

HEMEROTECA
S.F.
Publicación U.N.C.
SALA DE LECTURA

— UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO —
BIBLIOTECA CENTRAL

E. 21.10.59 N° de Orden _____
P. el Instituto
Valor docu

HEMEROTECA
Publicación U.N.C.
SALA DE LECTURA

Reg. N° 992235

ANALES DE
ARQUEOLOGIA Y ETNOLOGIA



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

RECTOR

Dr. I. FERNANDO CRUZ



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Delegado Interventor: Prof. TORIBIO M. LUCERO

FACULTAD DE CIENCIAS AGRARIAS

Delegado Interventor: Ing. Agr. SANTIAGO LUIS CURELLI

FACULTAD DE CIENCIAS ECONOMICAS

Decano: Prof. FRANCISCO FEMENÍA

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACION

Delegado Interventor: Dr. JUAN CARLOS SAÁ

FACULTAD DE INGENIERIA Y CIENCIAS EXACTAS,
FISICAS Y NATURALES

Delegado Interventor: Dr. ALBERTO A. TOMAGHELLI

ESCUELA SUPERIOR DE ARTES PLASTICAS

Director: Sr. JOSÉ DE ESPAÑA

ESCUELA SUPERIOR DE MUSICA

Director: Prof. JULIO PERCEVAL



SECRETARIO GENERAL

Dr. CARLOS M. PUEBLA

PROSECRETARIO GENERAL

Dr. ENRIQUE P. OLIVA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

DELEGADO INTERVENTOR
Prof. TORIBIO M. LUCERO

SECRETARIO
Dr. HAROLD CHAPARRO



INSTITUTOS DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD

Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares
Instituto de Historia y Disciplinas Auxiliares
Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas
Instituto de Lenguas y Literaturas Modernas
Instituto de Lingüística



INSTITUTO DE HISTORIA Y DISCIPLINAS AUXILIARES

ENCARGADO DE LA DIRECCION
Prof. OTTO H. BURGOS

Secciones

SECCION HISTORIA ARGENTINA
Dr. FRANCISCO VILLAMIL

SECCION HISTORIA DE ESPAÑA
Prof. TORIBIO M. LUCERO

SECCION HISTORIA AMERICANA
Prof. OTTO H. BURGOS

SECCION FOLKLORE E HISTORIA REGIONAL DE CUYO
Sr. JUAN DRAGHI LUCERO

SECCION DE ESTUDIOS GEOGRAFICOS
Prof. MARTÍN PÉREZ

SECCION ARQUEOLOGIA Y ETNOLOGIA
Dr. MIGUEL DE FERDINANDY

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

ANALES
DE ARQUEOLOGIA
Y ETNOLOGIA



AÑO 1948

TOMO IX.

INSTITUTO DE HISTORIA Y DISCIPLINAS AUXILIARES

SECCION ARQUEOLOGIA Y ETNOLOGIA

JEFE DE SECCION

Prof. DR. MIGUEL DE FERDINANDY

MIEMBROS HONORARIOS

Prof. DR. ALFREDO DORNHEIM

Prof. DR. ALEJANDRO GALLUS

Prof. DR. CARLOS MASSINI CORREAS

Prof. DR. ANTONIO TOVAR

AYUDANTES DE INVESTIGACION

RICARDO H. CASTAÑEDA

KETTY BOHM DE SAURINA

"ALUMNOS ADSCRIPTOS"

HILDA G. AIZCORBE

WALTER HEIDRICH

LA VIVIENDA RURAL EN EL VALLE
DE NONO

PROVINCIA DE CORDOBA

POR

ALFREDO DORNHEIM

ESTUDIO ERGOLOGICO · LINGÜISTICO

El siguiente estudio forma parte de un trabajo dedicado al folklore material del Valle de Nono, Departamento de San Alberto, Provincia de Córdoba, que ya ha sido parcialmente publicado en otras revistas ¹⁾. El material que ha servido de base para estas monografías, ha sido reunido en diferentes viajes realizados durante los veranos de 1938-39, 1941-42 y 1945.

De ninguna manera, pretendemos ofrecer una descripción completa de todos los elementos que integran la ecografía regional de nuestra zona, dado que las breves estadías en que se desarrolló la recopilación del material correspondiente, no permitió una investigación exhaustiva. Sin embargo, no creemos haber omitido ninguno de los aspectos esenciales de nuestro tema, ya que la búsqueda y el análisis de los datos referentes se llevó a cabo metódicamente, siguiendo la orientación sistematizada por la escuela europea de los 'Woerter und Sachen'.

La vivienda campesina de las sierras de Córdoba y especialmente del Departamento de Punilla, ha sido objeto de una publicación de Francisco de Aparicio, ²⁾ que no solamente

1) A. DORNHEIM, *Los medios de transporte en el Valle de Nono*; en *Spiritus* II, 4-5, Mendoza, y tirada aparte, Mendoza, 1943; *Los aperos de cultivo en el Valle de Nono*; en *Anales del Instituto de Lingüística*, tomo III, de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1945; *Posición ergológica de los telares cordobeses en la América del Sur*; en *Revista del Instituto Nacional de la Tradición* I, 1^a (enero-junio 1948); Buenos Aires, 1949, págs. 7 - 29.

2) APARICIO, *Viv. de Córdoba*; véase nuestra bibliografía.

abarca los principales aspectos exteriores y la disposición interior de los diversos tipos de casas, sino que también incluye una detenida descripción de sus construcciones subsidiarias y una enumeración de valiosos elementos accesorios del rancho. Por consiguiente, el fin de nuestras exposiciones se limitará a ampliar y a completar este trabajo, y a confirmar sus resultados en una zona que prácticamente quedó excluida del mismo. A más de ello, he incluido en estas páginas el material comparativo de que dispongo, proveniente de otras regiones argentinas e iberoeuropeas, con el objeto de preparar el terreno para un posterior estudio sintético de la antigua vivienda rural argentina, trabajo que urge sea realizado ante el incontenible progreso técnico y cultural del país, que rápidamente destruye los vestigios aun subsistentes de la arcaica civilización material de la campaña.

Al igual que en estudios anteriores, he considerado necesario incluir la terminología regional de los objetos descriptos, porque sólo así, el sentido y la trascendencia folklórica de los fenómenos ergológicos pueden ser interpretados con la claridad que se exige de toda investigación sistemática.

Dedico esta contribución al conocimiento del folklore nacional argentino a mi maestro y amigo Fritz Krüger, quien en todo momento ha estimulado y guiado mis trabajos científicos.

A. DORNHEIM

Mendoza, octubre de 1947.

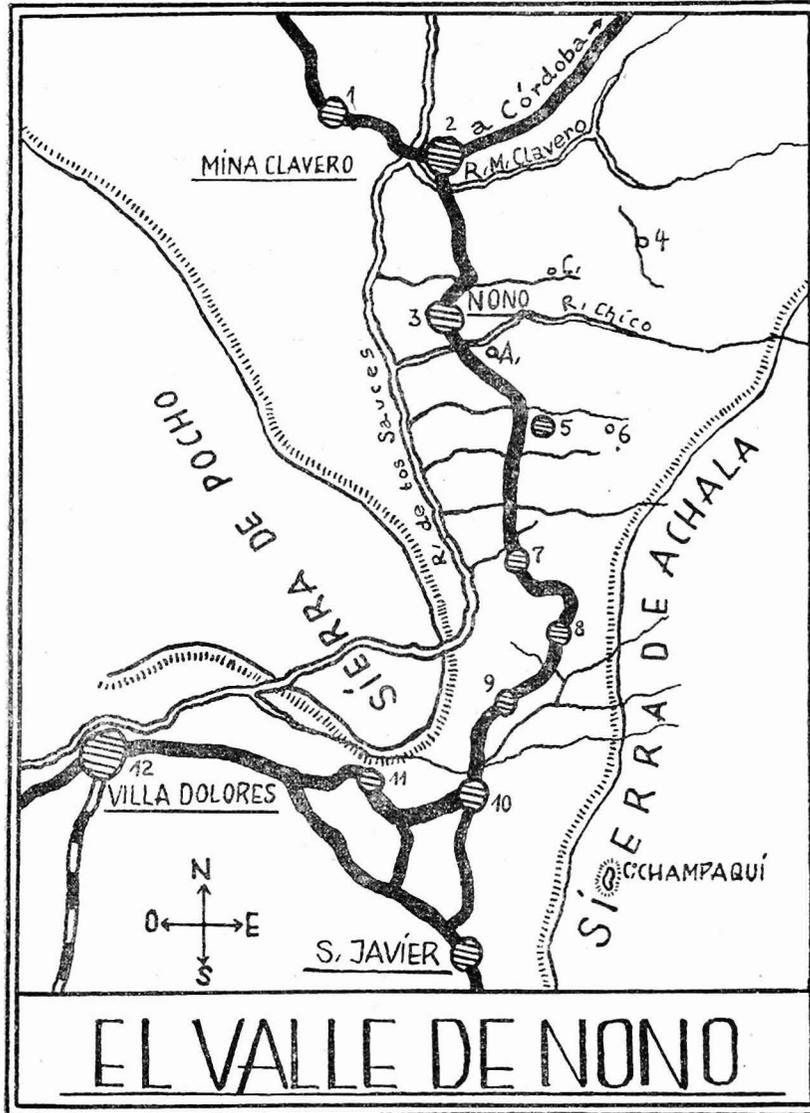
INTRODUCCION

El estrecho bolsón del Valle de Nono, ³⁾ situado entre la Sierra Grande de Achala y la Sierra de Pocho, se extiende en dirección N a S, desde Villa Cura Brochero hasta el pueblo de Las Tapias, donde se abre hacia el bolsón de Villa Dolores. Como tipo de paisaje, posee todas las características propias de las innumerables cuencas que interrumpen la coherencia de las Sierras Pampeanas ⁴⁾ de Córdoba.

El Río de los Sauces o Río Grande (plancha I, 2), formado por la confluencia de los ríos Mina Clavero y Panaolma, en el extremo norte de nuestro valle, es el curso de agua más importante de toda la región. Su importancia no solamente estriba en ser el río de mayor caudal, sino, ante todo, en haber creado las condiciones previas para la colonización humana y con ello, para la transformación de su territorio lindante en zona agrícola. Con sus aguas, abastece un vasto sistema de irrigación artificial, con el cual se contrarresta la aridez del terreno; y por otra parte, su curso ha orientado el emplazamiento de todas

3) Los números y letras de nuestro mapa significan: 1 = Villa Cura Brochero (Tránsito); 2 = Mina Clavero; 3 = Nono; 4 = Los Algarrobos; 5 = Las Calles; 6 = Huacle; 7 = Las Rabonas; 8 = Los Hornillos; 9 = Los Pozos; 10 = Las Rosas; 11 = Las Tapias; 12 = Villa Dolores; A = El Alto (Hotel); C = Cañada de los Sauces.

4) La breve descripción que sigue sólo intenta facilitar los datos más imprescindibles para el entendimiento de la estructura antropogeográfica del Valle de Nono. Para la geografía de las regiones serranas de Córdoba compárense Río-ACHÁVAL, *Geografía de la Provincia de Córdoba* (con un breve capítulo dedicado al Valle de Nono; *ibíd.*, págs. 53 s.); APARICIO, *Viv. de Córdoba*, págs. 11 ss. (con bibliografía); ROMMEDER, *Argentinien*, 1ª edic., págs. 146 ss.; O. SCHMIEDER, *Impresiones de una excursión a la Sierra Grande (Prov. de Córdoba)*, en *Fénix II* (1922), págs. 63 ss.; sobre la zona septentrional de nuestro valle informan H. CORTI y GR. PRILUTZKY, *Contribución al estudio del agua del río Mina Clavero*; en *Boletín* núm. 6, serie D. de la Dirección General de Minas, Geología e Hidrología del Ministerio de Agricultura de la Nación, Buenos Aires, 1918; sobre la región plana del noreste de las sierras véase H. KANTER, *Das Mar Chiquita in Argentinien, Provincia de Córdoba*; en *Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde*, tomo 19, serie C, de la Universidad de Hamburgo, Hamburgo, 1925.



aquellas pequeñas poblaciones, que se ubicaron en su margen izquierda, a orillas de sus numerosos afluentes.

En esta zona de regadío, el paisaje natural ha sufrido una transformación completa. Aquí, el hombre fué el factor decisivo para el exterminio de la vegetación original, la que sólo subsiste aún en reducidas extensiones de relativa altura, que se elevan como pequeños islotes, ⁵⁾ en medio de las áreas cultivadas. Entre potreros y campos de pastoreo, alfalfares, trigales y maizales, tablonos de verduras, frutales y tabacales, ⁶⁾ se alzan frondosas arboledas —álamos y sauces llorones (plancha I, 1)— ⁷⁾ bajo cuyo ramaje se esconden los típicos ranchos, que con sus techos de paja y sus paredes de barro parecen haber brotado del suelo mismo. Estas chacras son siempre de dimensiones reducidas, y en ellas la agricultura como también la cría de toda clase de animales se desenvuelven en una escala que no permite ninguna exportación, sino que sólo alcanza a cubrir las necesidades económicas de la región.

Al alejarse de estos núcleos de población y al acercarse a los faldeos de las sierras adyacentes, el paisaje natural presenta todas las características de su vegetación original (planchas II, 2 y III, 1). Las estribaciones de la Sierra de Achala están cubiertas por bosques ralos, formados por algarrobos, tabaquillos, molles, espinillos, cocos, talas, chañares, poleos, chilcas y otros representantes de la flora indígena, ⁸⁾ que adquieren

5) F. KURTZ, en RÍO ACHÁVAL I, pág. 325, los llama 'colinas secas' o, según la toponimia regional, *altos*; compárese *Hotel del Alto*, en las cercanías de Nono.

6) Los campos de tabaco que se observaban aún con alguna frecuencia en 1939, ya habían casi desaparecido en 1945, a causa de las escasas ganancias que procuraba su cultivo.

7) Ambas especies no pertenecen a la flora indígena, aunque hoy han alcanzado tan amplia difusión que determinan el aspecto vegetativo del paisaje. El primero fué introducido a principios del siglo pasado en Mendoza, desde donde se ha propagado por gran parte del país. En Córdoba, las plantaciones más numerosas de álamos se encuentran en los departamentos del... Oeste; RÍO ACHÁVAL II, pág. 108.

8) Sobre la flora cordobesa compárense las extensas comunicaciones en RÍO ACHÁVAL I, págs. 273 ss., y APARICIO, *Viv. de Córdoba*, págs. 37 ss.

mayor densidad en las proximidades de los cursos de agua que descienden de las quebradas de las altas cumbres. Pero mientras que el macizo abrupto de la Sierra Grande, que alcanza en el Cerro Champaquí (plancha III, 1) su mayor altura (2880 metros), está totalmente desprovisto de vegetación arbórea, la Sierra de Pocho y su prolongación meridional, la Sierra de Altautina, cuya altura media es de 1000 metros, presenta un aspecto completamente diferente. En suaves ondulaciones, el terreno asciende desde la cuenca del río de los Sauces hasta las cumbres, que culminan en los dos cerros llamados Nonos (plancha I, 2), situados en las cercanías del pueblo del mismo nombre (plancha III, 2) ⁹⁾. Aquí, el monte serrano con su vegetación arbórea y

9) Según la tradición popular de la región, el nombre de esta localidad proviene del de los dos cerros mencionados, cuya etimología deriva de su semejanza con los senos de mujer; cf. LIZONDO, pág. 249, < quichua ÑUÑU 'teta de mujer, ubre de todo animal'; LAFONE QUEVEDO *ñuñu, Nonogasta*. La trascendencia histórica de Nono es caracterizada en el estudio de ERNESTO CASTELLANO, *Historia romántica, un episodio del año 30* (manuscrito), Villá Dolores, 1936, págs. 50 s., con las siguientes palabras: "Histórica Villa de Nono, encrucijada de los antiguos caminos del oeste. Asentada sobre una colina dominante que rodean campos de labranza como las villas castellanas. Cuando la dominación indígena, fué zona de cultivo, poblada y próspera; los cerros 'Nono' y 'Nonito' le dieron nombre y a su vez ellos se llaman de 'Lascha' en homenaje al famoso cacique. Los conquistadores y aventureros acamparon siempre en ella. Fué también posesión importante de los jesuitas y figura en el inventario de la expulsión ordenada por Carlos III... Después ha sido centro en las luchas de la argentinidad. Al atardecer, hoy como ayer, ascienden a la villa trabajadores, jinetes, carros, ganado, igual que en las villas españolas. Rodeada de ríos, en las mañanas se levanta un vapor blanco en el contorno, humo, niebla, sueño, que se retira después hacia las montañas. Histórica villa, centinela del valle, que sirvió de atalaya al cacique Lascha, a los capitanes de la conquista, a los conquistadores de Loyola, al jefe de arribeños Juan Bautista Bustos, a Facundo héroe estupendo de los llanos, y el General Paz, jinete en su caballo de guerra sobre la colina prócer, soñaba con ejércitos enemigos para vencerlos en admirables y complicadas batallas. Nono: indígena, española, jesuita, apasionada..." Sobre la historia de Córdoba consúltese ahora E. MARTÍNEZ PAZ, *La formación histórica de la Provincia de Córdoba*; publicación núm. V del Instituto de Estudios Americanistas de la Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba. 1941. con amplia bibliografía.

arborescente cubre la montaña en toda su extensión, y los oasis cultivados se encuentran con menor frecuencia que en las pendientes inferiores de la Sierra de Achala.

Los moradores de ambas zonas viven en pequeños puestos aislados (plancha II, 2), emplazados a orillas de un arroyo o de un ojo de agua, y se dedican preferentemente a la cría de lanares, caprinos y mulares. Es entre estos puesteros, cuya vida transcurre apartada de la continua influencia de los centros de población del valle, donde se ha conservado en mayor escala y en forma más pronunciada la arcaica civilización material del pasado.

En los pueblos del valle, en cambio, la estructura folklórica de su civilización ha sufrido un cambio fundamental. La carretera nacional que atraviesa el bolsón de Nono en toda su extensión longitudinal y une sus poblaciones con las ciudades de Córdoba, en el N, y Villa Dolores, en el S, ha intensificado notablemente el movimiento comercial y la afluencia de turistas, que frecuentan esta zona en busca de sus bellezas naturales y de su clima benigno ¹⁰). Mina Clavero ¹¹) se ha transformado en el más importante lugar de veraneo del Valle de Nono, y en muchos otros puntos de la región se han instalado hoteles, pensiones y residencias particulares, que imprimen un nuevo ritmo de progreso, ante el cual los valores tradicionales pierden su derecho de existencia y retroceden hacia los rincones más apartados de la sierra. En ese sentido, la Cañada de los Sauces y más aun el pequeño pueblo de Los Algarrobos, situados ambos detrás de las primeras lomas que separan el Valle de Nono de la Sierra de Achala, y cuyo acceso sólo es posible por un estrecho sendero, constituyen unos de los exponentes más conservadores de la antigua civilización serrana de nuestra zona.

10) Referente al clima de Córdoba véase APARICIO, *Viv. de Córdoba*, págs. 27 ss. y las tablas y mapas correspondientes a nuestra provincia en *El régimen pluviométrico de la República Argentina, 1913-1937*, publicación serie F, núm. 2, de la Dirección de Meteorología, Geofísica e Hidrología del Ministerio de Agricultura, Buenos Aires, 1943.

11) Compárese CORTI-PRÉLUTZKY, *ob. cit.*

LA VIVIENDA

TIPOS DE CASAS

Las viviendas del Valle de Nono constituyen, por la multiplicidad de sus formas, un cuadro de singular variedad. Tanto en la disposición y cantidad de sus piezas y dependencias como en su forma exterior y el material empleado para su construcción, no existe uniformidad alguna que permita establecer la existencia de un determinado tipo de casa predominante en la región. Sin embargo, no cabe duda que todas estas viviendas presentan rasgos comunes que las señalan como pertenecientes a un mismo núcleo y que permiten reducirlas a una casa tipo, original, aun hoy existente: el pequeño rancho de una sola pieza. Por consiguiente, la gran mayoría de las construcciones actuales pueden ser consideradas como escalones de una evolución progresiva regida por el principio de la **expansión horizontal**, principio mediante el cual es posible explicar su crecimiento y ordenar la diversidad de las formas que se presenta en nuestra región.

La casa de una sola pieza — El tipo de vivienda más elemental es el rancho de una sola pieza (planchas IV, 2, 3, V, 1; lám. 1 B, C), de planta rectangular de variadas dimensiones ¹²⁾.

12) SERRANO, *Comechingones*, págs. 83 ss. y APARICIO, *Viv. de Córdoba*, págs. 59 ss. se ocupan de la habitación aborigen de las sierras cordobesas, de las "casas de piedra", refugios naturales formados por rocas, y del rancho semisubterráneo, vivienda de indudable carácter autóctono, según la amplia documentación histórica que citan los autores. Abrigos indígenas instalados en rocas degradadas, uno de ellos provisto de dos morteros tallados en el piso del recinto, he observado también a orillas del Río Chico, en las inmediaciones de El Alto, donde igualmente abundan las peñas y lajas que poseen excavaciones de morteros. En cambio, al igual que Fr. de Aparicio (*ob. cit.*, págs. 63 s.), no he podido comprobar la existencia del rancho semisubterráneo en el Valle de Nono y sus alrededores. Habiéndome facilitado uno de mis exalumnos de Buenos Aires una fotografía tomada en las cercanías de San Miguel, Departamento de Santa María, en la región ondulada al este de la Sierra Chica, que muestra una construcción de esta naturaleza, estimo de valor incluirla en esta monografía (plancha IV, 1 y lám. 1 A). Se trata de una casa

Como todas las casas rurales del valle, consta de un solo piso. Es una *maison élémentaire*,¹³⁾ la forma más arcaica de la instalación humana. Utilizada como dormitorio y sala sólo cuando las condiciones climáticas no permiten la vida a la intemperie, prescinde en absoluto del confort que caracteriza los hogares animados por una espiritualidad de categoría social superior. No posee cocina ni otras dependencias accesorias. La comida se prepara al aire libre, sobre un rústico fogón construido con piedras agrupadas en forma circular sobre el mismo suelo (plancha VIII, 1).

Conforme a la simplicidad de su plano, impuesta por la escasa actividad agrícola de los moradores, también el aspecto exterior de la casa sólo satisface a las más primitivas necesidades. Sobre las cuatro paredes de paja embarrada se levanta un techo de doble pendiente, cubierto de paja brava (planchas IV, 2 y V, 1)¹⁴⁾. La entrada se encuentra, sin excepción, en la fachada del frente. Raras veces hay una pequeña ventana o un *mirador* que dé hacia el camino de acceso al rancho. Sobre el piso de tierra apisonada se distribuyen los pocos y modestos muebles de la habitación: algunos catres o camas, unos bancos y una pequeña mesa y, a veces, un arca de madera o una *petaca*

rectangular de una sola pieza, con techo de un agua, levemente inclinado, de material moderno (chapas de zinc) y con paredes construidas con paja embarrada. Una pequeña escalera conduce desde la entrada al interior. El rancho, que mide 1.70 m. desde el suelo hasta el techo y que está excavado a una profundidad de unos 60 cms., constituye una eficaz defensa contra el frío, los vientos y las lluvias. Se trata, en resumen, de un valioso testimonio actual de la sobrevivencia de la casa semisubterránea precolonial en la Provincia de Córdoba, comprobada, además, en varias regiones de la República Argentina como también del Brasil; compárense APARICIO, *Comechingones*, pág. 381 (San Luis); APARICIO, *Viv. del Neuquén*, pág. 293 y lám. V a (Neuquén); MORALES GUIÑAZÚ, *Primitivos habitantes*, pág. 6 (región de Guanacache, Mendoza); CASANOVA, *La Quebrada de Humahuaca*, pág. 234 (Jujuy); LÓPEZ OSORNIO, figs. 46 y 47 (La Pampa) y especialmente METRAUX, *Contribution*, págs. 13 ss.: "parmi les couches archaïques de la population de ce continent".

13) DEMANGEON, AG. XXIX, pág. 360.

14) Véanse más detalles en el cap. *Los elementos de construcción*.

de cuero, en las que se guardan las pocas prendas y objetos que la familia considera de valor. Los muros no siempre están revocados o blanqueados, y ningún dispositivo especial oculta el rústico armazón de varas y ramas que forma el techo.

Los tipos de evolución de la vivienda. — La expansión horizontal de este tipo sencillo y original se ha realizado en dos sentidos: por una parte, dió origen a la ampliación de la vivienda misma, aumentando la cantidad de piezas reunidas bajo un solo techo, y por otra, creó diversos edificios agrupados alrededor de la casa habitación, y construcciones accesorias adosadas a la misma.

Son varios los motivos que influyeron en la evolución del rancho hacia estas formas superiores de la vivienda. Entre ellos, los más importantes son:

a) la necesidad de proteger la casa y sus moradores contra el sol, el calor y las lluvias, que originó la ramada abierta y adosada a uno de los mojinetes del rancho (lám. 1B), o la galería, a veces de amplias dimensiones, erigida en el frente del edificio (plancha V, 1);

b) el paulatino crecimiento de la capacidad económica de la chacra, que hizo necesaria la construcción de ramadas, depósitos y otras dependencias subsidiarias (lám. 2B);

y c) el afán del serrano de superar el estado de primitivismo social en que se encontraba como habitante del pequeño rancho de una pieza, afán que se transforma en realidad tan pronto como la situación económica lo permite y que se cristaliza en la creación de uno o más dormitorios separados de la pieza de estar (lám. 1D, E), los que, contrariamente a otras regiones ¹⁵⁾, siempre quedan reunidos bajo el mismo techo, aunque carecen de comunicación entre sí.

La casa principal de todos estos tipos evolucionados conserva siempre las características de forma, aunque no de material de construcción, del primitivo rancho de una sola pieza: su planta rectangular de un solo piso, el techo a dos aguas con una de sus pendientes orientada hacia el frente, en que se encuen-

15) Por ejemplo en el Valle de Tafí, Tucumán; compárese SANTAMARINA, *Tafí*, planos 4 y 6.

tran las puertas de acceso hacia las diferentes piezas, y la escasez, cuando no la falta absoluta de ventanas.

Como ejemplos típicos de la edificación de nuestro valle y de sus alrededores elegimos las casas representadas en las láminas 1 - 2 y las planchas IV - VI. En ellas puede apreciarse el proceso de la expansión horizontal en sus diferentes fases, desde el rancho de una sola pieza hasta la propiedad compuesta de una amplia casa habitación y de varias dependencias. Salvo casos excepcionales, la expansión máxima de la vivienda no excede el número de tres habitaciones, de las cuales una está destinada para sala (y dormitorio), mientras que las restantes sirven de dormitorios (lám. 1E; plancha V, 3).

En la mayoría de las casas rudimentarias de una o dos piezas se observa la presencia de una pequeña ramada, adosada a uno de los mojinetes (láms. 1B, D), o de una galería situada en la fachada del frente, bajo cuyo techo, sostenido por rústicos horcones (plancha V, 1), pasa la familia gran parte del día. Por el contrario, los edificios de mayores proporciones y de construcción más sólida poseen una galería cuyo techo descansa sobre pilares de mampostería o de madera tallada (lám. 3A; planchas V, 1 - 3).

En los tipos de evolución del rancho cabe destacar la existencia de la casa cocina, edificio que generalmente se encuentra separado de la vivienda ¹⁶⁾, y cuyo aspecto exterior se caracteriza, en general, por su techo de una sola pendiente y la precaria construcción de sus muros (láms. 1F, 2A, B; planchas X y XI).

En el plano de la lámina 2A y la plancha VI distinguimos varios edificios que, unidos entre sí, forman un núcleo compacto, con excepción de la cocina erigida a pocos pasos de la galería posterior. Esta vivienda de "edificación cerrada" ¹⁷⁾

16) En la zona recorrida por F. de Aparicio, la cocina "forma parte integrante del edificio... en la mayoría de los casos... adosada a uno de los mojinetes del rancho"; APARICIO, *Viv. de Córdoba*, págs. 86 y 81.

17) Compárense DEMANGEON, AG XXIX, págs. 366 ss; FAUCHER, pág. 621; DORNHEIM, *Ardèche* IX, págs. 273, 284: 'maison en ordre serré'.

no es el tipo de expansión horizontal más difundido en la región. Situada en la parte más elevada de una de las pequeñas "colinas secas" diseminadas en el Valle de Nono y desprovista de toda protección, esta agrupación obedece a la necesidad de resguardarse, con mayor eficacia, de las inclemencias del tiempo, especialmente del calor, los vientos y la lluvia.

La forma evolucionada más corriente es la vivienda de "edificación dispersa" (lám. 2B), emplazada generalmente en lugares protegidos por cerros y grupos de árboles. Es el tipo clásico de la expansión horizontal, difundido también en otras regiones serranas del país ¹⁸⁾ y de los países romances del continente europeo ¹⁹⁾. Con él, la vivienda del Valle de Nono ha alcanzado su máxima expansión, reuniendo en una misma propiedad, alrededor de un amplio patio, una casa habitación de varias piezas con galería en el frente, una cocina aislada, una o dos ramadas, depósito, corral, horno y a veces también un po-

18) En el Valle de Tafí (Tucumán); SANTAMARINA, *Tafí*, planos 3, 4, 6. Sobre la edificación dispersa en las sierras al oeste de Tucumán y Salta informa, de un modo excelente, ROHMEDEK, *Argentinien*, 1ª ed., pág. 135: "Die Hausform ist die alte geblieben: Das Einraumhaus, es besitzt für jeden Lebenszweck, für Küche, Schlafraum, Vorräte, einen eigenen Raum, der selbständig als Haus steht, alle lose um einen Hof gelegt." También en Jujuy, las diferentes dependencias de la propiedad, vivienda, cocina, depósito y a veces una ramada, están agrupadas alrededor de un patio, a veces cerrado por un cerco de troncos y palos (ARLISONNE, *Viv. de Jujuy*, pág. 360), o, en la Puna, de una tapia (*ibid.*, pág. 372 lám. XI). Lo mismo puede decirse de algunas viviendas rurales (casa habitación, cocina, depósito o bendito) del Neuquén (APARICIO, *Viv. del Neuquén*, págs. 292 s.) Parece que, generalmente, la edificación dispersa constituye la fase evolutiva más progresista y más común de la vivienda en muchas regiones serranas del noroeste argentino, tan pronto como la temperatura templada, la escasez de viento, el terreno poco accidentado o los medios de protección, permiten esta disposición de los distintos edificios. Por consiguiente, KÜHN, *Kulturgeographie*, pág. 108, la denomina, acertadamente, el "tipo mejor" de la vivienda de aquella zona: "Der bessere Typus besteht in einer Siedlung aus mehreren Baulichkeiten, gewöhnlich drei: Schlafhaus, Küche und Vorratshaus, und gehört Bewohnern zu, die in einer etwas besseren wirtschaftlichen Lage sich befinden, als die einfachen Ziegenhirten".

19) "Maison en ordre lâche"; DEMANGEON, AG. XXIX, págs. 366 ss.; DORNHEIM, *Ardèche* IX, pág. 284.

zo ²⁰⁾ y un dormitorio de aves. Asimismo, suele formar parte de la propiedad una troj, en la que se guarda la cosecha de maíz, hasta llegado el momento de la trilla. En una ocasión, he podido observar también, una *tróxa* perteneciente al grupo de las pirhuas autóctonas, en la que se almacenaba la algarroba ²¹⁾.

La vivienda: *rán'cho*. * Compárense *rancho*, en la Argentina, 'casa cuyo techo es de paja y las paredes de barro y madera, de ladrillo o de adobe' (Vignati); 'choza o casa pobre, regularmente fuera de poblado, con paredes de barro mezclado con *bosta*, techo de paja o de totora sostenido por horcones y piso natural de tierra apisonada' (Segovia); 'choza campesina con paredes de barro, techo de paja y piso natural de tierra... Entre nosotros es la humilde vivienda del gaucho' (Tiscornia, *Martín Fierro comentado*, págs. 469 s.); en Catamarca 'pieza que puede ser de quincha, de adobe, de ladrillo, de pirca, de cualquier material adecuado. El techo de ramaje y barro, de ramaje y tierra sólo humedecida, de paja tejida y barro, etc., por lo general es a dos vertientes. Casa de pobre' (Avellaneda); en Buenos Aires 'choza campesina con paredes de barro [y "chorizo"; véase el texto], techo de paja y piso natural de tierra' (Saubidet); para la acepción de la voz *rancho* en Sudamérica compárense (Martínez Gil; Cuervo; Hills; Malaret, *Americanisms*; Malaret, *Supl. II*. En cuanto a las antiguas acepciones del término *rancho* en España compárense Cuervo, pág. 717; Gil, pág. 113; *Revista de Filología Española* XXIV, pág. 227: = 'ha-

20) El horno de la lámina 2 B se encuentra a una distancia de casi 20 metros de la casa habitación, el pozo a sólo 4 metros de la misma.

21) Véanse más detalles en DORNHEIM, *Aperos de cultivo*, págs. 49 ss.

*) En la transcripción fonética de las voces citadas a continuación, ha sido necesario aplicar algunas simplificaciones, debido a la carencia de signos de imprenta adecuados. En particular, mencionamos: b, d, g son fricativas en posición intervocal. ch = africada palatal. n delante de k = n velar. rr = r, con vibración intensa. s final, a menudo es relajada. sh = fricativa alveolar sorda. Las semivocales no se indican especialmente.

cienda', en El Bosque, Cádiz; Cervantes, *La Gitanilla*, (edic. de Rodríguez Marín), pág. 6: "Crióse Preciosa en... Castilla y a los quince años... su abuela... la volvió a la corte y a su antiguo *rancho*, que es adonde ordinariamente le tienen los gitanos, en los campos de Santa Bárbara"; *ibíd.*, pág. 86: "...haz que se vaya, pues todos los de nuestra parcialidad te obedecen y no habrá ninguno que contra tu voluntad le quiera dar acogida en su *rancho*"; Cervantes, *Quijote* (edic. de Rodríguez Marín), VI, pág. 219: "Los pescadores y molineros... les dejaron y se recogieron a sus aceñas y los pescadores a sus *ranchos*"; Calderón, *Alcalde de Zalamea* (edic. Losada, *Cien obras*), IX, pág. 131: "El sitio es más oportuno: tome *rancho* cada uno" (= 'lugar'); Mateo Alemán, *Guzmán de Alfarache* (edic. *Cl. Cast.*), IV, pág. 211: "Costóme todo hasta doscientos ducados, y en media hora lo hicimos noche; mas no tuve aquella en la posada, ni mas puse pié de para sacar mi hacienda, y al punto alcé de *rancho*, fuíme á la primera que allé, hasta que busqué un honrado cuarto de casa, con gente principal"; *ibíd.*, V, pág. 161: "...el vino y agua fresca, mullida la lana de los traspontines; el *rancho* tan aseado, de manera que no había en todo él ni se hallara una pulga ni otro algun animalejo su semejante"; *ibíd.*, V, pág. 139: "Entramos en galera, ... cúpome a mí el segundo banco delante del fogón, cerca del *rancho* del cómitre, al pié del árbol, y a Soto le pusieron en el banco del patrón"; *ibíd.*, II, pág. 109: "Y pareciéndome que todo estaría seguro para poder mudar el *rancho* y marchar, hice un pequeño lío..."; L. Sayavedra, *Guzmán de Alfarache* (edic. Rivad. 3), pág. 379: "Fué pues el caso de mi pesadumbre que habiendo mi amo el cordobés tenido visita de su dama con la cual estuvo grande rato retirado en el *rancho*,..."; Cervantes, *El licenciado vidriera* (edic. de Rodríguez Marín), II, pág. 54: "Su Dios es su arca y su *rancho* [de los marineros]"; Cervantes, *El coloquio de los perros*, (edic. de Rodríguez Marín), II, pág. 308: "...en seis horas anduve doce leguas, y llegué a un *rancho* de gitanos, que estaba en un campo junto a Granada"; *Dicc.*, tomo V (del año 1737) *rancho* 'La junta de varias personas que en forma de rueda comen juntos. Dicese regularmente de los soldados, los cuales contribuyen cada uno con aquella porción de sueldo que

se le reparte y necesita para comer en compañía; vale assimismo lugar ò sitio desembarrazado, para passar ò transitar la gente, u hacer otra cosa; y assi se dice hagan rancho, por hagan lugar; por translacion se llama la unión familiar de algunas personas, separadas de otras, y que se juntan à hablar ò tratar alguna matéria ò negocio particulár; *rancho de Santa Barbara* 'se llama la división que está debaxo de la cámara principal dei navío, donde está la caña del timón'; *ranchería* 'el sitio, paráge, ò casa en el campo, donde se recoge la gente de un rancho, de cuya voz se forma'; *ranchéro* 'el que administra, rige ò gobierna el rancho'.

En cuanto a los significados modernos de *rancho* en España, véase *Acad. Henríquez Ureña*, BDH V, pág. 43, sostiene, con plena razón, que su "significado de 'construcción rústica' parecería haberse fijado en América, si bien se encuentra en escritores españoles del siglo XVI", al igual que Malaret, *Supl. II*, pág. 352: "Sin ser americana, [la palabra *rancho*] tiene americanidad". Con mayor claridad precisa Corominas, *Rasgos semánticos*, págs. 11 s., el probable origen de esta palabra: "Se ha hecho notar muchas veces que *rancho* como nombre de vivienda no es exclusivamente americano, pues lo empleaban los escritores del Siglo de Oro hablando de las chozas y aduares de pastores, pescadores y vagabundos (gitanos, por ejemplo), pero dudo de que esa gente aparte dentro de la sociedad diera origen al *rancho* americano, teniendo en cuenta que *rancho* se llamaba también y se llama aún el lugar del barco donde se alojaban los pasajeros y los individuos de la dotación [cf. *Dicc.*]. Sea de ello lo que fuere, hay en todo caso nombres de objetos de las embarcaciones que en América son de uso terrestre general..."; *ibíd.*, pág. 29: "En rancho es posible que hayan confluído las dos corrientes lexicales que he señalado, la náutica y la militar, pues *rancho* se llamaba también la guarida del soldado en campaña". Según se me ha comunicado verbalmente, la voz *rancho* corre todavía en la Argentina con el significado de 'comida que se da a los soldados, en los cuarteles, y a los presos en la cárcel' (cf. *Dicc.*, 1ª acepción). Con todo ello, el término parece haber sido introducido en Sudamérica, como supone Corominas, por los marineros del siglo XVI, que en la época de la

conquista han sido, a la vez, soldados, en el sentido de 'lugar o sitio (protegido por una construcción provisoria y rudimentaria, erigida contra la inclemencia del tiempo) ²²⁾ en tierra firme, donde se comía, etc.', sentido que corresponde, pues, a la acepción de la voz *ranchería* que trae el *Dicc.* (compárese arriba, penúltima acepción). *REW* 4209 gót. HRINGS 'círculo'; *EW*, pág. 665 HRING, franc. *rang*, provenc. *renc*, franc. *ranger* > esp. *rancho* 'camaradería', *arrancharse* 'convivir'. Granada *rancho* < ital. *reunare* (?); Malaret, *Americanismos*, 'la palabra *rancho* es vocablo internacional de origen genovés-veneciano' (según Vicente Rossi) (?). Entre los campesinos de Nono, la palabra *rancho* ha adquirido a menudo un sentido peyorativo; por lo tanto, prefieren el término *kása*, como denominación de la vivienda, es decir, del edificio que alberga las habitaciones.

La habitación: **kwárto**; de pequeñas dimensiones: **kwartíto**. Compárese Thede, *Albufera*, *kwárto*, *kwartét*.

La (casa) cocina: **kosína**. Morínigo *kosína*. Compárese Thede, *Albufera*, pág. 242: "An der Gola de l'Ebre, wo auch dieses Zwei-Barracasytem herrscht, führt das zum Kochen benutzte Gebäude geradezu den Namen *kuína*, während das Wohnhaus *barraca* genannt wird".

La ramada: **rramáda**. Aparicio, *Viv. de Córdoba*, pág. 125, nota 1: "Los paisanos de Córdoba dicen invariablemente *ramada*" (no *enramada*); *ibíd.* *rramada* (1593). Di Lullo, *Folklore*, pág. 81 *ramada*. También en Chile (Román), México (Ramos Duarte) y Santo Domingo (Henríquez Ureña) *ramada*.

El gallinero, dormitorio de aves: **rramadíta**; **kasíta para gayína**.

El patio: **sítio**; **sítjo**. Bayo *sitio* 'granja o predio rural de ganado'; Malaret, *Americanismos*, *sitio* '(Argent., Chile,

22) Compárese AVELLANEDA *rancho* '...habitación provisoria que se hace en las fiestas religiosas, destinada a expender empanadas, fritos, sopa borracha, rosas y rosquetes, aloja, vino, aguardiente, etc.', en Catamarca; SEGOVIA *rancho* '...en el Brasil, es el cobertizo próximo a las casas de la campaña, que sirve para abrigo de los viajeros' (= ¿nuestra *ramada*?)

Guat.) en las poblaciones, terreno apto para edificaciones, (Cuba, Mex.) casería o finca rústica pequeña'; *ibíd*, *sítierío*,—a 'aldehuela, ranchería (Cuba)'; Malaret, *Supl. II sitio* '(Colomb.) el poblado adonde los campesinos suelen ir a oír misa y a comprar lo que han menester'. En Pernambuco, *sítio* es una 'limitada propriedade territorial, suburbana, com casa de habitação, jardim e pomar, ou rural, de culturas diversas' (Pereira) o una 'chacara, casa de campo cercada de pomar; porção de terra cedida ou arrendada aos moradores e lavradores dos engenhos, mediante prestação ou partilha dos fructos' (García). En Nono, *sítio* significa, más precisamente, 'el terreno entre las diferentes dependencias de la vivienda' (lám. 2B); Los Algarrobos.

Los elementos de construcción. — El material de construcción, ²³⁾ utilizado en las viviendas rurales de nuestro valle, es el que facilita el ambiente geográfico de la región: tierra, piedra, paja ²⁴⁾ y madera ²⁵⁾. Con ello, la edificación popular adquiere un carácter eminentemente regional ²⁶⁾, cuyo autoctonismo se acentúa aun más por la manera en que estos elementos minerales y vegetales han sido fusionados, dentro de una arquitectura rudimentaria de tópicos formales igualmente típicos e impuestos por condiciones geográficas locales, y especialmente atmosféricas. El aspecto exterior de la casa y la forma de sus diferentes partes —muros, armaduras, techos, etc.— justifican, pues, el acertado término empleado por Fr. de Aparicio como denominación más amplia y típica a la vez, de las construcciones rurales en las sierras de Córdoba: la vivienda natural; designación que abarca todas aquellas vi-

23) Compárese APARICIO, *Viv. de Córdoba*, págs. 54 ss.

24) *La Stipa gyneriodes Ph.*, llamada paja, o paja brava.

25) Las maderas preferidas en nuestra región son el algarrobo y el álamo.

26) Hacemos abstracción de aquella edificación actual, que emplea, siempre en mayor escala materiales modernos de procedencia industrial (ladrillos, chapas de zinc, vidrio, carpintería urbana, etc.) que ponen en peligro la existencia del antiguo rancho.

viendas, en cuya confección sólo se emplean materias primas suministradas por la naturaleza ²⁷⁾.

Elemento imprescindible en la construcción del primitivo rancho es la *armadura* de maderos que forma el esqueleto de la casa (lám. 4A). En el rancho de una pieza, consiste ésta en seis u ocho pilotes de algarrobo (4A, a), hincados en la tierra y dispuestos en tres hileras, sobre cuyas horquetas naturales descansan la cumbrera (b) y las costaneras (c). En caso de poseer la casa una galería, se agrega otra hilera de horcones o pilares, que sostienen la costanera del alero ²⁸⁾.

La armadura anteriormente descrita forma parte de la construcción de todo rancho arcaico. Siempre la observamos en casas con paredes de paja embarrada y raras veces en las de muros de adobe y de piedra. Es un elemento constructivo unido siempre a la vivienda más rudimentaria y elemental, constituyendo, por ende, la expresión más antigua y legítima de la arquitectura criolla en nuestra región, al igual que en otras provincias del país ²⁹⁾.

27) APARICIO, *Viv. de Córdoba*, pág. 7. Dado que la monografía de Fr. de Aparicio dedica extensos capítulos a los diversos procedimientos de construcción con los materiales regionales de Córdoba, ilustrados con gran cantidad de láminas, nos restringimos aquí a la breve descripción del aspecto exterior del rancho, agregando sólo algunos detalles de interés no mencionados por el autor citado, pero tratando de correlacionar los hechos ecográficos con los de otras regiones del país.

28) APARICIO, *Viv. de Córdoba*, fig. 28.

29) En las provincias de Cuyo (según observaciones del autor); Tucumán (rancho de los obreros del azúcar en los alrededores de la Capital; *Bundeskalender* 1928, lám. entre las págs. 48 y 49); Santiago del Estero (DI LULLO, *Folklore*, pág. 80); La Rioja (APARICIO, *Viv. de La Rioja*, págs. 430 ss.); Jujuy (ARDISSONE, *Viv. de Jujuy*, pág. 358, en "construcciones accesorias"). Compárese también el primitivo rancho con esqueleto "del Norte argentino" que, por su construcción rudimentaria y la disposición de su entrada parece constituir una forma evolucionada de los benditos (véase abajo), en KEMPSKI, *Argentinische Landwirtschaft*, foto 14. Para la Pampa véase LÓPEZ OSORNIO, *Viv. en La Pampa*, págs. 50 ss., para Neuquén APARICIO, *Viv. del Neuquén*, pág. 294 y lám. XI. También los ranchos de los indígenas de la Patagonia están construídos a veces, de un esqueleto de palos y con paredes y techo de cuero; *Bundeskalender* 1928, lám. al lado de la pág. 44.

En las casas de construcción más sólida, en cambio, se observa con frecuencia la ausencia de este esqueleto, y el techo descansa directamente sobre los muros (lám. 4 B, a). La cumbrera (4 B, b) está sostenida en sus dos extremos por los mojinetes y en el centro por una pequeña horqueta (d) apoyada en un travesaño (c) que cruza la pieza en sentido transversal ³⁰).

Sobre esta armadura del techo se hallan colocadas las tijeras (láms. 4 A, d; 4 B, e), de madera de chañar o de álamo, que unen la cumbrera con las costaneras y, en las construcciones progresistas, con los bordes superiores de los muros longitudinales. Por medio de tientos de cuero mojados, ³¹, actualmente también de alambre, se ata sobre estas tijeras una tupida capa de ramas o palos de chañar, jarilla ³², álamo o sauce, según el material disponible (lám. 4 A, e). En lugares donde se encuentran cañaverales en las cercanías de la construcción, se prefieren las cañas, que otorgan al techo, visto desde el interior, un aspecto menos rústico que las ramas de forma irregular (lám. 4 B, f) ³³). Sobre esta base de ramas o cañas se

30) Cf. APARICIO, *Viv. de Córdoba*, lám. XLII y figs. 34 y 35.

31) Guasquillas o tientos de cuero también se usaron en la construcción del techo de la Pampa (LÓPEZ OSORNIO, *Viv. en La Pampa*, figs. 31 — 33 y pág. 51; BURMEISTER, *Viaje I*, pág. 456), del Neuquén (APARICIO, *Viv. del Neuquén*, lám. XIV), de Tucumán (SANTAMARINA, *Tafí*, pág. 34) y de Jujuy (*Documentos II bis*, lám. LXXXI: techo de madera de cactus, de la Iglesia de Coranzulí). También en las casas coloniales de Santiago del Estero, las cañas están sujetas con tientos (DI LULLC, *Folklore*, pág. 80). La amplia aplicación del cuero en la construcción de la vivienda de la campaña bonaerense (armadura del techo, puerta, ventana, etc.) la documenta con toda elocuencia el rancho colonial reconstruido en uno de los patios del Museo Colonial e Histórico de Luján; Provincia de Buenos Aires; véase el *Catálogo del Museo*, edición 1933-34, págs. 147 s. y fotografía pág. 166.

32) En nuestro caso se trata de la jarilla hembra, *Larrea divaricata*, Cav. Para Tucumán, compárese CARRIEZ, *Canc. pop. Tuc. II*, pág. 423: "En Colalao y Amaicha, los techos llamados de 'Tumbadillo' están hechos con jarilla puposa. Sobre los tirantes de álamo cruzan varillas de puposa y encima se pone una capa espesa de barro y paja; por abajo se revoca, esto es, se aplica una capa de barro, y después se blanquea".

33) APARICIO, *Viv. de Córdoba*, sólo menciona el cañizo como único material para techar.

extiende, luego, una capa de barro bastante líquido, sobre la cual se colocan, desde los aleros en dirección a la cumbrera, los haces de paja parcialmente embarrados que forman el techo exterior ³⁴). Sobre la lomera del techo, una hilada transversal (láms. 3 A, 5 A y B) tapa la línea en que se unen las capas de las dos alas del techo.

Dos elementos arquitectónicos otorgan al techo de paja un aspecto de indudable carácter ornamental, aunque originalmente cumplen con una función evidentemente práctica: me refiero a la primera hilada que sobresale en los bordes inferiores del techo (láms. 3 A y 5 B; planchas III, 2 y IV, 2), y a los dos haces verticales que a veces suelen colocarse en ambos extremos del caballete del techo (lám. 5 A). Tanto una como otros corresponden a la necesidad de desviar, en la forma más eficaz, el agua de las lluvias. Mientras que el primero de estos elementos es común a gran parte de las viviendas rurales del país, techadas con material blando, el segundo elemento no ha sido confirmado aún en la literatura folklórica. Aparicio, *Viv. de Córdoba*, lám. XXXVII a, reproduce un rancho cordobés, en el extremo de cuya lomera sobresale un haz de paja, en dirección hacia el suelo, protegiendo de esta manera una de las partes más vulnerables del techo de las lluvias, detalle constructivo que también se encuentra en nuestra zona (lám. 5 B). Igual finalidad puede atribuirse, pues, a nuestro haz vertical, con la diferencia que éste retiene y desvía el agua hacia los pendientes del techo, mientras que aquél la desvía, inmediatamente, hacia el suelo ³⁵).

La armadura del rancho (láms. 4 A y B):

El pilote de madera terminado en horqueta natural (4 A, a): **orkón**; plur. **orkóne**. Aparicio, *Viv. de Córdoba*, fig. 25

34) En cuanto a los detalles de la construcción del techo de paja véase APARICIO, *Viv. de Córdoba*, págs. 108 s.

35) En la Provincia de Salta (Puna de Jujuy), este mismo elemento ha encontrado una evolución acabada en los techos de paja de muchas viviendas del pueblo de Santa Victoria, en que los haces del mismo material sobresalen en toda la extensión del mojinete, desde la lomera hasta los aleros; compárese *Documentos II bis*, láms. IV, V, X.

horcones. El mismo término designa, en Nono, el 'poste vertical del telar' (Dornheim, *Telares cordobeses*), 'poste del parral' (véase abajo) y los 'postes sobre los cuales se coloca la batea, para lavar ropas'. En todos los casos, se trata de troncos que en la parte superior terminan en horquilla. Para las diferentes acepciones de esta voz en la Argentina y en Sudamérica véase Dornheim, *Telares cordobeses*; además Saubidet *horcón* 'palo grueso, recto, con horqueta y de un solo tronco, que... forma el mojinete del rancho y sobre el que reposa la cumbreira'; Henríquez Ureña *horcón* 'madero de los que sostienen casas pequeñas de madera', en Santo Domingo; = esp. *horcón* 'llamense así ordinariamente las que se ponen para sostener las ramas de los árboles, cuando están cargadas de mucho fruto, porque no se desgajen' (*Dicc.*); *Acad.* *horcón* 'palo que remata en dos puntas y sirve para sostener las ramas de los árboles, armar los parrales, etc.'; *REW* 3593, *FEW* FURCA ³⁶).

Las gruesas ramas o vigas que descansan sobre los horcones laterales (lám. 4 A, c): *kostanéra*, *kohtanéra*. Aparicio, *Viv. de Córdoba*, fig. 25 *costaneras*. Saubidet *costaneras* 'largueros del rancho, donde se apoyan las tijeras'. Malaret, *Americanismos*, argent. *costanero* 'cada uno de los postes que sostienen las paredes laterales de una choza'. Corresponde al esp. *costaneras* 'palos largos, como vigas menores ó quartónes, que cargan sobre la viga principal que está en lo alto de un edificio' (*Dicc.*); cf. *Acad.* *REW* COSTA. ¿En Santiago del Estero *soleras*? (Di Lullo, *Folklore*, pág. 79), como en el Paraguay (Morínigo, pág. 174 *soléro*) y en España (Krüger HPyr A II,

36) Para apretar las piedras y la tierra alrededor de los pilotes introducidos en el suelo, sirve un instrumento de madera de forma truncada (lám. 9): *pisón*; cf. *Dicc.* y *Acad.* *pisón*, en la misma acepción. El *pisón* representado en la lám. 9 B es de Alto Negro, Lagunas del Rosario, Mendoza (según el ejemplar exhibido en el Museo Juan C. Moyano, de Mendoza). La herramienta utilizada para desbastar los pilotes y otros maderos —labrar *pálos*— de la armadura es la *aswéla* = esp. *azuéla*; MORÍNIGO *aswéla*; *Acad.* Sus partes (lám. 9 C) son el filo —filo—, el anillo —óxo; *Acad.* *ojo*— y el mango: *kábo*; véase DORNHEIM, *Aperos de cultivo*, pág. 26.

pág. 83 *solera*, etc.; *Dicc. solera* 'la parte superior de la pared, que recibe las cabezas de las vigas, y suele ser de madera'. *REW* 8064*SOLA.

La viga o rama superior en la lomera del techo (4 A, B, b) : **kumbréra**. Aparicio, *Viv. de Córdoba*, fig. 25 *cumbrera*. Segovia, Garzón, Saubidet, Di Lullo, *Folklore*, *cumbrera(s)*; también en Chile *cumbrera* (Román), en el Uruguay y en Costa Rica *cumbrera* (Malaret, *Supl. I*; Gagini), en el Perú, Puerto Rico y Santo Domingo *cumbrera*, *cumblera* (Malaret, *Supl. I*; Malaret, *Americanismos*; Henríquez Ureña), en la misma acepción; en Santo Domingo también 'techo de dos aguas' (Henríquez Ureña). Compárese cordob. *cumbreros* 'horcones colocados en el eje de los mojinetes'; Aparicio, *Viv. de Córdoba*, pág. 113. = esp. *cumbrera* 'caballete del tejado' (*Acad.*). El *Dicc.* trae *cumbrera* en el sentido de 'cumbre' *REW* 2376 CULMEN.

La lomera del techo: **kabayéte**. Saubidet *caballete*, Morínigo *kabaléte*. *Dicc. caballete* 'el lomo que levanta el tejado en medio de él, para que cayendo en vertiente, forme las alas que cubren la casa...' En el Valle de Nono, también = 'borde superior de la parva a dos pendientes; Dornheim, *Aperos de cultivo*, pág. 44. Krüger HPyr A II, pág. 89, nota 3.

Las tijeras (lám. 4 A, d; B, e) : **bára**. Aparicio, *Viv. de Córdoba*, fig. 25, y pág. 156, nota 1 *varas*; Di Lullo, *Folklore*, pág. 79 *varas*. *REW* 9150 VARA. En el Sur de la Prov. de Buenos Aires y otras regiones de la Pampa se usa el término *tijera* (Garzón; Saubidet; Lopez Osornio, *Viv. en La Pampa*, fig. 28); compárense Krüger HPyr A II, pág. 86 *tixéra*, etc.; *REW* 8784 TONSORIA.

Las ramas delgadas que cubren las tijeras (lám. 4 A, e) : **látas**. Aparicio, *Viv. de Córdoba*, pág. 156 *latas*. En Catamarca, *lata* es la 'vara, varejón o varilla con que se aseguran las ramas de las trincheras o las quinchas de los techos de los ranchos', etc. (Avellaneda). Garzón *lata* 'rollo o madera más o menos cilíndrico y sin labrar que se asegura horizontalmente a los postes de las eras, para cerrarlas, o a los puntales u horcones de las paredes de quincha de los ranchos'. Para España véanse *Dicc. latas* 'los palos sin pulir y como se cortan de los

árboles, que sirven para formar las techedumbres y mantenerlas, atrabesando ò texiendo en ellos otras ramas más delgadas, sobre las cuales se colocan las tejas'; *Acad. lata* 'tabla delgada sobre la cual se aseguran las tejas'; Krüger HPyr A II, pág. 87 *látas*, etc. *REW* 4933 LATTÁ. En el Valle de Nono, estas latas también se denominan **madéraz de sáuse** 'maderas de sauce', o **enxarriyáo**, forma postverbal de *jarilla* (las latas son de ramas de este arbusto), < 'enjarillado'; cf. Segovia *jarilla*, *jarillaá*, *jarillar*. Garzón (*jarilla*) escribe: "La madera es firme y tenaz y se usa para cabezas de recado, etc.". En nuestra zona, los palos horizontales que componen el esqueleto de la pared de paja embarrada, son de jarilla. Compárese también Aparicio, *Viv. de Córdoba*, lám. XLVI, leyenda.

Las cañas que cubren las tijeras en lugar de las ramas: **kán'as**. Aparicio, *Viv. de Córdoba*, fig. 25 *cañas* ³⁷).

El travesaño debajo de la tijera, que descansa en los muros de adobe (lám. 4 B, c): **tiránte**. Aparicio, *Viv. de Córdoba*, fig. 33 *tirante*. Garzón *tirante* 'cada una de las vigas principales o fierros que sostienen el techo de los edificios', en la Argentina. Malaret, *Supl. II tirante* 'vigueta'; Cuervo y Malaret, *Americanismos*, colomb. *tiranta* = *Acad. tirante* 'pieza de madera... colocada horizontalmente en una armadura de tejado para impedir la separación de los pares, o entre dos muros para evitar un desplome'; Krüger HPyr A II, pág. 87 **tiránte**, etc.

La horqueta que sostiene la cumbreira, en las casas de adobe o piedra (4 B, d): **pjé de gáyo**. Aparicio, *Viv. de Córdoba*, fig. 33 *pie de gallo*; Saubidet *pie de gallo* 'madero vertical que sirve de sostén en una cabriada'. En Chile, *pie de gallo* es el '*jabalcón* (madero ensamblado en un vertical para apearse otro horizontal o inclinado)' (Medina, Román); en el Paraguay **pjéde gál'o**, en nuestra acepción (Morínigo). En Ecua-

37) APARICIO, *Viv. de Córdoba*, pág. 107: "En las casas mejor construídas se dispone una caña, cada cuatro o cinco varas, en el mismo sentido de éstas, fuertemente atada. Es a estas cañas —llamadas *guías*— que se atan luego las cañas transversales que forman la base de la cubierta".

dor, *pie de gallo* significa 'escalera portátil de dos ramas'; Malaret, *Supl. II*.

Las ligaduras de cuero crudo que unen las latas en las tijeras: **tjéntos**. Tiscornia, *Martín Fierro comentado*, *tiento* 'filamento de cuero crudo'; Di Lullo, *Folklore*, pág. 80 "cañas sujetas con *tientos*".

El techo a dos pendientes: **técho de dos ágwas**. Segovia pág. 130a "cuando existe caballete, como hay techo de cada lado, se dice que la casa o habitación es de *dos aguas*". Cuervo "edificio de *dos aguas*"; Morínigo **tesho de doh ágwa**.

El techo a una pendiente: **técho de medjá:gwa**. Segovia *media-agua* 'habitación o casa en que por no haber caballete, las aguas corren a un solo lado'. Morínigo **tesho de medja ágwa**; Román *mediagua*; Gagini, Cuervo *media agua*; Malaret, *Americanismos*, *media agua*, *mediagua* 'edificio de una agua o la vertiente de un tejado' (A. Central, Argent., Colomb., Chile, Ecuad., Perú, P. Rico, Venez.); también en Pernambuco *mei' agua*, Pereira.

El techo de paja (embarrada): **técho de pá:xa**; **técho de paxembarráda**,... **de paxembarrá**. Compárese más abajo, 'pared'. *Acad. embarrado* 'revoco de barro o tierra en paredes, muros y tapiales'. Por *embarrar el rancho* se entendía en La Pampa "al acto de agregarle barro en los lugares en que se hubiese caído o gastado por la acción del tiempo o del uso" (López Osornio, *Viv. en La Pampa*, pág. 65); compárese, sin embargo, Saubidet *embarrar*, *embarrar* un rancho 'construir las paredes con *chorizo* de paja y barro o bollo del mismo material'. No encontré en Nono, la voz *embarrunar* 'untar, embarrar' (Garzón), *embañurnar* (*Acad.*); cf. Corominas, *Aportaciones*, pág. 160 ss.; Malaret, *Supl. I* venez. *embarriarse* 'enlodarse, embarrarse'. Krüger HPyr A II, pág. 3 *bardo* 'Lehm < cast. barro'.

Los dos haces verticales en los extremos de la lomera del techo de paja (lám. 5 A): 1. **tunturúcho** < esp. *cucurucho*. Véase Dornheim, *Aperos de cultivo*, pág. 51 **tuturúcho** 'vértice de la pirámide de la troj': Para las diferentes acepciones de esta voz en la América del Sur véase *ibíd.*, además Cuervo *cucurucho* 'cima o cumbre... de... un tejado'; Gagini *cucurucho* 'ci-

ma, cumbre, cúspide'; Malaret, *Americanismos*, *cucurucho* 'la parte más alta de un... rancho...' (Am. Central, Colomb., Panamá, P. Rico y S. Domingo); en la toponimia de Santo Domingo *Cucurucho*, Henríquez Ureña, cap. 'nombres de montañas o sierras'. *Dicc. cucurucho*. También en provenzal *coucouroucho*, *coucouloucho*, etc. = 'capucha, copete, colmo, cima, cúspide', *TF*. 2. **lechuséro** < *lechuza* + — ARIU. Ampliación semántica del término: 'lugar que frecuentan las lechuzas' > 'haz de paja, cuya forma sugiere la silueta de una lechuza posada en los extremos del techo'. En Ecuador y el Perú *lechucero* 'callejero nocturno'; Malaret, *Americanismos*. 3. **kolepáto**; compárese el siguiente término.

El fleco de paja que sobresale del mojinete o del alero del techo: **kóla**; **kóla de páto**. Compárese esp. *cola de pato* 'espiga de ensamblaje, en forma de trapecio, más ancha por la cabeza que por el arranque; adorno arquitectónico hecho en esta forma' (*Acad.*). En el Sur de la Provincia de Buenos Aires y La Pampa, *cola de pato* es el 'techado de paja en forma semicircular, de abanico. Se usa generalmente para cubrir (en redondo) las extremidades o mojinetes en los ranchos con techo de dos aguas, convirtiéndolo así a éste, en un techo de tres o cuatro aguas, según sean uno o dos los mojinetes cubiertos'; Saubidet, págs. 101 b y 323 b; López Osornio, *Viv. en La Pampa*, fig. 48.

El techo de barro: **técho de tórta**. Aparicio, *Viv. de Córdoba*, pág. 93 *techo de torta*; Di Lullo, *Folklore*, pág. 80 *torta*. En el Paraguay **tesho temado** 'techo terrado'; Morínigo.

La capa de barro colocada debajo de los haces de paja: **tórta ebárrro** = 'torta de barro'.

Techar con barro: **entortár**; en San Luis *poner las tortas*; López Osornio, *Viv. en La Pampa*, leyenda de la plancha XIX. Techar con paja: **techár**. Compárese, en cambio, cata. marq. *empajar* 'asegurar la paja en el techo de los ranchos o de las piezas que estén cubiertas por ese material'; Avellaneda.

La parte embarrada de los haces de paja del techo (o de la pared): *el tronco*; Aparicio, *Viv. de Córdoba*, pág. 108. La parte no embarrada de los haces: *la cola*; *ibíd.*, pág. 111.

El techo de la vivienda de nuestra región se distingue, pues, por las siguientes características:

F o r m a : a dos aguas, que dejan un ángulo mayor de noventa grados (planchas IV-VI). El techo de una sola pendiente de poca inclinación se encuentra, en cambio, sólo excepcionalmente en las viviendas, pero con frecuencia en las dependencias (planchas X; XI, 1, 2; XII, 2).

M a t e r i a l : el más usado es la paja, dispuesta en la forma anteriormente descrita. En el techado de construcciones accesorias también se emplea la *torta* de barro ³⁸⁾, que en las viviendas sólo se observa en casos excepcionales. La teja colonial ha desaparecido como material de techado en nuestra zona ³⁹⁾.

38) En cuanto a la preparación de las diferentes capas compuestas de barro y paja utilizadas en la construcción de este techo, véase APARICIO, *Viv. de Córdoba*, págs. 107 s.

39) En la Pampa de Olain, Prov. de Córdoba, existen aún viviendas con techos de cuatro pendientes (región muy expuesta a los vientos) y cubiertos de tejas coloniales (*Jahrbuch* 1936, láms. entre las págs. 80 y 81), quizá los únicos exponentes, en la campaña cordobesa, de una tradición arquitectónica que encontró su expresión más acabada en la 'Casa del Virrey', de la ciudad de Córdoba, construída durante la primera mitad del siglo XVIII. Más al norte, en los alrededores de las ciudades de antigua tradición colonial, esta teja se observa aún con cierta frecuencia; DI LULLO, *Folklore*, pág. 80: "Las viejas casas coloniales de las estancias santiagueñas eran de adobe, de gruesos muros, bajas y rechonchas. En estas construcciones, el techo llevaba una primera capa de cañas imbricadas y sujetas con tientos. Sobre ella se extendía una camada de paja, y, encima, la *torta*, que entonces se elaboraba pacientemente mezclando al barro, lana, cerda, guano y paja. Por fin cubriendo el techo, venían las antiguas tejas coloniales. Este tipo de construcción, que se conserva todavía en buen estado en algunos puntos de la Provincia..., constituye el último rastro de la Colonia". De igual construcción son las casas de adobe de Jujuy (ARDISSONE, *Viv. de Jujuy*, pág. 358; *Jahrbuch* 1932, láms. entre las págs. 80 y 81) y algunos techos de Catamarca, de cuatro pendientes (ARDISSONE, *Instalación humana*, lám. XXX A). Sobre *Arquitectura colonial en Córdoba* compárense J. KRONFUSS, en *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, año V, núm. 1, y, del mismo autor, *Beitrag zum Staedtebau in Argentinien: Córdoba de la Nueva Andalucía*, en *Zeitschrift des deutschen wissenschaftlichen Vereins*, Buenos Aires, 1918, págs. 27 ss.; sobre *Arquitectura colonial en*

El techo de nuestra casa se torna así en expresión acabada de su arraigo regional. Su material está íntegramente formado por elementos que procura la zona, y su forma se adapta perfectamente a las necesidades creadas por el clima; condiciones ambas que son decisivas para la construcción del techo de las viviendas naturales, tanto del continente como de Europa ⁴⁰⁾. Y desde este mismo punto de vista, pueden considerarse los techos en nuestro valle ⁴¹⁾ como intermedios entre los de las zonas de lluvias abundantes y los de las regiones áridas del país. En las primeras, que abarcan el litoral, parte del norte —incluso el “casis” de Tucumán y Orán—, y una franja en la región cordillerana y precordillerana en el oeste, que, partiendo desde la Gobernación del Neuquén llega hasta el extremo sur, ⁴²⁾ el techo, aunque de diferente material según los elementos naturales disponibles o predominantes, conserva en común la forma a dos aguas y una inclinación más pronunciada que la de nuestros ranchos. Por el contrario, en la zona árida del oeste y centro del país, se observa una inclinación más moderada y con mayor frecuencia que en Córdoba se utiliza el techo de torta y de una sola pendiente, en las viviendas. Existe, pues, una franca coincidencia entre la forma de construcción del techo y las condiciones climáticas que rigen en las diferentes zonas.

Y más aún: también el material de techado, la paja, está íntimamente ligado a la forma del techo, de dos vertientes. En el Valle de Nono predomina, como hemos dicho, la vivienda con techo de dos pendientes, cubierto de paja, de relativa inclinación no superior a los noventa grados. Exactamente lo

Salta, M. SOLÁ, *Arquitectura en Salta*, Buenos Aires, 1926, y sobre la arquitectura colonial en el país J. KRONFUSS, *Arquitectura colonial en la Argentina*, Córdoba, s. a.

40) KRÜGER HPyr A II, págs. 21 ss. y especialmente, las págs. 44 y 70 ss.

41) En el que las precipitaciones pluviales del año alcanzan entre 600 y 700 mm.; KÜHN, *Geografía*, pág. 26; *El régimen pluviométrico de la República Argentina 1913-1937*, ob. cit.

42) Véase la nota anterior.

mismo ocurre en otras zonas de Córdoba, ⁴³⁾ donde al igual que en Nono, el techado de torta se emplea en techos de una sola pendiente ⁴⁴⁾ o en techos muy poco inclinados de dos vertientes ⁴⁵⁾. Sólo excepcionalmente encontramos la paja como material de techado en techos de una pendiente ⁴⁶⁾.

También en otras regiones del país, ⁴⁷⁾ el techo cubierto de material vegetal (paja o matas) está unido a la forma de dos pendientes, de inclinación igual a la nuestra o aun mayor, cuando las lluvias son abundantes ⁴⁸⁾. El barro o la torta, en

43) APARICIO, *Viv. de Córdoba*, láms. XXIII, a, b; XXV, b; XXVII, a; XXVIII, a; XXXI, a, b (con pendientes muy inclinadas); XXXIV; XXXV, a; XXXVII, a.

44) *Ibid.*, lám. XXVII, b.

45) *Ibid.*, láms. XXIX, a, b; XXXII, a.

46) *Ibid.*, lám. XXVIII, b ("tipo poco frecuente", pero con inclinación bastante pronunciada).

47) Excepto en las regiones boscosas del sud y norte, donde abunda la madera y escasea la paja, y donde el techo se cubre con tejas de madera o tablas o troncos cortados; compárense APARICIO, *Viv. del Neuquén*, lám. XXII (San Martín de los Andes); *Jahrbuch* 1929, entre las págs. 76 y 77 (Chaco); APARICIO, *Viv. de Córdoba*, lám. XCVIII, a (Reconquista, Santa Fe).

48) En Tucumán (SANTAMARINA, *Tafí*, fig. 13), San Luis (*Rev. Geogr.* VIII, 93, 1941, figs. pág. 377), Mendoza (CALDCLEUGH, *Viajes*, fig. 7: la antigua "posta del Desaguadero"; según apuntes del autor), Jujuy (ARDISSONE, *Viv. de Jujuy*, lám. I: en la zona agrícola de la Capital, con techado de paja de quinchillo; *ibid.*, pág. 358), en la Puna (ROHMEDE, *Argentinien*, 2ª edic., fig. pág. 200: Valle de la Poma, 4300 m. de altura; *Documentos* I, láms. I-IV: Yavi) de Atacama (*Documentos* II bis, láms. LXXIV, XCI, XCII) y de Salta (*ibid.*, láms. IV, V, X, XI, XVII), el Chaco salteño (KÜHN, *Kulturgeographie*, foto 28, la segunda casa situada a la derecha; de igual forma son los techos de la selva chaqueña, tarjeta postal edit. G. Bourquin, núm. 7221, Buenos Aires, y de los chiriguanos de la misma región, LEVENE, *Hist.* I, pág. 394), la Gobernación del Neuquén (APARICIO, *Viv. del Neuquén*, láms. VIII; IX; XII, a, b; XVII), La Pampa (LÓPEZ OSORNIO, *Viv. en La Pampa*, muchas láms.), Provincia de Buenos Aires (en el camino a Luján, según observaciones del autor, en 1938; compárense también el rancho criollo erigido en el jardín del Museo Colonial e Histórico de Luján y VIGNATI rancho 'casa cuyo techo es de paja y las paredes de barro y madera, de ladrillo o adobe), el litoral del Paraná (APARICIO, *Viv. de Córdoba*, láms. XCVIII, b; XCIX) y el Santa Fe de 1750 (PAUCKE, *Hacia allá y para acá*, III¹, láms. CVIII, CXII-CXIV) y en Misiones (*Jahrbuch*

cambio, se aplican sólo en techos planos o de muy escasa inclinación, de una a dos pendientes, en las regiones secas y áridas del centro ⁴⁹⁾ y noroeste argentino, haciendo excepción de la zona de Humahuaca y de la Puna jujeña ⁵⁰⁾, donde la torta se usa también en la construcción de techos a dos aguas, de fuerte inclinación ⁵¹⁾.

Deducimos de ello, que el techo de dos vertientes, de inclinación más o menos pronunciada y cubierto de paja, tan característico de la casa de nuestro valle, es también típico de la arcaica vivienda de vastas regiones del país, desde la época de la colonización hasta la actualidad ⁵²⁾. Y es, también, el techo original y auténtico de nuestra antigua vivienda criolla.

1942, foto al lado de la pág. 113), como también en otros países sudamericanos, como el Paraguay (MORÍNIGO, fig. 3; de igual forma son las casas de los paraguayos en Eldorado, Misiones: *Jahrbuch* 1938, foto al lado de la pág. 128) y Honduras (*Rev. Geogr.* VIII, 93, lám. pág. 365, del Valle de Comayagua).

49) En Santiago del Estero (DI LULLO, *Folklore*, pág. 80: "Los techos son casi horizontales o con leve pendiente a dos aguas. Son gruesos, pesados y se construyen... con una gruesa capa de 'torta' encima"; véase también APARICIO, *Viv. de Córdoba*, láms. XCVI, a, b; XCVII, a; FRENGUELLI, *Materiales antropológicos*, fig. 4, y *Jahrbuch* 1934, lám. al lado de la pág. 44), Catamarca (ARDISSONE, *Instalación humana*, láms. XXXIII, B; XXVIII; XXII), La Rioja (APARICIO, *Viv. de La Rioja*, con muchos ejemplos; *ibid.*, pág. 430; *Jahrbuch* 1939, lám. pág. 85), Salta (*Documentos II bis*, láms. XXIX y XXI, de Yruya; *Jahrbuch* 1932, lám. pág. 87, del mismo pueblo), Jujuy (tarjeta postal Foto K. 2647, Buenos Aires; ARDISONE, *Viv. de Jujuy*, lám. VI, a), Sur de Mendoza (KÜHN, *Kulturgeographie*, foto 22) y Neuquén (APARICIO, *Viv. del Neuquén*, láms. XVI, a, b).

50) Véase ARDISONE, *Viv. de Jujuy*, láms. VII, b; VIII, a, b; IX, a, b; XI a, b; tarjeta postal Foto Kohlmann 2651, Buenos Aires.

51) En esta zona alta y casi desierta, el techo a dos aguas con pronunciada inclinación protege la casa con mayor eficacia contra el sol y los fríos invernales. La escasez de material vegetal en estas regiones obliga a contruir los techos con barro.

52) Véase el material de comparación citado en las notas anteriores. Al igual que en Córdoba, la paja usada para el techado es de plantas silvestres, excepto en zonas exclusivamente agrícolas (Provincia de Buenos Aires), donde los techos están cubiertos de chapas de zinc o, como las paredes, de paja de trigo, avena o lino, según el material disponible (comunicación verbal al autor).

El techo de torta es ajeno a las características que predominan en la construcción de nuestra casa habitación, introducido, como parece, con otros elementos de construcción, ⁵³⁾ de las regiones secas y semidesiertas de Santiago del Estero y del noroeste argentino, ⁵⁴⁾ zonas de difusión 'por excelencia' de este techado. En Córdoba, el techo inclinado a dos aguas y cubierto de paja, procedente, con seguridad, de la zona oriental del país, durante la época de la colonización, se sumó al techo plano, cubierto de paja y barro (*torta*), de origen norteño, que sólo se impuso en nuestro valle (y otras regiones del oeste central; véase arriba) y sus regiones limítrofes en las construcciones de carácter transitorio y subsidiario ⁵⁵⁾.

Los recursos naturales existentes en nuestra región son igualmente decisivos para la construcción de los muros. Ya hemos dicho (véase arriba) que el esqueleto de horcones está íntimamente ligado a la casa cuyos muros se componen de paja embarrada (plancha VII, 1); paredes que por su estado precario son incapaces de sostener el techo. El proceso constructivo de estas paredes es sencillo: entre los horcones de la armadura se disponen palos horizontales, de jarilla, etc., a una distancia de aproximadamente 35 cm. (lám. 4 A f) ⁵⁶⁾. En cada uno de estos ramos se colocan, partiendo del travesaño

53) Compárese lo dicho sobre la galería que circunda la vivienda en dos o más lados; cap. *La galería*. También la *tapia*, cerca construída de grandes adobones, de la que subsisten todavía restos en los alrededores de Nono (véase nuestro cap. *Cercas*), es de procedencia norteña; APARICIO, *Viv. de Córdoba*, pág. 162.

54) Compárese la nota 49.

55) También en los Pirineos y otros distritos ibéricos, el techo de dos pendientes, cubierto de paja (de centeno), constituye un elemento original de la vivienda popular. La estrecha relación que existe, en estas zonas, entre la forma del techo y su material, se evidencia con la misma claridad que en nuestro valle; KRÜGER HPyr A II, págs. 23-46.

56) Para más detalles, consúltese APARICIO, *Viv. de Córdoba*, láms. XLVI a LI. En la actualidad, estos palos se sustituyen con frecuencia por alambres tendidos en igual sentido (plancha XI, 1). En la antigua vivienda de La Pampa se tendieron, con igual fin, guasquillas de cuero; en la actualidad, se utiliza, como en Córdoba, el alambre; LÓPEZ OSORNIU, *Viv. en La Pampa*, págs. 52 s.

inferior en dirección hacia el techo, hileras de haces de paja, embarrados con anterioridad en el pozo de barro ⁵⁷). Una vez terminada la colocación de haces, el muro se revoca en su parte interior (y a veces también exterior) con una capa de barro puro o entremezclado con gramilla, paja picada o bosta de caballo, a fin de que no se agriete por efecto de la sequedad.

Al igual que en el Valle de Nono, también en otras regiones del país el muro de paja embarrada o de otros materiales vegetales de similar consistencia precaria está unido siempre a la armadura de horcones de nuestro tipo ⁵⁸).

57) APARICIO, *Viv. de Córdoba*, lám. XLVII.

58) Comparando las diferentes variantes de paredes vegetales de esta índole, existentes en el país, observamos que la construcción cordobesa (con ramas horizontales y haces de paja) ya representa un grado evolutivo bastante progresista. Su forma más elemental la encontramos, sin duda, en la pared formada por un "simple amontonamiento de ramas sobre un precario esqueleto de palos", de las 'viviendas de ramas' del Neuquén (APARICIO, *Viv. del Neuquén*, pág. 293) y de Mendoza (MÉTRAUX, *Contribution*, fig. 2), técnica que en nuestra región se aplica aún a las construcciones de menor importancia (gallineros, etc.) y que indudablemente, tiene su modelo en las chozas indígenas del país (compárense KÜHN, *Kulturgeographie*, figs. 5, 15, 16; Levene, *Hist. I*, passim). La segunda etapa de esta evolución la forman las paredes construídas de material vegetal duro (ramas, arbustos, cañas, etc.), entrelazado firmemente entre ramos, guasquillas o alambres tendidos horizontalmente, las que encontramos aún hoy en las viviendas o edificios secundarios de Jujuy (ramas; ARDISSONE, *Viv. de Jujuy*, lám. II; *ibíd.*, págs. 358, 360), La Rioja (ramas, APARICIO, *Viv. de La Rioja*, lám. I; CARRIZO, *Canc. pop. La Rioja II*, lám. 257 [?]), Santiago del Estero (arbustos; DI LULLO, *Folklore*, pág. 80), Mendoza (arbustos; KÜHN, *Kulturgeographie*, fig. 22; MÉTRAUX, *Contribution*, fig. 2; fotografías del autor) y San Luis (ramas, arbustos; según observaciones del autor), del Neuquén (matas de olivillo, etc.; en las primitivas viviendas semisubterráneas, *bedditos* y casas de vivir; APARICIO, *Viv. del Neuquén*, láms. V, a, b; VI, XI, a), de la Pampa (paredes "en parte de faginas compuestas de ramas y cubiertas de barro"; BURMEISTER, *Viaje I*, pág. 135; si faltan adobes o ladrillos, el albañil "coloca fagina"; *ibíd.*, pág. 456) y de Corrientes (LÓPEZ OSORNIO, *Viv. en La Pampa*, plancha XXI). En Tucumán se emplea a veces el quinchado de cañas (*Bundeskalender* 1928, lám. entre las págs. 48 y 49), mientras que en Entre Ríos y Misiones son típicas las viviendas construídas de paja entrelazada entre palos horizontales (APARICIO, *Viv. de Córdoba*, láms. XCVIII s; fotografía en *La Prensa*,

Con cierta frecuencia, los muros de nuestras casas también se construyen de piedras, especialmente en lugares de regular altura expuestos al frío (alrededores de Mina Clavero; lám. 3 A)⁵⁹ o en las cercanías del lecho de un río (*cañadas*), donde abundan los rodados y piedras (planchas IV, 3; VII, 2; VI, 2, 3 - lám. 2 A). Las piedras superpuestas de esta

4 de marzo de 1945; tarjeta postal Editorial Artística, núm. 1517, Buenos Aires; *Jahrbuch* 1942, al lado de la pág. 113; véase también la casa erigida sobre palos, del delta del Paraná, en ROHMEDEER, *Argentinien*, 2ª edic., lám. pág. 150). La técnica de construcción con haces de paja blanda se restringe, en cambio, a una zona bastante limitada. Cabe destacar, que los haces del rancho cordobés se colocan de una manera distinta y más sencilla (APARICIO, *Viv. de Córdoba*, láms. XLVIII ss.) que los de otras regiones, donde siempre forman una especie de "chorizo" retorcido; compárense, para la Provincia de Buenos Aires y La Pampa, SAUBIDET, fig. pág. 324; LÓPEZ OSORNIO, *Viv. en La Pampa*, fig. 44; TISCORNIA, *Martín Fierro comentado*, pág. 469 (*chorizos*); para Mendoza MÉTRAUX, *Contribution*, págs. 25 ss. CARRIZO, *Canc. pop. La Rioja* II, lám. pág. 257 y nota 62ª atribuye a esta técnica una difusión más amplia (Córdoba, Catamarca, La Rioja, Tucumán, Salta y Buenos Aires). Según informaciones facilitadas por P. Buhmann, Mendoza, existe en la Provincia de Buenos Aires, una tercera técnica, relativamente moderna, conocida en esa región por el nombre de *pared francesa*: se tienden en una misma altura dos alambres paralelos de horcón a horcón (lám. 4 C, a, b), entre los cuales se aprietan los haces de paja (de trigo, avena o lino) bien embarrados, en forma de bolas. La distancia entre cada hilera de bolas es, aproximadamente, de 25 cms. (se trata evidentemente, de los *bollos* de paja y barro que menciona SAUBIDET, art. *embarrar*). Por consiguiente, estas paredes son más compactas y resistentes que las que están construídas de chorizos (SAUBIDET, fig. pág. 324) o, como en nuestro valle, de simples haces de paja (APARICIO, *Viv. de Córdoba*, láms. XLVIII ss.), que se colocan alrededor de un solo alambre, en una distancia de 35 a 45 cms. La denominación de *pared francesa* no resulta clara porque en Francia, esta técnica es desconocida (cf. DEMANGEON, AG XXIX y XXXVI; KRÜGER HPyr A). El mismo término existe en Nono; véase abajo, en la terminología.

59) Casas construídas de piedra se encuentran, con mayor frecuencia, en las regiones altas de la Sierra Grande (Pampa de Achala). Es la construcción típica de las zonas cordilleranas y montañosas del país, desde el Neuquén (APARICIO, *Viv. del Neuquén*, pág. 295; tipo no muy frecuente), hasta Mendoza (en los alrededores de Tunuyán y Potrerrillos; según observaciones del autor), La Rioja (APARICIO, *Viv. de*

clase de muros conservan su forma natural o están talladas, pero siempre se unen entre sí por mortero de barro. Cuando la estabilidad de los muros de piedra resulta problemática, el techo no se apoya en ellos sino en una armadura de igual estructura a la de los ranchos con muros de paja embarrada (planchas IV, 3 y VII, 2).

El material de mayor aplicación en la construcción de muros es el adobe, elaborado por el propietario y constructor en el mismo lugar en que se erige su vivienda ⁶⁰). Al igual que los ranchos de piedra, las casas construídas de adobe no poseen, en general, armadura (planchas V, 2, 3, y VII, 3) ⁶¹). Sus muros están erigidos sobre un fundamento de piedras ⁶¹). Los de los frentes (y a veces también los de los mojinetes) casi siempre están revocados de barro y blanqueados con cal.

El rancho de adobe es generalmente, un tipo de expansión horizontal muy evolucionado, provisto siempre de galería, cuyo alero sostienen columnas de mampostería del mismo material. Por otra parte, el adobe se aplica indistintamente en las construcciones de los pueblos (Nono, plancha III, 2; Mina Clavero, etc.) ⁶²). Ambos hechos confirman, pues, el supuesto de que la vivienda rural de nuestra región construída con muros de adobe, es de procedencia urbana, constituyendo una técnica de construcción relativamente moderna, que sustituye en grado siempre creciente el muro de paja embarrada que día a día pierde su prestigio y que hoy se observa casi exclusivamente en los edificios secundarios, como la casa cocina y la ramada. Y lo que vale para nuestro valle, puede generalizarse

La Rioja, pág. 431 y lám. I, b: tipo excepcional), Santiago del Estero DI LULLO, *Folklore*. pág. 80: en las sierras), Tucumán (SANTAMARINA, *Tafí*, pág. 35; según fotografías de G. Rohmeder, Tucumán) y Jujuy (ARDISSONE, *Viv. de Jujuy*, págs. 364 ss.: en la Quebrada de Humahuaca).

60) APARICIO, *Viv. de Córdoba*, págs. 112 ss.

61) Como en las zonas áridas de todo el país, donde se conoce la pared de adobe; compárese nuestra bibliografía.

62) Huelga decir que en la actualidad, el ladrillo y la teja conquistan paulatinamente las aldeas y hasta el campo, cuyas construcciones están por perder, por ende, el carácter "natural" propio de la antigua vivienda.

para casi todo el país: donde existe el adobe, se ha difundido desde los centros urbanos, poblaciones y grandes estancias ⁶³) y se ha impuesto definitivamente en la edificación rural; proceso que hoy comienza a repetirse en el Valle de Nono, como hemos señalado, con las construcciones de ladrillo.

En la construcción de las paredes destacamos, finalmente, la frecuente aplicación de material heterogéneo, especialmente en las dependencias. Así, los muros de la vivienda de la plancha IV, 3 están contruídos en parte de piedras y en parte de adobes y los de la habitación 2 de la lámina 2 A (plancha VI, 2, 3) de caña, paja embarrada y piedra. Los de la ramada de la lámina 7 C se componen de piedras, adobes y cañas, y los de la cocina de la plancha X, 3 de paja embarrada, piedras y adobes. Es en estas construcciones secundarias donde se encuentran también muros formados por materiales en desuso en las viviendas propiamente dichas, como el "palo a pique", troncos o gruesos palos yuxtapuestos en dirección vertical (planchas X, 1; XII, 3), ⁶⁴) hecho explicable por una casual abundancia local del material correspondiente o, en un sentido ne-

63) APARICIO, *Viv. de Córdoba*, pág. 96, escribe: "Los ranchos que ascienden a la condición de vivienda urbana son siempre de adobe. Con este material se opera un tránsito insensible hacia la casa francamente ciudadana". Lo mismo ocurre en otras regiones del país, como p. ej. en Mendoza, donde, según mis observaciones, el rancho de jarilla (u otros arbustos) embarrada está sustituido en amplias zonas por la casa de adobe, en la que al mismo tiempo se observa otro nuevo elemento de franca procedencia urbana: la chimenea (cf. cap. *La casa cocina*). También en La Rioja, "el adobe es el material de lujo de la vivienda campesina" (APARICIO, *Viv. de La Rioja*, pág. 431), y en el Neuquén, donde los adobes "parecen ser importados de regiones vecinas", se los reserva "para instalaciones de alguna importancia o para la edificación dentro de los predios urbanos" (APARICIO, *Viv. del Neuquén*, pág. 296). El adobe es un material de construcción de procedencia ibérica. Sobre su difusión en el Sur de España y el problema de su origen prehispánico compárese THEDE, *Albufera*, pág. 232.

64) Esta pared sólo se emplea excepcionalmente en nuestra región. Su zona de difusión es, ante todo, Santiago del Estero (DI LULLO, *Folklore*, pág. 80; APARICIO, *Viv. de Córdoba*, lám. XCVI; desde fines del siglo XVIII se conoce también entre los chiriguano del Chaco; véase PALAVECINO, *Culturas aborígenes*, pág. 394), La Rioja (APARICIO, *Viv.*

gativo, por la ausencia de causas que exigen una construcción de mayor solidez y perfección.

La pared de paja embarrada: 1. **paré de páxa embarráda**, . . . **de páxe; mbarrá;**, . . . **de páxembarrá;**; **kom páxa embarráo** (con o) == "con paja, (con) embarrado". Compárese arriba, en *techo*. En Cuba, *embarrar* significa, también, 'aplicar la mezcla de barro o tierra preparada con paja . . . u otra cosa semejante para cubrir la armazón de la pared rústica' (Pichardo); compárese Granada *embostar*. 2. **paré fransésa**; Los Algarrobos. Véase la nota 58. Segovia, art. *chorizo* 'haz de paja revolcado en el barro y que sirve para hacer la *pared francesa* de un rancho'. A pesar de la existencia de este término en el Valle de Nono, no he podido observar la técnica correspondiente (véase nuestra nota). Los palos horizontales de esta pared: **lárgero**. Dornheim, *Telares*, pág. 19.

El muro de adobe: **múro də adóbe**. Krüger HPyr A. I, pág. 115; *ibíd.*, A II, pág. 3 **adóbas, aldóba, adoves**; Thede, *Albufera* VI, pág. 232. Lokotsch 2083, Steiger 150 < árabe TUB.

El molde en el cual se forman los adobes (Aparicio, *Viv. de Córdoba*, lám. LII a): **mó'de korta:dóbe; adobéra**. Verbo: **kortár adóbe**. Aparicio, *Viv. de Córdoba*, pág. 113 *cortar*.

Una hilera de adobes del muro: **una kamáda deadóbe** == 'camada'.

La pared de cañas o ramas, de la ramada: **kín'cha de rráma, . . . de kán'a**. Di Lullo, *Folklore*, pág. 80 *quinchas de sunchos* 'haces arbustivos prensados entre dos varas horizontales que se tienden de horcón a horcón'. Segovia *quincha*, con más acepciones en la América del Sud. Malaret, *Americanismos, quincha* AmMerid. 'tejido o trama de juncos, cañas, vari-

de La Rioja, pág. 431 y lám. III: en los Llanos) y el sur de la República (p. ej. el Territorio de Santa Cruz; tarjeta postal Kohlmann, núm. 240, Buenos Aires: Puesto del Ventisquero). También en el sur de La Pampa, la pared de palo a pique fué "una de las formas de amparar al rancho de la violencia del viento . . . y tal vez la más apropiada y general" (LÓPEZ OSORNIO, *Viv. en La Pampa*, pág. 68). En Cuyo, la construcción de palo a pique se usa, a veces, en dependencias de la vivienda (en los Llanos, en el límite de las Provincias de La Rioja, San Luis y San Juan; *Jahrbuch* 1939, al lado de la pág. 89).

llas, etc. que suele recubrirse de barro y aun de cemento, con que se afianza una construcción. Empléase en los techos de los ranchos, en la armazón de sus paredes, en cercas, etc. Es el "encañado" español' (*Acaã.*). Cuervo *quincha*, *quencha* 'cerca', En Chile, 'pared hecha de cañas, varillas u otra materia semejante que suele recubrirse de barro y se emplea en cercas, chozas, corrales, etc.' (Medina). En el Uruguay *quinche* 'quincha o encañado' (Malaret, *Americanismos*). Lizondo *quincha* < quichua KHINCHA.

La pared de palos de algarrobo yuxtapuestos (palo a pique): **trin'chéra de pálo**. La misma voz **trin'chéra** significa en Los Algarrobos, 'cerca de palo a pique, que rodea parte del patio de una propiedad' (lám. 2 B, entre vivienda y casa cocina). En cuanto a la acepción de este término compárense Ramos Duarte mexic. *trinchera* 'valla o vallado'; Cuervo *trinchera* 'significó primeramente fose...; pero como con la tierra que se saca del foso o zanja se forma al lado un vallado o parapeto, aquella voz ha llegado a este sentido. Por igual causa en el Ecuador se toma *zanja* por cerca (!) o vallado'; Malaret, *Americanismos*, colomb. *trincho* 'parapeto, defensa'.

Accesorio importante de la vivienda campesina es la **galería**, la que, salvo en los ranchos de estructura arcaica de una sola pieza o de miserable construcción, se encuentra en el frente principal de toda casa. Su alero siempre constituye la prolongación de una de las pendientes del techo y está sostenido por horcones naturales (plancha V, 1) ⁶⁵⁾ o palos labrados. Como se observa en la lámina 6 A, estos pilares poseen, en su parte superior, una horqueta labrada, al igual que las columnas de madera de las antiguas galerías santiagueñas

65) Esos horcones son los arcaicos pilares de las galerías de vastas zonas argentinas; véase nuestra bibliografía. Horcones iguales sostienen el techo del balcón de antiguas viviendas de Francia; DORNHEIM, *Ardèche* X, Abb. 5 1.

(6 C) ⁶⁶⁾ y tucumanas (6 B) ⁶⁷⁾, o terminan en simples rebajos (6 A) en que se emplaza la viga horizontal, procedimiento arquitectónico que constituye el primer paso hacia las columnas artísticamente talladas de otras regiones serranas de Córdoba ⁶⁸⁾. En las casas de adobe y de mayor amplitud, los pilotes de madera están sustituidos por gruesos pilares de adobe revocados, de forma cuadrada o redonda (lám. 6 D, E; plancha V, 2, 3). A menudo, suelen tener base (láms. 3 A; 6 D, E; plancha V, 3), y a veces, también un sencillo capitel (plancha V, 3). Entre las bases de los horcones o columnas se encuentra generalmente una hilera de piedras o rodados (láms. 3 A; 6 D; plancha V, 1, 2) ⁶⁹⁾ o una especie de pequeño parapeto de mampostería (plancha V, 3), que otorga a la galería un ambiente cerrado y que la defiende contra la penetración del polvo y del agua depositada por las lluvias en el patio.

La galería: **korredór**. Aparicio, *Viv. de Córdoba*, pág. 85 *corredor*. En Cuba (Pichardo), como en Sanabria (Krüger GK, pág. 80) *corredor* designa el balcón delante de la casa; en Madeira, *corridore* es el 'techo de la galería' (Brüdt, *Madeira*, pág. 78). *Acad.* corredor, 8ª acepción. En Nono, el término *galería* es moderno.

El techo de la galería o la parte del techo que sobresale en las costaneras de la casa (sin galería): **aléro**. En el Sur de Buenos Aires *alero* 'parte saliente del techo' (Saubidet). ¿Voz usual en toda la Argentina? *Acad.* Krüger HPyr A II, pág. 82 *aleras*, etc. 'Dachvorsprung'. *REW, FEW ALA*. En el Valle de Nono, **aléro** es, también, la 'pequeña tabla horizontal coloca-

66) Según una fotografía aparecida en el folleto "*Santiago del Estero, tierra de promisión*", publicado por la Dirección Provincial de Turismo de Santiago del Estero, Buenos Aires, 1941. Se observa que estos postes primitivos han sido sustituidos en parte por columnas que poseen un rústico capitel, una forma usual también en las antiguas casas campesinas y urbanas de Mendoza (según observaciones del autor).

67) Según una fotografía de G. Rohmeder, Tucumán.

68) Compárese APARICIO, *Viv. de Córdoba*, figs. 34-37.

69) Como en La Rioja (APARICIO, *Viv. de La Rioja*, láms. I, a; VI, a, b.), en Mendoza (según observaciones del autor) y, seguramente también en otras regiones del noroeste argentino.

da debajo del agujero de la colmena que sirve de entrada'; cf. cap. *Colmenas*, en la 2ª parte de este trabajo.

Los pilotes de madera de la galería: **orkónes**; véase arriba, en la terminología de la armadura del rancho.

Las columnas de mampostería: **pilár**, plur. **piláre** = esp. *pilar(es)*.

La base del pilar (lám. 6 D, E): **mésa**; plur. **mésa de las piáre**.

La hilera de piedras entre los horcones o pilares de la galería (planchas V, 1 - 3; láms. 3 A, 6 D): **kordón**. Dornheim, *Aperos ãe cultivo*, pág. 37 y nota 2. Garzón *cordón* 'orilla exterior de la vereda, que generalmente consiste en piedras o ladrillos colocados en línea y de canto'; Segovia *cordón* 'hablando de la acera, su remate externo, formado de piedras o ladrillos puestos de canto'; Malaret, *Americanismos, cordón. Dicc. cordón* 'en la Fortificación es lo mismo que Línea de circunvalación, ò especie de blóqueo, ò modo de cerrar alguna Plaza para sitiarla'. En Chile, *cordón* (de cerros) es la 'serie o cadena de cerros más o menos alta y prolongada' (Román, Medina), acepción conocida también en el Valle de Nono.

La viga horizontal que soporta el alero de la galería: **kostanéra**; véase arriba, la terminología del esqueleto del rancho.

En las viviendas rudimentarias que carecen de galería, cumple con las funciones de ésta —resguardo contra el sol y la lluvia— una *r a m a d a*, adosada en uno de los mojinetes de la casa (lám. 1 B). Se trata de una construcción primitiva, compuesta de algunos horcones y un techo plano de una pendiente, cubierto de ramas, *torta* de barro o, raras veces, con paja. Está abierta siempre hacia el frente, y a menudo también hacia los otros lados. Algunas poseen uno o dos muros, generalmente rústicamente erigidos de arbustos, cañas, paja embarrada, adobes o piedras secas. Estos muros de piedra, construídos en seca, se llaman: **pírka**. Compárese Aparicio, *Viv. de Córdoba*, pág. 130 "corrales de pirca". Malaret, *Americanismos, pirca*; Lizondo *pirca* 'voz usual en las regiones serranas de Tafí y de algún otro departamento... pared baja de piedras sin labrar puestas libremente unas sobre otras. Con

estas paredes se hace en nuestras montañas cercas y corrales, cuando no casitas (!) rústicas. Sobre la difusión de esta voz en Sudamérica véase *ibid.* < quichua PIRQA 'pared, muralla'. Ramadas de formas similares sirven frecuentemente de depósito para los aperos de labranza o productos de cosecha (láms. 7 A, C). De menor amplitud y formada por un simple amontonamiento de ramas sobre un esqueleto de palos, la ramada sirve de chiquero o de gallinero. El dormitorio de aves representado en la plancha XII, 3 es una ramada con paredes de palo a pique (*trinchera*; véase arriba), similares a las de la cocina de la plancha X, 1. Los nidos de aves que a veces se encuentran en las cercanías del rancho, se componen de piedras o algunos adobes (plancha XII, 4) cubiertos con ramas, sobre las cuales se observa un pequeño techo de paja construido a la técnica aplicada en la construcción del techo de la vivienda ⁷⁰).

En las casas de construcción precaria, la galería o la ramada están sustituidas a veces por un simple parral situado delante de la puerta. Este p a r a l se denomina: **kátre**; **enkatráo de bín'a**. Río-Achával II, pág. 93 *encatrado* 'sobre horcones plantados cada cinco o seis metros en hileras separadas por la misma distancia, se dispone un encatrado de madera sobre el cual, al crecer, extiéndense las plantas'. Segovia *encatrado* 'andamio alto, formado de varas cruzadas, que sirve para que algo descansa sobre él'. Para Chile, véanse Román *encatrado* 'armazón en figura de catre. En algunos casos equivale al andamio castellano, en otros al tablado, y en otros a una simple armazón cuadrangular, formada de palos hincados en la tierra y sobre las cuales se arma con palos o tablas un superficie plana'; Medina *encatrado*, en el sentido de nuestra *maroma* (véase abajo). Malaret, *Americanismos*, argent., chil. *encatrado* 'armazón sobre postes, para colocar en ella frutos u otras cosas'. Garzón *catre* = *jangada* 'balsa de troncos'. En Nono, **katresíto** es el 'soporte de ramas de la misma forma, pero más pequeño, de las colmenas'; compárese el cap. correspon-

70) Compárense los nidos construidos exclusivamente con piedras, en APARICIO, *Viv. de Córdoba*, lám. LXXIV, b.

diente. Forma postverbal, derivada de *kátre* 'cama', en Nono; compárese *enxarriyáo* < *jarilla* (arriba), *embarráo* < *barro* (arriba). Se compone de algunos horcones —*crkóne* (plur.; véase arriba)—, que terminan en horquetas, sobre las cuales descansan palos largos —*largéros*; véase arriba y Aparicio, *Viv. de Córdoba*, pág. 110 *largueros* del esqueleto de la pared de paja embarrada. Dornheim, *Aperos de cultivo*, pág. 45; Dornheim, *Telares corãobeses*— unidos entre sí por delgadas ramas: ⁷¹⁾ *atrabesán'os*. Dornheim, *Aperos de cultivo*, pág. 45; Saubidet *atrabesaño* ⁷²⁾.

Un dispositivo de igual forma, pero de dimensiones mucho más reducidas (1,30 m. de altura) se erige frecuentemente en el patio o las cercanías de la vivienda (lám. 2B), para sostener los zarzos de caña (plancha IV, 3) en los que se desecan los higos, duraznos, uvas y otras frutas ⁷³⁾. Esta pasera se llama: *maróma*. Compárese la *maróma* 'para guardar zarzos', en el interior de la ramada; cap. *Utensilios de la ramada*, en la continuación de este trabajo. En Sudamérica, *maroma* tiene el sentido de 'cuerda tensa de los volatines o volatineros' (Segovia; Garzón art. *maromero*; Malaret, *Americanismos*: 'función de volatines'; Avellaneda 'lo que columpio del Dicc.')

71) De igual construcción primitiva son los paraleles de las arcaicas viviendas cuyanas de Mendoza y San Juan (según observaciones del autor).

72) Las uvas que se cosechan en estos paraleles se comen frescas o se desecan en los zarzos. En los alrededores de Los Pozos hay grandes viñas, cuya cosecha se transforma en vino en una bodega moderna, en Villa Dolores (vinos Champaquí). Sobre el antiguo método de elaboración del vino compárese Río ACHÁVAL II, págs. 95 ss.: "Los racimos... se recogen en canastos de mimbre de 10 a 15 kilogramos de capacidad... La uva es vaciada en tinas donde se pisa con los pies, trasvasándose luego a bordaleses abiertas, para su fermentación..." Este método se practica aún entre algunos propietarios de pequeñas viñas de la Provincia de Mendoza (comunicación al autor) y es de procedencia europea; para Italia véase SCHEUERMEIER, fotos 287 ss., para España y otros países mediterráneos KRÜGER HPyr C II, págs. 446 ss.

73) De idéntica forma son los correspondientes dispositivos usuales en los Abruzzos, Italia, en que se desecan los higos: "Ein waagrechtes Rutengeflecht auf Holzgabeln"; SCHEUERMEIER, foto 102.

en Santo Domingo *maromas* 'juegos gimnásticos' (término marino; Henríquez Ureña). En el Sur de la Provincia de Buenos Aires, *maroma* es un 'travesaño de madera, sogá o alambres en forma de rienda que une, sostiene entre sí las extremidades de los postes de la puerta de un corral' (Saubidet, con lám., *ibíd.*, pág. 235). *Acad. maroma* 'cuerda gruesa de esparto o cáñamo'.

Los zarzos: *sárso*. *Acad. zarzo*.

Cada pieza del rancho posee su propia *e n t r a d a* (láms. 1 y 2). Situada en la fachada del frente, casi siempre prescinde de puerta. Es una abertura relativamente baja circundada por un rústico marco de palos, en general no labrados. Delante del umbral, igualmente de madera, se colocan a menudo una o dos piedras o lajas chatas y alargadas, que forman una especie de escalón de acceso (lám. 8 A) ⁷⁴). Cuando hay una puerta, ésta se compone de tablones dispuestos verticalmente y unidos entre sí por travesaños ⁷⁵).

La finalidad de las *pocas y ventanas* de las que dispone a veces el rancho ⁷⁶) no consiste en dar libre entrada al aire y a la luz en la pieza, puesto que gran parte de la vida del campesino transcurre a la intemperie. Su función esencial es la de una abertura que permite observar el camino de acceso a la casa y las gentes que por él se acercan, función que se refleja acertadamente en su designación *mirador* (véase abajo). Por consiguiente, se encuentra ubicada con preferencia en el muro que mira hacia el camino; y no debe extrañar, pues, su reducido tamaño y su forma primitiva, desprovista de todo artificio de carpintería. Es un simple vano de forma irregular dejado en el tejido de paja de la pared (planchas VII, 1;

74) También en Salta (Valle Calchaquí); CONSTANZÓ, *Antropología calchaquí*, lám. IV, 2.

75) Véanse más detalles en APARICIO, *Viv. de Córdoba*, fig. 38.

76) La escasez o ausencia de ventanas es común al rancho de todo el país. Nuestra bibliografía presenta innumerables ejemplos que confirman este hecho.

XI, 1) ⁷⁷⁾, o una pequeñísima abertura de forma triangular o cuadrada (lám. 8 B; plancha VII, 2, 3), creada por una disposición adecuada de las piedras o adobes circundantes, la que se tapa a veces con alguna tabla (plancha VII, 3), para proteger el interior de los fríos invernales ⁷⁸⁾. A más de estos *miradores* existen en algunas casas o depósitos de sólida construcción verdaderas ventanas, de mayor tamaño y de forma rectangular, las que poseen un marco de madera y una reja de barrotes (lám. 8 C) del mismo material ⁷⁹⁾. En los depósitos, estas ventanas sirven para la renovación del aire, evitando así que se descompongan los cereales y las mercaderías almacenadas.

La entrada: **pwérta**. El marco de la puerta: **márko**; **árko**.

El dintel (?): **muchéta**. Garzón, Malaret, *Americanismos*, argent. *mucheta* 'cada una de las dos piezas laterales y verticales que forman los dos lados de las puertas y ventanas y sostienen el dintel de ellas'. Segovia *mocheta* 'jamba'. Morínigo *musheta* 'en una pared, la parte adyacente al marco de una puerta o ventana'. *Dicc. mochéta* 'el remate de las columnas y machos de las cornisas, en que afirman, y desde donde arrancan los arcos y bóvedas'. *Acad., arts. telar, mocheta, mocho*, 'rebajo en el marco de las puertas y ventanas, donde encaja el renvalso; parte del espesor del vano de una puerta o ventana, más próxima al paramento exterior de la pared y que está con él a escuadra'. Compárese *REW* 5793 MUTT.

El umbral: **umbrál**. La laja delante del umbral (lám. 8 A): (**pjédra de**) **sápo**. Para esta animalización popular compárense, en la toponimia regional de Nono, *Sierra Piedra de Sapo* (Prilutzky - Corti, *ob. cit.*, pág. 11); Garzón, Malaret,

⁷⁷⁾ De igual construcción rudimentaria son las aberturas practicadas en la quincha de la pared, del rancho riojano; APARICIO, *Viv. de Lu Kroja*, láms. Va, b.

⁷⁸⁾ Aberturas iguales de las antiguas viviendas españolas véanse en KRÜGER HPyr A I (fotografías), A II, lám. 1 a; *ibid.*, págs. 10 ss.

⁷⁹⁾ Similar es la ventana en APARICIO, *Viv. de Córdoba*, lám. LV, b, más artística la de Tafí, Tucumán (SANTAMARINA, *Tafí*, fig. 12): rejas torneadas de madera de algarrobo. Una ventana con rejas de madera de un establo pirenaico, muy parecida a la nuestra, véase en KRÜGER HPyr A II, lám. 1 b.

Americanismos, piedra de sapo 'mica', en la Argentina. Parece que, en la Argentina, esta vez tiene también el sentido de 'piedra chata'; compárese Serrano, *Comechingones*, leyenda fig. núm. 36 'placa colgante hecha en *piedra sapo*'.

La ventana: **bentána**. La pequeña ventana (lám. 8 B, plancha VII, 1, 3): **miradór**. = esp. *mirador* 'llamánse también assi cierta especie de balcones, cubiertos con su tejadillo, y rodeados de vidrieras, que suele haber en las casas, para mirar lo que se quiere, sin padecer la molestia de los temporales'; *Dicc.* La palabra corresponde, semánticamente, al esp. moderno *miradero*, *Acad.*, 2ª acep.; esp. *mirador* 'Erker, Warte, Zinne', *REW* 5603 MIRARE.

En cuanto a la terminología de las demás construcciones accesorias (horno, pozo, colmenas, cercas, etc.) véase la continuación de este trabajo.

POSICION ERGOLOGICA DEL RANCHO

En otra oportunidad ⁸⁰⁾, ya hemos destacado que la civilización material del distrito de Nono no constituye una realidad aislada sino que, por el contrario, está íntimamente vinculada con la del país y gran parte del continente; vinculación que se explica por el común destino histórico-cultural de los países sudamericanos, especialmente desde la época de la colonización. Geográficamente, Córdoba se encuentra en aquel punto del país, en que convergen los diferentes caminos seguidos por las corrientes conquistadoras que descubrieron y colonizaron nuestra Provincia: las del norte y del sudoeste y la del Río de la Plata ⁸¹⁾. Y no hay duda de que estas expediciones, como asimismo las colonizaciones posteriores, trajeron consigo los elementos folklóricos de su suelo natal como también aquellos aspectos de la estructura ergológica de las regiones colindantes, que fué menester adoptar por imposición de las necesida-

80) DORNHEIM, *Aperos de cultivo*, pág. 25.

81) Compárese el resumen sobre las corrientes descubridoras en el territorio cordobés, durante el siglo XVI, en SERRANO, *Comechingones*, cap. II.

des surgidas en el nuevo medio ambiente geográfico. Lo que la historia ya ha dilucidado ⁸²⁾, confirman ahora los hechos folklóricos de nuestra región: influencias múltiples se entremezclaron en el afianzamiento definitivo de la civilización material de Córdoba, y muy especialmente en la formación de nuestra vivienda campesina. Y a todo ello se agregó el patrimonio autóctono de la zona, que en parte vive aún entre las múltiples manifestaciones ergológicas del presente. Sin embargo, la herencia ibérica y la tradición prehispánica del país no han sido los únicos factores que contribuyeron a originar una civilización popular típica, en nuestra región. Los capítulos anteriores han evidenciado, también, en qué grado fué decisiva, además, la influencia del ambiente geográfico —condiciones atmosféricas, la situación topográfica e hidrográfica, los materiales de construcción disponibles, etc.—, de la economía regional y del antropofactor, del hombre como integrante de una comunidad social y cultural de contornos bien definidos.

Dentro de esta complejidad ergológica se sitúa, pues, también la vivienda rural de nuestro valle, que tanto en su estructura intrínseca de casa tipo como en su forma y aspecto exteriores, comparte las características generales y especiales inherentes a la vivienda de vastas zonas de la República Argentina, las cuales han encontrado su expresión genérica en el acertado vocablo con que se la ha denominado —el *rancho*—, y en el contenido semántico propio de esta voz, que la ha alejado definitivamente de su sentido original iberoeuropeo ⁸³⁾.

La casa de una sola pieza — Este arcaico rancho argentino ha sido definido por numerosos autores, pudiendo concretarse sus caracteres en la siguiente forma: vivienda rural hu-

82) MARTÍNEZ PAZ. *Formación histórica de Córdoba*, pág. 5, escribe: "Por su posición geográfica, Córdoba, colocada en el centro de una extensa región, constituyóse, desde los tiempos de la Conquista, en paso obligado de los caminos hacia el norte y hacia los puertos; pudo con ello recibir las ventajas del tráfico y alcanzar naturalmente las influencias de las corrientes civilizadoras que vinieron primero del norte y más tarde del sud".

83) Compárese la terminología del rancho (arriba).

milde de un solo piso y una sola pieza, de planta rectangular, con paredes de elementos vegetales y (o) minerales y techo de dos pendientes cubierto con los mismos materiales. A más de estos rasgos principales, se observan algunos detalles de inconfundible sabor típico: el piso de tierra apisonada, desprovisto de todo artificio; los tientos de cuero crudo que unen los maderos o cañas del techo; el esqueleto de horcones y vigas, cuando las paredes son de material vegetal; y la ausencia de la galería que sostienen columnas de mampostería, la que indudablemente constituyen un elemento de evolución en la expansión horizontal del rancho primitivo.

Esta definición comprende, pues, exactamente las particularidades esenciales de nuestra casa tipo más elemental, descripta en los capítulos anteriores. Desde Jujuy hasta el Sur patagónico, la existencia de este rancho está ampliamente documentada, y la unidad y estilo en su estructura se conserva en todo el país, a pesar de las muchas diferenciaciones impuestas por los materiales de construcción y las condiciones climáticas propias de cada región ⁸⁴⁾.

El por qué de esta unidad estructural del rancho reside en diversas circunstancias: su existencia prehispánica, en la cultura andina, está comprobada en las provincias del noroeste argentino ⁸⁵⁾, como también en el Perú ⁸⁶⁾. Desde la época de

84) Compárense, para Jujuy, ARDISSONE, *Viv. de Jujuy*, págs. 364 s.; Santiago del Estero, DI LULLO, *Folklore*, págs. 79 ss.; La Rioja APARICIO, *Viv. de La Rioja*, láms. I^a, VI^a, b, pág. 433; Córdoba, APARICIO, *Viv. de Córdoba*, con amplia documentación; Mendoza, MÉTRAUX, *Contribution*, págs. 25 s.; apuntes y fotografías del autor (véase también MOLINS, *Villavicencio*, en *Rev. Geogr.* VIII, 90, 1941, págs. 138 ss.); Neuquén, APARICIO, *Viv. del Neuquén*, págs. 292, 295, láms. VII, VIII, XIII y XVII; La Pampa, LÓPEZ OSORNIO, *Viv. en la Pampa*, figs. 14 ss.; Buenos Aires, SAUBIDET y la reconstrucción del rancho criollo en el Museo de Luján; Entre Ríos, ROHMEDE, *Argentinien*, 2^a edic., foto pág. 150 y APARICIO, *Viv. de Córdoba*, láms. XCVIII b, XCIX; y la Cordillera del Sur, ROHMEDE, *Argentinien*, 2^a edic., pág. 273.

85) BRUCH, *Exploraciones*, pág. 22 y lám. VII: de planta rectangular y paredes de pirca; *ibíd.*, págs. 43 s., fig. 37: rectangulares, de pirca. MÁRQUEZ MIRANDA, en LEVENE, *Hist.* I, págs. 292 ss.

86) APARICIO, *Viv. de Córdoba*, pág. 158: con techo a dos aguas, compárese *Rev. Geogr.* VI, 70 (1939), lám. pág. 30 (Perú). En cuanto

la conquista, el rancho de una sola pieza, de planta rectangular y techo de dos pendientes cubierto de paja ⁸⁷), fué la vivienda clásica de los españoles y de los indígenas civilizados por ellos ⁸⁸), y su uso se generalizó paulatinamente en todo el país, hasta en las regiones de civilización o colonización modernas ⁸⁹). In-

a la antigua casa maya de Honduras (de una pieza, con esqueleto de maderos, paredes de pino rellenas con piedras y barro, techo de dos vertientes, y galería), véase *Rev. Geogr.* VIII, 93, 1941, lám. pág. 365 y las págs. 367 s. E. CASANOVA, *Las altas culturas de la América indígena*, *Rev. Geogr.* VI, 70 (1939) pág. 31, escribe: "Las características comunes de las construcciones son: plantas casi exclusivamente **r e c. t a n g u l a r e s**; paredes muy anchas y macizas; aberturas escasas, especialmente ventanas; puertas estrechas y techos a una o dos aguas..."

87) Excepto en algunas regiones muy áridas.

88) Compárense ahora las numerosas láminas en PAUCKE, *Hacia allá y para acá*, especialmente en el tomo III¹, láms. CXII - CXIV, y las antiguas litografías de la ciudad de Buenos Aires.

89) De los Chiriguano del Chaco, que originalmente habitaron chozas circulares con techo cónico, dice PALAVECINO, *Culturas aborígenes*, pág. 394, que "actualmente, y desde fines del siglo XVIII, tienen chozas pequeñas de planta rectangular, con techo a dos aguas; las paredes son de palo a pique y barro mezclado con paja, mientras que la techumbre es sólo de paja". Lo mismo puede decirse de otras tribus de la misma región; *ibíd.*, pág. 406: "La influencia de tribus extrañas en la construcción de la habitación se hace sentir especialmente en el borde occidental del Chaco, donde algunos grupos de Matacos comienzan a construir sus casas en planta rectangular, con techo a dos aguas..." Para el Chaco central compárense también la tarjeta postal Kchlmann, núm. 959, Buenos Aires. Se trata aquí, pues, claramente, de una continuación del proceso de sustitución de la antigua chcaza indígena por el rancho elemental, proceso ampliamente documentado para los Mocoibés del siglo XVIII (véase la nota anterior). Una evolución parecida se observa en algunas regiones del Sur argentino, sea entre los indígenas civilizados, o sea en regiones de colonización relativamente reciente; compárense las tarjetas postales B. R. S. 981 (Editorial Artístico, Buenos Aires): Cordillera de Neuquén; Foto Dr. Venzano, núm. 44: Lago Nahuel Huapí, Isla Victoria; Foto Kohlmann 902: Tierra del Fuego, Indios Yaganas; Foto K. 905; Tierra del Fuego, Indios Yaganas; todas construidas de madera, con techo a dos aguas, de madera (y, a veces, de zinc); véase también, ROHMEDEK, *Argentinien*, 2ª edic., foto pág. 273.

fluencias indígenas y españolas, con predominio de estas últimas, crearon, pues nuestro tipo de vivienda primitiva ⁹⁰⁾; y la adopción de este tipo ya establecido, en regiones de reciente colonización, contribuyó aun más a difundirlo en la mayor parte del país.

En este contexto, son de importancia los resultados obtenidos por investigaciones modernas sobre la vivienda en las regiones mediterráneas de la Europa latina, es decir, en ambientes geográficos de cierta similitud con las del centro y este de la Argentina y unidos con ella por lazos centenarios de una historia común.

Desde la Provincia de Algarve, Portugal, hasta la Campaña romana de Italia, y muy especialmente en la Albufera de Valencia, las Huertas de Murcia y Orihuela, la desembocadura del Río Ebro, y la Camargue de Francia, está documentada la existencia de una casa (en las regiones españolas: *barraca*) ⁹¹⁾ que comparte numerosas características esenciales con el primitivo rancho criollo.

En su forma más original, la *barraca* ⁹²⁾ es una casa rectangular de una sola pieza, con esqueleto de horcones que sostiene la armadura del techo muy inclinado de dos aguas, cu-

90) APARICIO, *Viv. de Córdoba*, pág. 159, escribe: "Finalmente puede asegurarse que desde que existe en Córdoba un asiento definitivo y más o menos organizado, se generalizó el empleo de los materiales y tipo de construcción que subsisten en las modestas viviendas rurales de la sierra. De un modo general puede afirmarse que en todo el territorio de nuestro país, exceptuando quizá las regiones muy secas, el techo a dos aguas se ha empleado de un modo casi exclusivo, desde el momento inicial de la colonización, en las casas rurales". LÓPEZ OSORNIO, *Viv. en La Pampa*, pág. 15: "La forma cuadrangular de rancho y la aparición del techo de dos aguas —como los actuales— en la pampa se observa por primera vez en nuestro país... en el grabado de la primera fundación de Buenos Aires, es decir, que son de neta procedencia ibérica".

91) Compárese el extenso estudio comparativo de THEDE, *Albufera VI*, págs. 231 ss., especialmente págs. 251 s.

92) Compárese el siguiente resumen con nuestra definición del rancho argentino, al principio de este capítulo.

bierto de cañas. Sobre éstas, se extiende una capa de esparto, maleza o paja, es decir, de plantas silvestres. Las paredes están construídas de cañas, unidas entre sí por ligas de esparto, o de adobes o piedras. Siempre están revocados con barro. Cuando los muros son de adobe o piedra, el techo descansa directamente sobre éstos, pero a veces se conservan aún, al igual que en nuestra región, restos del antiguo esqueleto. El piso de la habitación es de barro apisonado. A veces, la barraca posee una ventana, pero generalmente carece de ellas. La puerta se encuentra en uno de sus mojinetes, como en muchos ranchos de La Pampa argentina ⁹³), pero contrariamente a los de Nono, que siempre la sitúa en el frente. Al igual que en el Valle de Nono, las *barracas* de Valencia y de la región del Ebro poseen una casa especial y aislada que sirve de cocina ⁹⁴).

El origen común de estas *barracas*, difundidas en innumerables variantes, debe buscarse en las primitivas cabañas de campo —**barrákes del kámp**— todavía existentes en la Albufera de Valencia. Por su planta rectangular de dimensiones reducidas, su construcción arcaica de material vegetal, que a veces está revocado, su forma de techo agudo a dos pendientes y su función primordial como depósito, esta cabaña puede confundirse perfectamente con el *bendito* argentino de la Gobernación del Neuquén, del cual habla Fr. de Aparicio ⁹⁵), tipo de construcción subsidiaria que he encontrado en una sola oportunidad, en plena sierra cordobesa, en las cercanías de Los Algarrobos (lám. 3 B 3) ⁹⁶).

93) PAUCKE, *Hacia allá y para acá*, láms.; LÓPEZ OSORNIO, *Viv. en La Pampa*, figs. 14, 47, planchas VI, XX; y el rancho criollo del Museo de Luján, Buenos Aires.

94) Véase sobre esta cuestión más abajo, cap. *La Casa cocina*.

95) Compárese THEDE, *Albufera* VI, Taf. III, 9, IV, 10, con APARICIO, *Viv. del Neuquén*, láms. V b, VI a, b; hasta en el emplazamiento de la entrada —en el lado izquierdo del mojinete— no hay diferencia entre Valencia y el Neuquén.

96) A una altura de 1300 m. encontré los restos del esqueleto de una construcción, tal como lo representa la lámina, que indudablemente sirvió de depósito y que posee importantes características esenciales del bendito. Alrededor de este esqueleto se encontraron esparcidas

No queremos caer en el error de caracterizar al arcaico rancho de Córdoba o de la Argentina como casa tipo procedente directamente de la costa oriental de España, lo que, a base de los hechos ecológicos, no queda, sin embargo, fuera de discusión. Pero hacemos notar que entre ambas regiones, existen sorprendentes similitudes en la típica estructuración de la vivienda y en la técnica de su construcción y que, por lo tanto, la preponderante tradición ibérica de nuestra vivienda rural dispone de un fundamento folklórico que confirma, en forma concreta, lo que hasta ahora sólo se ha podido afirmar vagamente⁹⁷).

En el capítulo anterior, hemos destacado la gran variedad de materiales y formas que, dentro de la unidad estructural, se observa en la construcción de la vivienda del Valle de Nono. Las numerosas referencias comparativas de otras regiones del país que pudimos ofrecer, la caracterizaron como situada en un punto, en que los materiales y formas de preferencia de las distintas regiones circundantes parecen haberse reunido en una especie de zona de amalgamiento. Y el material comparativo de la Península Ibérica y de otros países de la Europa meridional que citamos anteriormente, corrobora aun más nuestro aserto de la procedencia europea de nuestra casa campesina. No insistiremos más en el aspecto exterior de la vivienda, pero trataremos ahora de esclarecer la posición gené-

ramas, que probablemente constituyeron el material de techado. Compárense, también, la construcción análoga y evidentemente accesoria del rancho entrerriano, en LÓPEZ OSORNIO, *Viv. en La Pampa*, plancha XX, *ibid.*, pág. 30, y SAUBIDET *bendito* 'toldo formado por dos cueros, como las dos manos juntas por el extremo de los dedos en actitud de rezar'; *hacer un bendito* 'hacer un toldo con estacas y cueros' (con fig.). Esta comparación de los *benditos* argentinos con construcciones similares de la Europa latina podemos extenderla a las cabañas y bordas pirenaicas (KRÜGER HPyr A I, pág. 60 ss. y láms.; con igual disposición de la entrada en el mojinete de la construcción) y los *kobonétos* (lavaderos) del Massif Central de Francia (DORNHEIM, *Ardèche* IX, pág. 345; *ibid.*, lám. 32), todas ellas protoformas de la vivienda rural con techo a dos aguas.

97) APABICIO, *Viv. de Córdoba*, págs. 156 s., 159.

tica de los diferentes elementos que integran la expansión horizontal del primitivo rancho.

La ramada — Según Lehmann Nitsche ⁹⁸⁾, la *ramada* argentina es una “sencilla construcción de cuatro o seis, etc., palos, con techo plano o a dos aguas, sin paredes... y alejada a cierta distancia del rancho”. Su denominación, hoy anticuada en la Península ibérica, tiene, sin embargo, su origen en una construcción análoga, resto de una civilización prehistórica en las regiones mediterráneas, que sirvió para al almacenaje del forraje arbóreo (*ramas*). Aunque el citado autor sostiene que en la Argentina, la ramada “nunca ha correspondido a su objeto originario, la cosecha de hojas y ramas” (pág. 628), se ha comprobado, en cambio, su empleo como depósito de frutos, paja brava y leña, en Córdoba ⁹⁹⁾ y otras provincias argentinas ¹⁰⁰⁾. Es esta, sin duda, también la función original que, desde los primeros tiempos de la colonización, puede atribuírsele, en nuestra región; misión muy similar, pues, a la cumplida en las tierras de su origen.

98) LEHMANN NITSCHÉ, *Ramada*, págs. 610 ss. Sobre la ramada de La Pampa consúltese LÓPEZ OSORNIO, *Viv. en La Pampa*, págs. 41 ss., también TISCORNIA, *Martín Fierro comentado*, pág. 469.

99) DORNHEIM, *Aperos de cultivo*, pág. 53; APARICIO, *Viv. de Córdoba*, pág. 124.

100) En la Provincia de Mendoza, se almacenan a veces reducidas cantidades de choclos sobre el techo de la ramada (en Las Chacritas, Luján, Mendoza; según comunicación verbal al autor). Compárese también KÜHN, *Kulturgeographie*, pág. 112: “Das Dach dient zum Trocknen von Früchten und als Aufbewahrungsort von Fleisch”. En los Valles Calchaquíes, *ramada* es el montón de algarroba o chañar que se echa a secar y guardar sobre el techo de las casas o de las cocinas; CARRIZO, *Canc. pop. Tuc.* II, pág. 551. Sobre la ramada de Catamarca y La Rioja escribe ARDISSONE, *Silos*, págs. 128 s: “Aquí debo observar que el término *pirhua* en Catamarca y La Rioja se aplica comúnmente a otra cosa; es el depósito de algarroba que caracteriza la vivienda rural de la amplia zona árida que abarca una gran parte de las provincias susodichas. Sobre el techo del mismo rancho o encima de ramadas (!) se observa uno o dos montones de la providencial algarroba puesta allí a secar y dejada a la intemperie hasta que la alimentación de la gente y de las bestias (!) le dé fin. Aunque en Catamarca oí varias veces

Al igual que en España ¹⁰¹⁾, debe haberse agregado desde muy antiguo, por causas climáticas, a esta primera finalidad la costumbre de utilizar la ramada como resguardo para hombres y animales. Precisamente este último fin es, en la actualidad, el más difundido en todo el país. Ya sea como construcción aislada o bien adosada al mojinete de la vivienda, la ramada de Nono conserva, a menudo, las características constructivas que la destacan como uno de los vestigios más arcaicos de tradición europea: cuatro o seis horcones de dos a dos y medio metros de altura, sobre los cuales descansa un techo plano o a dos vertientes, contruídos de palos y ramas y cubierto de torta o paja (lám. 7 A), que todavía en el presente se construye en algunas partes de la Europa meridional ¹⁰²⁾ y central ¹⁰³⁾.

Mientras que estas dependencias tienen en común la ausencia absoluta de paredes o muros, encontramos también en Nono ramadas cerradas por uno o más lados, empleándose para la construcción de su techo la misma técnica y los mismos materiales aplicados a la vivienda. En estos casos, la ramada abandona su finalidad de reparo de animales y se convierte así en sólido edificio destinado para depósito de la montura y de los útiles de labranza y cosecha. Así, p. ej., la *ramada* de Los Algarrobos (lám. 7 C) tiene la particularidad de haberse empleado para cada uno de sus tres muros un material diferente: adobe, piedra y cañas, mientras que su techo a dos aguas es de paja.

llamarle *pirhua*, en realidad, su nombre consagrado es el de *ramada* y se explica porqué. El término de *pirhua* tiene un uso más restringido. Se aplica a los cestos que guardan la algarroba y se hacen tejiendo plantas locales". (Compárese la *pirhua* riojana para guardar maíz y zapallos, en CARRIZO, *Canc. pop. La Rioja* III, lám. pág. 305). La denominación *pirhua* para 'ramada cuyo techo sirve para secar y guardar la algarroba' se explica, pues, como transferencia de la denominación de una parte (cesto) al todo (ramada).

101) LEHMANN NITSCHÉ, *Ramada*, págs. 611 ss.

102) SCHEUERMEIER, pág. 15: "Manchmal ist das nur ein auf Pfeilern ruhendes Pultdach oder ein überdachter Mauerpferch".

103) En los potreros de las montañas Eifel, Renania, Alemania, p. ej., existen reparos para el ganado, de idéntica construcción a la de nuestras ramadas; véase nuestra lám. 7 B, según la revista *Die Kunst im dr. Reich* A, III, 4 (1939), fig. pág. 120.

También las pequeñas *ramaditas* que sirven de gallinero, poseen tres paredes, construídas de ramas o palos a pique (plancha XII, 2).

Lo que todas estas construcciones guardan en común y que las distingue precisamente de las habitaciones, depósitos propiamente dichos y muchas casas cocinas, es que siempre quedan completamente abiertas hacia el frente.

De todo ello se desprende, que la dependencia de la vivienda rural en nuestro valle denominada *ramada* o *ramadita*, posee las siguientes características:

1. — Cobertizo armado sobre horcones, con techo de ramas o paja y sin paredes, cuyo objeto es dar reparo y sombra al hombre ¹⁰⁴⁾ y a los animales o servir de galpón para utensilios del campo y vehículos. En el primer caso, casi siempre está adosada a uno de los mojinetes de la vivienda. A veces, su techo sirve aún de depósito o secadero para productos de cosecha o leña.

2. — Construcción más o menos sólida, con armadura de horcones que sostiene un techo de ramas o paja, con una a tres paredes de material vegetal o mineral, que a más de los fines anteriormente citados, se utiliza como gallinero o chiquero o como depósito de los útiles de trabajo ¹⁰⁵⁾.

Deducimos de ello, en resumen, que la voz *ramada* ha sufrido una notable evolución semántica en nuestra región, donde se le atribuye no solamente el significado usual en la Argentina (véase arriba, en 1), sino que se convirtió en sinónimo de 'gallinero', 'chiquero' y 'depósito de sólida construcción, abierto

104) Con idéntica función cumple, también, en Santiago del Estero; DI LULLO, *Folklore*, pág. 81.

105) Completamente equivocados son los fines atribuídos en parte a la ramada argentina por KÜHN, *Kulturgeschichte*, pág. 111, quien define esta construcción, en primer lugar, como "Koch-und Schlafhütte, mit einem äusserst dürftigen Mobiliar" (*ibid.*, foto 22), como la typische Wohnstätte der weit verstreuten Landbevölkerung, die fast ausschliesslich als «puesteros» auf dem Grund und Boden der riesigen Estancias lebt". Aquí, no se trata de la ramada sino del primitivo rancho, construído a semejanza de la primera, con paredes de materiales exclusivamente vegetales.

en su frente' ¹⁰⁶). El proceso de "la dislocación que el significado de esta palabra ha sufrido" ¹⁰⁷) en la antigua España (construcción para guardar forraje arbóreo > construcción que sirve para "sombra y abrigo"), ha continuado, pues, en el suelo argentino ¹⁰⁸). La dirección que tomó este proceso de dislocación semántica, nos la revelan los hechos ergológicos, que demuestran todas las etapas constructivas, desde la forma más rudimentaria hasta la más perfecta, y todas las aplicaciones que adquirió esta dependencia en nuestra región, sin que haya cambiado la antigua denominación, que le correspondía desde la primera época de su introducción al país.

La galería — Tanto la ramada del rancho como la galería, cumplen con idéntica misión. Ambos son los lugares preferidos del serrano cordobés, quien pasa gran parte del día al amparo de su techo, protegido contra el sol y las lluvias. Pero lo que distingue la primitiva galería de la ramada es, ante todo, su emplazamiento en el frente del edificio y el hecho de que su techo siempre es prolongación de una de las alas del techo de la casa, mientras que la ramada es una construcción subsidiaria más primitiva aun, con techo independiente y casi siempre plano, adosada a un mojinete de la vivienda.

Ya hemos mencionado que en los pocos ranchos de una sola pieza y de paredes de paja embarrada que aun subsisten, no es frecuente la galería. Cuando existe, siempre es de construcción rudimentaria, consistiendo en un alero sostenido por dos o más troncos en forma de horcones. En los tipos de expansión, en cambio, contruídos de adobe o piedra, la galería de amplias dimensiones con sus columnas de mampostería "re-

106) Es característico en este contexto que la ramada abierta o semiabierta que sirve de cocina (cap. *Casa cocina*) nunca lleva la denominación de *ramada* sino siempre la de *kosina*; véase arriba, *terminología*.

107) LEHMANN NITSCHÉ, *Ramada*, pág. 627.

108) CUERVO, pág. 511, cita la evolución semántica 'cobertizo hecho con ramas de árboles para sombra o abrigo' > 'construcciones permanentes compuestas de techo pajizo sin paredes' (entre los escritores de Indias) > 'construcción igual, de teja'.

presenta el detalle de mayor confort de toda la construcción" ¹⁰⁹).

Por consiguiente, podemos considerar al alero primitivo erigido sobre rústicos horcones, como la expresión arquitectónica más antigua y legítima de la galería cordobesa, mientras que la galería de mampostería, al igual que las grandes casas de adobe a que pertenecen (véanse las planchas y láminas) ¹¹⁰, constituyen un elemento constructivo extraño al antiguo rancho de nuestro valle, tomado de la arquitectura urbana de los siglos anteriores ¹¹¹), al igual que en otras zonas del noroeste argentino, donde la galería aparece, con preferencia, en casas de adobe ¹¹²), material cuya procedencia urbana ya hemos comprobado anteriormente. La galería de Nono es un elemento característico de la expansión horizontal de la primitiva vivienda, íntimamente unido a su construcción de adobe.

109) APARICIO, *Viv. de Córdoba*, pág. 85.

110) Compárese el cap. *Los elementos de construcción*, 'pared de adobe'.

111) APARICIO, *Viv. de Córdoba*, pág. 85, escribe: "Huelga decir que la galería es artículo de lujo, y basta, por sí sola, para dar cierta categoría a una vivienda, dentro del bajo nivel regional". Una situación parecida encontramos en Santiago del Estero; DI LULLO, *Folklore*, pág. 81: "La humilde vivienda del paria tampoco posee galería o corredor. Pero algunos hacen una *ramada*, sostenida por dos o cuatro horcones, y que sirve de protección contra el sol". Una reminiscencia de la arquitectura colonial urbana es la galería de la 'casa tipo campestre' del Valle de Tafi, Tucumán (SANTAMARINA, *Tafi*, pág. 34, *ibid.*, fig. 10), con sus columnas y arcos; compáresela con la galería de la casa del Obispo Colombres, Tucumán (ROHMEDER, *Argentinien*, 1ª edic., foto pág. 141), y similares construcciones de otras provincias, p. ej., la histórica casa de Rodeo del Medio, provincia de Mendoza, de 1780; *Primera Guía General de la Provincia de Mendoza*, láms. pág. 420. Mendoza, 1939.

112) Según observaciones personales, también en las zonas de regadío de Mendoza, la galería es típica de aquellas viviendas de adobe que, como casas de tipo de expansión progresista, revelan su origen urbano. Para San Luis, véase LÓPEZ OSORNIO, *Viv. en La Pampa*, plancha XIX; para Tucumán, SANTAMARINA, *Tafi*, pág. 34 s.: "En la Villa se pueden distinguir dos tipos de casas, el tipo de vivienda urbana, con habitaciones a la calle y patios interiores y la casa [de adobe] tipo campestre [?] con galerías, arcadas y jardines en la parte anterior" (*ibid.*, fig. 10) ... "El tipo de vivienda modesta, el rancho [sin galería], que consta

Pero sea cual fuere su forma, hoy la galería otorga a la gran mayoría de las viviendas rurales de Nono su inconfundible carácter regional. Nuestro valle, como toda la Provincia de Córdoba, está situado en el centro de aquella zona continental, en la que la galería goza de mayor propagación en la República Argentina: las sierras cordobesas ¹¹³), Santiago del Estero ¹¹⁴), La Rioja ¹¹⁵) y Cuyo ¹¹⁶). Aquí, las condiciones meteorológicas —el clima subtropical o templado, las lluvias escasas o apenas suficientes— exigían imperiosamente este elemento que no solamente permite la vida a la intemperie, bajo un techo protector contra el sol, sino que al mismo tiempo defiende el interior de la casa de los efectos del calor y también de las lluvias torrenciales, que a veces suelen azotar estas regiones, durante el verano.

A medida que nos acercamos desde la periferia del país a la región central, las sierras de Córdoba, se observa más frecuentemente la presencia de la galería. En todo el sur de la República, desde Tierra del Fuego hasta Neuquén y la zona meridional de la Gobernación de La Pampa, la galería casi no existe, porque a pesar de la riqueza en maderas, las bajas temperaturas la tornan innecesaria, y las grandes nevadas del Sur y de la región cordillerana no permitirían su existencia. Tampoco

de dos o tres habitaciones seguidas, es el más común, tanto en la villa como en los puestos alejados" (*ibid.*, fig. 13); para Santiago del Estero, nuestra nota anterior; para Jujuy, ARDISSONE, *Viv. de Jujuy*, láms. II b, III a: en las proximidades de la ciudad de Jujuy, de adobe; para La Rioja, APARICIO, *Viv. de La Rioja*, lám. VI a, b: rancho de adobe, "una de las mejores casas del barrio de La Cuadra, en el pueblito de Santa Cruz, Famatina" (*ibid.*, pág. 432 s.), "particularmente rica en construcciones accesorias" (pág. 433); para el Neuquén, APARICIO, *Viv. del Neuquén*, lám. XVIII: rancho de adobe (escuela), "el más alto exponente de arquitectura en la Gobernación" (*ibid.*, pág. 296); y para el Territorio del Chaco, el rancho (de adobe) en la selva, tarjeta postal Editorial Artística, G. Bourquín, núm. 7221, Buenos Aires.

113) APARICIO, *Viv. de Córdoba*, con muchas ilustraciones.

114) APARICIO, *Viv. de Córdoba*, láms. XCVI, a, b; XCVII, a.

115) APARICIO, *Viv. de La Rioja*, ilustraciones.

116) Véase arriba, en la nota 112. Sobre Catamarca, no poseo suficiente material como para juzgar la situación.

en la alta región montañosa del centro y norte se ha introducido la galería, sea por causas climáticas o sea por la absoluta falta de madera en aquella zona (Puna). Sólo en algunos valles cordilleranos parece haberse difundido su uso ¹¹⁷). Ni en Tucumán ¹¹⁸), ni en el Neuquén ¹¹⁹), el Litoral ¹²⁰) o la selva chaqueña ¹²¹), la galería constituye un elemento típico de la edificación rural y su uso no se ha generalizado, como en Córdoba, aunque a veces se observa, en ejemplos aislados.

Dentro de la zona central delineada como aquella en que la galería es característica de la vivienda, alcanza ésta su grado de mayor difusión en las provincias de Córdoba, La Rioja y Santiago del Estero. En esta última, se observa a menudo la existencia de la doble galería, necesaria como defensa contra el extremo rigor del sol, la que ha penetrado también, aunque como caso excepcional, en la arquitectura regional de nuestro valle (lám. 2 A; plancha VI, 1, 2) y de otras zonas de Córdoba (Departamento Cruz del Eje) ¹²²).

La casa cocina — Uno de los elementos evolutivos de la expansión horizontal de nuestra vivienda lo constituye la casa cocina, la que, en la mayoría de los casos, es un pequeño edificio independiente, erigido a una distancia de pocos metros de la casa habitación. La existencia de esta cocina aislada en nuestro

117) De la región de Calingasta (San Juan) y Potrerillos (Mendoza) poseo noticias sobre la existencia de la galería en viviendas rurales de expansión horizontal bastante evolucionadas. En cuanto a Jujuy, véanse ARDISSONE, *Viv. de Jujuy*, láms. II, b y III, a; tarjeta postal foto K. 2647, Editorial Artística, Buenos Aires (Quebrada de Humahuaca). En todos estos ejemplos jujeños, el techo de la galería **n o f o r m a u n a u n i d a d** con el de la casa.

118) SANTAMARINA, *Tafí*, planos 3-6, fig. 13.

119) APARICIO, *Viv. del Neuquén*; en un solo caso, Aparicio describe una casa moderna de adobe (escuela) con galería; *ibid.*, pág. 296, lám. XVIII, a.

120) APARICIO, *Viv. de Córdoba*, láms. XCVIII, b; XCIX.

121) **Compárese, sin embargo, la tarjeta postal núm. 7221**, de G. Bourquin, Buenos Aires, que representa un rancho de adobes (!) de dos piezas, con galería de horcones.

122) APARICIO, *Viv. de Córdoba*, lám. XXXII.

valle puede explicarse como punto final de una evolución genética, cuyo cuadro completo es posible reconstruir a base del amplio material que ofrecen nuestra región como también vastas zonas del continente sudamericano.

En primer lugar, el fogón de la cocina de Nono no cumple con esa segunda función que le es propia en muchas regiones ibéricas: la de propagar calor en el interior de la casa, durante la estación invernal. El clima subtropical de Córdoba hace innecesaria esta tarea y, por consiguiente, la instalación del fogón en la sala de habitación. La cocina sirve, exclusivamente, para cocinar y no como lugar de reunión ¹²³), para lo cual se prefiere un pequeño fogón construido con algunas piedras, a ras del suelo, bajo la sombra de un frondoso árbol, alrededor de cuyo fuego se sirve al forastero el clásico mate.

Este fogón al aire libre es, también, la cocina más primitiva que existe en nuestro valle. Es la usual entre los habitantes del arcaico rancho de una sola pieza ¹²⁴), que no dispone de ninguna dependencia especial para tales fines (plancha VIII, 1). Este rústico fogón se observa aún con cierta frecuencia en nuestra región, donde muchos moradores prefieren preparar sus alimentos al aire libre, aunque posean una precaria construcción destinada originalmente para casa cocina.

De este modo, la cocina instalada bajo una rústica ramada construida de horcones y techo de ramas o torta (plancha IX, 1), se presenta como una de las formas más elementales que existen en la región. Igualmente rudimentaria es la cocina sin techo, formada únicamente por un muro incompleto de pirca, que sirve de mampara contra el viento ¹²⁵).

123) MÁRQUEZ MIRANDA, *Cuatro viajes*, pág. 143, nos informa sobre las cocinas de algunas regiones altas de la Provincia de Salta, en el sentido de que su fogón "compensa la frigidéz del exterior, en días lluviosos", y que "a esa altura sobre el nivel del mar... la familia se reúne en esta cocinita y pasa en ella buena parte del día". También la cocina de La Pampa se usaba como sala de reunión; LÓPEZ OSORNIO, *Viv. en La Pampa*, pág. 35.

124) Compárese el cap. *La casa de una sola pieza*.

125) APARICIO, *Viv. de Córdoba*, lám. XXXVII, a.

Un segundo grupo de cocinas lo constituyen las construcciones a modo de ramadas que poseen un techo a una o dos aguas, de torta o paja, y paredes de diversos materiales, adobe, piedras o palo a pique (planchas IX, 2, 3; X, 1, 2). Al igual que en las ramadas ¹²⁶⁾, su frente queda completamente abierto, mientras que sus paredes laterales son incompletas o dejan suficiente espacio para facilitar la salida del humo.

El tercer grupo de cocinas (planchas X, 3; XI, 1-3) del Valle de Nono son edificios que dentro de lo precario de su construcción ya acusan un tipo relativamente evolucionado. Son dependencias siempre aisladas de la vivienda, construídas con armadura de horcones que sostiene un techo plano o a dos aguas, de torta o paja. Sus paredes, de paja embarrada, cañas, piedra o adobe, dejan lugar, en el frente, a una entrada que a veces consta de puerta (plancha XI, 1), y presentan también pequeñas aberturas a modo de ventanas (XI, 1, 2). Es típico de muchas de estas cocinas que sus paredes no alcanzan la altura del techo, permitiendo así la renovación del aire. En un solo caso, he podido observar la instalación de la cocina (plancha VIII, 4) en una pieza cerrada, que se encontraba en el extremo de una casa de adobe, muy evolucionada, de varias piezas. Se trata, pues, de una cocina de tipo *romano*, descrita también por F. de Aparicio, como forma excepcional ¹²⁷⁾.

En la gran mayoría de todas nuestras cocinas, el fogón —fogón, fobón— ¹²⁸⁾ conserva su forma original: un círculo de piedras sobre el suelo de tierra, situado en el centro del edificio (plancha VIII, 2). Menos frecuente es el fogón formado por una base de piedras y tierra o adobes, de una altura de 40 a 80 cms., que siempre se encuentra adosada a la pared del fondo (planchas VIII, 3; IX, 1) o, en algunos casos, a una de las esquinas (plancha VIII, 4).

Ahora bien; comparando las diferentes formas de cocinas que hemos descrito, es evidente que la casa cocina de nues-

126) Compárese el capítulo anterior.

127) APARICIO, *Viv. de Córdoba*, pág. 86.

128) Sobre el fogón de Nono véase el cap. *El fogón y sus utensilios*, en la 2ª parte de este trabajo.

tra región se origina del primitivo fogón al aire libre, que paulatinamente evolucionó, a través de la ramada abierta y semiabierta, hacia un edificio cerrado e independiente, que excepcionalmente se encuentra adosado a uno de los muros de la vivienda, pero con mayor frecuencia separado de ella.

En los países romances de Europa, la cocina aislada, en general, no existe, dado que su clima no permite la separación entre las diferentes dependencias. Sólo en algunas zonas meridionales de la Península ibérica ¹²⁹⁾, el clima templado ha favorecido el aislamiento de la cocina de la casa habitación:

En la isla de Madeira se conocen cocinas completamente separadas de la casa, construídas de piedra, con techo a dos aguas y sin chimenea, como en nuestra región. También existen allí, como ocurre en Córdoba, fogones al aire libre ¹³⁰⁾. En la Península ibérica, este mismo tipo de *lareira* al aire libre se encuentra en la vertiente sur de la Sierra de Gredos ¹³¹⁾ y en las Huertas de Murcia ¹³²⁾ y Orihuela ¹³³⁾. En la región del río Ebro inferior ¹³⁴⁾ y en la Albufera de Valencia ¹³⁵⁾ se usan todavía barracas especiales —*kuínas*—, con paredes de adobe y techo de paja a dos aguas ¹³⁶⁾, como cocinas. Estos ejemplos bastan para demostrar la existencia de la cocina aislada y de su

129) Sobre la cocina de Italia no poseo suficiente material comparativo como para establecer un juicio definitivo.

130) BRÜDT, *Madeira*, pág. 77: "Ao lado da casa está a cozinha. É um edifício completamente a parte... A cozinha primitiva foi construída com algumas vigas e algumas pedras perto da casa de habitação ao ar livre". (con láminas); *ibid.*, pág. 84.

131) *Ibid.*, pág. 77.

132) Según mis observaciones.

133) THEDE, *Albufera*, pág. 254.

134) *Ibid.*, págs. 242, 252 ss.

135) *Ibid.*, véase la nota anterior.

136) THEDE, *ibid.*, pág. 242 explica la existencia de la *barraca-cuína* en la Albufera por el hecho de que "no les gusta a sus habitantes dormir en el mismo recinto en que se cocina durante el día", suposición sumamente dudosa si consideramos, que en la vecina Murcia y Orihuela, existen fogones al aire libre y que, por lo tanto, la casa cocina de Valencia simplemente constituye, al igual que en Córdoba, la forma más evolucionada del fuego abierto, forma que debe haberse creado

precursor, el fogón a la intemperie, en el sudoeste de Europa, donde aparece como un resto de un antiguo estado de la civilización humana, que tampoco desapareció en la civilización material latino-europea.

El fogón abierto y la cocina aislada se usan, asimismo, entre algunas tribus indígenas como también entre los actuales campesinos de vastas zonas del continente sudamericano.

El primero es usado todavía hoy por los indios del Chaco¹³⁷⁾ y de otras regiones¹³⁸⁾ del norte argentino, como también en algunos pueblos de la campaña paraguaya¹³⁹⁾. Cocinas prehispánicas rudimentarias, de forma circular y construídas en pirca, han sido encontradas por C. Bruch, en Catamarca¹⁴⁰⁾. Entre los huarpes de Mendoza, la cocina no fué desconocida¹⁴¹⁾, y en las sierras cordobesas de la época precolombiana existieron, con seguridad, pequeños recintos naturales formados por rocas, que sirvieron de cocina¹⁴²⁾.

En la actualidad, la separación de la casa cocina y de la habitación es un hecho etnográfico bastante frecuente. Fuera de Córdoba, su existencia está comprobada en La Pampa¹⁴³⁾,

desde muy antiguo en aquella Albufera, considerando las condiciones topográficas (región muy plana) y climáticas (muy accesibles a los vientos) de esa zona.

137) Entre los macá, ashuslay y churupí; HANKE, *Jahrbuch* 1940, pág. 171.

138) KEMPSKI, *Argentinien*, pág. 16.

139) SCHUSTER, *Paraguay*, pág. 337.

140) BRUCH, *Exploraciones*, págs. 44 s.; figs. 38, 38 bis.

141) MORALES GUIÑAZÚ, *Primitivos habitantes*, pág. 9: "Choza, huerta, despensa y cocina..., nada le faltaba al huarpe".

142) APARICIO, *Viv. de Córdoba*, págs. 65 s., lám. XV, b.

143) RUEZ, *Los indios araucanos*, fig. 25; RUEZ, *Die Indianer der Pampa einst und jetzt*, en *Phoenix* XIV, 6, Bild 3: "rancho típico de un español. La torre es la cocina. El humo sale... por la cima de este cono" (de la región de Chelforo, entre el Río Colorado y el Río Negro). Compárese también LÓPEZ OSORNIO, *Viv. en La Pampa*, págs. 34 s.: "El rancho no gozó más de dos ambientes: el dormitorio o dormitorios, llamados cuartos o piezas, y la cocina... La otra dependencia era la cocina. En ella no sólo se preparaban los alimentos sino que se utilizaba de sala de reunión y algunas veces de pieza de huéspedes. Su tamaño no difería del cuarto ya estudiado, pero tenía nuevos ele-

en el Neuquén ¹⁴⁴), en Mendoza ¹⁴⁵), La Rioja ¹⁴⁶) y Catamarca ¹⁴⁷), en las sierras situadas al oeste de Tucumán y Salta ¹⁴⁸),

mentos que se describirán independientemente: la chimenea y el fogón". Se trata, pues, de una cocina de forma muy evolucionada y de influencia europea (compárese *ibíd.*, fig. 13), desconocida aún en nuestra región. Por otra parte, LÓPEZ OSORNIO, *ibíd.*, fig. 13, leyenda, menciona la existencia de ranchos pampeanos sin cocina, donde "la madre vieja cocinaba en el suelo, sin techo y con un quincho de un metro de altura por único reparo", es decir, fogones al aire libre similares a los de nuestra zona (APARICIO, *Viv. de Córdoba*, lám. XXXVII, a). De igual sencillez son las cocinas de Santiago del Estero; DI LULLO, *Folklore*, pág. 80: "La vieja o madre de familia cocina en el suelo, donde hace su fogón apenas defendido de los vientos por una 'quincha' de un metro de altura. Esta especie de cocina no tiene techo".

144) APARICIO, *Viv. del Neuquén*, pág. 292, lám. IV, b (con techo y paredes de ramas).

145) En la región de Guanacache (comunicación de J. Draghi Lucero, Mendoza) y Luján (con paredes de caña embarrada y techo a una vertiente; comunicación de A. Q. de Ivanissevich, Mendoza).

146) APARICIO, *Viv. de La Rioja*, pág. 433 ("un cuartucho de ramas"); *ibíd.*, láms. VI, a, b ("pequeño cuarto de quincha").

147) CARRIZO, *Canc. pop. La Rioja II*, lám. pág. 257: cocina campesina de la región montañosa de Catamarca, La Rioja, Tucumán y Salta (con paredes de quincha y fogón circular en el suelo, situado en el centro de la misma).

148) Véase la nota anterior, además ROHMEDEK, *Argentinien*, 1ª edic., pág. 135: "Die Hausform ist die alte geblieben: Das Einraumhaus, es besitzt für jeden Lebenszweck, für Küche, Schlafraum, Vorräte, einen eigenen Raum, der selbständig als Haus steht, alle lose um einen Hof gelegt". Para Tucumán véase también SANTAMARINA, *Tafel*, planos 3-6, fig. 13: una casita de adobe, con techo de paja y de una vertiente, "en cuyo centro se encuentra el fuego directamente sobre el suelo, rodeado de piedras" (*ibíd.*, pág. 38). De cierta solidez son las cocinas de las regiones altas de Tucumán. G. Rohmeder, Tucumán, me facilitó la fotografía de la casa cocina aislada del puesto Lava Chica (2900 m.), Cumbres calchaquí, Valle de Santa María, Provincia de Tucumán, una casita rectangular con paredes de pirca, techo a dos aguas, muy inclinado y cubierto con material vegetal, sin aberturas pero con entrada en el mojinete (25-V-1942), incluida en nuestra plancha XII, 1, como material de comparación. Sobre la cocina de Tucumán, Salta y Jujuy, véase, además, CARRIZO, *Canc. pop. Tuc. II*, págs. 462, nota.

en la Puna del altiplano andino ¹⁴⁹), en Jujuy ¹⁵⁰), como también entre los indígenas del Chaco (que también conocen el fogón al aire libre; véase arriba) ¹⁵¹), del Perú ¹⁵²) y de Méjico

149) CASANOVA, *El altiplano andino*, pág. 267 ("la cocina... es pequeña, un círculo de piedras marca el hogar").

150) ARDISSONE, *Viv. de Jujuy*, págs. 358 (¿la construcción accesorio de la lám. II, a es una cocina?), 360, 364, 368, 372, lám. IX, a (forma muy progresista); CARRIZO, *Canc. pop. Jujuy*, pág. XXX: "Al frente o al lado de la pieza principal está la cocina, ésta es un recinto de dos metros por tres, con paredes bajas, sin techo y las más de las veces sin puerta, porque la madera es escasa y llueve poco en la Puna. En el centro de este rectángulo hay un círculo de piedras paradas... que limitan la extensión del hogar". Sobre la cocina de las "regiones áridas y montañosas del noroeste" (Mendoza hasta la Puna de Atacama) también facilita datos KÜHN, *Kulturgeographie*; pág. 108; con lámina.

151) WEGNER, *Indianerrassen*, pág. 49, dice de la cocina de los indios chorotí: "Ihre Küche besteht aus einem Sonnendach über vier Pfählen neben der Grashütte". Es ella, pues, de idéntica forma que la cocina-ramada del pueblo de Nono, plancha IX, 1. PALAVECINO, *Culturas aborígenes*, pág. 406, escribe, que "algunos grupos [del Chaco] construyen también, con cuatro horquetas y cuatro palos tendidos horizontalmente, abrigos elementales bajo los cuales se cocina y se está durante el día; son los que Nordenskiöld llamó «abri-cuisines»".

152) WEGNER, *Indianerrassen*, pág. 133: "Ein Aymara-Gehöft besteht meist aus mehreren, um ein Rechteck stehenden einräumigen fensterlosen Scheuern, neben einem Schlafhaus, einem Küchenbau..." Excelentes fotografías de cocinas aisladas del Perú central véanse en H. TSCHOPIK, *Highland communities of Central Peru*; Publicación núm. 5 del *Institute of Social Anthropology* de la *Smithsonian Institution*, Washington, 1947, planchas 5 a (Choclococha, Depto. de Huancavelica) y 8 b (Carmen Alto, Depto. de Ayacucho): son construcciones de piedra, de plantas rectangulares y techos de dos o una pendiente, cubiertos, al igual que las respectivas viviendas, con material vegetal o tejas coloniales. El clima de estas regiones (*ibid.*, pág. 8: "Winter days are clear and often cloudless, and the heat at midday contrasts sharply with the cold nights, when subfreezing temperatures are frequently experienced. The coldest weather usually comes during the month of June and July... The summers are usually characterized by heavy rains in the form of thunderstorms... Although the nights are warmer than those of the winter season, the days are frequently cold and unpleasant owing to the overcast skies) exige, que estas cocinas se construyan como edificios completamente cerrados.

¹⁵³). Como se advierte, estas construcciones son de una forma en general extremadamente rudimentaria, completando así el cuadro de la evolución de las casas cocinas del centro y norte argentinos ¹⁵⁴) y de los países septentrionales del continente sudamericano, a las cuales la cocina aislada del Valle de Nono y de toda la provincia de Córdoba se incorpora, inseparablemente, pero —en sus formas más evolucionadas— como tipo con inconfundibles características regionales, en cuanto a su aspecto exterior y los materiales de su construcción se refiere.

Que también la forma más progresista de nuestra cocina aislada encuentra sus iguales en otras regiones argentinas, lo comprueba la casa cocina de Potrerillos, Mendoza (plancha XII, 2), quizás la única que aún sobrevive en aquel valle. Sus paredes de adobe, su techo de troncos y jarilla, de una pendiente, que en parte descansa sobre palos verticales, su fogón semicircular con base de piedra, de poco más de 30 cms. de altura, situado en la esquina izquierda, al lado de la entrada abierta, en resumen, su aspecto rudimentario comparado con la vivienda sólida y moderna a que pertenece, la incorpora claramente al tercer tipo de nuestras cocinas cordobesas (véase arriba), lo que evidencia su existencia común en vastas zonas del noroeste argentino.

Hemos visto que la cocina y su precursor, el fogón abierto, sobreviven aun en España. Y es de suponer, también, que existan relaciones directas con nuestras cocinas, en el sentido de que los españoles hayan perfeccionado los antiguos fogones abiertos de los indios, según los modelos de cocinas del sudoeste europeo. Pero de todos modos, la cocina aislada, en forma de ra-

153) GRUBE, *Charakterbilder* I, pág. 334: "Dieses Hauptgebäude ist... ohne alle Abtheilung im Innern. Oft steht ein kleineres dicht daneben, um als Küche benutzt zu werden".

154) En la parte de la República Argentina situada al sur del Neuquén no puede esperarse la existencia de la primitiva casa cocina, tanto por las condiciones climáticas como por el hecho de que esta región es zona de colonización moderna. Las tribus indígenas de estos territorios fueron nómadas; por consiguiente, desconocieron una casa cocina, de uso permanente.

mada ¹⁵⁵) o pirca ¹⁵⁶), ya se conocía en la época prehispánica, en el territorio argentino y otros países sudamericanos. En resumen: la cocina del Valle de Nono, como la de vastas zonas del continente, es **síntesis material** entre la Europa neolatina y la América prehispánica. Como instalación rústica del *habitat* humano, desprovista de chimenea ¹⁵⁷), constituye un reflejo auténtico de un arcaico estado de la civilización material que se conservó en el suelo sudamericano con mucha mayor eficacia que en tierras iberoeuropeas.

Universidad Nacional de Cuyo

155) Compárese WEGNER, *Indianerrassen*, pág. 49 (véase arriba).

156) BRUCH, *Exploraciones*, pág. 44 s. (véase arriba).

157) La chimenea no existe en ninguna cocina rural de características originales, de la Argentina. Según mis propias observaciones, la provincia de Mendoza ocupa, en este sentido, una posición de transición, entre el estado de cosas antiguo y moderno: mientras que los primitivos ranchos de una sola pieza y de paredes de material vegetal carecen de cocina, las casas rurales de las zonas de regadío construídas de adobes y compuestas de una o dos piezas, con galería y cocina —esta última es una pequeña pieza contigua situada en el frente del dormitorio, al lado de la galería, y ocupando parte de ésta—, ya poseen una chimenea, como se advierte, de indudable procedencia urbana, al igual que su galería y su construcción de adobe. Una posición parecida ocupa la chimenea del rancho de La Pampa (LÓPEZ OSORNIO, *Viv. en La Pampa*, cap. *Chimeneas*, págs. 40 s.) que, según datos en mi posesión, está muy difundido también, en la campaña de la Provincia de Buenos Aires.

EXPLICACIONES DE LAS PLANCHAS Y LAMINAS

Plancha I

1 — Vista del Valle de Nono hacia el SE. Zona de regadío con vegetación típica: campos de pastoreo, alfalfares, sauces llorones, álamos y nogales. El macizo de la Sierra Grande (de Achala) limita el horizonte.

2 — Vista del Valle de Nono, desde la orilla del Río Grande o de los Sauces, hacia el NO. Suelo pedregoso con vegetación de la zona no cultivada. En el fondo los cerros Nono y Nonito.

Plancha II

1 — Cauce del Río Chico, en las cercanías de 'El Alto', a 4 kms. de distancia de Nono. Entre rocas y rodados, el río forma un remanso. Vegetación semi indígena. En el fondo, la Sierra Grande.

2 — Primeras estribaciones de la Sierra Grande. El bosque ralo formado por una flora netamente indígena es interrumpido por pequeños oasis, campos de pastoreo y plantaciones de álamos, pertenecientes a un puesto.

Plancha III

1 — Vegetación arbórea y arbustiva indígena en las pendientes occidentales del macizo central de la Sierra Grande, en la zona del monte serrano. En el fondo, el Cerro Champaquí (2.880 ms.).

2 — Calle principal del pueblo de Nono. Entre casas de tipo regional se levantan edificios modernos.

Plancha IV

1 — Rancho semisubterráneo, en las cercanías de *San Miguel*, Departamento de Santa María. Techo de una sola agua, de zinc; paredes de paja embarrada. Fotografía de Jorge Presta. Buenos Aires. Lámina 1 A.

2 — Rancho de una sola pieza, con paredes de paja embarrada y techo de paja. Lámina 1 C. Cercanías de '*El Alto*'.

3 — Rancho de una sola pieza. Planchas VII 2 y X 2. *Cañada de los Sauces*.

Plancha V

1 — Rancho de una pieza, con paredes de paja embarrada, techo de paja y rústica galería. Cercanías de '*El Alto*'.

2 — Rancho de dos piezas, con paredes de adobe revocadas, techo muy deteriorado de paja y galería. Cercanías de '*El Alto*'.

3 — Rancho de tres piezas, con paredes de adobe revocadas, techo de paja y amplia galería. Emplazamiento típico con respecto al árbol. Lámina 1 E. Cercanías de *Mina Clavero*.

Plancha VI

1 — Frente de un rancho de tipo 'edificación cerrada'. Una troj de maíz, construída con paredes de palo a pique, ocupa parcialmente una rústica galería que circunda una de las habitaciones. Lámina 2 A. Cercanías de '*El Alto*'.

2 — Vista del mismo rancho, con paredes de material heterogéneo (paja embarrada, piedras y rodados, cañas). Lámina 2 A.

3 — Vista del frente posterior de la misma habitación. A la izquierda, casa cocina de paredes de palo a pique. Lámina 2 A.

Plancha VII

1 — Aspectos de construcción regional: pared de paja embarrada; alero de paja; mirador. Cercanías de 'El Alto'.

2 — Aspectos de construcción regional: pared de piedra y adobe; esqueleto de troncos y ramas; ventana. Plancha IV 3. *Cañada de los Sauces*.

3 — Aspectos de construcción regional: pared de adobe; pequeña ventana cerrada por una tabla; en primer plano, un cordón de piedras. *Los Algarrobos*.

Plancha VIII

1 — Fogón al aire libre ubicado junto a una acequia, bajo la sombra de un árbol. Entre algunas piedras se enciende el fuego. Ollas de barro cocido y latas, utilizadas en la preparación de la comida. Cercanías de 'El Alto'.

2 — Casa cocina de palo a pique, con fogón en el suelo. Planchas VI, 3 y X, 1. Cercanías de 'El Alto'.

3 — Casa cocina de adobe, con fogón sobre un pedestal construido de piedras y barro. Cercanías de *Huacle*.

4 — Cocina en uno de los extremos de un rancho de adobe de varias piezas con fogón sobre un pedestal de adobe, ubicado en una esquina (tipo romano). Cercanías de 'El Alto'.

Plancha IX

1 — Casa cocina construida en forma de ramada, con fogón sobre un pedestal de adobe. *Nono*.

2 — Casa cocina aislada, de un puesto serrano en las estribaciones de la Sierra Grande.

3 — Casa cocina aislada, con horno. Plancha VII, 3: Cercanías de *Huacle*.

Plancha X

1 — Casa cocina de palo a pique. Planchas VI, 3 y VIII, 2; lámina 2. Cercanías de 'El Alto'.

2 — Casa cocina adosada a la pared de una vivienda, con fogón en el suelo. Plancha IV, 3. *Cañada de los Sauces*.

3 — Casa cocina con esqueleto y paredes de paja embarrada y piedra, y fogón en el suelo. Cercanías de *Las Calles*.

Plancha XI

1 — Casa cocina con esqueleto, paredes de adobe y (parcialmente) paja embarrada; fogón sobre un pedestal de adobe. Lámina 1 F. Cercanías de '*El Alto*'.

2 — La misma cocina, con horno adosado a su pared posterior.

3 — Casa cocina aislada, con paredes de adobe y fogón en el suelo. Lámina 2 B. *Los Algarrobos*.

Plancha XII

1 — Elemento de comparación: casa cocina aislada, construída de pirca. Puesto *Lava Chica*, Valle de Santa María, Provincia de Tucumán. Foto G. Rohmeder, Tucumán.

2 — Elemento de comparación: casa cocina aislada, construída de adobe. Valle de Potrerillos, Provincia de Mendoza. Foto A. Dornheim (22-I-1948).

3 — Gallinero de palo a pique. Cercanías de '*El Aito*'.

4 — Nidos de aves, construídos de adobe con techo de paja. Puesto al pie de la Sierra Grande.

Lámina 1: Plantas.

A — Rancho semisubterráneo de paja embarrada Plancha IV, 1. Depto. Santa María, Córdoba.

B — Rancho de paja embarrada, de una pieza. Cercanías de '*El Alto*'.

C — Rancho de paja embarrada, de una pieza. Plancha IV, 2. Cercanías de 'El Alto'.

D — Rancho de adobe, de dos piezas. Cercanías de 'El Alto'.

E — Rancho de adobe, de tres piezas. Plancha V, 3. Cercanías de *Mina Clavero*.

F — Casa cocina, de adobe. Plancha XI 1, 2. Cercanías de 'El Alto'.

Lámina 2: Plántas.

A — Tipo de edificación cerrada. Habitación 1, con paredes de paja embarrada y piedra. Plancha VI, 1. Habitación 2, con paredes de palo a pique, caña, paja embarrada y piedra. Plancha VI, 2, 3. Troj y cocina de palo a pique. Plancha VI, 1, 3. Cerca de palos y arbustos secos. Plancha VI, 3. Cercanías de 'El Alto'.

B — Tipo de edificación dispersa. Vivienda y edificios accesorios agrupados alrededor de un amplio patio. Vivienda, cocina (plancha XI, 3), y depósito construídos de adobe y con techo de paja, de dos pendientes. Ramada con paredes de material heterogéneo: cañas, piedras y adobe. Lámina 7 C. Cerca entre vivienda y cocina, de palo a pique; entre cocina y depósito, de tablas; entre vivienda y ramada, de ramas. En el patio, árboles de sombra y una maroma, dispositivo de horcones y ramas que sostiene zarzos de cañas (plancha IV, 3), en los que se secan higos, duraznos, uvas y otras frutas. *Los Algarrobos*.

Lámina 3: Rancho y bendito.

A — Rancho de piedra trabajada, de una pieza, con galería de pilares de mampostería y cordón de piedras. Cercanías de *Mina Clavero*.

B — Construcción derruída ('bendito') en las cercanías de un puesto. *Los Algarrobos*.

Lámina 4: Armaduras del rancho.

A — Esqueleto de un rancho de paja embarrada.
a) horcones; b) cumbrera; c) costanera; d) varas; e) l_
tas (ramas o cañas); f) largueros (ramas).

B — Armadura del techo de un rancho de adobe.
a) paredes de adobe; b) cumbrera; c) pie de gallo; d) ti-
rante; e) varas; f) cañas.

C — Elemento de comparación: esquema de la pa-
red francesa. Provincia de Buenos Aires. Horcones, alam-
bres y bollos de paja embarrada.

Lámina 5: Techos de paja.

A — Techo de paja con flecos y haces verticales.
Puesto de la región del monte, en la Sierra Grande.

B — Techo de paja con flecos y haces que cuelgan
del caballete a la altura del mojinete. Cercanías de '*El
Alto*'.

Lámina 6: Galerías.

A — Galería con horquetas labradas. Cercanías de
'*El Alto*'.

B — Galería con horquetas labradas. Provincia de
Tucumán. Fotografía de G. Rohmeder. Tucumán.

C — Galería con horquetas labradas y pilares de
madera de diseño moderno. Provincia de Santiago del
Estero. Fotografía del folleto *Santiago del Estero*, publi-
cado por la Dirección Provincial de Turismo de Santiago
del Estero. Buenos Aires, 1942.

D — Galería con columnas cuadradas de mampos-
tería y cordón de piedras. Cercanías de '*El Alto*'.

E — Galería con columnas redondas de mampos-
tería. Cercanías de '*El Alto*'.

Lámina 7: Ramadas.

- A — Ramada abierta. Cercanías de 'El Alto'.
- B — Ramada abierta. Montaña Eifel, Alemania.
- C — Ramada semicerrada. Lámina 2 B. *Los Algarrobos*.

Lámina 8: Puerta y ventanas.

- A — Puerta con fundamento de piedra 'sapo'. Cercanías de 'El Alto'.
- B — Mirador triangular, Cercanías de la *Cañada de los Sauces*.
- C — Ventana con reja de madera, de un depósito. Lámina 2 B. *Los Algarrobos*.

Lámina 9: Pisones y azuela.

- A — Pisón del Valle de Nono. Cercanías de 'El Alto'.
- B — Pisón de la Provincia de Mendoza. Según el ejemplar exhibido en el Museo J. C. Moyano, Mendoza.
- C — Azuela para labrar los horcones y maderas del rancho. Cercanías de 'El Alto'.

Las láminas 3 a 9 han sido dibujadas por RANDOLFO LÓPEZ BARBOSA, Mendoza.

BIBLIOGRAFIA

- ACAD. = Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 16ª edición. Madrid, 1939.
- ANALES = *Anales del Instituto de Lingüística* de la Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, 1942, ss.
- APARICIO, *Comechingones* = Fr. de Aparicio, *La antigua provincia de los comechingones*; en Levene, *Hist. I*.
- APARICIO, *Viv. de La Rioja* = Fr. de Aparicio, *La vivienda natural en la Provincia de La Rioja*. Noticia preliminar; en GÆA, *Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos V*, págs. 429 ss. Buenos Aires, 1937.
- APARICIO, *Viv. del Neuquén* = Fr. de Aparicio, *Breve noticia acerca de la vivienda natural en la Gobernación del Neuquén*; en *Publicaciones del Museo Antropológico y Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires*, A II, págs. 289 ss. Buenos Aires, 1932.
- APARICIO, *Viv. de Córdoba* = Fr. de Aparicio, *La vivienda natural en la región serrana de Córdoba*; en *Publicaciones del Museo Antropológico y Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires*, serie A I. Buenos Aires, 1931.
- ARDISSONE, *Instalación humana* = R. Ardissonne, *La instalación humana en el valle de Catamarca*. La Plata, 1941.
- ARDISSONE, *Silos* = R. Ardissonne, *Silos de la Quebrada de Humahuaca*; en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, tomo I, págs. 117-139. Buenos Aires, 1937.
- ARDISSONE, *Viv. de Jujuy* = R. Ardissonne, *Algunas observaciones acerca de las viviendas rurales en la Provincia de Jujuy*; en GÆA, *Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos V*, págs. 349-373. Buenos Aires, 1937.
- AVELLANEDA = F. F. Avellaneda, *Palabras y modismos usuales en Catamarca*; en S. A. Lafone Quevedo, *Tesoro de Catamarqueñismos*. Buenos Aires, 1927.
- BAYO = C. BAYO, *Vocabulario criollo-español sudamericano*. Madrid, 1910.
- BDH = *Biblioteca de Dialectología Hispanoamericana*. Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- Bundeskalender* = Anuario de la Unión Germánica en la Argentina. Buenos Aires.

- BRUCH, *Exploraciones* = C. Bruch, *Exploraciones arqueológicas en las Provincias de Tucumán y Catamarca*; en *Revista del Museo de La Plata*, tomo XIX. Buenos Aires, 1913.
- BRÜDT, *Madeira* = K. Brüdt, *Madeira. Estudio lingüístico etnográfico*; en *Boletín de Filología* V, fasc. 1-2 y 3-4. Lisboa, 1937-38.
- BURMEISTER, *Viaje* = H. Burmeister, *Viaje por los Estados del Plata, 1857-1860*. 3 vols. Trad. Buenos Aires, 1943.
- CALDCLEUGH, *Viajes* = A. Caldcleugh, *Viajes por América del Sur, Río de la Plata, 1821*; trad. Buenos Aires, 1941.
- CARRIZO, *Canc. pop. Jujuy* = J. A. Carrizo, *Cancionero popular de Jujuy*. Tucumán, 1935.
- CARRIZO, *Canc. pop. La Rioja* = J. A. Carrizo, *Cancionero popular de La Rioja*. 3 vols. Buenos Aires, 1942.
- CARRIZO, *Canc. pop. Tuc.* = J. A. Carrizo, *Cancionero popular de Tucumán*, 2 vols. Buenos Aires, 1942.
- CASANOVA, *El altiplano andino* = E. Casanova, *El altiplano andino*; en Levene, *Hist.* I, págs. 255 ss.
- CASANOVA, *La Quebrada de Humahuaca* = E. Casanova, *La Quebrada de Humahuaca (Las culturas indígenas del noroeste, cap. I)*; en Levene, *Hist.* I, pág. 225 ss.
- CONSTANZÓ, *Antropología calchaquí* = María de las Mercedes Constanzó, *Antropología calchaquí*; en *Revista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán*, II, núms. 9, págs. 213 ss. Tucumán, 1942.
- COROMINAS, *Aportaciones* = J. Corominas, *Aportaciones americanas a cuestiones pendientes*; en *Anales* I.
- COROMINAS, *Rasgos semánticos* = J. Corominas, *Rasgos semánticos nacionales*; en *Anales* I.
- CUERVO = R. J. Cuervo, *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano*. Bogotá, 1939.
- DEMANGEON, A G XXIX = A. Demangeon, *L'habitation rurale en France*; en *Annales de Géographie* XXIX, págs. 352-375. Paris, 1920.
- DEMANGEON, A G XXXVI = A. Demangeon, *La géographie de l'habitat en France*; en *Annales de Géographie* XXXVI, págs. 1-23, 97-114, Paris, 1927.
- Dicc.* = Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, 6 vols.; edición de 1729 ss. Madrid, 1729-1737.
- DI LULLO, *Folklore* = O. Di Lullo, *El folklore de Santiago del Estero*. Instituto de Historia, Lingüística y Folklore de la Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán, 1943.
- Documentos* = *Documentos de Arte argentino*, publicados por la Academia Nacional de Bellas Artes. I = cuaderno I: *La Iglesia de Yavi*. Buenos Aires, 1939. II bis = cuaderno II bis: *Ramificaciones del Camino de la Quebrada de Humahuaca y del Camino de los Incas*. Buenos Aires, 1942.

- DORNHEIM, *Aperos de cultivo* = A. Dornheim, *Los aperos de cultivo en el Valle de Nono, Provincia de Córdoba*; en *Anales del Instituto de Lingüística* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, III, págs. 24 ss. Mendoza, 1945.
- DORNHEIM, *Ardeche* = A. Dornheim. *Die bacuerliche Sachkultur im Gebiet der oberen Ardèche*; en VKR IX, págs. 202-388; X, págs. 247-351. Hamburgo, 1938.
- DORNHEIM, *Telares cordobeses* = A. Dornheim, *Posición ergológica de los telares cordobeses en la América del Sur*, en *Revista del Instituto Nacional de la Tradición I*, 1ª (enero-junio 1948); Buenos Aires, 1949, págs. 7 - 29.
- E W* = Diez, *Etymologisches Woerterbuch der romanischen Sprachen*. Bonn, 1887.
- FAUCHER = D. Faucher, *Plaines et bassins du Rhône moyen entre Bas-Dauphiné et Provence*. Paris, 1927.
- FEW = W. v. Wartburg, *Franzoesisches etymologisches Woerterbuch*. Bonn, 1928 ss.
- FRENGUELLI, *Materiales antropológicos* = Frenguelli, *Distribución de los materiales antropológicos en los montículos de Santiago del Estero*; en *Anales del Instituto de Etnografía Americana* de la Universidad Nacional de Cuyo, tomo III. Mendoza, 1942.
- GAGINI = C. Gagini, *Diccionario de costarriqueñismos*. San José de Costa Rica, 1919.
- GARCÍA = R. García. *Diccionario de brasileirismos - peculiaridades pernambucanas* [1899].
- GARZÓN = T. Garzón, *Diccionario Argentino*. Barcelona, 1910.
- GRUBE, *Charakterbilder* = A. W. Grube, *Geographische Charakterbilder in abgerundeten Gemälden aus der Laender- und Voelkerkunde*, 2ª edic. Leipzig, 1851.
- HENRÍQUEZ UREÑA = P. Henríquez Ureña, *El español en Santo Domingo*; en BDH. Buenos Aires, 1940.
- HILLS = E. C. Hills, *El español de Nueva Méjico*, en BDH IV. Buenos Aires, 1938.
- Jahrbuch* = Anuario de la Unión Germánica en la Argentina. Buenos Aires.
- KEMPSKI, *Argentinien* = Dr. Kempfski, *Argentinien*. Buenos Aires, 1934.
- KEMPSKI, *Argentinische Landwirtschaft* = Dr. Kempfski, *Die Modernisierung der argentinischen Landwirtschaft*; en *Jahrbuch 1932*, págs. 40 ss.
- KRÜGER GK = F. Krüger, *Die Gegenstandskultur Sanabriens und seiner Nachbargebiete*. Hamburgo 1924.
- KRÜGER HPyr = F. Krüger, *Die Hochpyrenaen*. 7 vols. Hamburgo 1935 ss. HPyr A I = tomo A I: *Landschaften, Haus und Hof*, tomo I (1936). HPyr A II = tomo A II: *Landschaften, Haus und Hof*, tomo 2 (1939).

- KÜHN, *Geografía* = F. Kühn, *Geografía de la Argentina*. Barcelona - Buenos Aires, 1930.
- KÜHN, *Kulturgeographie* = Fr. Kühn, *Grundriss der Kulturgeographie von Argentinien*. Hamburgo, 1933.
- La Prensa* = diario *La Prensa*, Buenos Aires.
- LEHMANN - NITSCHKE, *Ramada* = R. Lehmann-Nitsche, *La ramada (Folklore argentino VI)*; en *Boletín de la Academia Nacional de Ciencias de Córdoba XXIII*, págs. 610 ss - Buenos Aires 1919.
- LEVENE, *Hist. I* = R. Levene, *Historia de la Nación Argentina*, 2ª edición, Buenos Aires, 1939 ss. tomo I.
- LIZONDO = M. Lizondo Borda, *Voces tucumanas derivadas del quichua*; en *Publicaciones de la Universidad de Tucumán*. Tucumán, 1927.
- LOKOTSCH = K. Lokotsch, *Etymologisches Woerterbuch der europaischen Woerter orientalischen Ursprungs. Indogermanische Bibliothek I, Reihe II, 3*. Heidelberg, 1927.
- LÓPEZ OSORNIO, *Viv. en La Pampa* = M. A. López Osornio, *Viviendas en La Pampa*. Buenos Aires, 1944.
- MALARET, *Americanismos* = A. Malaret, *Diccionario de americanismos*, 3ª edición. Buenos Aires, 1946.
- MALARET, *Supl.* = A. Malaret, *Diccionario de Americanismos, Suplemento*; en *Boletín de la Academia Argentina de Letras VIII-X*, 2 vols. Buenos Aires 1942-44.
- MÁRQUEZ MIRANDA, *Cuatro viajes* = F. Márquez Miranda, *Cuatro viajes al más remoto noroeste argentino*; en *Revista del Museo de La Plata* (nueva serie), secc. *Antropología*, I, págs. 93 ss. Buenos Aires, 1939.
- MARTÍNEZ GIL = C. Martínez Gil, *Arcaísmos españoles usados en América*. Montevideo, 1939.
- MARTÍNEZ PAZ, *Formación histórica de Córdoba* = E. Martínez Paz, *La formación histórica de Córdoba (1810-1862)*. Publicación núm. V del Instituto de Estudios Americanistas de la Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, 1941.
- MEDINA = J. T. Medina, *Chilenismos. Apuntes lexicográficos*. Santiago de Chile, 1928.
- MÉTRAUX, *Contribution* = A. Métraux, *Contribution a l'ethnographie et a l'archéologie de la Province de Mendoza (Rep. Argentine)*; en *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán I*, entrega 1ª, págs. 5 ss. Tucumán, 1929.
- MORALES GUIÑAZÚ, *Primitivos habitantes* = F. Morales Guiñazú, *Primitivos habitantes de Mendoza*, 2ª edición, Mendoza, 1938.
- MORÍNIGO = M. A. Morínigo, *Hispanismos en el guaraní*. Buenos Aires, 1931.
- PALAVECINO, *Culturas aborígenes* = E. Palavecino, *Las culturas aborígenes del Chaco*; en Levene, *Hist. I*, págs. 387 ss.
- PAUCKE, *Hacia allá y para acá* = F. Paucke, S. J., *Hacia allá y para acá (Una estada entre los indios mocobies 1749-1767)*. Trad. cas

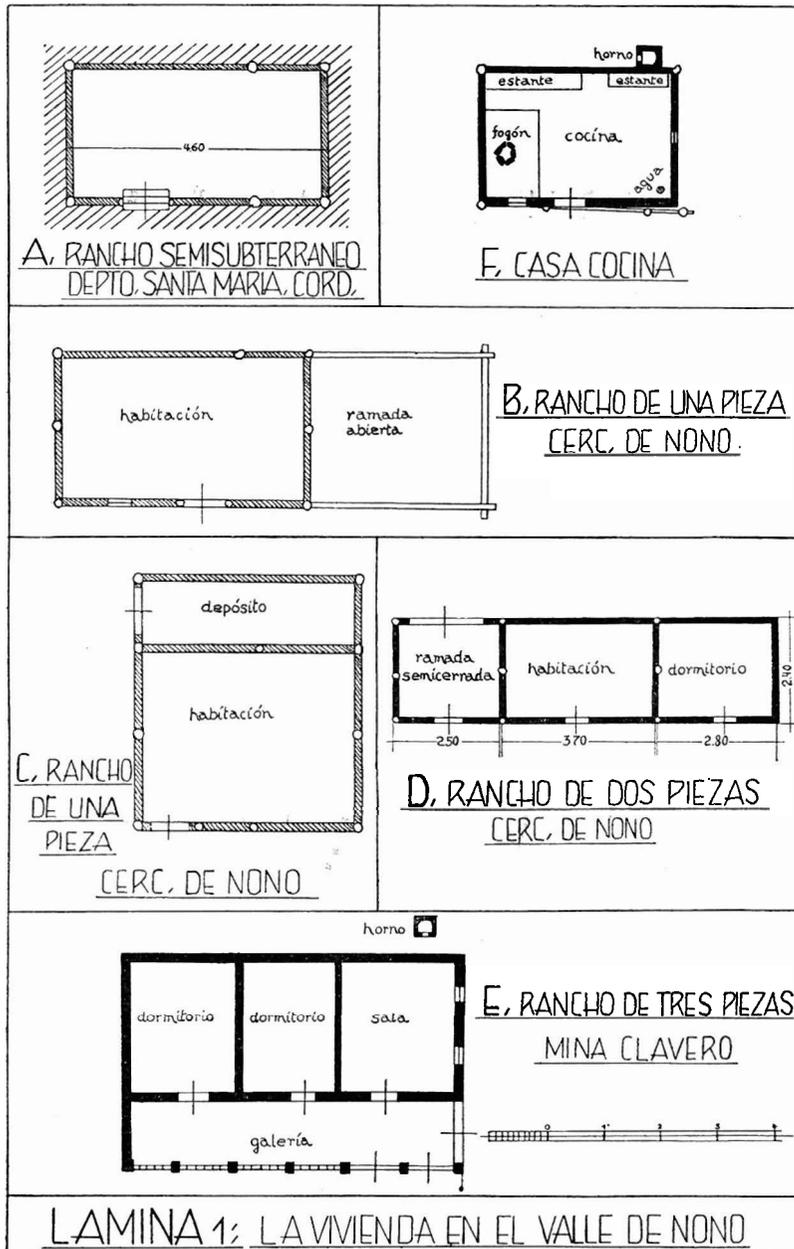
- tellana por Edmundo Wernicke. Publicación de la Universidad Nacional de Tucumán y de la Institución Cultural Argentino-Germana. Tucumán y Buenos Aires, 1944. 3 vols. III² = tomo III, segunda parte.
- PEREIRA = F. A. Pereira da Costa, *Vocabulario pernambucano*. Recife, 1937.
- Phoenix* = rev. *Phoenix*, publ. por la Sociedad Científica Alemana. Buenos Aires.
- PICHARDO = D. E. Pichardo, *Diccionario provincial casi-razonado de voces cubanas*. Habana, 1862, 3^a edición.
- PRILUTZKY - CORTI = H. Corti, *Contribución al estudio del agua del río Mina Clavero*, con un informe preliminar sobre la región de Mina Clavero, por Gr. Prilutzky; en *Boletín de la Dir. General de Minas, Geología e Hidrología* del Ministerio de Agricultura, serie D, núm. 6. Buenos Aires, 1916.
- RAMOS DUARTE = F. Ramos i Duarte, *Diccionario de Mejianismos*. Méjico, 1895.
- Rev. Geogr.* = *Revista Geográfica Americana*. Buenos Aires.
- REW = W. Meyer-Lübke, *Romanisches Etymologisches Woerterbuch*. Heidelberg, 1935, 3^a edición.
- RÍO.ACHÁVAL = M. E. Río y L. Achával, *Geografía de la Provincia de Córdoba*. 2 vols. Buenos Aires 1904-1905.
- ROHMEDEER, *Argentinien* = W. Rohmeder, *Argentinien. Eine landeskundliche Einführung*. Buenos Aires, 1937 (1^a edic.) y 1942 (2^a edic.).
- ROMÁN = M. A. Román, *Diccionario de chilenismos y de otras voces y locuciones viciosas*. 5 vols. Santiago de Chile 1901-1918.
- RUEZ, *Los indios araucanos* = L. F. Ruez, *Los indios araucanos de la República Argentina antes y ahora*. Vol. 1. Buenos Aires, 1929.
- SANTAMARINA, *Tafí* = E. B. de Santamarina, *Notas a la antropología del Valle de Tafí*. Monografía 7 del Instituto de Estudios Geográficos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán, 1945.
- SAUBIDET = T. Saubidet, *Vocabulario y refranero criollo*. Buenos Aires, 1943.
- SEGOVIA = L. Segovia, *Diccionario de argentinismos*. Buenos Aires, 1911.
- SERRANO, *Comechingones* = Antonio Serrano, *Los comechingones*. Publicación del Instituto de Arqueología, Lingüística y Folklore de la Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, 1945.
- SCHUEURMEIER = P. Scheuermeier, *Bauernwerk in Italien, der italienischen und raetoromanischen Schweiz*. Erlenbach - Zürich, 1943.
- SCHUSTER, *Paraguay* = A. Schuster, *Paraguay*. Stuttgart, 1929.
- T F* = F. Mistral, *Lou Tresor dóu Felibrige*. Aix-en-Provence.
- THEDE, *Albufera* = M. Thede, *Die Albufera von Valencia. Eine volkskundliche Darstellung*; en *VKR VI*, págs. 210 ss. Hamburgo, 1933.
- TISCORNIA, *Martín Fierro comentado* = E. Tiscornia, *Martín Fierro comentado y anotado*; en *BDH III*. Buenos Aires, 1930.

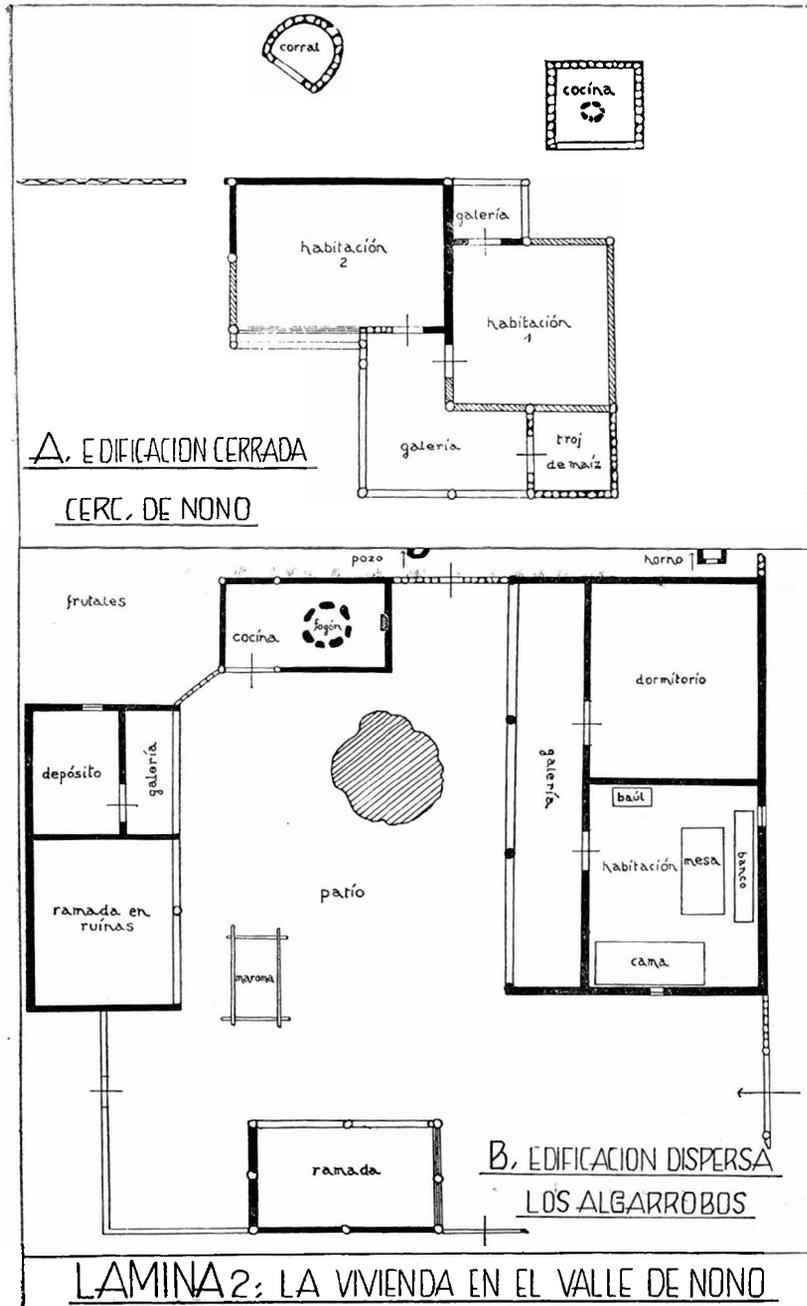
VIGNATI = M. A. Vignati, *El vocabulario rioplatense de Francisco Javier Muñiz* (1845); en *Boletín de la Academia Argentina de Letras* V, págs. 393 ss. Buenos Aires, 1937.

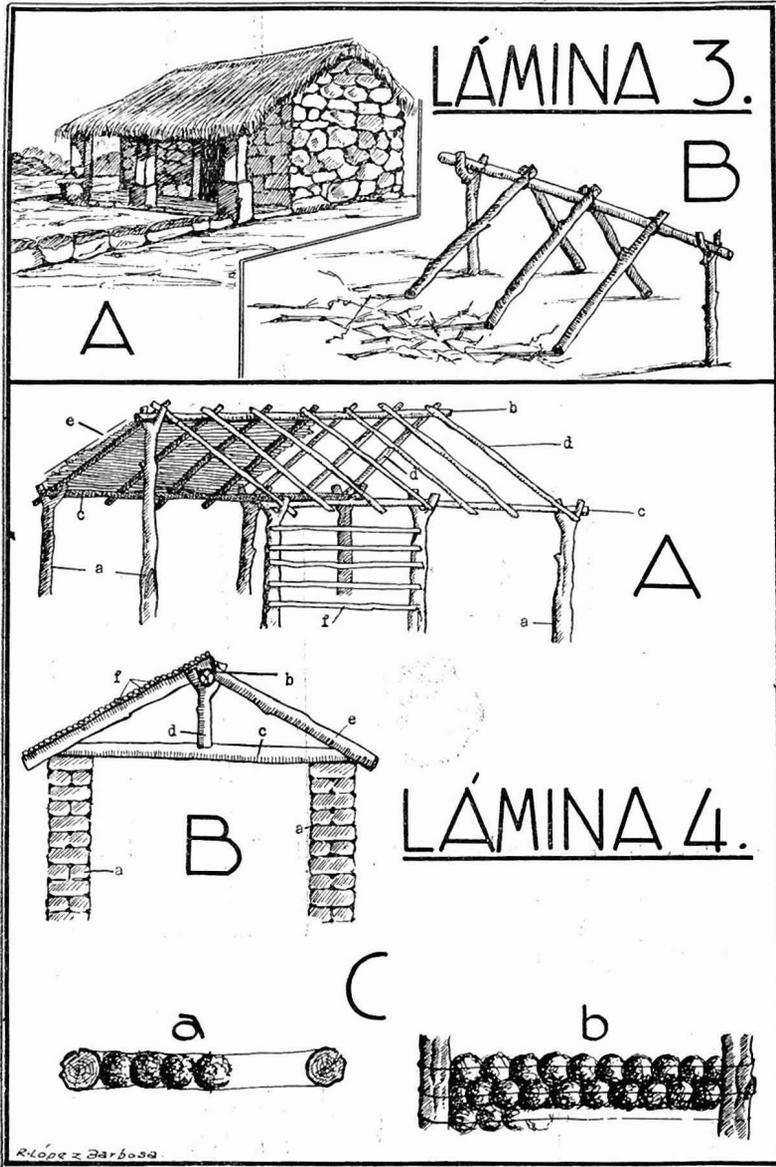
VKR = revista *Volkstum und Kultur der Romanen*. Seminar für romanische Sprachen und Kultur der Hansischen Universitaet, Hamburgo.

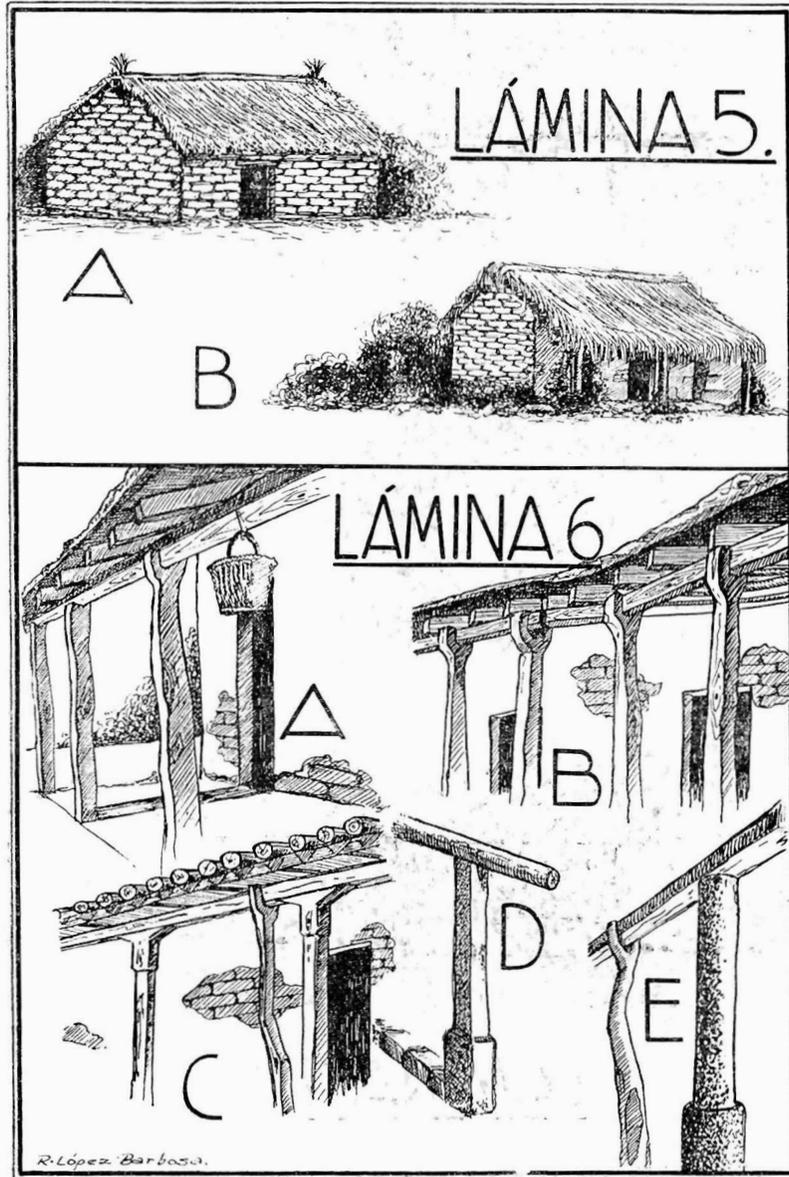
WEGNER, *Indianerrassen* = R. N. Wegner, *Indianer-Rassen und vergangene Kulturen*. Stuttgart, 1934.

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.









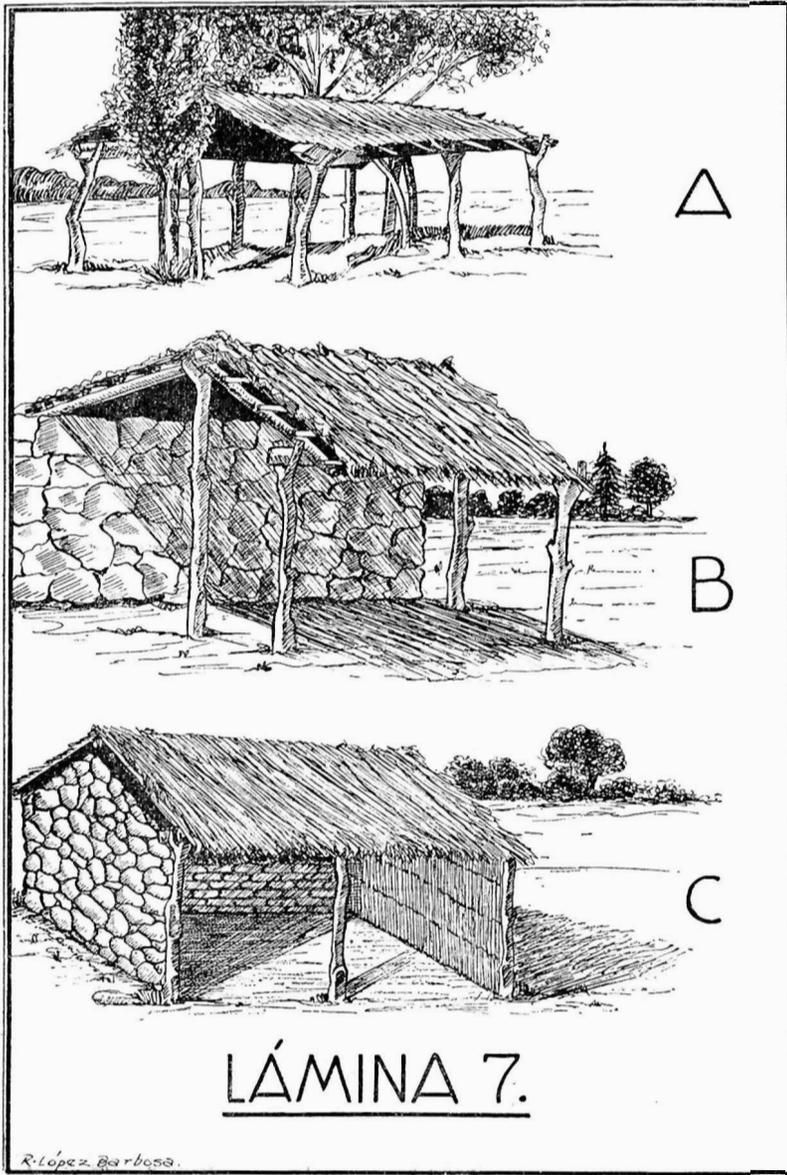
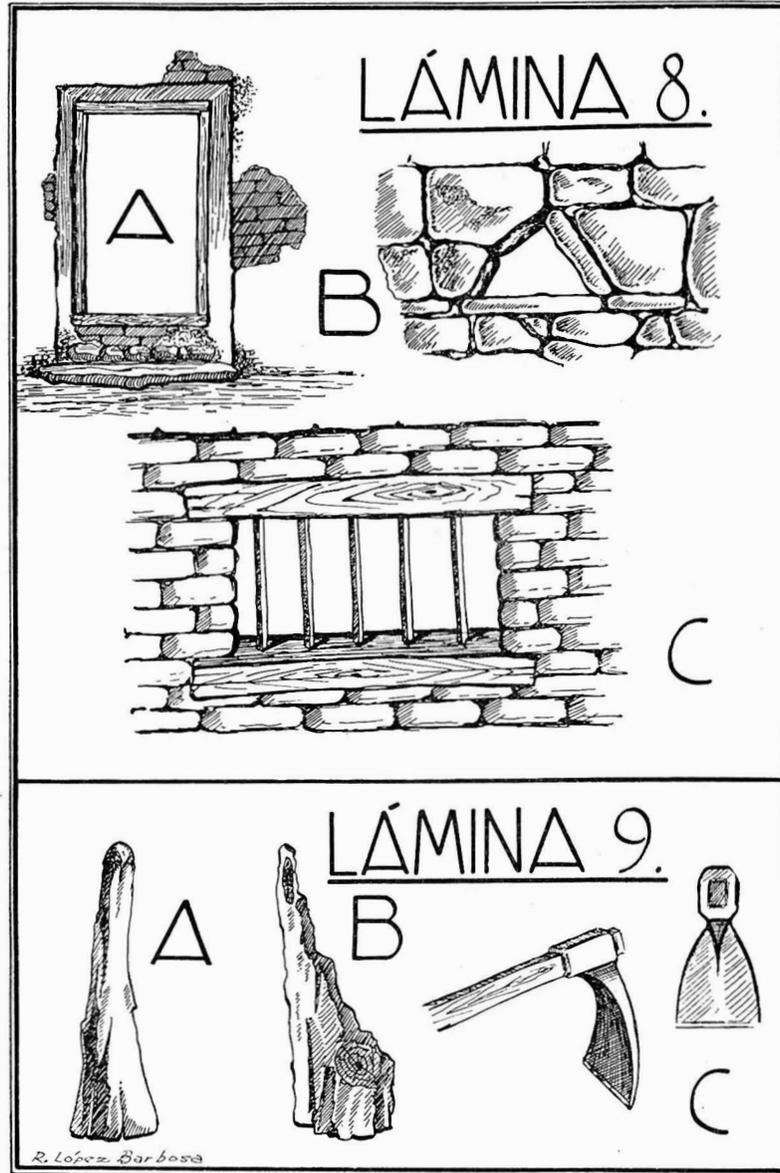
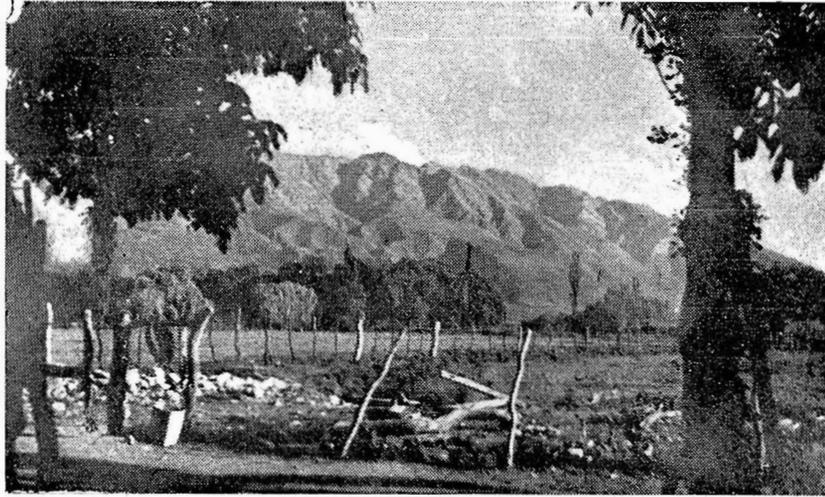


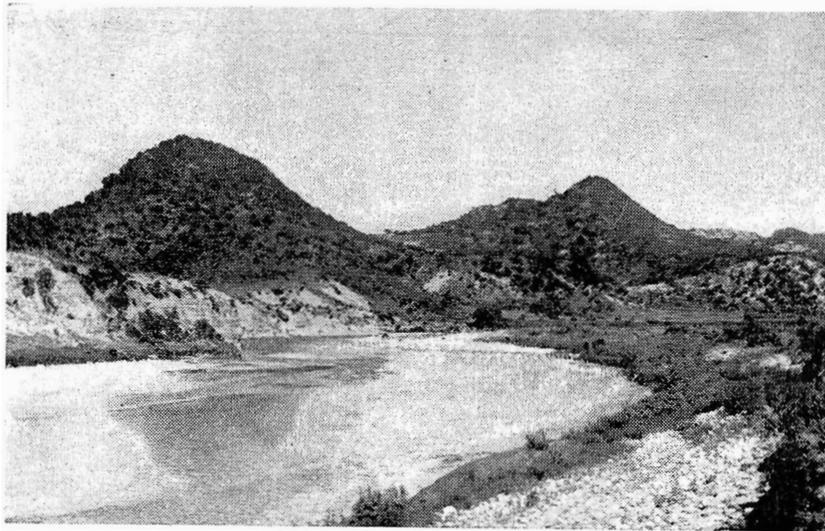
LÁMINA 7.

R. López Barbosa.

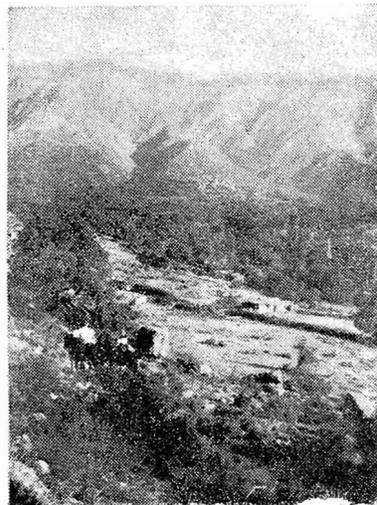


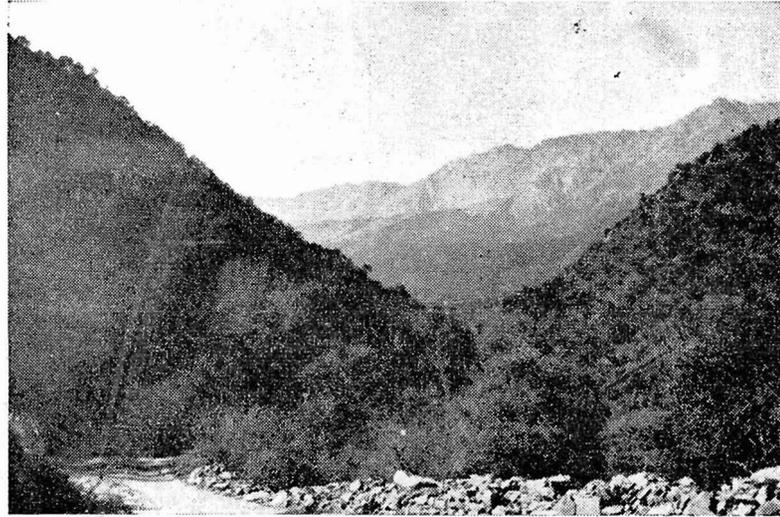


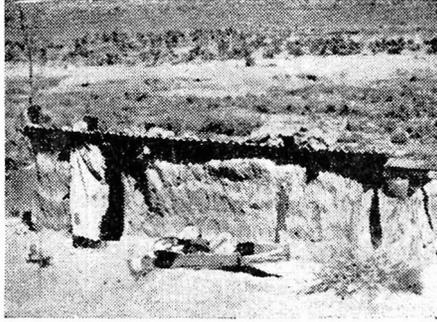
1



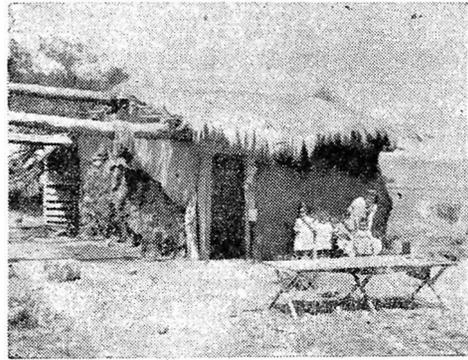
2



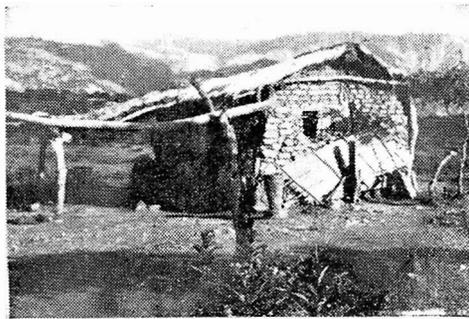




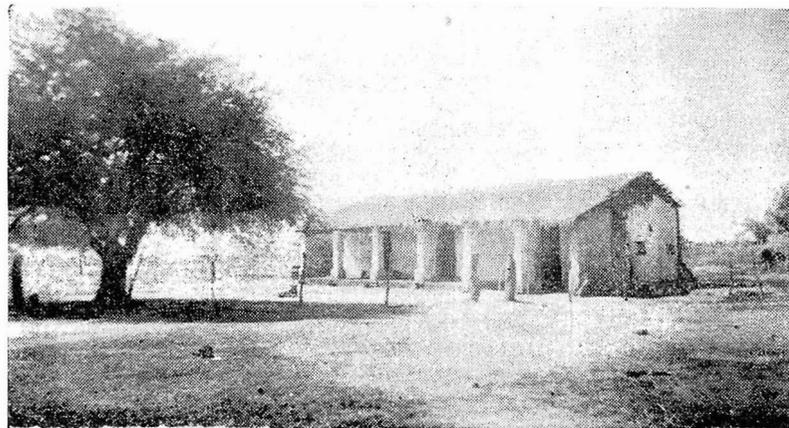
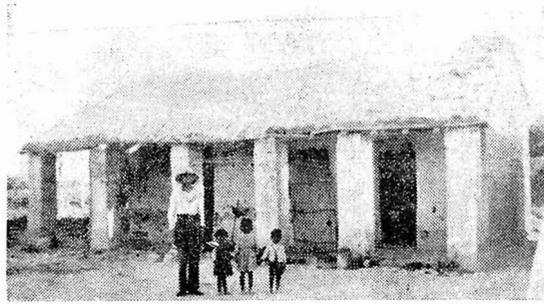
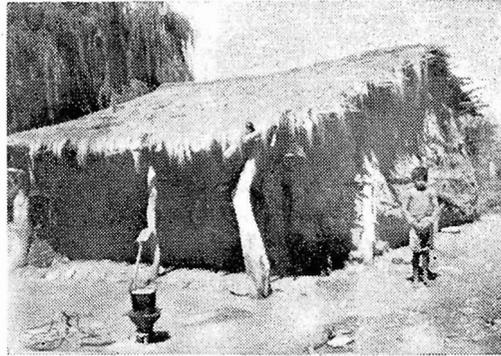
1

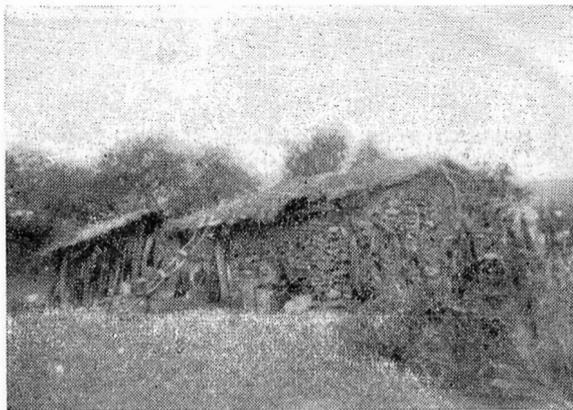
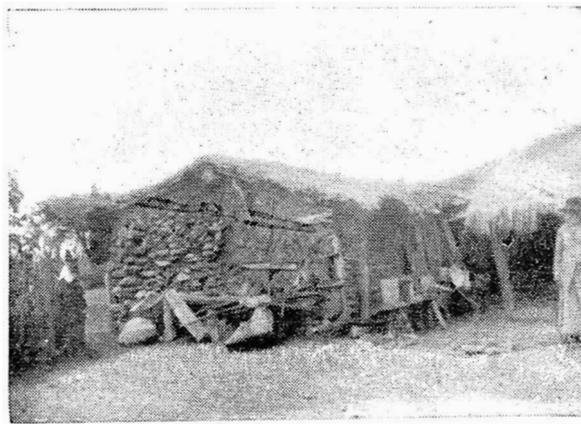
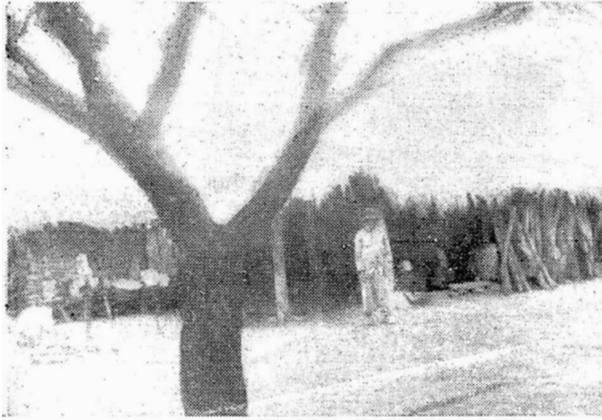


2



3





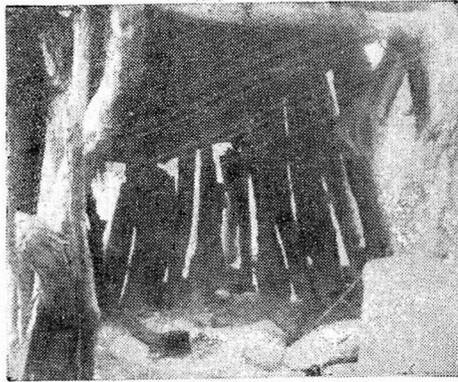


i





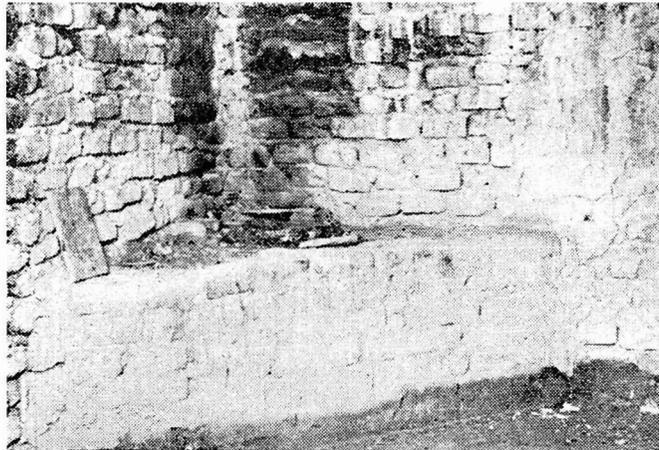
1



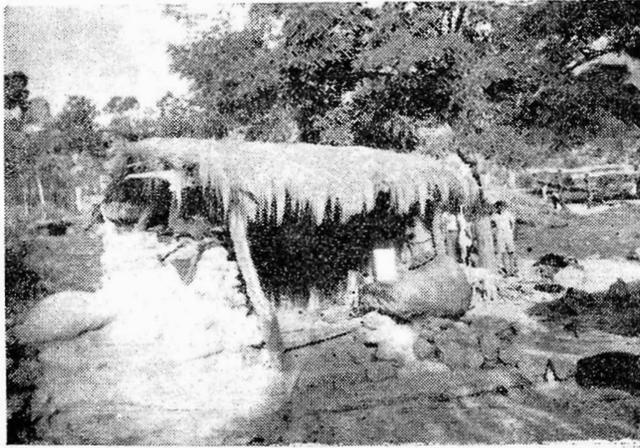
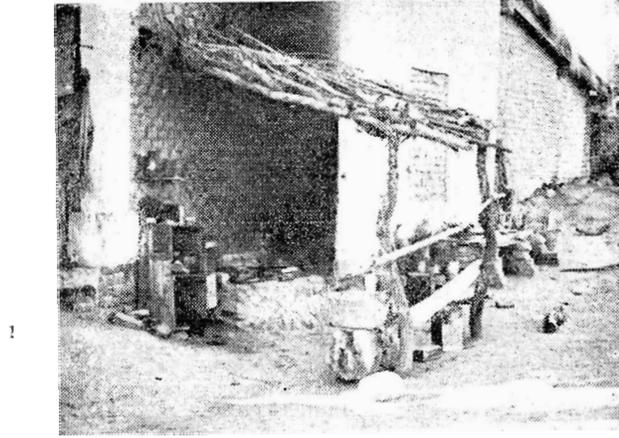
2



3

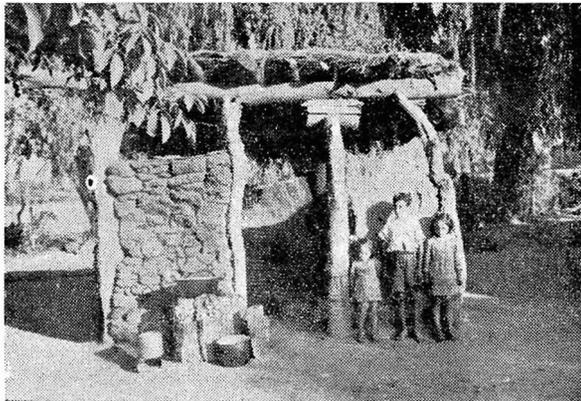
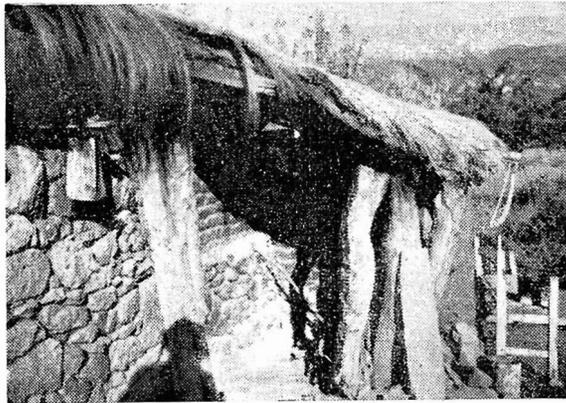
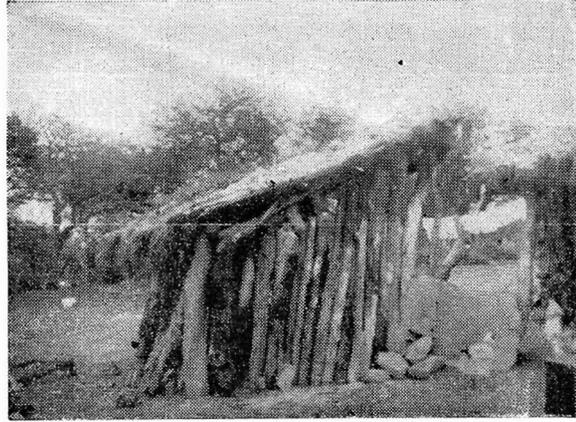


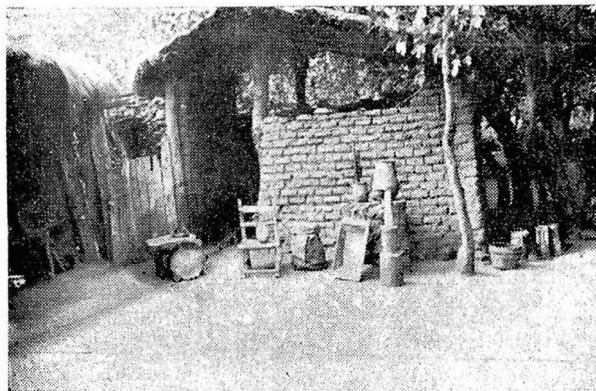
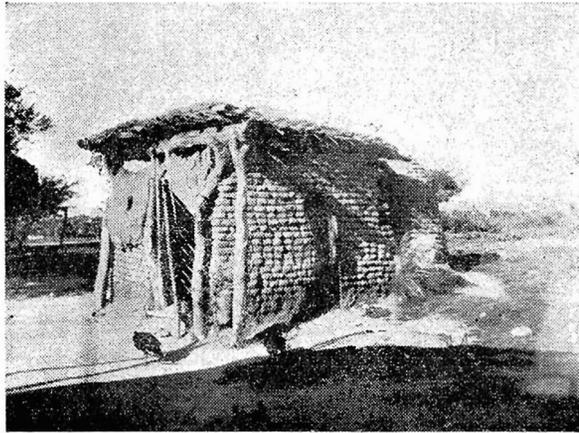
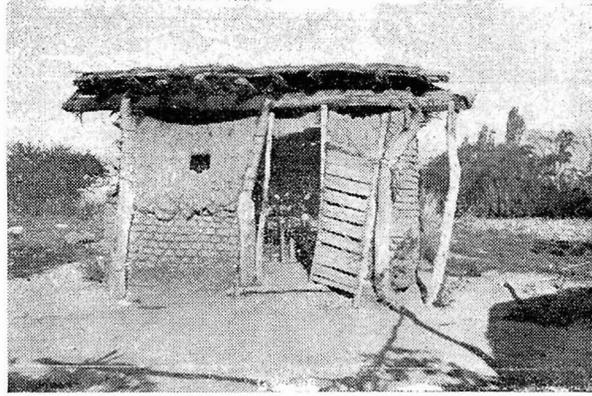
4

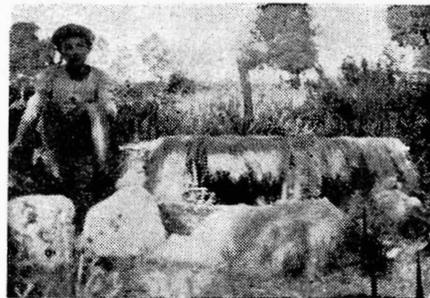
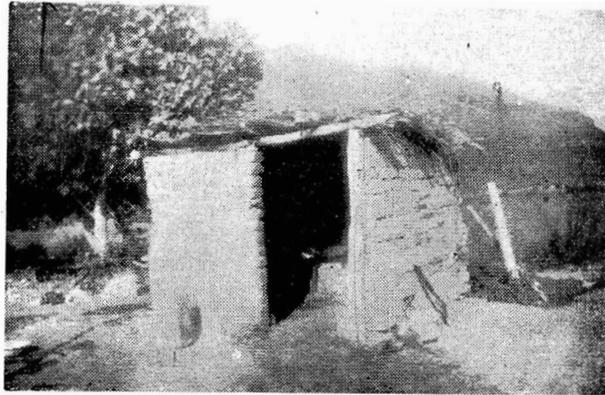
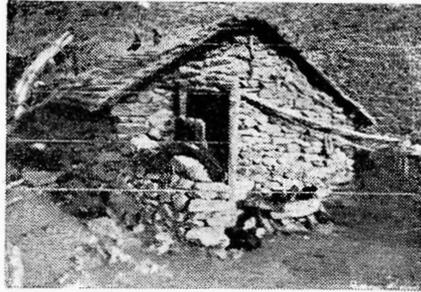


2









FOLKLORE FRIULANO

POR

ARTURO NAGY

ASPETTO E CARATTERE GENERALE DEL FRIULI

Il Friuli (Forum Julii) si trova all'estremo lembo nord-orientale d'Italia, ed è una delle regioni geograficamente meglio delineate della Penisola. Questa terra che si apre verso il sole di Levante e Mezzogiorno, offre meravigliosi paesaggi nelle sue verdi vallate, fra le colline digrandati ad anfiteatro, nella pianura che si stende fino alla laguna di Grado, incoronata dallo sfondo montuoso. Le vallate carniche, ricche di pascoli e di abetaie, le ultime e soleggiate falde dei monti ridenti di frutteti, le colline moreniche sorgenti fra boschi di castagni e coperte di vigne, la piana luccicante di acque, lasciano anche nel viaggiatore frettoloso una indimenticabile impressione di calma bellezza.

Ma col sereno manto verde, il Friuli copre una dura povertà. La zona montuosa, le cui vette di rado superano i 2500 metri [*Cogliàn*s, Alpi Carniche, 2781 metri, e *Tricornò*, Alpi Giulie 2863 metri], si eleva spesso in groppe e cime di sterile struttura calcarea e dolomitica, e le vallate dei torrenti sono coperte di un'ampia estensione di ghiaia. La pianura è alluvionale, in prevalenza del periodo diluviale medio e recente, non molto fertile, e qua e là il sottosuolo è tutto un letto di ghiaia. Queste zone, coltivate poveramente dalla tenace volontà dei contadini, sono i ben conosciuti "*magredi*". La pioggia reca un beneficio di breve durata alla campagna, e l'acqua, che pur cade in grande abbondanza, filtra rapidamente e lascia la terra

Una ottima bibliografia scelta, riguardante il Friuli, si trova in **BINDO CHIURLO**: *La letteratura ladina del Friuli*. IV^a ed. Udine, Libreria Carducci. 1922. pp. 101-109.



esposta al pericolo della siccità. Sulle coste dell'Adriatico invece la pianura è acquitrinosa e paludosa, e soltanto le bonifiche degli ultimi decenni hanno potuto trasformare una parte della striscia costiera.

Il Friuli, compreso fra il Timavo, il Livenza, i monti e il mare, è solcato nel mezzo dalla ghiaiosa vena del Tagliamento, ora asciutto, ora gonfio di acque impetuose, che si stendono da riva a riva talvolta per un'ampiezza superante i mille metri. Questo andamento torrentizio è comune a molti corsi d'acqua del paese ed è causa non solo di inghiainamenti o corrosioni di terre, ma qualche volta anche di crolli rovinosi di ponti.

La povertà del suolo, la tenace volontà di crearsi non ostante tutto una vita migliore, i facili e frequenti contatti con popoli vicini, spinsero i Friulani all'emigrazione temporanea. Questa forma di emigrazione si adatta assai bene allo spirito del Friulano, legato da un attaccamento fortissimo alla propria terra. L'ideale di migliaia di lavoratori che periodicamente lasciavano il proprio paese, si riassume in una casa propria e qualche magro campicello, ideale tenacemente perseguito, anche se esauriva alla fine la forza e la salute di buona parte della famiglia. La fatica degli emigranti portava nel Friuli un rivo d'oro, una ricchezza che mai sarebbe potuta scaturire dalla povera terra, e che minacciò di inaridirsi negli anni compresi fra le due guerre mondiali, per le restrizioni sull'emigrazione libera e individuale. Tuttavia, se il paese riceveva un gran beneficio dai suoi figli che partivano per la Germania, per l'Ungheria, per la Romania, per gli Stati Balcanici e per la Francia, nelle famiglie non mancavano drammi e dolori causati dalle lunghe assenze degli uomini. Vogliamo citare, a questo proposito, il triste romanzo di Paola Drigo, *Maria Zef* (1) e due drammi di Siro Angeli (2).

Il carattere speciale del Friuli e le vicende della regione sono stati assai felicemente delineati dallo studioso friulano Bindo Chiurlo, che parla con competenza e con amore della sua terra, "la piccola Patria", o "la Patria del Friuli" (*la Patrie*

(1) PAOLA DRIGO: *Maria Zef*. Milano, 1936.

(2) SIRO ANGELI: *La casa, e Dentro di noi*. In *Gente di Carnia*. Edizioni de La Panarie. Udine, 1939.

dal Friùl). Riportiamo qualche stralcio del suo bel volumetto su *La letteratura ladina del Friuli*.

“Il Friuli è, ancora, una delle regioni meglio segnate della Penisola. Posto fra Italia e “Slavia”, fra Venezia e “Germania”, sulla via maestra delle incursioni barbariche, ebbe per lungo tempo una storia a sè, ha una lingua e una letteratura sue, e, con esse, una sua intima vita, diversa da quella delle genti che lo premettero e lo corsero per ogni lato e contro le quali resistette, aperto a ogni influsso e pur tenace nella sua individualità; permeato da popoli diversi, e tuttavia così forte da respingerli o da fonderli in una gagliarda unità” (3).

L'aspetto del paese riceve una speciale impronta di severità dalla coltura ancora in gran parte estensiva, che permette il sopravvivere di prati e di boschi anche nella regione collinosa, e questa severità raccolta è anche nel carattere degli abitanti, nel cui animo si riflettono le sofferenze di aspre vicende storiche: le ondate delle invasioni, la miseria delle oppressioni economiche, le campagne militari, le guerre abbattutesi con tanta frequenza su questa terra.

“Questa fu, anticamente, la regione dei Carni, che dalla montuosa Carnia attuale discesero al piano e in qualche luogo si spinsero fino al litorale. Sottomessi da Roma nel secondo secolo av. Cristo, diversi dai Veneti per razza e per abitudini, accettando la lingua e la civiltà dell'Urbe, a queste impressero i loro abiti etnici, onde il carattere non ne fu cancellato. E Roma si stabilì solidamente, come soleva, nella regione conquistata, deducendovi la sua prima colonia sulle sponde dell'Akilis, —in luogo che da questo già si diceva Aquileja— dividendo l'agro scarsamente popolato fra veterani e *mercatores*. Fin d'allora il paese, posto avanzato contro l'Illirico barbaro, ebbe così un'impronta propria; ancora mutata e accentuata nel medioevo dai Longobardi; ...da incuneazioni e colonizzazioni slave, delle quali ancor restano tracce sin nel cuor del Friuli nella toponomastica; e finalmente dallo stanziarsi in più tempi d'una feudalità interamente tedesca. Sì che l'etnografia del paese, complessa quant'altre mai, ci presenta un tipo di gente

(3) BINDO CHIURLO: *Op. cit.* p. 5.

diversa, per caratteri fisici, ma soprattutto morali ed intellettuali dai Veneti, dai Tedeschi e dagli Slavi contermini, per quanto di tutti questi popoli abbia subito diversamente gli influssi". (4).

Fra tutti gl'invasori del Friuli, i Longobardi, che persero a Cividale la sede del loro primo ducato, ebbero una importanza speciale: essi lasciarono durevoli impronte non solo nel campo giuridico, ma anche nella lingua, essenzialmente romanza, che arricchirono di alcune voci.

Dopo la caduta dei Patriarchi di Aquileia, dal 1420 al 1797, il Friuli fece parte della Serenissima Repubblica di Venezia, conservando tuttavia le proprie costituzioni, il suo Parlamento e il suo Luogotenente. Si mantenne così la coscienza del popolo friulano, di formare una unità per sé stante, differenziata da altri territori a cui era pure politicamente unita, coscienza che si mantenne anche quando il Friuli si trovò a far parte dell'Italia unificata.

Fisicamente e spiritualmente, il tipo friulano si stacca da quello agile e vivace del resto della Penisola. Predominano la statura alta, le membra grosse, le giunture robuste e senza grazia, la parlata lenta e rada. I molli ed arguti Veneziani, i vivaci Tristini usano epiteto "*furlàn*" come sinonimo di testardo e rozzo, e d'altra parte non è ancora spento del tutto in Friuli l'uso della parola "*taliàn*", per indicare un Italiano non Friulano, di cui è prudente non fidarsi del tutto.

Il Friulano è parco nelle parole come nella vita quotidiana, meno eccitabile ed emotivo dei compatriotti della Penisola, poco attento delle forme e alquanto incurante delle apparenze. Gli affetti, il senso del dovere, la fedeltà, sono sentimenti fortemente radicati nell'animo suo, ma un estremo pudore vieta che si mostrino apertamente e tanto meno rumorosamente.

A contrasto con questa serietà abituale, ogni tanto la contenuta vitalità del popolo trova sfogo nelle feste campestri e nelle sagre, dove il vino è consumato in quantità incredibili. Allora si sfrena una rumorosa allegria, che per liberarsi ha bisogno dell'eccitazione del vino e della musica.

(4) *Idem.* pp. 7-8.

Questo tipo e carattere speciale del Friulano, che lo avvicina ai popoli nordici, va naturalmente facendosi meno netto, per le stesse ragioni, per cui tutte le qualità caratteristiche e originali di ogni paese vanno facendosi sempre più sbiadite. L'azione livellatrice della civiltà moderna si fa sentire sempre più fortemente, e non sappiamo ancora quali nuovi influssi e quali guasti abbia portato alla "Patria del Friuli" l'ultima ondata di genti diverse, di terrore, di sangue, che si è abbattuta sulla regione con la guerra recente.

La parlata friulana, usata ancora da 600.000 persone, fu considerata già dall'Ascoli una lingua romanza appartenente al gruppo ladino, e se moderni studiosi vogliono oggi vedere nel friulano una fratellanza più stretta con i dialetti italiani, non crediamo che la nuova teoria possa essere assolutamente convincente. Specialmente confrontando il friulano col veneto, che non solo è vicino, ma addirittura largamente usato nello stesso Friuli, troviamo le due parlate tanto diverse, che vediamo un Veneziano trovare il friulano incomprensibile.

Dobbiamo accennare al fatto che nel Friuli si trovano isole e penisole linguistiche tedesche e slave, come a Sappada nelle Alpi Carniche, dove si parla un dialetto tedesco, nella valle di Resia, i cui valligiani parlano un dialetto slavo, e nella Slavia Friulana, cioè nella zona montuosa a nord-est e a sud-est di Udine, dove si parla sloveno.

La lingua friulana che Dante giudicava dura e sgradevole, è ben lontana dal veneto molle ed effeminato ed assai più di questo richiama alla mente l'origine latina, con la pacata chiarezza dei vocaboli, con le sue vocali lunghe e brevi, chiuse ed aperte, e con le frequenti desinenze in "is". Lingua talvolta dura, ma certamente maschia, adatta all'espressione concisa del pensiero, e capace tuttavia di addolcirsi, specialmente nei canti d'amore, in forme delicate e finemente scolpite. Nella lingua si rispecchia il carattere serio, spesso melanconico della gente friulana, ed è interessante che questo suo carattere sia stato colto a un tratto, dal De Musset, con l'intuizione che può dare un momento psicologico adatto:

"Il me semblait qu'une voix inconnue me répétait une vieille romance que depuis longtemps j'avais oubliée:

Une volte 'o ieri biele,
 Blance e rosse come un flôr.
 Cumò no, no soi plui biele,
 Consumade da l'amôr.

C'était l'ancienne romance de ma première maîtresse et ce patois mélancolique me paraissait clair pour la première fois". (5).

ABITAZIONI E OGGETTI D'USO

La varietà del suolo friulano è una delle principali ragioni della diversità che presentano i vari centri abitati di questa regione. Sui monti, la posizione delle case è naturalmente regolata dall'andamento del corso d'acqua che solca la valle, e il paese si stende generalmente sul fianco del monte più soleggiato, e si sviluppa lungo la strada che percorre la vallata. In più luoghi troviamo aggruppamenti di poche case, ammucchiate strettamente fra loro, ma con una notevole distanza fra gruppo e gruppo, uniti sotto il nome di un unico paese e congiunti da una lunga strada, come grani di un rosario. Gemona si stende come un ventaglio su una grande conoide di deiezione, sormontata da una roccia, con la torre del suo antico castello. Sui fianchi dei monti che guardano il piano e sulle colline, sono numerosi i ruderi di antiche dimore feudali, o castelli tuttora abitati: i paesi non si trovano aggruppati sul cozzolo, ma al piede del colle o del monte e hanno la forma degli altri centri di pianura, cioè una piazza principale, con la chiesa ed il municipio, e varie strade che da essa si diramano. Frequentissimi sono gruppi di case solitarie, indicate col nome di "case, casali" ecc. Notevole, fra i centri della pianura, la cittadina di Palmanova, costruita dalla Repubblica Veneta, come fortezza. Conserva intatta la sua forma a stella, ed è ancora tutta concentrata entro la cinta dei poderosi bastioni, con le sue belle porte e la grande piazza quadrata, da cui si diramano

(5) La traduzione del testo friulano é: "Una volta ero bella, bianca e rossa come un fiore; ora no, non son piú bella, consumata dall'amore". Il passo del De Musset é riportato dal CHIURLO: *Op. cit.* p. 27.

quattro strade, alla maniera del campo militare romano. Udine, la capitale della "Patria del Friuli", si stende in piano, ma è anch'essa vigilata da una collina di forma regolare, alla quale è legata una leggenda su Attila, di cui si parlerà più avanti. La città ha il suo cuore nella piazza dove sorge il Municipio, e da cui si dipartono le quattro strade principali. Il viale di circonvallazione ricorda l'ultima cinta delle vecchie mura.

Nelle costruzioni di una certa importanza, come municipi e palazzi signorili, l'impronta dello stile veneziano è diffusa, e dà un aspetto grazioso ed elegante a molte piazze di cittadine e paesi, alcuni dei quali hanno le vie principali fiancheggiate da vecchi portici. Non è qui il caso di descrivere nobili e antichi edifici, come la Basilica di Aquileia, il Duomo di Cividale e numerosi altri, che abbelliscono il paese con le loro austere ed armoniose architetture, ma prima di descrivere le semplici abitazioni del popolo, vogliamo ricordare che nel paesaggio friulano sono caratteristiche le grandi e chiare ville signorili disseminate specialmente nella pianura, e costruite in generale in uno stile settecentesco privo di leziosità.

La casa friulana del popolo prende le sue caratteristiche dai luoghi in cui è costruita, ma in tutta la regione la pietra del monte e il grigio sasso del torrente sono il materiale largamente usato. Da ciò la melanconica tinta dei piccoli centri, raramente ravvivata da macchie di fiori alle finestre. In Carnia troviamo ancora molti paesi con le case costruite tutte o in parte di legno, con ballatoi sporgenti al primo piano, tutto intorno alla casa. Ma anche qui non manca la pietra: la troviamo in graziose fontane, come nel paese di Forni, in belle arcate di case appartenenti a contadini benestanti, e in tutto il Friuli poi la possiamo vedere nell'incorniciatura di portoni e porte, anche piccole, spesso con date o rilievi scolpiti sulla pietra che segna la chiave di volta. Nella Carnia sono caratteristiche le vecchie case ampie, con un cortile e un portico al pianterreno e una bella loggia al primo piano, a colonne di pietra: aspetto signorile, che stupisce in quelle vallate povere di risorse naturali, se non si pensa al denaro che affluiva in Carnia dalla costante emigrazione. Numerose tuttavia sono le povere casette, aggrappate ai monti, dove spesso la stalla, il fienile e l'abitazione sono così strettamente unite da farne una cosa sola,

misera e malsana. In pianura, i poveri non hanno neanche stalla, e la casa è così fatta: una cucina al piano terreno, una scalletta di legno, esterna, un ballatoio e una camera o due al primo piano, sopra la cucina. Spesso tre o quattro abitazioni sono costruite insieme, e il gabinetto di decenza è una capannetta di legno, comune a tutti, rizzata nel cortile, accanto al letamaio. Le case dei contadini benestanti si ispirano allo stesso principio, e in generale sono costruzioni lunghe e strette, con un numero maggiore di stanze, ma spesso ancora con la scala esterna, sebbene di cemento, invece che di legno, come pure il ballatoio difeso da una ringhiera di ferro. Il gabinetto sarà di mattoni, ma sempre collocato accanto al letamaio, che insieme con la stalla è costruita di solito dall'altra parte della corte, di fronte della casa. Spesso la stalla e il fienile sono adiacenti all'abitazione, sebbene ora il timore degli incendi spinga piuttosto a costruire i due corpi separati dal cortile.

La stanza in cui si svolge la vita della famiglia, è la cucina, sempre vasta, e che nelle vecchie case ha ancora un grande focolare in pietra, addossato al muro nelle abitazioni più povere, su cui posano gli alari in ferro battuto (*ciavedal*), e sormontato dalla cappa di un gran camino [*la nape*]. Nelle abitazioni più grandi il focolare è costruito in un corpo di casa sporgente, di cui occupa il centro e torno torno son collocate panche e seggioloni a gambe così alte, che sedendo su di essi si possano comodamente posare i piedi sulla pietra. Spesso una grande porta a due battenti, con una parte a vetri, chiude d'inverno questa specie di stanzetta dedicata al fuoco. L'acquaio è in cucina solo nelle abitazioni più misere. Nelle altre è costruito in uno sbrattacucina attiguo. Queste cucine di vecchio stile vanno sempre più rapidamente scomparendo, perchè il focolare antico, sul quale il fuoco ardeva come su un'ara, è sostituito dalle cucine economiche di mattoni o di ferro. Fedeli tuttavia alle vecchie abitudini, molti le costruiscono in modo da poterci stare attorno da tutti i lati, e in ogni caso l'acquaio è relegato in un altro ambiente, come cosa sporca e sgradevole a vedersi.

Nelle abitazioni di campagna, raro è il caso che la condotta dell'acqua arrivi nelle abitazioni. Nei paesi montani.

frequenti fontane a getto perenne collocate nelle piazze, o qua e là lungo le vie del paese, servono agli uomini e agli animali. In pianura, dove corrono gli acquedotti, nelle piazze si trovano fontane regolate da rubinetti, e le famiglie più abbienti hanno l'acqua nel proprio cortile, sul lavatoio.

Gli oggetti di uso comune, possiamo dire più caratteristici del Friuli, sono appunto i bei secchi di rame, con leggeri rilievi battuti a mano, usati per prender l'acqua. Questi son portati con un robusto arco di legno [*buinc*] terminante in due grossi ricci di ferro, sostenuto sulle spalle. I secchi, che "vanno cantando e tornano piangendo" sono stati insidiati dalle necessità delle ultime guerre, compresa quella d'Abissinia e sebbene i contadini gelosi del loro rame li abbiano spesso sotterrati o murati, molti furono sequestrati e ora sono sostituiti da grigi secchi di ferro o di alluminio. Le aspre vicende storiche passate sul Friuli come ondate devastatrici, non solo costrinsero il popolo a ricostruirsi più volte, con tenace pazienza, le proprie case, ma spogliarono il paese di quasi tutti quegli oggetti caratteristici che in altri posti si conservano e si accumulano in vari strati di ricchezza folkloristica. Le vecchie cucine erano una volta scintillanti di rame: immancabile era la caldaia della polenta, che si trova anche oggi in ogni casa, e spesso si vedevano ben allineate su una mensola, o attaccate ai loro chiodi, numerose panciute caffettiere di varie misure. Sopra l'acquaio erano appesi i due secchi con il ramaiuolo [*ramine*] per attingervi l'acqua. Quanto più ricca poi era la famiglia, tanto più numerosi i secchi, magari attaccati alle travi del soffitto, le caffettiere, e le caldaie. Un oggetto che ormai si trova solo qua e là nella Carnia, è il caratteristico "*bronzino*", recipiente panciuto di bronzo a tre piedi e di varia grandezza, che si adopera sui vecchi focolari. Di rado si trova ora "*la lum*", una lanterna a olio, di ferro, la cui forma ricorda le lucernette romane, che si usava anticamente in tutto il Friuli, e si teneva appesa alla cappa del camino, mediante un lungo e sottile gambo. Un oggetto abbastanza comune nelle cucine a focolare aperto, è la macchina per fare la polenta, arnese che permette di girare la massa bollente senza stare col viso e con le mani sulla fiamma. Ma l'oggetto che porta sempre un'impronta d'arte, anche se appena accennata, è l'insieme dei grandi alari di ferro battuto,

che si eleva sulla pietra del focolare: due sottili colonne più o meno ornate, sono congiunte in alto e in basso da una sbarra di ferro; la prima sostiene da una parte la legna da ardere, la seconda è sormontata da volute ornamentali, qualche volta abbellite da fronde stilizzate o figurette di animali. Alle colonnine, terminanti in una specie di canestro, in cui si può collocare un fiasco, sono attaccati due ferri a mensola, ben lavorati, che si possono girare intorno al sostegno, e che portano ganci, catene, e un piatello. Qui vengono appesi calderini, molle e paletta. In generale il paiolo della polenta viene attaccato a una grossa catena che pende dalla cappa, e tanto forte da sostenerne il peso non piccolo e il vigoroso rimestare; altrimenti il paiolo viene posato in un sostegno ad anello con tre piedi di ferro, sufficientemente alto sulla fiamma.

Un arnese tornato a comparire durante l'ultima guerra in moltissime case di campagna, è il filatoio per la filatura casalinga di lana, di bavella o di seta.

In tavola si usavano piatti a fiori vivaci e boccali larghi e solidi, che ora sono largamente diffusi da un'industria locale, e più adoperati forse nelle case signorili di campagna che in quelle del popolo. L'acqua che i contadini si portano sui campi per bere durante i lavori, si mette in recipienti rotondi di terracotta biancastra, con un breve collo e quattro occhielli sporgenti, due da una parte e due da un'altra, in cui passa una doppia cordicella. Molto spesso tuttavia questo recipiente è sostituito da una zucca a forma di fiasco, tappata da un tutolo.

La casa semplice e nuda non ha ricchezza e varietà di mobili, anche per le ragioni già menzionate, di continue e gravi distruzioni. Una grande tavola in mezzo alla cucina, sedie impagliate, alti seggioloni impagliati o panche di legno intorno ai focolari, una piccola madia, spesso un mobile col piano a forma di trapezio, alto più di un metro e mezzo, e una rastrelliera per i piatti, sono i mobili più vecchi che troviamo nelle cucine. Ora le madie si fanno rare e dappertutto si vedono le credenze con la parte superiore a vetri. Nelle case di campagna non manca quasi mai un'immagine sacra, (purtroppo orrende e fredde litografie mal incorniciate) con un lumino a olio sempre ardente o piccole lampadine rosse di insensibile consu-

mo. Delle stanze da letto, nude e impersonali, non mette conto di parlare; solo assai raramente si trova in qualche casa risparmiata dalla sorte, un bel cassettono settecentesco o una *cas sapanca* di qualche pregio. Sui letti, invece dei materassi troviamo sacconi di scorze di pannocchie [*scus*].

Queste case semplici, solide, senza gaiezza di colori, sono lo specchio dei loro abitanti, che anche nel vestire non sfoggiano originalità di costume, nè lusso di ornamenti. Le donne, che dopo una fiorente e robusta giovinezza si riducono precocemente vecchie per la fatica, asciutte e riarse dal sole e dall'aria libera, si vestono di scuro. Le anziane portano abiti antiquati con maniche un po' gonfie all'attaccatura, corpetto attillato e sottana lunga arricciata dietro e sui fianchi. Ora naturalmente la moda cittadina ha invaso le campagne e porta in ogni villaggio la sua insipida volgarità. Tuttavia, le nuove fogge non hanno fatto sparire il fazzoletto nero dal capo delle donne anziane, e nei giorni di lavoro anche le giovani portano quasi tutte un fazzoletto chiaro; molto spesso si vedono ancora i grandi e pesanti scialli di lana nera a frange, che per la donna faceva le veci di mantello. Dobbiamo notare poi che i vestiti accollati e le maniche lunghe si portano inverno ed estate, e se le giovani hanno risolutamente adottato le sottane corte e non esitano a mostrare le braccia nude e il collo più libero, i bambini difficilmente sono esposti all'aria e al sole con i succinti abitini consigliati dall'igiene moderna.

Le calzature più usate, specialmente in montagna sono i "*scarpez*" o "*stafez*", cioè scarpe con le suole fatte di ritagli di stoffa, strettamente trapuntati con filo di canepa, e la tomaia generalmente di velluto nero, o di stoffa color caffè. In alcuni paesi si facevano anche bianche, con la punta un po' rialzata e qualche volta coperta di scarlatto. Nell'Alto Friuli sono ancora molto usate, quasi sempre solo dagli uomini, calzature tutte di legno [*dàlminis* o *sgàlmaris*]. Nei villaggi più alti si configgono nelle suole degli zoccoli dalle sette a nuove punte di acciaio, dette "*glacìns*", che impediscono di scivolare. Molto usati dappertutto, in pianura, sono gli zoccoli aperti, con la suola di legno e tomaia di cuoio solo nella parte anteriore; gli zoccoli chiusi come scarpe alte, ma con suole di legno,

sono usati dai bambini e dai ragazzi, ora più raramente dalle donne.

Quanto agli ornamenti, gli orecchini d'oro e le catene d'oro o collane di minute e lucenti granate con una crocettina d'oro, sono quasi interamente scomparsi. Qualche volta, benché raramente, si vede ancora un vecchio contadino con un solo orecchino d'oro al lobo di un orecchio, ma questo non è messo per ornamento: appartiene alle pratiche pseudomediche subite dal bambino in fasce.

AGRICOLTURA, CREDENZE METEOROLOGICHE E PASTORIZIA

La semplicità e severità delle fogge, la mancanza di ornamenti, si fanno molto comprensibili osservando la vita attiva e faticosa che in generale fanno i contadini friulani e la tendenza diffusa al prudente risparmio. In gran parte i contadini sono piccoli proprietari, che si ingegnano a cavare la maggior ricchezza possibile dalla propria terra. Il paese è perciò frazionato e tagliuzzato in un gran numero di modeste porzioni, da ognuna delle quali si devono ricavare i prodotti di due o tre colture diverse, almeno in pianura e in collina, perchè nel vario andamento dell'annata non si corra il rischio di restare troppo duramente colpiti: se la grandine rovina le vigne, ci sarà almeno il granoturco, o se questo è sciupato dalle piogge ci si salverà in parte con il gelso.

Oltre alla piccola proprietà, troviamo diffusi in Friuli la mezzadria e l'affitto misto. Il bracciantato agricolo è molto spesso esercitato da giovani di famiglie numerose, che lasciano ogni tanto la propria casa e vanno a dar l'opera loro in un'altra azienda per portare in famiglia un po' di denaro contante. Le grandi proprietà con aziende industrializzate sono poche, raccolte in maggior parte nella bassa pianura, specialmente nelle zone bonificate.

Le colture più diffuse nel Friuli sono quelle a cui già abbiamo accennato: la vigna, il granoturco e il gelso. E queste tre colture sono lo specchio delle necessità fondamentali del Friulano: un po' di vino, un po' di polenta, un po' di denaro. Si coltiva inoltre il frumento, la segala e qualche pianta oleaginosa e si seminano prati da foraggio per alimentare le stalle.

Il giorno di San Martino [111 Novembre] termina l'anno locativo dei fondi rustici e una volta anche quello delle case in città. Spesso, invece di dire "traslocare" o "fare un trasloco", si usa dire scherzando "*fâ San Martin*" [far San Martino].

L'opera del contadino è improntata di religiosità, e ogni lavoro si comincia e si termina in nome di Dio: "*In nom di Giò ance chest an*" [In nome di Dio anche quest'anno] dice colui che mette mano alla semina, o all'aratura, o a un'altra fatica campestre. "*Sei cun Dio, ance cheste 'a è fate*" [Sia con Dio, anche questa è fatta] si dice al termine dell'opera. Prima di partire dal cortile con i buoi o con le mucche attaccati al carro, per andare sui campi, il ragazzo che guida gli animali traccia un segno di croce in terra col manico della frusta [così come la donna traccia un segno di croce sul pane che sta per infornare]. Se la siccità minaccia gravemente la campagna, si fanno processioni per chiedere la grazia della pioggia, con l'immagine della Vergine o di qualche Santo. Sono tuttora in uso le processioni propiziatrici, in primavera, dette rogazioni. Queste si fanno compiendo tre giri: il primo attorno al paese [*'tor de vile*], il secondo attorno gli orti [*'tor dai orz*], e il terzo attorno alle campagne [*'tor tavièle*]. Dai giorni delle rogazioni si traggono pronostici per gli ortaggi e la vendemmia, per le messi, per i fieni. Durante il giro per le campagne, che è molto lungo, si consuma sui prati un pasto di uova sode o in frittata, e radicchio: in alcuni luoghi si mangia il capretto. Gli amici si offrono un bicchier di vino, con la frase d'uso "*Fait di rasòn!*" [Favorite] a cui si risponde "*A la uestre salût*", mentre l'altro replica "*Parimentri*" o "*Amen*" eccetera. Se il giro non è eccessivamente lungo, i giovanotti del paese salgono sul campanile e continuano a suonare allegramente a stormo fino a che la processione rientra.

La primavera è naturalmente una stagione piena di fervore di lavoro, ma la fatica maggiore è senza dubbio dedicata ai bachi da seta [*cavalirs*] il cui allevamento dura una quarantina di giorni. Ora quasi tutti prendono il seme dei bachi dalle cooperative degli essiccatoi, ma non è spento del tutto il vecchio uso di far dischiudere le uova in casa: la persona più vecchia o malandata di famiglia, cioè la meno atta

alle fatiche quotidiane, si mette a letto, e tiene con sè le uova, finchè da queste, letteralmente covate come da una chioccia, sbucano i piccoli bachi pronti per essere collocati nel calduccio della cucina e ricevere il primo pasto di foglie di gelso finemente tritate. Le malattie a cui vanno soggetti i bachi, fanno sospettare malefici e stregonerie, per cui talvolta fra i semi in cova si mette un ramoscello d'olivo benedetto, e se entra in casa qualche persona che si ritiene capace di fare una malia, si traccia un segno di croce sui bachi con un ramo d'olivo immerso in acqua benedetta. Una volta si aveva cura di scegliere bacchette di frassino o rododendro, come infesti alle streghe, per preparare il "bosco" su cui i bachi salgono per fare il bozzolo. Ora è diffusa l'abitudine di preparare il "bosco" altrimenti: si torcono due lunghe corde di paglia, quasi per formarne una più grossa, e torcendole vi si collocano frammezzo via via manipoli di paglia, che danno a tutto l'insieme l'aspetto di una enorme ruga dagli ispidi peli a spirale. Questi "boschi" così preparati si chiamano infatti "*ruis*" [rughe]. Secondo una leggenda popolare, diffusa del resto anche fuori l'Italia, e raccolta in Friuli dalla scrittrice *Caterina Percoto*, i bachi di seta avrebbero avuto origine dai vermi che tormentavano l'infelice e paziente Giobbe. (6).

La vendemmia è una delle fatiche più allegre del contadino. L'uso di pigiare l'uva con i piedi è ancora molto diffuso, e spesso, specialmente i mezzadri, si radurano tutti a pigiare in un unico locale [*foledôr*]. Quando il mosto è regolarmente diviso, ognuno si porta a casa sul carro la sua botte, o le sue botti, e un mazzetto di fiori vivaci orna il tappo dei recipienti e la testa del cavallo. È usanza ancora diffusa, che il colono offra al padrone il "*mai*", cioè un bel mazzo di grappoli, scelti fra i più appariscenti, con i tralci intrecciati insieme. In generale, il primo vino si spilla a San Martino.

I contadini pronosticano l'andamento dell'annata secondo moltissimi segni, come per esempio: "*malatiis di fruz, anade d'abondanze*" [malattie infantili, anno d'abbondanza],

(6) *Scritti friulani* di CATERINA PERCOTO. Libreria editrice "Aquila". Udine - Tolmezzo. 1929. pp. 58-59. *I viars di San Jop*.

“*fréd di zenâr l'emple il granâr*” [freddo di Gennaio empie il granaio], “*avrîl plojôs, an bondanzôs*” [Aprile piovoso, anno di abbondanza] e così via. (7). Per l'inizio di tutti i lavori campestri, il contadino osserva scrupolosamente i giorni adatti, fissati dalla tradizione e dalle fasi della luna. Solo alcune semine e potature speciali, ad esempio, vengon fatte in luna novella, mentre in generale si aspetta il “vecchio di luna”. Alla luna poi si chiedono le più sicure e frequenti notizie sull'andamento futuro del tempo. Il clima friulano è generalmente umido durante la primavera, l'estate è interrotta nel Luglio da violenti temporali, e dopo un autunno quasi sempre bello e sereno, inizia il lungo inverno, prima triste e piovoso, poi ventoso, limpido e freddo. Ma se questo è l'andamento generale, il popolo ha fissato le sue esperienze in osservazioni e detti che si ripetono immutabilmente: se poi non si avverano le predizioni la colpa è dei tempi nuovi, perchè ormai nè gli uomini nè le stagioni hanno più regola, tanto che persino la luna, al giorno d'oggi, qualche volta non dice il vero.

I primi giorni di luna nuova danno il pronostico del mese, e in proposito vien ripetuto, con lievi varianti, il detto latino: “*Prima et secunda nichil [sic!], tertia aliquid, quarta et quinta qualis, tota luna talis*”. La luna di Settembre poi si tira dietro sette lune simili, così che per sette mesi ci sarà tempo secco oppure umido, secondo l'andamento della “luna settembrina”.

Il giorno della Madonna Candelora indicherà se l'inverno durerà ancora o può considerarsi terminato: “*A Madone des ciandelis, s'al è nûl 'o sin fûr; s'al è clâr, a miez unviâr*” [Alla Madonna delle Candele se c'è nuvolo, siamo fuori; se è sereno siamo a metà dell'inverno]; se piove la Domenica degli Ulivi, si avrà sole a Pasqua: “*Uliv bagnât e ûs suz*” [Oливо bagnato e uova asciutte]. La pioggia, nel giorno dell'Ascensione, inizia quaranta giorni di brutto tempo: “*Se al plûv il di d'Asense, quarante di no si sta senze*” [Se piove il giorno del

(7) Riguardo agli usi, costumi e credenze popolari friulani, l'opera in due volumi di VALENTINO OSTERMANN, che abbiamo largamente consultato, offre un materiale assai copioso. V. OSTERMANN: *La vita in Friuli*. I-II. 2ª ed. Istituto delle edizioni accademiche, Udine. 1940.

l'ascensione, per quarenta giorni non si sta senza]. A Sant'Ermacora [12 Luglio] o almeno in un giorno assai vicino a questa data deve scoppiare un gran temporale; la settimana di S. Ermacora è inoltre particolarmente nefasta, e infallibilmente in quei giorni cadono disgrazie di vario genere.

Quando il sole brilla tra scrosci di pioggia, si pettinano le streghe, secondo un modo di dire diffuso largamente. Qua e là si crede ancora che le streghe possano far piovere quando e dove a loro piaccia, ma riguardo alle vicende e al destino delle gocce di pioggia un saggio detto popolare scolpisce la realtà senza ricorrere a spiegazioni fantastiche: "*Dopo cent ogn e cent àis — l'aghe torne ai siei país*" [Dopo cent'anni e cento giorni l'acqua torna ai suoi paesi].

La pioggia si può presagire da vari piccoli avvenimenti: i galli che cantano a ore straordinarie della notte, i gatti che nel pulirsi il muso si passano la zampa dietro l'orecchio, le serpi che attraversano le strade, ecc.

Il vento è osservato come apportatore di prosperità o di miseria, secondo il suo spirare predominante: "*Siròc e tramontàn — a'menin vin e pan, Buere e garbìn — a'ciolin pan e vin*" [Scirocce e tramontana portano vino e pane, Bora e vento dell'Est tolgono pane e vino].

La grandine, tanto temuta, si può scongiurare bruciando un po'dell'olivo benedetto, ed è usanza tuttora diffusa e comune di suonare le campane appena comincia un temporale, per allontanare il grave pericolo; nelle Basse, si sollevano ritti contro le nubi temporalesche i timoni dei carri. Ancora pochi decenni fa, le popolazioni di molti paesi esigevano dai loro preti esorcismi speciali contro la grandine, e se il prete fosse stato assente durante una grandinata, facilmente si sarebbe visto negare le decime per l'ira popolare. Si diceva che, potendo mettere il piede su quello del sacerdote che stava facendo le scongiure, si sarebbero viste tra le nubi cose spaventose. Anzi si narrava che mentre il cappellano del paese di Ravosa era intento all'operazione dello scongiuro, il sagrestano lo pregò di lasciargli posare un piede sul suo, e tanto insistette, che finalmente ebbe il permesso. Ma appena posato il piede su quello del prete, cadde tramortito dallo spavento, rimanendo poi a lungo malato. Non volle dire mai altro della sua visione, se

non che gli erano apparse "cose brutte". Il temporale è in ogni caso un fenomeno pauroso, ed è un rischio persino guardare da dietro i cristalli della finestra chiusa l'infuriare del mal tempo. I vecchi contadini, al guizzare del lampo, stringono il pugno destro e sollevando un po' l'indice segnano con questo una serie di crocette dalla fronte al petto, mormorando:

*"Sante Bàrbure benedete,
uardàinus dal ton e da saete;
Sante Bàrbure e San Simòn,
uardàinus dal lamp e dal ton."*
[uardàinus == guardateci].

Il fulmine è chiamato "saete" e "folc": la "saete" scaricandosi a terra, e spesso nei letamai, lascerebbe talvolta una pietra, le cui schegge proteggono chi le porta dai fulmini futuri e dalle streghe. Se uno fugge per la campagna, il fulmine lo rincorre. Ma il "folc" è qualche cosa di speciale: l'incendio che produce non si può spegnere, e per circoscriverlo bisogna segnare con l'olio santo alcune croci sui muri. La parola "folc" è poi usatissima nel linguaggio quotidiano, per lanciare imprecazioni, quasi sempre con intenzione benevola, parlando con amici e persone di confidenza.

Il tuono [*il ton*], si dice che sia il rumoreggiare della carrozza del Signore o di San Pietro, ma in generale si pensa che derivi dall'incontro di due venti.

La neve è una precipitazione benefica: "*Sot nêv pan — sot ploë fan*" [Sotto la neve pane, sotto la pioggia fame], e si sa che, anche se tarda, non può mancar di apparire durante l'inverno: "*La nêv i ucei no l'an mangiade*" [la neve, gli uccelli non l'hanno mangiata].

La brina [*brose, zilugne*] che si crede scenda dalle nubi come la pioggia e la neve, è dannosa e desiderata solamente per i cavoli, perchè i cavoli non son buoni se non dopo una brinata. Anche peggiore è la rugiada [*rosade, agaz, agazzón*] che, come la nebbia [*fumate*], non solo rovina le piante, ma dà il mal di capo e fa cadere i capelli. Solo la rugiada caduta nella notte di San Giovanni, è benefica, anzi ricca di miracolose virtù: abbellisce, ringiovanisce, conserva la pelle fresca,

è buona contro le eruzioni cutanee e rende efficaci le erbe medicinali, che si raccolgono perciò in questa notte famosa.

L'arcobaleno [*arc di San Marc, arc celest*], al suo primo apparire, in primavera, dà il pronostico dell'annata: se predomina il verde si avrà abbondanza di foraggi, se il rosso, ci sarà una ricca vendemmia, se il giallo, abbonderà il granturco. I colori dell'arcobaleno, se qualcuno potesse raccogliarli, trovandosi proprio là dove tocca terra, non sbiadirebbero mai, nè per sole, nè per pioggia. Secondo alcuni, il bell'arco è presagio di buon tempo, secondo altri di pioggia e di vento, ma in ogni caso il suo apparire è un segno rassicurante, perchè vuol dire che la fine del mondo è lontana: si dice infatti che per quarant'anni l'iride non brillerà in cielo, prima che la distruzione e la morte si abbattano sulla terra.

Molti sono i detti riguardanti i comuni presagi di buono o mal tempo, come: "*Fumate la sere, bon timp si spera*" [Nebbia di sera, buon tempo si spera]; "*Il cîl l'è dut a lane — la ploeno è lontane*" [Il cielo è tutto a lana, la pioggia non è lontana]; "*Quand che la mont Mariane met il ciapièl, met jù il falcèt, ciol sù il rist'cièl*" [Quando il monte Mariana mette il cappello, metti giù il falcetto e prendi il rastrello] eccetera. Numerosi sono pure quelli che illustrano i mesi e l'avanzare delle stagioni: "*Fevrarèt, pièz di dut*" [Il piccolo Febbraio è peggiore di tutti]; "*San Blàs — il frêd al tai il nâs*" [San Biagio, il freddo taglia il naso]; "*In Avril si bute la cialze pal cortîl*" [In Aprile si butta la calza per il cortile] eccetera. Il crescere delle giornate dopo il solstizio d'inverno si illustra così: "*Nadâl, un pîd di gial, prin da l'an, un pîd di cian, Epifanie, un pîd di strie*", cioè il giorno, a Natale si è allungato di un piede, o di un passo di gallo, al primo dell'anno di un passo di cane, all'Epifania di un passo di strega.

Il lavoro dei campi che costringe il contadino a osservare la terra e il cielo e lo spinge alla religiosa e talvolta superstiziosa comunione col mondo che lo circonda, è spesso diviso con gli animali della stalla. E anche questi devono godere di una speciale benedizione. Ancora oggi, in molti paesi il giorno di Sant'Antonio, nel mese di Giugno, buoi, mucche, cavalli, muli

e asini sono condotti, ben strigliati, sulla piazza, dove il cappellano li benedice singolarmente.

Diffusa è l'usanza di mandare le mucche in alta montagna dal Giugno a Settembre, specialmente in alcune zone. Allora si attaccano grossi campanacci al collo degli animali che vanno in grandi mandrie guidati dai pastori, fino alle malghe alpine. Quivi il conduttore, che prende in affitto la malga dal comune, custodisce il bestiame insieme con altri pastori e prepara il formaggio, il burro e la ricotta. Con le mucche si mandano anche le capre, che vengono custodite da un ragazzo. Nella vita monotona e solitaria delle alture, talvolta gli uomini per non dimenticare il computo dei giorni, segnano su un bastone, con una roncola, una tacca ogni sera, con un segno più lungo per le domeniche. In giorni stabiliti salgono fino alle malghe con la loro gerla carica di farina le donne incaricate di tale bisogna, e dette perciò "*lis farinariis*". In alcuni paesi alpini, non si mandano mucche e capre alle malghe, ma solo al pascolo dalla mattina alla sera. Si apre semplicemente la stalla, e si lascia che la bestia esca da sola al passaggio del pastore, segnato dal campanaccio della prima mucca avviata dietro l'uomo. La sera, la mandria torna, traversa il paese, e ogni animale si stacca via via dal gruppo e rientra tranquillamente nella propria stalla. In altri centri montani invece, le povere bestie stanno continuamente chiuse nelle loro piccole stalle, e le donne si sobbarcano alla fatica di portare con la gerla spesso da notevoli distanze, il fieno occorrente: questo perchè i prati del monte sono accuratamente divisi fra gelosi proprietari e ognuno falcia e raccoglie il prodotto del suo pezzettino di terra, portandoselo a casa.

In pianura, dove il lavoro dei campi richiede l'aiuto degli animali, si usano in generale i bovi per tirare l'aratro o i carri pesantemente carichi, ma spesso si attaccano anche le vacche. Queste non sono le basse e lattifere bestie delle regioni montane, ma un incrocio robusto e grande, che dà bellissimi vitelli e mucche capaci di sopportare un lavoro abbastanza forte. Quando si toglie alla madre il vitellino, alcuni contadini usano tagliare a questo un po' di pelo, che involto in una fetta di polenta si fa ingoiare alla vacca perchè non si ricordi più del

suo piccolo. Le ulcere che vengono tal volta agli animali sulla lingua si curano con una mistura di aceto, fuliggine, sale e aglio pesto. Le capre son tenute, in montagna, dalle famiglie troppo povere per comprarsi una mucca, mentre in pianura si trovano raramente. Le pecore non sono tenute in gran conto. Si dice che il loro morso rovini irrimediabilmente le piante e perciò, se ci sono, si tengono chiuse nelle stalle. Il cavallo non è posseduto da tutti e senza dubbio averne uno è un segno di benessere. Si usa per il carro e per aiutare i buoi nell'aratura, e qualche volta è sostituito da un mulo. L'animale sul quale si fonda una parte importante del benessere della famiglia, è il maiale. Ogni famiglia che non sia proprio povera ne possiede uno, e se è possibile due. Questa bestia rappresenta il salvadanaio della casa: lo si cura, lo si nutre per un anno finchè nell'inverno si cava da quella tutto il lardo, lo strutto, le ossa affumicate, i salami, le salsicce che la famiglia consumerà durante l'anno. La malattia, e peggio la morte del maiale, è una disgrazia grande per la famiglia del contadino, che dovrà rassegnarsi a ridurre ancora i già pochi condimenti del suo cibo. La data usata più comunemente per ammazzare il maiale [*purcità*] è fissata dal detto "*Sant'Andrèe, il purcìt su la brèe*", [Sant'Andrea, il maiale sull'asse]. È vecchia usanza che i mezzadri ed i fittavoli, ammazzando il maiale offrano qualche salsiccia in dono al padrone.

Poco profitto trae il popolo dalla caccia, che è piuttosto un passatempo e sulla quale non mette conto di fermarsi se non per ricordare i roccoli che si trovano qua e là. La lepre non è rara e ogni tanto viene abbattuta qualche volpe. La pesca è esercitata nelle "valli" e sulla costa, ma coloro che si dedicano a queste attività son Veneti e non Friulani. Dove la terra si confonde con le acque della laguna, il Friulano non si trova più, e perciò tralasciamo di parlare di un'attività che veramente appartiene a un'altra gente e a un'altra vita.

EMIGRAZIONE, ARTIGIANATO, ALIMENTAZIONE

Come già abbiamo accennato, un importantissimo cespite di guadagno per tutto il Friuli, e specialmente per le zone montane, era costituito dall'emigrazione. Specialmente pratica-

ta era l'emigrazione stagionale, che dalla primavera all'autunno inoltrato spopolava moltissimi centri degli uomini atti al lavoro. Questo fenomeno secolare nella vita del Friuli, raggiunse le maggiori proporzioni nel cinquantennio precedente la prima guerra mondiale, tanto che nei primi anni del secolo gli emigranti furono più di ottantamila, in maggioranza fornaciai, muratori, scalpellini, terrazzieri e boscaioli. Ben conosciuti all'estero erano anche i salumai, alcuni dei quali fecero grandi fortune: la fabbrica di salami Vidoni, una delle maggiori in Ungheria, fu fondata da emigranti friulani.

Questi robusti e intraprendenti lavoratori partivano a piedi e camminavano anche per settimane, conducendo seco, qualche volta, figliolotti di una decina d'anni appena. Era ben conosciuta la loro operosità e la loro sobrietà incredibile. C'erano alcuni gruppi di operai che rinunciavano persino a salare la polenta per metter via i pochi centesimi del sale. Al loro ritorno, entrava in Friuli con essi una vera fortuna: prima del 1914, i risparmi di questi lavoratori assommavano complessivamente, ogni anno, da venticinque a trenta milioni di lire del tempo. (8) E tornando ai loro paesi, gli emigranti non portavano solo un benessere materiale immediato, ma un po' alla volta introdussero molte innovazioni che migliorarono le condizioni della collettività. Le cooperative di lavoro e di consumo, le latterie sociali turnarie, i circoli agricoli ed altre istituzioni del genere, sorsero in Friuli prima che in qualsiasi altra parte della Penisola. In Friuli non c'è paese, per quanto piccolo sia, dove non si trovino parecchi uomini che siano stati all'estero, e che non abbiano lasciato tracce durature del loro tenace lavoro nei paesi più disparati dell'Europa e del mondo intero. Badgastein, per esempio, è stata interamente costruita da lavoratori friulani, e persino nella costruzione della Transiberiana parteciparono squadre di operai friulani. Durante il ventennio fascista l'emigrazione libera e individuale si ridusse praticamente a zero, ma ora, non ostante le difficoltà burocratiche, i Friulani hanno ripreso, sebbene in proporzioni ridotte, le vie che conducono al-

(8) Vedi gli articoli in pp. 165-185 nel bel volume *Friuli nostro*, a cura di LODOVICO ZANIN. Edizioni de La Panarie, Udine, 1946.

l'estero. Per ovvie ragioni il centro di gravitazione si è spostato notevolmente verso i paesi occidentali, fra cui primeggiano la Francia e la Svizzera.

Gli uomini non più atti alle fatiche gravi e le ragazze nei periodi di minor lavoro si dedicano a piccole industrie casalinghe, come, da parte degli uomini, la fabbricazione delle gerle e dei cesti di vimini: le prime, di largo uso specialmente nell'Alto Friuli, hanno una forma che ricorda un po' un imbuto, e si portano sulla schiena come i sacchi di montagna. Sui monti, gli uomini intagliano cucchiari, mestoli e altri simili oggetti in legno per cucina, e le donne scendono poi a venderli facendo lunghissimi giri a piedi, fino ai paesi della pianura. Le donne filano lana casalinga, cascami di seta, e qualche volta la seta stessa di una piccola parte dei bozzoli tratti e spenti in casa. Ora è diventata una seria fonte di guadagno la fabbricazione di "sportis" cioè borse per le compere casalinghe, fatte di scorze di pannocchie abilmente attorcigliate; le ragazze più abili sanno ricavare da questo semplice materiale borse eleganti e graziose calzature estive. Un'antica industria artigiana del Friuli è quella del ferro battuto, e dei battirami. Fra le industrie maggiori che danno lavoro specialmente a mano d'opera femminile, le più diffuse sono le filande di seta.

Di ritorno dal lavoro, nelle loro nude cucine i Friulani siedono a tavola intorno ai loro piatti consueti, non molto variati, ma qualche volta gustosissimi e saporiti. Certo, in generale il pasto è povero. Invece di pane si mangia di solito polenta. La colazione del mattino, specialmente per i ragazzi, è una scodella di latte con polenta. A pranzo, una minestra di fagioli, con qualche salsiccia o una costola di maiale affumicata bollita dentro, quando c'è. La sera un piatto di radicchio con lardo strutto tagliato a pezzettini e aceto bollente, o semplicemente con aceto e sale, e un pezzo di formaggio, qualche volta cucinato con un po' di burro [*frico*], squisito con la polenta. Questi sono i cibi che si trovano più spesso alla tavola del popolo, e oltre a questi ci sono piatti speciali come, d'inverno, la "brovade" che si mangia con le ossa di maiale, o con patate, o con fagioli o in minestra. Questo cibo è fatto di rape messe a inacidire nelle vinacce e ridotte con apposita grattugia in filamenti simili a spaghetti. In Carnia una minestra caratteri-

stica è la "jote": amalgama di farina, zucche grandi da seme, erbaggi trituriati, grani fresci di granoturco, fagioli ecc. bolliti in molta acqua e poco latte. Nella buona stagione le bambine vanno per i prati a raccogliere "jerbuzzis" cioè erbe mangerecce, con cui si prepara un gustoso piatto di verdura cotta o in insalata fresca. Quando si vuol fare un pranzo di festa, si prepara una minestra di riso, o la pastasciutta o i gnocchi di patate. La carne compare abbastanza spesso nei pranzi delle famiglie meno povere, specialmente preparata a spezzatini. La minestra di fagioli condita con l'olio invece che con grassi di maiale è d'uso costante nei giorni di magro. A Capo d'anno si mangia il torrone e qualche grano d'uva conservata dall'autunno sui graticci; a Carnevale le frittelle [*fritulis*], i crespelli [*crostui*] e i "cialzòns", specie di ravioli con ripieno di ricotta, erbe, pan grattato e uva passa, che vengon lessati e conditi con burro e ricotta affumicata. A Pasqua le uova sode, la focaccia, la focaccia a forma di colomba con un uovo intero in mezzo, e in tutte le pasticcerie si trova la "gubane" specialità di Cividale, dolce di pasta sfogliata, con ripieno di noci, uva passa e spezie. In autunno ogni famiglia si ciba abbondantemente di castagne raccolte nei boschi, arrostiti o più spesso lessate, con la buccia o senza [*moncis*] e qualche foglia d'alloro.

LA VITA DEL POPOLO, INFANZIA

Abbiamo cercato, fino a questo punto, di rappresentare il carattere generale del Friuli, il suo aspetto, le necessità che piegano tutto il popolo della regione a determinate attività ed abitudini. Su questo sfondo tenteremo ora di riprodurre l'uomo, nelle vicende salienti della sua vita; la nascita, l'amore, la morte, con la poesia, le leggende, le credenze, le superstizioni e la saggezza che lo accompagnano dall'infanzia alla vecchiaia.

Il bimbo che dovrà venire al mondo, comincia spesso prima di nascere a sopportare in qualche modo la fatica. Le donne incinte generalmente continuano a lavorare come il solito fino agli ultimi momenti, e nei paesi montani accade abbastanza frequentemente, che l'abitudine di portare pesi eccessivi sulle spalle fin dalla tenera giovinezza produca una deformazione del bacino, che rende difficoltoso il parto. I riguardi che

sono consigliati alla donna incinta, e spesso superstiziosamente osservati, non hanno niente da fare con la salute: nel far la maglia, la donna non deve attorcigliarsi il filo attorno al collo, perchè il figlio potrebbe nascere con la camicia, e questo fatto, se qualche volta è segno di fortuna, può anche significare che il bambino sia stregato; scopando, la futura madre non deve inavvertitamente gettare le spazzature sui piedi di un uomo ammogliato, altrimenti le nascerebbero solo figlie femmine; non deve passare sopra corde tese, per non aver difficoltà nel parto; non deve guardarsi allo specchio, perchè potrebbe vedervi il diavolo, e abortire dallo spavento; non deve toccarsi qualche parte del corpo mentre desidera un cibo o una bevanda, perchè sulla cute del bimbo si stamperebbero macchie di colore identico alla cosa desiderata. Si crede che il sesso dei figli dipenda dai giorni in cui la donna concepì, o dai cibi o dall'atteggiamento dei coniugi durante l'amplesso.

Qualche volta, una parente di fiducia viene a dormire con la gestante quando il parto si suppone prossimo, e ora è dappertutto ricercato l'aiuto della levatrice. In ogni modo, nell'attesa dell'evento, è molto frequente l'abitudine di far purgare la donna con forti dosi di olio di ricino perchè si "rinfreschi".

Per facilitare il parto si usano decotti di parietaria [*fri-gnàcule* = *Parietaria officinalis* L.] e si crede che sette bacche di alloro [*orâr, aurâr* = *Laurus nobilis* L.] servano pure a questo scopo. Inoltre si consiglia alla donna di mettersi in capo il berretto del marito. Le lenzuola o i panni macchiati nel parto non si devono lavare fuori di casa, in acque stagnanti o correnti. Bisogna lavare questa biancheria senza uscire dal portone, e gettare l'acqua su un terreno che l'assorba facilmente.

Il neonato si depone nella cuna o in una cestina di vimini, ma è assai diffusa l'abitudine di tenerlo nel letto coniugale. La stanza dove stanno madre e bambino si tiene accuratamente chiusa e immersa tutto il giorno in una semioscurità. Alla puerpera si somministra brodo di gallina nera, e più tardi, nel basso Friuli, zuppa di pan bollito condita con olio, qualche uovo e un po' di vino.

Per richiamare il latte, nella Bassa Friulana si applicano foglie di piantaggine [*plantàgn* = *Plantago sativa* L.] sul petto delle puerpere, mentre contro le ragadi si usano general-

mente le foglie carbonizzate e ridotte in polvere della stessa pianta. Per far cessare il latte si adoperano decotti ottenuti con i grappoletti delle viti in fioritura e del centonchio rosso [*voli di cisile* = *Anagallis arvensis* L.]

Se alla gestante non si dànno il riposo e le cure che le converrebbero, alla puerpera invece vengono rivolte generalmente amoroze cure, e per trenta o quaranta giorni, secondo i luoghi, la donna che ha partorito non deve far niente che possa affaticarla. Durante questo periodo non deve neppure uscire dal cortile di casa. La prima uscita dopo il puerperio si fa per andare alla Messa, e di ritorno dalla purificazione, in molti paesi la famiglia si raduna intorno a un pranzo di festa.

Il carattere e il destino del nuovo nato si possono in parte pronosticare dal giorno e dal modo della sua nascita: chi nasce col bel tempo sarà allegro e gioviale, chi in giorno ventoso, avrà vita agitata, chi viene al mondo mentre piove o nevicata sarà povero, mentre la grandine e la burrasca lo destinano a morte precoce. Di ottimo augurio è il nascere di domenica o di mercoledì. Chi nasce da un parto rapido e poco laborioso porta in sè tendenza a far tutto frettolosamente. "Nato scalzo" [*nas-sút discòlz*] si dice di chi venne al mondo per illeciti amori. Il nato con la camicia, come abbiamo già accennato, può esser favorito dalla fortuna oppure stregato, e allora gli si pone addosso uno scapolare o una medaglia benedetta, e con preghiere si cerca di allontanare la malia. Beneandanti o bellandanti erano detti i nati con parto pedalico, e destinati a essere stragioni.

Appena nato, o pochissimi giorni dopo, il bambino si porta al fonte battesimale. Una volta si poneva il piccolo in una specie di cofanetto a vetri, noleggiato dalla levatrice, ma ora si porta sempre su un cuscino, e si ripara dall'aria con un velo bianco che scende dalle spalle della portatrice, o con una pezzuola. Uscendo di casa, la donna che tiene il neonato lo volge in modo che metta fuori prima il capo e poi i piedi, per evitare che il piccolo debba morire precocemente. Mentre si porta al battesimo il bambino, si suonano allegramente le campane, ma nel basso Friuli lo scampanare si fa soltanto per i battezzandi maschi. I padrini non devono sbagliare a recitare il Credo, perchè da grande il figliccio vedrebbe gli spiriti, o secondo

la credenza di altri paesi, sarebbe balbuziente. Se la fede di battesimo avrà qualche sgorbio o imperfezione, il bambino non avrà il cervello a posto. In alcuni paesi, il giorno dopo la cerimonia si manda alla puerpera un regalo [*letoèz*] consistente in pane, vino, uova, o due bottiglie con ciambelle da inzuppare nel vino, zucchero e caffè. I padrini [*santui*], se il loro figlioccio muore, hanno la fortuna di avere un angelo che prega per loro in Paradiso.

I nomi più comuni che si impongono ai bambini maschi, sono Antonio, Giovanni, Giovan Battista, Giacomo, Giuseppe, Pietro, Valentino ecc., che nell'uso comune diventano Toni, Zuàn e Zàn, Tite, Jacum, Bepi, Pieri, Tin; alle bimbe Anna, Caterina, Maria, Rosa, Teresa, ecc. [Ane, Catine, Marie, Rose Terese], che più tardi verranno quasi sempre accompagnati da un soprannome. Questi soprannomi designano qualche volta tutta la famiglia, qualche altra una sola persona, e l'origine di tali appellativi è spesso oscura e incomprensibile [*Lis Pecececis, Il Bau, La Brose, ecc.*].

I bambini vengono cullati dalla madre con amoroze ninne nanne, nelle quali ricorre spesso un richiamo a "*chê di Peonis*" [quella di Peonis] cioè una vecchietta immaginaria, che verrebbe dal paese di Peonis a gettar sabbia negli occhi dei bambini. Dire che viene, o è venuta quella di Peonis, significa che è arrivato il sonno:

*"A ven, dê di Peonis,
c'a è culî dîsot;
a ciupe su la frute,
la puarte sot i cops"*.

[Viene quella di Peonis, che sta qui dabbasso; prende su la bimba, la porta sotto il tetto].

*"Ninâ nanâ ninin
to mari va a mulin,
to pari va a seâ
la gialine a cochedâ
la giate a ten la lum
e il frut al mûr di sium"*.

[Ninna nanna, carino, tua madre va al mulino, tuo padre va a falciare, la gallina a far coccodè, la gatta regge la lucerna, e il bambino muore di sonno.]

Se il piccino è deboluccio, non succhia, non cresce bene, certamente è stato stregato e bisognerà farlo segnare [*pre-entà*]. Se poi è affetto da croste latte [*crafe*], non c'è da aver timore, perchè si crede che siano uno spurgo salutare del sangue, e significano che il bambino è stato concepito nell'avvicinarsi del periodo mestruale. Così, per nove lune si lasciano come sono. Per guarirle è bene fare col piccolo una visita all'altare di Santa Agnese, e come cura diretta si usa ungere il capo incrostato con l'olio comune o con l'olio di fegato di merluzzo, oppure si applicano foglie di edera [*èlare, jere* = *Hedera helix* L.], tenute fisse da una fasciatura. Generalmente, quando il bambino, già più grandicello, mostra un certo mal-essere, ha gli occhi lustri, l'alito cattivo ecc., immediatamente si dichiara che il piccolo ha i vermi. Contro questo disturbo si usa mettere intorno al collo una collana di spicchi d'aglio infilati in una gugliata di seta nera. Contro i "*viàrs*" si somministrano decotti di achillea [*Aquilèe* = *Aquilegia vulgaris* L.], di basilico [*Basili* = *Ocimum basilicum* L.], e di numerose altre piante. Si fanno pure piccoli sacchetti contenenti foglie di assenzio [*Assinz, Sinz* = *Artemisia absinthium* L. e *Art. Pontica* L.], di iperico [*Impèrico, Ipèrico, Jerbe di San Zuàn* = *Hypericum perforatum* L.], di abrotano maschio [*Jerbe marsine* = *Artemisia abrotatum* L.], di ruta [*Rude* = *Ruta graveolens* L.] e di altre piante. Questi sacchetti si appendono al collo dei bambini, e di notte si collocano sotto il guanciaie. Si fanno anche delle supposte col prezzemolo [*Savòrs* = *Petroselinum hortense* Hoffm.], le cui foglie, unte con olio, s'introducono nell'ano dei bambini per richiamare i vermi. Si prendono pure dei lombrichi, i quali, carbonizzati e ridotti in polvere, si somministrano in bevande ai pazienti. Si crede anche nella cura seguente: si arroventano alcuni chiodi arrugginiti, in numero dispari, si collocano su un piatto e sopra questi si versa un po' di olio, col quale poi si ungono le tempie, i polsi, la fossetta del collo, la forcilla dello stomaco e l'ombelico del bambino malato.

La pertosse [*tòs pajane o canine*] non si considera pericolosa, e si dice che per quarantacinque giorni vada aumentando e per altrettanti scemando, con ondate di maggiore o minore intensità secondo le fasi della luna. Le cure stravaganti di questa infermità non pare siano ora diffuse. Si usava far bere a un cane una mezza tazza di latte, badando che vi sbavasse dentro, e il resto si faceva bere all'infermo; oppure si preparava una zuppa condita con grasso di cane. Alcuni ricorrevano alle "segnature".

Le rape lessate, e il fatto di toccare la catena del focolare possono costringere il bambino a urinare a letto, nel sonno. Del resto, l'enuresi notturna dei bambini è creduta semplicemente poltroneria, e combattuta solo con percosse e minacce.

Il morbillo si ritiene malattia da poco, e che richieda solo l'attenzione di non esporre il bambino all'aria. La varicella è ritenuta in un certo senso abbastanza benefica, perchè renderebbe immuni dal vaiolo.

L'infanzia dei bambini del popolo non è più ora tanto breve e faticosa come una volta. Non si richiedono sforzi e lavori eccessivi ai ragazzi che stanno crescendo, e si lascia loro parecchia libertà. Spesso maschi e femmine si lasciano insieme, nella prima infanzia, poi queste ultime vengono tenute più severamente e avviate dalla madre nei molteplici lavori della casa, dell'orto, del cortile che assorbe tutta la lunga giornata della operosa donna friulana. La libertà dei ragazzi è spesa in vari giochi, nei cortili, sui prati o sulla strada. Ai piccini si fa un giochetto sul palmo della mano, poi prendendo ogni ditino, e quindi correndo sul braccio con le dita per far loro il solletico. Questo scherzo, comune a tante altre regioni e paesi, si accompagna con versi illustrativi:

*"A tôr a tôr dal pradisit
al coreve un jeurisit;
chest al lu a ciapât,
chest al lu a copât,
chest al lu a spelât,
chest al lu a mangiât,
e a chel puarin, picinin, picinin,
nance un tininin, nance un tininin".*

[Torno, torno al praticello, correva un leprottino; questo lo ha acchiappato, questo lo ha ammazzato, questo lo ha spellato, questo lo ha mangiato, e a quel poverino, piccolino, piccolino, neanche un pochettino, neanche un pochettino].

Due bambini, più spesso bambine, fanno sedere una terza sulle loro mani intrecciate, e la dondolano canticchiando:

*“La sente di San Pieri,
la sente di San Pauli,
gnùli, gnùli, gnàuli,
gnùli, gnùli, gnàuli”.*

[Il sedile di San Pietro, il sedile di San Paolo, gnùli, ecc.], e i dondolamenti aumentano, fino a scodellar fuori quella che è seduta.

Un gioco molto frequente è quello dell'angelo e del diavolo, con l'angelo che chiama i ragazzi seduti in fila su una panca, e il diavolo che cerca di acchiapparli mentre quelli corrono verso il protettore. Un altro gioco raffigura una padrona con una dispensa piena di salami [una fila di bambini], derubata pian piano da un ladro che uno alla volta glieli porta via. Un passatempo da ragazzi maschi è “*la purcite*” [la porcella] che si gioca con bastoni e un pezzo di legno a forma di fuso, da far saltare secondo certe regole. Per i giochi in cui occorre sorteggiare un giocatore, si usano filastrocche come la seguente:

*“Ái, bài, tumistai,
tie, mie, companie,
san miraco tico, tico,
ài, bài, buf!”*

di cui non diamo traduzione, perchè le parole non hanno senso.

Molte sono inoltre le cantilene che i ragazzi recitano per passatempo, o son dette dalle madri che reggono i piccoli sulle ginocchia, per divertirli o addormentarli. Ne riportiamo due comunissime:

*“Anìn, anìn a nôlis,
cumò c' al òuâr il lôf,
lu ciaparin pe code,
lu metarin tal ciôt”.*

[Andiamo, andiamo a cercar nocciole, ora, mentre il lupo dorme, lo prenderemo per la coda, lo metteremo nel porcile].

*“Ùrsule, Baùrsule,
ce fastu su che vît?
O mangi pan e coculis,
o spîeti gnò marît.
Gnò marît l'è làt in France
a comprâ une balance,
par pesâ gnò barbe crot,
c'al pesave sis e vot.”*

[Orsola, Baorsola, che fai su quella vite? Mangio pane e noci, aspetto mio marito. Mio marito è andato in Francia, a comperare una bilancia, per pesare mio zio nudo, che pesava sei e otto].

I ragazzi vengono educati al rispetto dei maggiori, e la scarsità abituale delle effusioni rende naturale un atteggiamento riservato dei figli verso i genitori. Una delle cose che ancora in molte parti si insegnano, è quella di rispondere “*ben?*” [bene?] e non “*ce?*” [che cosa?] se uno viene chiamato. Questa risposta ha la sua ragione: si credeva che, se il bambino fosse nato con qualche malia e la strega lo avesse chiamato, al suo rispondere “*ce?*” la strega avrebbe detto: “*Ben, ven cun me!*” [Bene, vieni con me!], facendone un pari suo e conducendolo alla tregenda. Se invece il chiamato risponde “*ben?*” anche la strega è costretta a rispondere “*Dio ti dei del ben*” [Dio ti dia bene] o “*Il Signòr tu às tal sen*” [Ha! il Signore nel petto]. Per tener a freno i bambini, più che picchiarli, si usa spaventarli con vaghe minacce del diavolo che verrà a portarli via, del babau che li tirerà la notte pei piedi e via dicendo.

ADOLESCENZA, AMORE

I maschi, fatti grandicelli, passano agli ordini e sotto l'autorità del padre. La femmine sono sottomesse alla madre, e molto spesso, divenute giovanette robuste, sono messe a servizio presso famiglie benestanti. Molte volte vengono mandate in città e anche in regioni lontane. In tutta l'Italia erano ricercate le donne di servizio friulane, robuste, laboriose ed oneste.

Molte volte, gli anni passati in servizio sono un felice completamento dell'educazione della ragazza, che sarà una migliore e meno rozza padrona di casa, dopo il matrimonio. Purtroppo tuttavia, come si può facilmente intuire, la facilità con cui si mandano tanto lontano, in ambienti e famiglie sconosciute le proprie figlie, è spesso una fonte di guai e di dolori. Questa abitudine ora va sensibilmente mutandosi in un'altra, non sappiamo se migliore o peggiore: un numero notevole di ragazze sono avviate alle fabbriche, dalle quali senza dubbio neppure una esce preparata alla vita di moglie e di madre. Ma questi sono i problemi di tutto il mondo, e non di una regione speciale.

Giovanetti e ragazze, arrivati all'età delle prime fiamme amorose, si scambiano occhiate la domenica all'uscita della Messa, qualche parola alla fontana, quando la ragazza va ad attingere acqua e il giovane torna dal lavoro con gli attrezzi su una spalla, e soprattutto nelle feste, dove si balla con instancabile trasporto. Inoltre, d'estate, quando alcuni giovanotti e fanciulle vanno a lavorare come braccianti, dalla mattina alla sera, da famiglie conoscenti, si intrecciano idilli e fioriscono amori, che spesso durano quanto dura la stagione.

Non possiamo, a questo punto, tralasciar di citare alcune villotte, sulle quali ci diffonderemo più a lungo parlando della poesia. Sebbene qui necessariamente manchi l'elemento importantissimo del suggestivo canto corale, anche nella loro rudità queste villotte popolari ⁽⁹⁾ illustrano con insuperabile grazia il desiderio d'amore, i primi palpiti, la gioia e il dolore. Ecco il canto che prorompe, soltanto perchè la ragazza sente la gioia della sua gioventù:

*“Uei ciantá cumò c'a è ore,
e cumò c'a è la mê;
A ciantave ance mê mari,
quan c'a ere come me.”*

[Voglio cantare adesso che è ora, e adesso che è l'ora mia; Cantava anche mia madre, quando era come me].

(9) Per una bibliografia sulle villotte vedi: BINDO CHIURLO: *Op. cit.* p. 105, e *Antologia della letteratura friulana* dello stesso, Libreria Editrice Udinese, Udine. 1927. p. 21.

Ed ecco un'altra che vorrebbe piegare la severità della madre:

*"Ance il sorc a va in penacul,
e i fasûi fâsin la flôr;
No êse cre, done mari,
ch'i scomenzi a fá l'amôr."*

[Anche il granoturco fa il pennacchio, e i fagioli fanno il fiore; Non è ora, madre mia, che io cominci a far l'amore?]. La forma rispettosa "done mari" è ormai abbandonata.

Poi viene il primo sguardo, il primo sorriso:

*"L'è chel zovin c'al mi ciale,
quan che passi sul segrât;
Al mi a fat bocie di ridi,
e ance jò 'i ài cimiât"*

[C'è quel giovane che mi guarda quando passo sul sagrato; mi ha rivolto un sorrisetto, e anch'io gli ho fatto l'occhiolino].

E l'innamorato canta con delicatezza, ma senza sentimentalismi, sdolcinati:

*"Il soreli al tramonte,
e la lune a fâs splendôr;
e lis stelis t'incoronin,
bambinute dal Signôr"*

[Il sole tramonta e la luna splende; e le stelle ti fanno corona, bimba del Signore].

E ancora:

*"Se o foss alt come la lune
di podêmi ribassâ,
vignarès di cîl in tière
par vigniti a saludâ"*

[Se fossi alto come la luna, e mi potessi abbassare, verrei dal cielo in terra, per venirti a salutare].

Le angosce che può dar l'amore sono cantate così:

*"Se savessis, fantaccinis,
ce c'a son sospirs d' amôr!
A si mûr, si va sot tière
e ancemò si sint dolôr"*

[Se sapeste, ragazze, che cosa sono i sospiri d'amore!
Si muore, si va sotterra, e ancora si sente dolore].

Naturalmente non mancano le villotte meno delicate e più sensuali, ma sono rare quelle veramente grossolane e sboccate. Anche in questo campo, si nota una compostezza e riservatezza che difficilmente si possono osservare nella poesia popolare di altre regioni. Pure le villote scherzose, o ironiche o addirittura sarcastiche hanno sempre una misura, che le rende artistiche:

*“Ái bussât la mê morose,
e l'ai dât al siôr plevan;
al mi à dât par pinitince
che la bussi ance doman”.*

[Ho baciato la mia amorosa, e l'ho detto al signor pievano, mi ha dato la penitenza di baciarla anche domani].

*“I fantaz di cheste vile
han'ne pipe in siet di lôr;
se l'imprestìn un cu l'altri
cuànd c'a vàn a fâ l'amôr”.*

[I giovanotti di questo paese, hanno una pipa in sette, e se la prestano l'uno con l'altro quando vanno a far all'amore].

*“Me madone che tontoni
che là dentri no mi ûl vè;
Quindis dìs dopo sposade
jo comanâi plui di je!”*

[Predichi pure mia suocera, che là dentro non mi vuole; quindici giorni dopo sposata, io comanderò più di lei].

*Prediciat, predis e fraris,
prediciat, prediciadôrs!
Lis plui bielîs fantacinis
son dai predis e dai siôrs”.*

[Predicate, preti e frati, predicate predicatori! Le ragazze più belle son dei preti e dei signori].

Le ragazze cercano in più modi di scoprire qualche cosa del loro destino amoroso, sfogliando le margherite o interro-

gando in segreto qualche cartomante [*une femine c'a bute lis ciartis* = una donna che butta le cartæ]; e anche in Friuli è usato il piombo fuso o il bianco d'uovo fatti gocciolare in un bicchier d'acqua nella notte di San Giovanni.

In questa notte speciale, ci sono moltissimi mezzi per interrogare il futuro: si mettono, per esempio, tre fagiuoli sotto il cuscino del letto, uno con la buccia, uno sbucciato a metà, l'altro senza buccia. La giovane, appena sveglia, caccia una mano sotto il guanciaie, cavando un fagiulo a caso: se sarà quello con la scorza sposerà un ricco, se quello sbucciato un povero, se l'altro, uno di mediocre fortuna. Oppure si mette sotto il cuscino un fagiulo bianco e uno nero: il nero indicherà matrimonio nel corso dell'annata, altro sarà segno che la ragazza dovrà aspettare ancora. Nella notte di Natale, se a mezzanotte una ragazza si guarda in uno specchio con i capelli sciolti, vi scorgerà l'effigie del suo futuro sposo. Le ragazze sono, naturalmente, liete e orgogliose quando i corteggiatori sono numerosi; lo dice anche la villotta:

*"Ance i arbui e'àn braure
quant c'a son ciamâz di flôrs,
e cussì lis fantaccinis
quan che àn òoi tre morôs".*

[Anche gli alberi sono orgogliosi, quando son coperti di fiori, e così le ragazze, quando hanno due o tre amorosi]. Per ciò le ragazze della Carnia e del Canal del Ferro assistono con ansia al lancio de "*lis cidulis*". Queste sono schegge di faggio, riquadrate con l'ascia a forma di piramide molto schiacciata, sottili al margine, con un foro nel centro. Si fanno accendere al fuoco, e si ritirano via via, infilando nel foro una bacchetta di ferro, e dopo averle rotate intorno al capo, i giovanotti le lanciano giù dall'altura sulla quale il divertimento è preparato. La "*cidule*" descrive un grande arco, e rotola giù sfavillando nella notte. Questi fuochi si fanno specialmente alla vigilia della sagra del paese, e dopo aver lanciato la prima in onore del santo protettore della parrocchia, la seconda in onore del pievano, vengono quelle per le ragazze: "*Oh, che la vadi vadi cheste cidule a la zovine Mariute fie di Sior Toni Burit! Eh che la vadi vadi!*" [Oh, che vada, vada questa "*cidule*" alla

giovane Marietta, figlia del Signor Antonio Burit! Eh, che vada, vada!] — grida il lanciatore. E le giovani aspettano con ansia il proprio nome, gridato nel buio: in quella notte vi saranno ragazze felici, il cui nome avrà accompagnato molte parabole ardenti, e altre tristi e melanconiche, le dimenticate da tutti i lanciatori.

Un'usanza che si trova invece diffusa piuttosto nel Friuli pianigiano è quella di fare la "s'ciarnete" [parola in traducibile], cioè di spargere davanti alla porta di casa delle giovani da marito, nella notte che precede il primo di Maggio, erbe e sostanze con significato simbolico speciale. Ora è abbastanza frequente l'uso della "s'ciarnete" anche in altre notti, come vendetta di qualche giovane respinto da una ragazza meno severa con altri. Il giorno dopo, tutto il paese sa che alla tale è stata fatta la "s'ciarnete", e di qui sussurri, risatine e pettegolezzi. Alcune delle fronde, erbe e sostanze che si usano per la "s'ciarnete" sono le seguenti: fronde di acacia [*acace*], per significare scontrosa, irascibile [*spinose*]; gramigna [*grame*] significa malaticcia [*fraide*, che letteralmente vuol dire marcia]; fiori in genere [*rosis*] son messi per dire che la ragazza è bella [*biele*]; erba medica [*meàiche*] si sparge per quelle di cattivi costumi [*vace* = vacca]; il letame [*ledàn*] per le sporche e sciatte [*sporcie*] ecc.

Alcune piante hanno grande importanza anche nel campo amoroso. Se una ragazza abbandonata dall'amato lancia con la mano sinistra un asparago [*sparc*] dietro la rivale fortunata, maledicendola e facendo il segno della croce con la destra, la rivale resterà sterile. Se l'asparago è grande ed ha i semi, la donna sfortunata potrà concepire ma abortirà [*no podarès mai quartâ a ben* = non potrebbe portare a termine], mentre se i semi sono già caduti, essa morirà di parto.

Si crede che l'assenzio, messo a contatto con la pelle, abbia la virtù di far amare una determinata persona, e le ragazze regalano volentieri ai loro corteggiatori i fiori della reseda [*amorin, risèt* = Reseda odorata L.] quelli della balsamina [*belomo* = Impatiens Balsamina L.] e le foglie del geranio odoroso, perchè credono che queste piante posseggano la virtù di far amare le donatrici e di rendere più efficace l'amore già

concepito. Rispetto al geranio così si esprime una villotta popolare:

*“In domènie di matine
Vignarès culí di me,
Us darai la canelíne
Che la metís sul gilè”.*

[Verrai da me domenica mattina, io ti darò un rametto di geranio perchè tu lo metta sul panciotto].

Un ramo di basilico regalato all'amante, lo rende fedele, invece non si regalano mai agli innamorati i fiori della margheritina doppia [*pensîr* = *Bellis perennis* L.] perchè si credono di cattivo augurio. A Spilimbergo, nelle case dove ci sono ragazze da maritare, non si tengono piante di leandro [*leandri* = *Nerium Oleander* L.] perchè le ragazze non si sposerebbero. Per poter sognare di una determinata persona o di una cosa, basta cogliere alle due pomeridiane una foglia di rucchetta [*rùcule* = *Eruca sativa* Mill.], e mangiarla, guardando il sole e pensando nello stesso tempo alla persona o alla cosa desiderata.

MATRIMONIO, VITA DI FAMIGLIA

La cerimonia delle nozze è accompagnata da usanze diverse, secondo i paesi, e molte consuetudini sono state abbandonate, tuttavia alcune costumanze sono ben vive e saldamente radicate. La sposa deve preparare il corredo personale, le lenzuola, gli asciugamani, le coperte, il saccone e [dove si adopera] il materasso di piuma. Lo sposo deve pensare ai mobili della stanza da letto. La vigilia delle nozze, il fidanzato, con un fratello o un altro parente, va a prendere la cassa col corredo della sposa [*arce*] sul carro ornato di bosso e di fiori. Molte volte la cassa è accompagnata da una sorella della fidanzata, che viene a preparare il letto degli sposi. Bisogna notare, che durante tutto il tempo del fidanzamento la giovane non va mai nella casa del suo futuro, e se i due sono di paesi diversi, spesso la sposina vede la sua nuova casa per la prima volta nel giorno del matrimonio.

L'altare per la cerimonia non deve trovarsi dalla parte del campanile perchè sarebbe un presagio funesto per uno degli

sposi. Il giorno più frequentemente scelto per le nozze è la domenica o il mercoledì. Quest'ultimo è designato anche da una villotta:

*“Luis, martars fâs la s'ciale
joibe e vinars fâs sblanciâ;
sabidin par lis veretis
e po mièrcus par sposâ”.*

[Lunedì e martedì fa la scala, giovedì e venerdì fa imbiancare, sabato per gli anelli, e mercoledì per sposare]. Questi versi descrivono i preparativi per la gran giornata, e la conclusione: fregare le scale, imbiancare camera e cucina, comperare gli anelli e finalmente sposare.

Il corteo nuziale si avvia a coppie verso la chiesa, la sposa [la *nuvizza*] accompagnata dal compare e lo sposo con una parente prossima della fidanzata, seguiti da parenti ed amici e accompagnati da grida d'allegria e spari di pistole. La cerimonia, che si celebra nel paese della ragazza, è seguita da un lauto e lunghissimo pranzo. Dopo il pranzo si balla al suono dell'armonica o di un'orchestrina formata da due o tre sonatori. La sera, tutta la comitiva si avvia, preceduta dalla musica, alla casa dello sposo e se i due paesi sono a pochi chilometri di distanza, l'allegro corteo arriva a piedi, tra le fiamme delle fiaccole e gli spari di pistole e mortaretti. Ancora frequente è l'uso detto di *“la stange”*. I giovanotti del paese sbarrano con una stanga il passaggio al cortile dello sposo, e questo, dopo un breve battibecco, paga il passaggio, la stanga vien tolta e i giovani vanno a bere all'osteria. Più tardi, eccitati dal vino, andranno a sparare e a cantare sotto le finestre dei novelli sposi. Intanto in casa del giovane marito si fa una seconda mangiata, una cena abbondante, con molte portate, fra le quali un po'di musica permette di riprendere il respiro. Qualche volta uno degli invitati fa un brindisi agli sposi, in prosa o in versi preparati per l'occasione, e alla fine la sposina distribuisce i confetti a tutti i presenti. In molti paesi, la domenica dopo le nozze i genitori della sposa vengono invitati in casa di lui, e dopo questo pranzo il cerimoniale delle nozze è esaurito.

Dobbiamo aggiungere che ogni paese, ogni piccolo centro ha usi speciali, aggiunte e varianti di quelli ora descritti e spe-

cialmente una volta si dava risalto all'incontro, irto di incognite, fra suocera e nuora. Talvolta la suocera si faceva sulla porta, e chiedeva alla giovane se portasse in casa acqua o fuoco. Alla risposta "aghe" [acqua], dopo fatte alcune raccomandazioni, la donna dava alla sposina una scopa. La giovane scopava il gradino, e allora la suocera faceva un brindisi alla nuora col boccale in mano, poi le offriva da bere. Il boccale passava quindi allo sposo, al compare ed agli altri. Ma di questo incontro, esistono molte varianti, e naturalmente qui non possiamo offrire se non un esempio.

Ma non ci sono soltanto coppie giovani e fresche: ci sono i vedovi e le vedove che celebrano nuove nozze. Per sfuggire ai frizzi e alle noie che recherebbero loro i compaesani, si sposano generalmente la mattina prima dell'alba, oppure a notte fatta. Non possono tuttavia passarsela senza la "batarele" o "sdrondenade" che vien fatta sotto le finestre, durante tutta la notte. Ragazzi e giovanotti cercano ogni mezzo per produrre un chiasso il più tremendo possibile, battendo casseruole, coperchi, secchi, trascinando latte vuote e casse di legno, tra urli e fischi infernali. Se tutti due gli sposi sono vedovi, il chiasso dura tre notti. Questa usanza, anticamente poteva esser rimessa in cambio di una tassa pagata dagli sposi, e che andava a beneficio del paese o del quartiere.

In ogni modo, anche per le coppie giovani, terminano le feste, e allora cominciano le prove della nuova vita, che in cambio di qualche dolcezza fa presto sentire le punte delle sue spine.

*"Si sta pôc maridâsi
si sta pôc a dî dî sî;
si sta pôc a lamentâsi
quant c'al è passat un dî".*

[Si sta poco a sposarsi, si sta poco a dire di sì, si sta poco a lamentarsi, quand'è passato un giorno].

La parabola discendente dell'amore è notata con melancolia senza grida scomposte:

*"Chei fugon che tant ardeve
cemût èsal distudât?"*

*Mai nissun no lu crodeve
nome jo che l'ài provât".*

[Quel gran fuoco che tanto ardeva, com'è che si è spento? Nessuno mai l'avrebbe creduto, soltanto io che l'ho provato].

L'allegria, la gaiezza, è perduta quando il giogo matrimoniale fa, di un giovane spensierato, un uomo. Ecco la vil-lotta che ce lo dice:

*"L'alegrie jè dai zovins
no dai umìn maridâz;
L'àn piardudê lant a messe
in chel di che son sposâz".*

[L'allegria è dei giovani, e non degli uomini ammogliati; l'hanno perduta andando a messa, il giorno in cui si sono sposati].

Le malie e le stregonerie che possono rovinare il buon andamento del matrimonio, si fanno per lo più durante la cerimonia nuziale, pronunciando in tre momenti diversi certe parole miste a versetti della Bibbia e aggiungendo il nome del coniuge che si vuol affatturare. Nello stesso tempo si fa un nodo con un filo di canapa, di lino, di seta, di lana o di crine. Per distruggere questa malia, potentissima, bisogna sciogliere quei nodi senza rompere il filo. Cosa difficilissima, soprattutto perchè la strega tiene quel filo ben nascosto. In ogni caso, per tener lontane le malie, la sposa deve inginocchiarsi prima dello sposo, e questo farà bene a mettersi qualche indumento a rovescio. Anche fra le persone colte, se qualcuno si infila una parte del vestiario a rovescio, è comune dire: "Bene, così nessuno mi strega".

Se anche tutto procede bene, nella nuova famiglia, non si può dire che non occorra una buona dose di virtù, perchè avvengono urti fra suoceri, nuore, cognati e nipoti che spesso convivono sotto uno stesso tetto. Naturalmente i litigi nascono il più delle volte fra le donne, che fra le strette pareti domestiche si trovano più facilmente in urto, e un proverbio assai comune ammonisce, che per non aver "rumori" ci vorrebbero:

*“Une passare par vile,
una femine par ciase,
une cocule par sac”.*

[Un passero per ogni paese, una donna per ogni casa, una roce per ogni sacco].

La vita delle famiglie friulane è strettamente patriarcale. Il padre o il fratello maggiore, con autorità di capo, tratta gli affari, riscuote i denari e di questi concede qualche cosa ai figli grandi [maschi] o ai fratelli. Alle donne vien pure concesso qualche soldo, ma poca cosa. Alla figlia che si sposa, non si elargisce dote, ma si dà soltanto il corredo, e se il padre muore senza testamento è ritenuta cosa naturale che i suoi beni siano divisi tra figli maschi. La donna, specialmente nelle famiglie all'antica, serve il pranzo e la cena in tavola agli uomini, ma non siede con loro. Anche nelle famiglie signorili del Friuli, del resto, è diffusa l'abitudine che il padron di casa sieda a capo di tavola, mentre la moglie sta modestamente alla sua sinistra. L'uomo, il capo della casa, venerato e obbedito fino alla morte, è *“il zoc vieli, c'al ten donge il fûc”* [il vecchio ciocco che tiene raccolto il fuoco]. La donna, parlando del marito, dice *“il gnò om”* [il mio uomo], e l'uomo dice della moglie *“la me femine”* [la mia donna], mentre in Carnia si usa dire *“il gnò paron”* e *“la me parone”* [il mio padrone, la mia padrona]. Secondo quanto si è già detto, la donna non è tenuta in gran conto e si trova naturale che oltre alla fatica della maternità e dell'allevamento dei figli, la donna sposata si sobbarchi a ogni sorta di lavoro pesante. Nelle famiglie dove ci siano più donne, una sola resta in casa a preparare i cibi, mentre le altre escono a lavorare nei campi con gli uomini. Inoltre alla donna spetta il compito di confezionare gli abiti da lavoro almeno per sè e i bambini, di lavare, rammendare, cucinare, lavorare l'orto casalingo, curare gli animali da cortile, allevare uno o più maiali e curare i bachi da seta. Durante la stagione dei bachi, le donne a turno si alzano di notte per stendere alle ore dovute le foglie di gelso sui graticci. A nessun uomo verrebbe in mente di sollevare la moglie o la figlia da una di queste fatiche, perchè *“son lavori da donne”*. Non si può dire tuttavia che la donna friulana sia una schiava umile e sottomessa

del proprio marito: piuttosto è la schiava del proprio lavoro, che essa affronta con instancabile energia e col profondo e segreto piacere di chi ama la sua stessa fatica. L'uomo e la donna sono in perfetto accordo, in generale, nel sopportare lavoro e privazioni talvolta molto dure, pur di accumulare qualche cosa e potersi dire alla fine "padroni" di un pezzo di terra, poter ingrandire la propria casa e popolare la stalla. Sulle Alpi, nell'assenza degli uomini, le donne vanno a falciare il fieno su erte ripidissime, con punte di ferro assicurate da una cinghia attorno al piede per non scivolare nei burroni. In tutte le vallate del Friuli montano si possono vedere queste laboriose creature, con una gerla sulle spalle sormontata da un gran mucchio di fieno, scendere a passi uguali verso le proprie case, spesso sferruzzando una calza di lana per non perder tempo nel cammino.

VITA SOCIALE, FESTE, BALLI

La vita sociale del popolo non è certo molto vivace. La stessa natura poco comunicativa del Friulano spinge la gente a richiudersi nel guscio della sua vita quotidiana, senza ricercare compagnie, visite e frequenti distrazioni. In questi ultimi tempi tutta la gioventù sembra attirata da una nuova vita, più libera e spensierata, e non possiamo dire se questi anni segnino una svolta decisiva nel carattere e nelle tendenze di questo popolo fondamentalmente serio e attaccato alla realtà, oppure siano un periodo transitorio nella vita spirituale del Friuli.

Le distrazioni più comuni degli uomini sono qualche ora passata all'osteria, il giuoco delle bocce e la morra, ma ogni tanto la monotonia è rotta da qualche avvenimento speciale.

La feste religiose sono solennizzate con la partecipazione di tutto il popolo, che vi accorre in massa, e fa parte di lunghe e devote processioni. Le più frequenti fra queste sono in onore della Vergine, la cui immagine viene trasportata a spalle fra un ondeggiare di gonfaloni dipinti e preceduta da bambine vestite di bianco, che spargono sulla strada petali di fiori. Una delle processioni più caratteristiche è quella che si fa a Gemona, il venerdì santo. La lunga sfilata è resa suggestiva da una

quantità di particolari: la processione si svolge di notte, preceduta dai due "batacui" [i batacchi di legno, che si usano finchè son legate le campane] e di lontano si vede arrivare la fila salmodiante, fra le fiammelle delle candele. A queste luci tremolanti rispondono le candele e i moccoletti accesi a ogni finestra delle case. La banda accompagna la processione, ora suonando e ora tacendo, e allora si spande il canto dei partecipanti. Una parte della processione è formata da uomini indossanti le vesti delle varie confraternità, tuniche rosse o azzurre, con le quali, una volta, i membri di ogni confraternità venivano sepolti. In tutta la processione, la figura più attesa, e che fa palpitare il cuore dei bambini, è quella dell'uomo che raffigura Gesù stesso, scalzo e curvo sotto una grande croce. Per rispetto al Signore, il viso dell'uomo è coperto. Il canto, pieno di errori è "*Popule meus quid fecisti tibi...*" ed accompagna la faticosa marcia dell'uomo sotto la croce, il quale deve cadere tre volte.

Ma se questa manifestazione è il luttuoso ricordo della Passione, altre ricorrenze sono invece tutte gioia e festa. Gli avvenimenti che portano più lieta agitazione nei paesi sono le sagre. La gioventù si mette all'opera alcuni giorni prima del gran giorno, per preparare gli ornamenti delle strade che saranno percorse dalla processione, e della piazza che dovrà apparire tutta verde di fronde e abbellita da miriadi di bandierine di carta colorata. Qualche volta, dal campanile scende una specie di gran pavese di tale bandierine, fino ai tetti delle case circostanti. Due archi trionfali, ornati di fiori veri o artificiali, segnano l'entrata e l'uscita del centro abitato. I giovanotti salgono sul campanile, e nei tre giorni che precedono la sagra stanno a turno a "*scampanotà*", cioè a scampanare senza tregua, in segno di allegria. La sagra stessa avrà una parte sacra: sacre funzioni, predica, processione, a cui intervengono folle di fedeli anche dei paesi vicini, e una parte profana, organizzata prima accuratamente, spesso sotto la direzione del pievano o del cappellano. Nella piazza formicolante di gente, dove arrivano di buon'ora i venditori ambulanti con le loro bancarelle di dolci e giocattoli a buon mercato, è preparato l'albero della cuccagna. Più in là ci son due pali che sostengono una stanga,

dalla quale penzolano pentole di coccio ben tappate. Queste verranno a tempo debito spezzate a colpi di bastoni da giovani del paese, che dovranno picchiare alla cieca, con gli occhi bendati. Da una pentola uscirà una gallina, da un'altra una manciata di soldi, da una terza una pioggia di cenere, da una quarta un gatto terrorizzato, e così via. Poi il programma porta generalmente corse nei sacchi, corse di uomini vestiti da donna, gare di vario genere, variate dalla fantasia degli organizzatori.

Qualche volta una giostra o un tiro a segno rendono più rumorosa la festa. La conclusione finale del divertimento è naturalmente all'osteria.

Un'usanza pia molto comune in Friuli è quella dei pellegrinaggi [*lâ al perdòn* = letteralmente: andare al perdono] ad alcuni santuari della regione: la Madonna delle Grazie di Udine, la Madonna di Castelmonte sopra Cividale, la Madonna di Rosa presso S. Vito al Tagliamento, la Madonna di Barbana nella laguna di Grado, il Monte Santo di Gorizia, il Monte Santo di Lussari in Val Canale, la chiesa di Clauzetto, quella di S. Antonio a Gemona, e altri. Queste processioni votive furono istituite quasi sempre in ricordo di gravi sventure pubbliche. I pellegrini, in gran parte donne, vanno su carri fin dove lo permette la strada, e poi a piedi o in barca, secondo la meta da raggiungere. Durante tutta la via recitano a voce alta il rosario e cantano le litanie e altri canti religiosi in onore della Vergine. Queste gite, che sono una piacevole distrazione, con gli spuntini all'aperto e due giorni di riposo dalle fatiche abituali, appartengono sempre alla parte religiosa della vita. Ma ci sono divertimenti semplicemente profani, come le grandi fiere, fra le quali la più grande e famosa è quella di Santa Caterina [25 Novembre] a Udine.

Nella gran piazza alberata che vien comunemente chiamata "giardin grande", si radunano già tre o quattro settimane prima tutti i baracconi, tutte le delizie che mente di bambino o di ragazzo possa sognare. Durante i giorni di permanenza di queste meraviglie, il premio più bello per i bambini è quello di portarli una o due volte a vedere i baracconi. Andare poi anche al circo è una gioia riservata a pochi, e soprattutto goduta dai bambini di città. Ma la donna-ragno, gli animali fe-

roci, e gli innumerevoli altre "attrazioni" allettano pure i giovanotti e ragazze, che vanno in gruppi e comitive, da paesi anche lontani a godersi "Santa Caterina".

Una fiera frequentatissima è quella del vino, che si celebra in più di un paese, e specialmente in quelli che producono il delizioso Verduzzo e l'ancora più delicato Ramandolo. [Vini bianchi, forti, e aromatici].

La feste religiose, non ostanti i numerosi tentativi dei giovani per ottenere il permesso dal prete del paese, non sono mai unite al divertimento profano del ballo. Ora dei balli schietamente friulani, si è perduto quasi anche il ricordo. Vengono riesumati sui teatri, in occasioni speciali e feste folkloristiche, ma non è sicuro, per esempio, che la "furlane" antica e genuina sia quella che ci viene mostrata in questi spettacoli. I balli in uso una volta erano la Furlane, la Stiche, la Manfrine, la Ziguzàine, la Stàjare [*stiriana*], la Slave e la Roseane.

In ogni modo, oggi il popolo balla così: un gruppo di giovani di un paese prende in affitto un "breàr" cioè un gran tavolato, circondato da una balaustra di legno, con uno o due ingressi. Da una parte si erige un palco protetto da un tetto, sul quale staranno i musicanti. Quando il "breàr" è montato, ornato di fronde e di lumi, e la musica suona, più allegra che intonata, i ballerini cominciano ad affluire. In principio, i giovani sono un po' esitanti a invitare le ragazze, e queste girano alla larga, in gruppi di tre o quattro, tutte a braccetto. Perciò le prime coppie generalmente sono di uomini che ballano con uomini. Il ballo comincia il pomeriggio, dalle quattro alle cinque, e il "breàr" si fa animato dopo il tramonto del sole. Ogni ballerino compera un biglietto che gli permette di fare una serie di alcuni giri di danza, e in generale se lo pone all'occhiello della giacca. Finita la serie, gli organizzatori tendono una corda che prende tutta la larghezza del tavolato, e tutte le coppie devono uscire di sotto la corda, o mostrare un biglietto che permette di restare per un altro turno. I balli sono quelli importati dalla città, e per un forestiero queste riunioni non hanno altro di attraente che l'animata festosità della folla.

Uno dei più cari divertimenti della gioventù è la mascherata di carnevale, fatta di solito il giovedì o il martedì gras.

so. Vi sono paesi che sfoggiano carri e costumi veramente belli, e nelle sfilate del corteo carnevalesco si coglie l'occasione per mettere in burla persone, o istituzioni o avvenimenti recenti, componendo canzoncine spassose. Nei paesi minori si allestiscono carri ornati di fronde, fiori di carta e bandierine colorate, e i giovani travestiti in vari modi si recano da un centro all'altro, facendo buffonate ed esigendo qualche bicchier di vino. Ragazzi e ragazze, camuffati in tutte le maniere possibili, vanno a far visita a parenti ed amici, e la maschera meglio riuscita è quella dichiarata irriconoscibile. Invece di coprirsi il volto, si usa generalmente tingerlo, o ungerlo ben bene e poi immergerlo nella piuma, nella bambagia, nella farina ecc.

Un divertimento del lunedì dopo Pasqua è la gita fuori del paese o della città, con la merenda sul prato. In molte parti si fanno gare di lancio, giù per i pendii, con le uova colorate, e il vincitore si guadagna l'uovo del vinto.

A questi divertimenti e usi dobbiamo aggiungere una costumanza speciale un'antichissima tradizione, che è ben viva ancora e diffusa in quasi tutto il Friuli. Chi girasse per la regione nella sera dell'Epifania, vedrebbe la campagna, i colli, i monti, tutti punteggiati di fuochi: sono i "midìlis" cioè le piramidi di stocchi di granoturco, che ardono nelle campagne. Ora i contadini si contentano di godere delle fiamme e dei getti di favilla che vengon lanciate verso il cielo, ma una volta si cantavano invocazioni e scongiuri. Ricordiamo alcuni versi che si cantavano correndo per i campi, lungo i filari delle viti, con un fascio di canne accese:

*"Pan e vin, pan e vin,
la grazie di Dio gioldarìn".*

[Pane e vino, pane e vino, godremo la grazia di Dio].

O altrove:

*"Ca pan,
ca vin,
la lujanie tal ciadìn,
e 'l ciadìn si è sfondèrèt
e la lujanie cor pal prèt".*

[Qua pane, qua vino, la salsiccia nel catino e il catino si è sfondato, e la salsiccia corre per il prato]. Si dice che se il

fumo del "mìdili" volge a Levante, si avrà un'annata di abbondanza, se verso Ponente, di miseria.

MUSICA

In tutte le feste, i divertimenti e le ricorrenze, troviamo un elemento indispensabile: la musica. Naturalmente non ci interessa l'incolore musica importata, che ora imperversa nelle sale da ballo o sui tavolati all'aperto, ma quella che è nata e fiorisce spontaneamente fra il popolo. Qualche volta, specialmente nelle sagre, si può aver la fortuna di scoprire che i cantori del coro della chiesa sono un affiatato e ben istruito complesso, pronto a intonare un grandissimo numero di villote. Allora si può godere pienamente la bellezza del canto friulano, ora profondamente melanconico, ora vivace e aggraziato. Le villote cantate da questi cori ben preparati, o dal popolo più semplice durante alcuni lavori fatti in gruppi, come lo spannocchiare di sera quando le notti cominciano presto, queste villote, diciamo, sono popolari soltanto in parte: almeno se vogliamo intendere come popolari solo quelle di autore anonimo, raccolte dalle labbra del popolo. Alcune invece sono di autori ben noti, ma così vive tra la gente semplice, che si direbbero nate anch'esse senza il battesimo della coltura. Il fatto è che il Friuli è probabilmente la regione italiana più cosciente del tesoro delle sue tradizioni e della sua arte popolare, e numerose persone colte scrissero e scrivono in friulano, in prosa e in versi, compongono musica nello stile della regione e con studi e con saggi scrutano il passato e il presente della loro piccola, ma interessante patria. Un'istituzione fondata nel 1919, la *Società Filologica Friulana*, con spettacoli e pubblicazioni, con riunioni e feste, ha operato così felicemente nel campo dello studio e nel folklore friulano che si potrebbe paragonare a un cuore vivo e pulsante nella vita artistica popolare della regione.

Abbiamo già accennato a nenie e cantilene, come "*Anin anin a nolis*": anche queste vengono recitate quasi cantando, ma di musica non si può ancora parlare; le due canzoni popolari "*La biele Sompladine*" e la "*Canzion di Nadal*" non sono più cantate dal popolo. Vive e fiorenti invece sono le villote. Que-



ste sono composizioni brevissime, ognuna essendo formata da una quartina di ottonari, a versi piani e tronchi alternati in cui è scolpito tutto quello che si vuol dire. Da una pubblicazione de *La Panarie* togliamo una descrizione della villotta, del compianto maestro A. D. Cremaschi:

“Il principale carattere della villotta è la sua polifonia... Il coro friulano è costituito di tre gruppi di voci e talvolta anche di due: tenori o soprani cantano la melodia; le voci medie seguono con un estro speciale il canto per terza e per sesta; le voci gravi fanno le note fondamentali degli accordi. Non sono rare le villotte, in cui la parte melodica o cantabile è affidata alle voci gravi. La struttura armonica della villotta è quanto mai semplice. Non vi si riscontrano che accordi di tonica, sotto dominante e dominante, con una particolarità singolare data dalla tonalità, che è sempre di modo maggiore...” (10).

Aggiungeremo che la melodia della villotta può esser cantata a due voci precedenti per terze, o da una sola. Anche in questo caso, è sempre possibile che una seconda voce l'accompagni per terze parallele, e la cadenza va sul terzo grado della scala tonale, in modo che la seconda voce possa far cadenza sulla fondamentale. Chi ascolti i canti corali friulani, può subito notare nelle villotte due caratteri diversi, che le dividono in due gruppi: l'uno pacato e maestoso, pieno di risonanze quasi la voce venga riecheggiata di valle in valle, e che avvicina i canti friulani agli altri canti italiani delle montagne; e l'altro vivace e gioioso, che sembra accompagnare un ballo scapigliato o una marcia a passo di carica. Per dare un'idea, meno incompleta che sia possibile, di questi canti friulani, diamo le note di due villotte popolari diffusissime: (11).

(10) *Canti friulani*. Edizioni de La Panarie, Udine. 1930. pp. 7-8.

(11) La musica delle due villotte è dovuta alla cortesia della Contessa Erica Strassoldo-Graffenbergo. Per i testi delle ninne-nanne dobbiamo ringraziare il Rev. Don Vittorio Sgattcn.



O ce biel ciscie! a Udin...

Andante mosso

O ce biel o ce biel ciscie! a U-din
 Zo-ven-hit Zo-ven-tut co-me a U-din

O ce biel ciscie!
 Zo-ven-tut co-

O ce biel o ce biel ciscie! a U-din,
 Zo-ven-tut zo-ven-tut co-me a U-din,

ciel a Udin o ce bie--le Zo--ven tut
 me a Udin non si ciate in mi sun luc.

Il testo delle due villotte è il seguente:

“O ce biel cist' ciel a Udin,
 o ce biele zoventût,
 zoventût come Udin,
 non si ciate in nissun lûc”.

[O che bel castello a Udine, o che bella gioventù, gioventù come a Udine, non si trova in nessun posto.], e:

“Biel vignint da l'Ongherie,
 La viodei sul lavador,
 Bandonai la compagnie,
 Mi metei a fâ l'amor”.

[Tornando dall'Ungheria, la vidi al lavatoio; abbandonai la compagnia e mi misi a far all'amore].

Biel vigniut da l'Ongarie...

Vivace

Biel vigniut da l'on-ria-ri--e

la rio-dei sul la-ra-dor

Ban-do-nai la com-

dor sulla-ra-dor

qui-e mi me-tei mi me tei a fá l'à--mor.

Bandonai la com-qui-e mi me tei mi me tei a fá l'à-mor...

I canti di Natale, le cantilene recitate nel giorno dell'Epifania, ebbero vita lunga specialmente in Carnia, ma ormai sono un ricordo lontano. La "Canziòn di Nadal", gioiello di poesia popolare, a cui abbiamo già accennato, nacque nel Friuli orientale, e fino a non molti anni fa era ancora ripetuta nell'Alto Friuli, ma ormai si può dire che l'unica poesia veramente viva tra il popolo, e continuamente arricchita da nuove ispirazioni e nuove scaturigini, sia quella delle villotte. Qualche

composizione in versi si ricorda negli scongiuri, di cui abbiamo già citato un esempio parlando del temporale: Santa Barbure e San Simon, ecc. ma sono in complesso ben poca cosa.

Descrivendo le usanze matrimoniali, abbiamo detto che i pasti lunghi e abbondanti sono rallegrati da uno o più sonatori. Lo strumento più usato è senz'altro la fisarmonica. Il flauto, il piffero, la zampogna appartengono ormai alle usanze del passato, e abbandonata da lunghi anni è la "tintine" [ribeca]. Nella buona stagione, in campagna si improvvisano zufoli primitivi, come canta lo Zorutti:

*"Cul sivilòt di scusse
Senze bisugn di notis
Compagnarin vilotis
Al pàr d'ogni pastor".*

[Con lo zufolo di scorza accompagneremo le villotte, senza bisogno di fogli di musica, al pari di ogni pastore].

Il vecchio e grave contrabbasso è sempre meno usato; l'ocarina, la chitarra e il mandolino sono abbastanza diffusi, e non è raro trovare qualche sonatore di violino. Molti centri hanno poi la loro banda, gioia e orgoglio dei paesani, che allietta le solennità con la sua musica sonora, col luccichio degli ottoni e con la marzialità delle uniformi.

LEGGENDE E FIABE

Ed ora, dopo aver gettato uno sguardo sugli aspetti più appariscenti della vita friulana, vogliamo scendere nel mondo nebuloso delle leggende e delle credenze del popolo. A che pensa il contadino che torna a casa all'imbrunire, la donna che lavora silenziosamente nella sua casa, il bambino che vede infittirsi il buio negli angoli della cucina, il vecchio che sta in un canto, impagliando un cesto per le patate? Non solo ai prezzi del mercato, al tempo, ai giuochi, all'opportunità di cominciare la semina... Ci sono i tesori nascosti, i morti che ritornano, il diavolo che appare, le grida dei dannati sul Canin... Leggende, fiabe, radicate nelle menti e vive nelle fantasie, che si raccontano nelle sere d'inverno, dopo una cena consumata appena dopo il tramonto, nel calduccio della cucina.

Queste narrazioni hanno caratteri molto diversi. Ricorderemo prima di tutto le leggende di “*pagàns, salvàns e agànìs*” che descrivono esseri selvaggi e soprannaturali, viventi sui monti, o creature delle acque, nascoste in grotte all’ombra di rupi. Un racconto che riguarda i “*pagàns*”, dipinge le loro femmine come streghe, contro le quali giovano i soliti scongiuri: Un uomo, sui monti, sfidato da “*lìs pagànìs*” a portarsi via col carro le loro masserizie, venendo coi buoi nè digiuni nè sdigiunati, col patto di perder carro e bestie se non fosse riuscito a farli muovere, andò all’appuntamento dopo aver preso queste precauzioni: spartì fra i buoi una fava, saldò il giogo al timone con un pezzo di viburno, e prese in mano un pungolo di corniolo. Quando le donne dei monti ebbero caricate le loro robe, il contadino incitò le bestie con parole di scongiuro, e queste trascinarono via con tutta facilità gli averi delle sciocche e presuntuose pagane, che restarono lì a lamentarsi inutilmente (12).

I “*salvàns*” erano esseri crudeli, pelosi e fortissimi, capaci di sbranare e divorare gli uomini. Si racconta che la Carnia fu liberata dall’ultimo di tali mostri, dopo un fatto tremendo: due donne, una zoppa e una sana, preparavano la cena, quando il “*salvàn*” venne, attirato dall’odore di grasso fritto, a pretendere minacciosamente di mangiare tutto. Le donne dissero di non avere acqua per cuocere la pasta, ma il mostro si offrì di andarla a prendere, e gli venne dato il “*buinc*” con due cesti invece che i secchi. Dopo vani tentativi di riempire i canestri, la selvaggia creatura tornò indietro urlando di rabbia. La zoppa corse a nascondersi nel fienile e l’altra si precipitò a chiedere aiuto al paese vicino. Ma la prima fu scovata, spellata e divorata. La sua pelle venne attaccata alla porta di casa, e trovata lì dai contadini accorsi troppo tardi. Questi allora prepararono un gran recipiente di vino là dove il “*salvàn*” soleva andare a dissetarsi, e il mostro, dopo qualche titubanza, bevve e si addormentò ubriaco, restando vittima dei contadini che lo spiavano. (13).

(12) La leggenda é riportata dall’ OSTERMANN: *Op. cit.* I. pp. 170-171.

(13) La leggenda é stata raccolta da PIETRO CELLA. “*Ce fastu?*” 1929. p. 211 e segg.

La credenza de "*lis agànis*" vive in più luoghi: queste sarebbero esseri malefici, che attirano gli uomini col canto nelle loro grotte acquatiche, per sbranarli o renderli schiavi. Si dice pure che se qualcuno andasse a nuotare in prossimità dei loro rifugi, esse lo farebbero affogare avvolgendogli i piedi nei propri capelli. Queste donne, non sempre malvage, sono brutte: secondo alcuni hanno i piedi rivolti all'indietro, e qualche volta, correndo via per i prati, si gettano le lunghe mammelle dietro le spalle, per non inciampare.

Altre creature fantastiche sono l'orco, le streghe, gli spiriti folletti, i gnomi, l'incubo e la giate marangule. Il primo è un essere colossale, che cammina con passi spaventosi, posando il piede sul colmo dei tetti di case lontane l'una dall'altra, sulle torri di castelli, sui picchi montani, oppure si fa piccolo, e passa pel buco della serratura.

Le streghe [*striis*] spesso sono identificate con donne vecchie e grinzose che incutono timore per la loro bruttezza, e senza dubbio è tutt'ora credenza diffusa che vi siano donne e più raramente uomini, che possono far malefici in danno di qualcuno. Le credenze riguardo alle streghe eran quelle diffuse dappertutto, cioè il loro patto col diavolo, la partecipazione alla tregenda, il viaggio fantastico dopo essersi unte con un unguento ricavato da erbe speciali, portate dai novellini o a cavallo della scopa, fuggendo dal camino. Le streghe sarebbero tenute a fare un maleficio [*striament*] ogni giorno, e questi incauti si compiono con maledizioni, unguenti, vapori, filtri, numeri cabalistici, fili, specchi, chiodi, chiavi, spade ecc. Streghe e maghi hanno il potere di far piovere o grandinare, far cadere fulmini o allontanare questi malanni. I maghi [*magos, erbolàz*] possono far sortilegi usando cose e simboli sacri, e preparare filtri e medicine di semplici, da cui il nome di "*erbolàz*". Difficile è stabilire quanta parte di queste credenze sia ancora viva e accettata dal popolo, che nasconde gelosamente la sua vita più intima. Certo non è raro il caso di sentir dire che un bambino o un animale è stato stregato.

I folletti [*i spiris*] si divertono a far rumori, gettar sassi, ribaltare mobili, e qualche volta si rendono utili nelle case, ma se venissero offesi, si vendicherebbero terribilmente. Fra gli abitatori dei monti troviamo i gnomi "*guriüz*", e da

loro una località nell'altopiano del monte Canin è chiamata Guriude; questi vanno a rubare nelle case, mentre assolutamente innocuo è il "mazzaròt di bosc", gnomo che lavora nelle selve.

Il "vèncul o cialciât" cioè l'incubo, è un animale peloso, fra orso e scimmia, che viene a sedere sul petto dei dormienti, alcuni dei quali dicono d'averlo visto. Per impedirgli di entrare, bisogna mettere una foglia di vite o d'olivo benedetto nel buco della serratura, oppure tener nella stanza mele cotogne, di cui il "vèncul" non può sopportare l'aroma. La "giâte maràngule" è reale solo per i piccoli: è una invenzione per spaventarli, ed è descritta come un gattone nero ed enorme che viene a portarsi via i bambini.

Fra gli Sloveni della Slavia Friulana, la mitologia popolare è più ricca e varia, e comprende vergini benefiche, creature mezze bestie e mezze uomini, spiriti acquatici maschi e femmine e gnomi piccolissimi, con un berretto rosso, conosciuti anche dai Friulani che vivono a contatto della zona slava. Da questi ultimi son chiamati "scrats o scracs" dalla voce slava "skrat o skratec". Questi gnomi, abitatori dei monti e dei boschi, sono i custodi dei tesori sepolti. Molte volte si indica con sicurezza un certo luogo come abitato da essi sotto le scale inerbite di una cappelletta solitaria, dietro una vecchia ancona ecc. e allora non mancano quelli che di nascosto provano a scavare qua e là, intorno all'abitazione dei "scracs", per trovare il tesoro.

Riguardo ai tesori nascosti, ebbe tenacissima vita la credenza che intorno ad Aquileia fosse sepolto, da qualche parte, il tesoro della città. Si diceva che gli Aquileiesi, stretti d'assedio da Attila e dai suoi Unni, avessero nascosto in un pozzo tutti i loro oggetti preziosi, e poi lo avessero riempito di terra e mascherato. Nei contratti di compera e vendita di terreni nell'Aquileiese, sappiamo con certezza che fino a pochi anni fa si includeva la clausola della riserva della proprietà del tesoro se venisse scoperto, a favore dell'antico proprietario. Probabilmente l'aggiunta di questa clausola è tutt'ora in uso. Il nome di Attila, ancora ricordato come sinonimo di distruttore, è legato a Udine da una leggenda speciale: la città che giace in pianura, a notevole distanza dalle prime colline moreniche, è

dominata da un colle di forma regolare, alto ventisette metri, sotto il quale, verso Oriente, si stende una larga depressione. Questo colle sarebbe stato costruito per ordine di Attila, dai suoi soldati, che raccolsero la terra negli elmi lasciando appunto una bassura umidiccia, e ammucciarono le zolle fino a formare la collina, sulla quale il condottiero salì a contemplare di lontano i resti fumanti di Aquileia. (14)

I racconti che hanno per protagonista il diavolo [*diàul*, *demoni*, *berlichite*] non sono molti e non sono originali. Si tratta di motivi noti dappertutto, come la leggenda del ponte di Cividale [il ponte del diavolo], secondo la quale il Maligno fu gabbato dopo aver fatto il lavoro. I cittadini che gli avevano promesso la prima anima di chi passasse sul ponte, vi fecero correre un cane, e il diavolo dovette tornarsene all'inferno scoronato. In generale, il Maligno è vinto dall'astuzia delle donne, le quali, secondo un detto comune, ne sanno un punto più di lui "*lis feminis an san un pont plui dal diàul*". In un racconto si narra come un poveretto che nella disperazione della miseria aveva accettato un bel mulino a vento dal diavolo, e si era fatto ricco, fu liberato poi dalla moglie. Questa riusò a far impigliare a una mola la coda del demonio che fu tirato su dalla macina, e continuò a esser girato attorno a quella, finchè non promise di annullare il patto (15).

Più frequenti e più truci i racconti di dannati, di cui riportiamo un esempio: Un uomo, avendo giurato il falso, si vide nascere una bimba con tre sole dita nella mano destra, e precisamente quelle che si levano nel giuramento. Un anno dopo l'uomo si ammalò e morì in poche ore. Sulla sua sepoltura la terra si moveva sempre, sì che il parroco si recò sulla tomba per evocare il morto con preghiere. Ed ecco questo drizzarsi fuori dalla fossa, spalancare la bocca, sporgere la lingua. Sulla lingua c'era ancora la sacra Particola del Viatico. Il parroco fattosi animo, raccolse l'Ostia dalla bocca del morto, che ripiombò

(14) Vedi: NOEMI FERRARI: *Una leggenda friulana di Attila*. In *Corvina*, 1940. N° 7. pp. 481-482.

(15) "*Ce fastu?*" 1934. p. 272.

giù nella fossa, e fu sprofondato all'inferno. La terra, sulla sua tomba, non si mosse mai più ⁽¹⁶⁾.

Sull'altipiano del Canin si dice che di notte lavorino i dannati, falsari e usurai, e nel buio si possono sentire le loro grida, i colpi di piccone e il fragore delle catene, portati dalle raffiche del vento. Le anime inquiete, gli spettri dei vecchi castelli abbandonati, delle case diroccate, dei luoghi solitari, sono soggetti di molti racconti, ripetuti nelle veglie, per meravigliare e atterrire l'uditorio, specialmente il pubblico dei piccoli [*la canae* = la canaglia, termine scherzosamente affettuoso].

I racconti preferiti e più spesso ripetuti sono quelli di genere umoristico morale, molte volte satirico, talvolta anche amaro. Molto diffuse sono le narrazioni delle vicende di Santi, ridotti a proporzioni molto umane, fra cui la figura più nota è certamente quella bonaria e sempliciotta di San Pietro, che gira pel Friuli seguendo il Signore. Riportiamo una narrazione comunissima in Friuli, che riguarda appunto il buon Santo e la madre invidiosa, condannata all'inferno. Il detto "*invidiòs come la mari di San Pieri*" [invidioso come la madre di San Pietro] è diffuso in tutta la regione.

COME LA MARI DI SAN PIERI ⁽¹⁷⁾

Une di san Pieri al scomence a sbrundulâ come 'l mal timp; al bute li clâs cuintri la puarte dal Paradîs e rabiât come un danat al sberle:

—Malandret ance 'l miò mistîr! A mi mi tòcin, simpri a mi di chistis...!

Chei santuz che son alì sul puiul a ciapâ 'l cialt dal soreli scrofaz sence fâ nie, ti lu sintin a malignâ. Un di lor gi dis:

—Ce âstu Pieri, che tu sês ros come un gial?

—Lasset stâ i giai voaltris —al rispuint san Pieri— jo che ài fat tant dal ben ta chel altri mont, che ài tant pridiciat,

(16) OSTERMANN: *Op cit.* II. pp. 397-398.

(17) La leggenda é stata raccolta da DOLFO ZORZUT, a Cormóns. BINDO CHIURLO: *Antologia ecc.* pp. 93-98.

che ài sfadiat e strussiat come un mus par ciapâ lis animis e menâlis su la buine strade, ài di viodi me mari ancemò tal unfiar; no vuarês che mi vegni l'anime nere, orpo e là!

Un altri santut al murmuie:

—Ciò, Pieri, no stâ ruzinâ par dibant; se to mari jè lade tal unfiar, ûl dî che si la jà meretade; duc' a san che jè stade une invidiosate e po' an d' ài ance jo un grum di parinc', ma no mi impuarte une pipe di lor, ance se ti son tal unfiar; jo sôî in Paradîs e baste!

—Tâs, tâs, tu ce? tu un puer santut, metiti cun t'un santon come me? Se jo no vuei, nissun nol entre ca dentri! E cussì san Pieri al ti va simpri plui in vipare.

Intant su la puarte si à ingrumat un grum di beaz, che vuelin entrâ e stufs di spietâ mòlin puins e pidadis ta puarte. Ma Pieri:

—Batet, batet, che 'l folc us trussi, magari fin a la consumazion dai secui, che jo no viarzi a di nissun, se no mi fasin prime justizie!

E disînt cussì al mole une pidade a li clâs che di bot di bot no ti ròmpin une giambe a di un puer santut.

A viòdilu in chel mût i santuz, plens di paure, còrin dren-ti e tòrnin fur, chist cu la chitare, chel altri cul liron, un cul violin, chel altri cu li cavartoris e *zum-zum, zum-zum, zum-zum*, si metin a sunâ une furlane par calmâ san Pieri. Ma dut chel ta-nanai nol zove propri nie e i santuz di balin a corin vaint là dal Signor e gi contin ce che a gi toce di viodi. E 'l Signor riduciant a gi dis:

—Ma ce bacilaiso! Che 'l tontoni tant che 'l ûl san Pieri, al finîs ben di tontonâ, e po' no vîn propri tante dibisugne di lui. Sint, Ignazi!

—Ignazi, di cumò indenant tu fasaras tu di purtunîr!

—Ma, Signor, orpo, in ce bal che... jo, un puer santut, ignorant, jài di vê di fâ cun dotors, avocaz, professors, vescui, papis: po', lor mi metin tic e tac tal sac cun chê science!

—No stâ vê paure tu, Ignazi, che i studiaz no rivin cas-sù; si fermin duc' quanc' a mieze strade. Tu viodaras ben: giachetis di regadin, barghessis curtis fin ai zenoi, contadins po'; eh! tu ju cognossis pur!

—Po' ben, po' ben, cun chei m'intindi si!

E sant Ignazi al va là di san Pieri:

—Pieri, dàmi li clâs, al ûl el Signor!

—Ciapilis e rangiti!

Sant Ignazi al viarc' el puarton e sence nance cialâ la bolete che devin vè par podê entrâ in Paradîs, al lasse entrâ duc' quanc', baste che ti vèdin giachetis di regadin. E a pletons ti càpitin drenti contadins e contadinis, sberlant come danaz e contansi di vacis e vigiei, di purciz e di blave e, cence dî nè eri nè vastu, si mètin a fâ un davoì dal diau.

In t'un par di zornadis l' è plen il Paradîs di înt.

—A ùlin entrâ ancemò, ma dulà vîno di mètiu?! Ah! soi futut! al pense sant Ignazi.

San Pieri al viot dut quant e al rit sot coz.

—Par no salvâ mè mari, tante confusion! tante înt vignude in Paradîs che à za dade l'anime al diau. Ah! ah! ben gi sta, la jàn vuarude! La veso nasade, tocs di salamps!

Sant Ignazi, sudat come une razze, nol pôl tignî plui dur e al cor là dal Signor:

Signor, Signor, jè vignude drenti tante di ché înt che nol è plui puest ca drenti; ce âo di fâ jo cumò!

—Plen el Paradîs? !Vévinò mo' la bolete.

—Ma jo, veh, sai di bolete! Jerin pur duc' contadins e...

—Svelt, svelt, clamimi ca Pieri, digi che 'l vegni subite, jàstu capit?

San Ignazi, dut dafarat:

—Pieri, Pieri, ti clame 'l Signor!

—Eh! mi pareve; anìn, anìn a viodi ce che 'l ûl vè.

—E giangiant al rive denant dal Signor che gi dis:

—Ciò, Pieri, ciape in man li clâs dal Paradîs!

—Po' nance par idèis, se prime mè mari no ven fur dal unfiar!

E 'l Signor al pense un pôc e po' al dis:

—Ma, Pieri, to mari tu sâs pur parcè che jè laiù; ciò, fin cussì: duc' chei che jàn su l'anime 'l peciat di to mari l'è di just che ance lor càpitin cassù; ben chei si piciaran 'tor li sos còtulis; e cussì in grop dovarà vignî cassù; se no, no,

—Ma jo, Signor... jè je mè mari e...

—To mari sù, to mari jù: cassù si devi fâ come che fâ-sin i judiz laiù su la tiare: no ciàlin in muse a di nissun, no si lassin mai crespâ... tu sâs pur.

—Ben, ben, soi content ance cussì!

—Ma tu tu devis prime fâmi lâ fur chiste înt.

—Orpo ce afars! Cimût jào di fâ?... Ciatade! — al dis po' dut content.

Al fâs tacâ une carete, al mande un talagram in Friûl che gi mândin su subite 300 litròlitros di vin neri e un pâr di ciars ciariaz di balis di zuc. Fur di chê ciase che jè prime di entrâ tal Paradis al fâs imbunî 'l bearc' che 'l dovente un zuc di balis di chei... e rivat sù el vin e li balis, al da un pâr di carantans a di un che 'l suni l' armonighe. La înt contadine, a sinti la ziguzaine e 'l bon odor di vin, ti va fur a grums e si mêtin a zuiâ di balis; e fur e fur e simpri fur che pâr che 'l Paradis al torni mièc' vueit. E forsi sarèssin laz fur ance i sanz se san Pieri nol vès dat tant di clostri al quarton.

—Braf, Pieri —gi dis el Signor— e cumò dovarai mantignî ance jo la peraule.

Cunt t'une sivilade al clame un agnul e gi comande di lâ a cioli la mari di san Pieri fur dal unfiar.

I santuz lì ator riduciant sot li mostacis a stan in spiete seneôs di viodi la code.

'Pene l' agnul l'è rivat laiù, el diau cun t' une force nol ûl lassâlu passâ; ma l' agnul al sberle:

—Che ti colin su la coce cent mil saetis plenis di cent saetuz!

Tal unfiar si sint come un taramot; son li saetis che tirin sul diau.

L'agnul al svolè domandant:

—Mari di san Pieri, dulà sestu?

Ma cor di ca e cor di là nissun no gi rispuint. Finalmentî si sint une vos come di strie:

—Soi ca, soi ca!

Lore l'agnul al comande:

—Duc' chei che jàn el peciat di chiste femine che si ciàpin 'tor li sos còtulis!

La ciape pa vuarele e la tire fur; a gruns ti capitin fur li animis e come li vuitis sfilzadis si mètìn fissis e si tegnìn pa cotulis.

—Pesseàit, canais — a sberle je, plene di invidie, par paure che si sàlvin tros —pesseàit che miò fi lassù nol viot l'ore di viodimi. Agnul, agnul, son za vonde.

L'agnul al spiete un poc, e po' la tire su pa vuarele, e sù e sù e sù. Son za donge da puarte dal Paradís, ma chê invidiosate si met a spacâ li cotulis, a sbarâ i garez e spache che ti spache, une a la volte ches animis ti plombin jù tal unfiar.

I santuz che ti stan in spiete, viòdin che jè piciade dome une ancemò e scomencin a ridi quant che ti sintin chê femine:

—Jù ance tu, che jo vuei lâ bessole in Paradís.

E ti la viòdin a spacâ li cotulis come une mate. Chê anime cole jù. Dal lamp al ton la mari di san Pieri a sint che gi dul la vuarele:

—Ahi, ahi!

Si tache a sberlâ e, diventade pesante, la vuarele si romp in man dal agnul e'l so cuarp al cole come un piruc' tal unfiar.

L'agnul al rive in Paradís e ridint al mostre a san Pieri chê vuarele e li duc' i santuz si metin a ridi, a ridi e a qualchidun dal ridi gi dul la panze, al ten el flat, e no sai tros che la jàn petade ta barghissutis.

—La jástu nasade, Pieri, che nance tal unfiar no ûl rindisi?! — al dis un santut a puer san Pieri, che voe o no voe al torne a ciapâ in man li clâs e al viarc' a di chê puare înt che à dovut spietâ par un pôc di timp li fur tal fret.

COME LA MADRE DI SAN PIETRO

Un giorno San Pietro comincia a brontolare come il mal tempo; scaglia le chiavi contro la porta del Paradiso e rabbioso come un dannato, grida:

—Maledetto il mio mestiere! A me, sempre a me, mi toccan, di queste...!

Quei santarelli che son lì sul poggiolo a godersi il caldo del sole accoccolati senza far nulla, lo sentono imprecare. Uno di loro gli fa:

—Che hai, Pietro, che sei rosso come un gallo?

—Lasciati stare i galli, voialtri —risponde San Pietro— io che tanto bene ho fatto nell'altro mondo, che ho tanto predicato, ho faticato e sfacchinato come un asino per apprendere le anime e condurle sulla buona via, devo vedere mia madre ancora all'inferno, e non volete che mi venga l'anima nera, o bella!

Un altro santarello mormora:

—Oh, Pietro, non borbottare a vanvera; se tua madre è andata all'inferno, vuol dire che se l'è meritata; tutti sanno che è stata un'invidiosaccia, e poi, anch'io ho un mucchio di parenti laggiù, ma di loro non m'importa un fico, anche se sono all'inferno, io sono in paradiso, e basta!

—Sta zitto tu, e che? Tu, un povero santarello metterti con un santone come me? Se io non voglio, nessuno entra qua dentro!

E così San Pietro s'infuria sempre peggio.

Intanto sulla porta si è affollata una ressa di beati che vogliono entrare, e annoiati di aspettare mollano pugni e pedate sulla porta.

Ma Pietro:

—Battete, battete, che l'accidente vi pigli, magari fino alla consumazione dei secoli, che io non apro a nessuno, se prima non mi fanno giustizia.

E così dicendo dà una pedata alle chiavi, che per un pelo non rompono una gamba a un povero santuzzo.

Al vederlo in quello stato, i santarelli, pieni di paura, corron dentro e tornano fuori, l'uno con la chitarra, l'altro col contrabbasso, uno col violino, un altro con i coperchi e *zum-zum- zum-zum, zum-zum*, si mettono a suonare una furlana per calmare San Pietro; ma tutto quel putiferio non giova proprio a niente, e i santarelli corron via tutti, piangendo, dal Signore, e gli raccontano che cosa tocca loro di vedere. E il Signore, ridacchiando, dice:

—Ma di che vi agitate! Brontoli fin che vuole, San Pietro, alla fine la smetterà; e poi non abbiamo proprio tanto bisogno di lui. Senti, Ignazio!

—Ignazio, da ora in poi il portinaio lo farai tu!

—Ma, Signore, accipicchia, in che situazione... io, un povero santino ignorante, devo trattare con dottori, avvocati, professori, vescovi, papi: eh sí, quelli mi mettono in sacco in due e due quattro, con quella scienza!

—Tu non temere, Ignazio, che la gente colta non arriva quassù; si ferman tutti a mezza strada. Vedrai, vedrai: giacchette di rigatino, calzoni corti fino al ginocchio, contadini insomma, eh! Li conosci pure!

—Be', be', con quelli si che m'intendo!

E Sant'Ignazio va dov'è San Pietro.

—Pietro, dammi le chiavi, lo vuole il Signore!

—Prendile, e arrangiati!

Sant'Ignazio apre il portone, e senza neppur guardare lo scontrino che devono avere per poter entrare in Paradiso, lascia entrare tutti quanti, basta che veda giacchette di rigatino. Capitan dentro a plotoni contadini e contadine, vociando come dannati, raccontandosi di vacche e di vitelli, di maiali e di gran turco, e senza dire nè ài nè bàì, si mettono a fare una confusione indiavolata.

In un paio di giorni, il Paradiso è pieno di gente.

—Vogliono entrare ancora, ma dove dobbiamo metterli? Oh, son stropicciato! Pensa Sant'Ignazio.

San Pietro vede tutto, e ride sotto i baffi.

—Per non salvar mia madre, tanta confusione! Tanta gente venuta in Paradiso, che ha già dato l'anima al diavolo. Ah! Ah! Ben gli sta, se la son voluta! Ci avete sbattuto il naso, pezzi di salami!

Sant'Ignazio, sudato come un'anitra, non può più reggere, e corre dal Signore:

—Signore, Signore, è entrata tanta gente, che non c'è più posto, qua dentro; che debbo fare adesso?

—É pieno il Paradiso?! Ma avevano lo scontrino?

—Ma io, che ne so di scontrini! Erano pure tutti contadini, e...

—Svelto, svelto, chiamami Pietro, digli che venga subito, hai capito?

E Sant'Ignazio, tutto affannato:

Pietro, Pietro, ti chiama il Signore!

—Eh, mi pareva; andiamo, andiamo a veder che vuole.
E lemme lemme arriva al cospetto del Signore che gli dice:

—Tu, Pietro, prendi le chiavi del Paradiso!

—Ma neanche per idea, se prima mia madre non vien fuori dall'inferno!

E il Signore pensa un po', e poi dice:

—Ma, Pietro, sai pure perchè tua madre è laggiù; guarda, facciamo così: tutti quelli che han sull'anima il peccato di tua madre, è giusto che vengano quassù anche loro; bene, quelli si attaccheranno alle sue sottane, e così dovrà venir su tutto il mucchio: se no, no.

—Ma ic, Signore... lei è mia madre e...

—Tua madre qua e tua madre là: quassù si deve fare come fanno i giudici laggiù sulla terra: non guardano in faccia a nessuno, non si lasciano mai comprare... lo sai.

—E va bene, sono contento anche così.

—Ma prima devi farmi uscire tutta questa gente.

—Accipicchia, che guaio! Come devo fare? ...Ho trovato — dice poi tutto contento.

Fa attaccare una carretta e manda un telegramma in Friuli, perchè gli mandino su immediatamente 300 ettolitri di vino nero, e un paio di carri carichi di bocce da giuoco. Fuori di quella casa che sta prima dell'ingresso del Paradiso, fa livellare il cortile che diventa un giuoco di bocce di prim'ordine; e arrivati su vino e bocce, dà un paio di quattrini a uno, che suoni l'armonica. I contadini, a sentir la furlana e il buon odor di vino, vanno fuori a mucchi e si mettono a giocare a bocce; e fuori e fuori, che par che il Paradiso torni mezzo vuoto. E forse sarebbero usciti anche i santi, se San Pietro non avesse dato tanto di catenaccio al portone.

—Bravo, Pietro, gli dice il Signore — e ora tocca a me mantenere la mia parola.

Con un fischio chiama un angelo, e gli comanda di andar a tirar fuori dall'inferno la madre di San Pietro.

I santarelli lì attorno, ridacchiando sotto i baffi, stanno in attesa, ansiosi di vedere il seguito.

Appena l'angelo arriva laggiù, il diavolo con una forca non vuol lasciarlo passare; ma l'angelo gli grida:

—Ti cadan sulla zucca centomila saette piene di cento saettine!

Nell'inferno si sente come un terremoto; son le saette che scoccano sul diavolo.

L'angelo vola domandando:

—Madre di San Pietro, dove sei?

Ma corri qua, corri là, nessuno gli risponde. Finalmente, si sente una voce che par di strega:

—Son qua, son qua!

Allora l'angelo comanda:

—Tutti quelli che hanno il peccato di questa donna, si afferrino alle sue sottane!

La prende per l'orecchio e la tira fuori; eccoti uscire le anime a mucchi, e serrandosi strette come uccellini allo spiedo si tengono alle sottane.

—Sbrigatevi, canaglie — grida lei, piena di invidia, temendo che se ne salvino troppi — sbrigatevi, che mio figlio lassù non vede l'ora di vedermi. Angelo, angelo, ce n'è già abbastanza.

L'angelo aspetta un po' quindi la tira su per l'orecchio, e su, e su, e su. Son già vicini alla porta del Paradiso, ma quella invidiosaccia si mette a scollar le sottane sgambettando, e scolla e scolla, una alla volta quelle anime ripiombano giù all'inferno.

I santarelli che stanno in attesa, vedono che ce n'è appesa ancora una sola, e cominciano a ridere quando sentono quella donna:

—Giù anche tu, che voglio andar sola in Paradiso.

E la vedono scollare le sottane all'impazzata. L'anima cade giù. Che è, che non è, la madre di San Pietro sente che l'orecchia le duole.

—Ahì, ahì!

Comincia a urlare, fattasi pesante, e l'orecchia si rompe in mano all'angelo, mentre il suo corpo piomba come una pera nell'inferno.

L'angelo arriva in Paradiso, e mostra ridendo a San Pietro quell'orecchio. Tutti i santarelli si mettono a ridere e a ridere tanto, che qualcuno resta senza fiato, gli duole il corpo, e non so quanti se la son fatta nelle mutandine.

—Hai visto, a un palmo dal naso, che non si arrende neanche all'inferno? — dice un santino al povero San Pietro, che voglia o no, torna a prendere in mano le chiavi, e apre a quella povera gente che ha dovuto aspettare per un po', là fuori nel freddo.

CREDENZE COSMICHE

Come i Santi somigliano a buoni contadini senza pretese, e il Paradiso a un paese di domenica, dove gli abitanti siedono a godersi il riposo e il calduccio del sole, così la terra e il cielo sono qualche cosa di molto simile a una campagna un po' ingrandita, sormontata da lumi celesti. Terra e cielo fatti per noi uomini, e offertici in godimento. Il diffondersi della cultura ha ridotto la credenza che il mondo sia una piattaforma, senza pur altro sradicarla del tutto, e nello spirito della gente semplice, vive ancora l'idea che intorno alla terra una specie di precipizio segni l'ultimo confine del mondo.

Del sole [*soreli*] si sa che è un immenso globo di fuoco e un detto comune ricorda che anche quello ha le sue macchie: "*Ance il soreli l'à lis sos maglis*". Quando la lucentezza del giorno pare offuscata da invisibili vapori, senza che in cielo appaiano nubi, si dice comunemente che il sole è malato. Il calore dell'estate e il rigore dell'inverno sarebbero dovuti all'approssimarsi e all'allontanarsi del sole, il quale va lentamente ma continuamente più lontano, mentre secondo altri si avvicina, finché piomberà fiammeggiando sulla terra, distruggendola in un immenso incendio. Per tutti i Friulani, il 21 Luglio il sole entra in leone, cioè comincia la canicola.

Conosciuta è l'Orsa Maggiore [*Ciar*], l'Orsa Minore [*Ciar pizzul*], le cui stelle son dette "*stelis tramontanis*", con la Polare "*Stele tramontane*", la "*Biele stele*" [bella stella = Venere, Lucifero], invocata da alcune villotte popolari. Al sorgere di questa annunciatrice di luce, streghe, diavoli e fantasmi dileguano.

Altre stelle abbastanza conosciute sono gli Aselli, due piccole stelle della costellazione del Cancro, con la nebulosa che talvolta si vede tra le due, e vien chiamata "Presepio"; la Cintura d'Orione [*lis Mazzis o lis Bachetis*] e Sirio [*la stele di Betlém*], che guidò i tre Re Magi nel cammino; le Pleiadi [*i Siez*], il cui nome letteralmente vuol dire "i sette", cioè i sette dormienti, che si osservano per sapere le ore; la Via Lattea [*la strade dal Paradis*], che si formò da una goccia di latte della Madonna.

Le stelle cadenti [*lis stelis che si smocin*] sono, come indica il nome, smoccolature di stelle, e si credeva un tempo che il lavoro di smoccolare fosse fatto dalle anime beate. Dove cadono, dovrà morire qualcuno di morte violenta, o, sui monti, qualcuno in quel luogo dovrà precipitare. Guai poi indicare ad altri una stella cadente. Potendo recitare un "Pater noster" durante la corsa luminosa di uno di quei corpi incandescenti, si salva un'anima del Purgatorio.

Le comete, come pure le eclissi e l'aurora polare, destano ancora un misterioso timore e la superstiziosa attesa di avvenimenti gravi e paurosi.

Ma il corpo celeste più osservato e maggiormente tenuto in considerazione è senza dubbio la luna. Nella luna si vede Caino che ammazza Abele, Caino che ammucchia le spine, un avaro col suo sacco, o semplicemente una faccia. Si crede che fissare a lungo la luna sia pericoloso, che dormendo con un raggio di luna sul viso si diventi sonnambuli, che a tagliarsi i capelli in luna nuova crescano più rigogliosi [le ragazze se li spuntano scrupolosamente sul farsi della luna] e che le unghie tagliate all'ultimo quarto si riproducano assai lentamente; la luna avrebbe poi il potere di far staccare i chiodi da porte e oggetti di legno esposti al suo raggio, specialmente se appena fatti. Dell'influsso della luna sulla vita agricola abbiamo parlato in altra parte.

MALATTIE, MEDICAMENTI

Quello che il popolo crede delle malattie, lo abbiamo già visto in parte, cioè qualche volta la gente è convinta che c'entrino malefici e stregonerie. Ma in generale esse son conside-

rate un castigo o una prova che ci manda il Signore. Perciò giovano le preghiere, accompagnate da immagini di Santi collocate sotto il guanciale o sul corpo. Alcune infermità, attribuite a malefici, come l'idiozia, la balbuzie, la deformità, son dovute purtroppo all'alcoolismo, alla miseria, alla vita tristemente malsana specialmente dei piccoli, sperduti centri montani.

Di solito, il contadino malato, prima di chiamare il medico, sperimenta la scienza di comari o l'esperienza di amici. Nei casi di fratture e lussazioni, di medico non si parla neppure: ci sono i "cuinzeuès" [conciaossa], chiamati non solo dai contadini e da gente semplice, i quali coi loro massaggi e fasciature, raggiungono spesso risultati soddisfacenti.

Per le ferite si adoperano cataplasmi fatti con le foglie della consolida maggiore [*confièrvie, concuàrdie* = *Symphytum offic. L.*], le quali si applicano insieme con lardo pestato. Sono efficaci anche le piante della cimicina [*jerbe di tàì, jerbe dal aiar* = *Geranium Robertianum L.*] e la ciciliana [*jerbe d'ogni mal* = *Hypericum Androsaemum L.*]. Per le piaghe purulente si applicano le foglie peste dei carciofi grassi [*articiòc salvadi, oreglàrie* = *Sempervivum tectorum L.*] o le foglie spalmate di burro fresco della bietola [*bleàe, mencòlt* = *Beta cicla L.*], del cavolo broccolo [*bròcul* = *Brassica oleracea L.*], e di altre piante comuni. Le ultime due sono giudicate efficaci anche nei casi di scottatura. Per arrestare le emorragie si adoperano le foglie del geranio odoroso [*canele, geranio canele* = *Pelargonium odoratissimum L.*], della coda cavallina [*code mussine* = *Equisetum arvense L.*] e del prezzemolo. Nei casi di dolori di ventre si usa il finocchio [*fenòli* = *Foeniculum vulgare L.*], delle radici della rosa di macchia [*garòful ãi strie* = *Rosa canina L.*], le quali sono buone anche nei casi di diarree. Per queste ultime si fanno pure decotti con la scorza dei frutti del melograno [*milùz ingranàt* = *Punica granatum L.*]. Per le ulcere intestinali si crede che valgano i decotti di sedano [*sèlino* = *Apium graveolens L.*]. Nei casi di infezioni bronchiali e polmonari si fanno numerosi decotti con le radici della bardana [*bardane, lavàz di lacàis* = *Lappa major Gaertn. e Lappa minor D. C.*], con le foglie dell'edera terrestre [*condrede, rèo-*

le = *Glechoma hederacea* L.], e di altre piante comunemente usate, mentre molti contadini fumano nella pipa le foglie seccate del farfaraccio e della tussilaggine [*les' ciât* = *Tussilago Farfara* L. e *Petasites* in generale], credendo che il fumo giovi contro la tubercolosi.

In casi di mal di denti si stilla il succo della celidonia [*celidònie, jerbe di Sante Polonie* = *Chelidonium majus* L.] nei denti guasti. Nelle malattie degli occhi si crede che sia bene fiutare tabacco e come collirio si adoperano le gocce che in primavera colano dalle potature delle viti. Per guarire il dolore degli orecchi, si mette nella brace un osso di pesca [*piarsolâr* = *Amygdalus persica* L.], e quando ha preso ben fuoco, lo si immerge nell'olio. Un poco di cotone, intriso di quest'olio ancora caldo, si introduce nell'orecchio ammalato.

Nelle emicranie giova fiutare tabacco, o fregarsi la testa col fiore della valeriana [*valeriane* = *Valeriana offic.* L.] o applicarsi sulle tempie un empiastro di foglie tritate di vite. Contro la tristezza si mettono nella frittata i fiori tritati del sambuco [*saût* = *Sambucus nigra* L.], mentre si crede che un decotto di melissa [*milisse, jerbe d'âv, jerbe naranze* = *Melissa offic.* L.] "purghi" il cervello. Contro l'isterismo si dà un'acquavite, in cui siano in fusione radici di genziana [*genziane, anziane* = *Gentiana lutea* e *G. punctata* L.] insieme con foglie di ruta e di assenzio.

I decotti dell'elleboro [*arâile* = *Helleborus viridis* L.], conosciuto già nell'antichità, si somministrano ai pazzi furiosi, per calmarli. Allo stesso scopo serve pure il decotto della brionia [*vît salvàdie, coce salvàäie* = *Bryonia dioica* L.]. Nei frequenti casi di epilessia si usano il caglio o erba zolfina [*jerbe cajàrie* = *Galium verum* L.], i fiori della peonia [*peònie* = *Paeonia offic.* L.] e le radici della valeriana.

Contro l'idrofobia si usano le radici della rosa di macchia ed i decotti del centonchio rosso [*voli di cisile* = *Anagallis arvensis* L.].

Nelle febbri intermittenti giovano molto i decotti ottenuti dai rami teneri e pestati del salcio rosso [*vincei, giàtul, salèt* = *Salix triandra* L.]. Le ernie si curano, secondo il proverbio friulano: "*la camamile 'a jè buine pe chile*", con la ca-

momilla [*camamile* = *Matricaria Chamomilla* L.], tenendo pur presente che la pianta dev'essere colta di notte, con la luna nuova, e colla mano sinistra, per avere più efficacia. Contro le emorroidi sono ritenute buone le piante del verbasco [*verbàz, lavàz di San Zuàn* = *Verbascum Thapsus* L.]. I calli si curano con le foglie fresche dei carciofi grassi e con quelle dell'erbe da calli [*jerbe di càì* = *Sedum Telephium* L. e *Sedum maximum* Sut.].

Le diverse malattie della pelle si curano col decotto del caglio o attaccamani [*ciandelutis, cul di gialine* = *Galium Aparine* L.], giovevole anche per le scrofole. Per far scomparire le lentiggini si prepara un decotto di celidonia, mescolato col latte d'una donna primipara di un maschio. Per avere più efficacia, la celidonia deve essere colta nella notte di San Giovanni. Contro le macchie cutanee è assai giovevole una infusione, ottenuta col prezzemolo imputridito nell'acqua, e l'umore che cola dalle potature della vite.

I pidocchi si uccidono col decotto e con la polvere del licopodio [*pedoglite* = *Lycopodium Selago* L.], mentre pidocchi e piattole si distruggono con lozioni di decotti delle foglie del colchico [*cidivòc* = *Colchicum autumnale* L.] o con un decotto ottenuto con mozziconi di sigaro. Contro le piattole, la rogna e contro alcune malattie veneree si adoperano decotti di saponaria [*saponàrie* = *Saponaria offic.* L.].

Numerosissime sono le piante adoperate nelle malattie femminili. Riguardo alle piante atte a rendere regolari le funzioni muliebri, menzioneremo la santoreggia [*isòp, salugèe* = *Satureja montana* L.] atta a guarire tutti i mali speciali delle donne; la canna da rocche [*ciane gargane* = *Arundo Donax* L.], le cui radici danno un ottimo infuso; i frutti della fragola; i pediluvi fatti nell'infuso di malva e le foglie del cipresso [*ci-près* = *Cupressus sempervirens* L.] che appese al collo, come pure le piante del lichene, sono efficacissime. Contro i flussi e le perdite sono raccomandabili i decotti di salvia [*sàlvie* = *Salvia offic.* L.] e del sedano.

Vi sono piante, le quali, in maniera positiva o negativa agirebbero sugli appetiti erotici. Così per esempio i semi del cotogno [*coàðgn* = *Pirus Cydonia* L.] sono ritenuti fortemente afrodisiaci per le donne, mentre il decotto dei gigli caprini

[*coculutis di pràt* = *Orchis Morio* L.] è eccitante per tutti i due sessi. L'acqua di menta piperina [*mente* = *Mentha piperita* L.] applicata per parecchi giorni, tre o quattro volte al giorno, rende potenti anche i vecchi ed atte a concepire persino le donne di sessant'anni; anche le applicazioni di panni bagnati in acqua di rosmarino [*osmarin, rosmarin* = *Rosmarinus offic.* L.] giovano moltissimo ai vecchi, ed i lavacri effettuati con la stessa eccitano fortemente le donne. Deprimenti sono invece i fiori del lazzeruolo selvatico [*baràz blanc, spin blanc* = *Crataegus monogyna* Jcq.], i decotti delle foglie della lattuga [*salate* = *Lactuca sativa* L.] e le zucche [*cociàr, cozzàr, cavociàr* = *Cucurbita pepo* L.]. Il decotto dei fiori del carfano rende assolutamente impotenti, come pure il succo che stilla dal gambo dei fiori, se qualcuno commette l'imprudenza di metterli in bocca.

Esistono numerose credenze curiose relative ad alcune piante. Così per esempio si crede che a mangiar molti semi di zucca si produca il gozzo, che il succo della cipolla indebolisca la vista, che dormendo vicino a un campo di canapa [*cianaipe* = *Cannabis sativa* L.] o presso a una pianta di belladonna [*beladone* = *Atropa Belladonna* L.] uno possa buscarsi malattie gravi e persino morire, che dormendo su foglie dell'achillea si guarisca la stitichezza, che agli erniosi, seduti vicino a un fuoco di legno di fico [*fijâr, figâr* = *Ficus carica* L.] s'ingrossi l'ernia, che il succo della pianta maschile della catapuzia minore *mercurèle, scatapuzzis* = *Euphorbia Lathyris* L.] ingerito, faccia generare maschi, mentre il succo della pianta femminile faccia nascere femmine; che sette bacche di alloro inghiottito da una donna in stato di gravidanza avanzata facciano facilitare il parto, come abbiamo già detto; ma se si sbucciassero le bacche con le unghie, queste cadrebbero alla gestante. Si crede che l'essenza di salvia possa far concepire la donna che la prenda ogni giorno a digiuno fra due mestruazioni, astenendosi nel frattempo dagli atti carnali.

Esistono piante che sono efficaci contro i fulmini, così per esempio, un ramo di cedro basta per custodire la casa contro i fulmini. Sortiscono lo stesso effetto l'edera che si arrampica sulle case, ed il pioppo [*pól* = *Populus nigra* L.] che attira i fulmini. Altre piante servono per fare dei bastoni, efficaci

contro ogni sorta di malanni. Così col fusto del pruno selvatico [*baràz di bosc, s'ciafòe-predis* = *Prunus spinosa* L.] si fabbricano bastoni che hanno la virtù di tener lontani gli animali, i cani mordaci e gli uomini ostili. I bastoni fatti coi fusti più grossi del sorbo selvatico [*melès, melessâr* = *Sorbus aucuparia* L.] si adoperano nella montagna, perchè si crede che salvino dai precipizi chi lo usa. I bastoni fatti del legno di viburno [*paùgne, cismòdi* = *Viburnum Lantana* L.] e di ginepro [*zenevre, zeneul, barancli, curnovît* = *Juniperus communis* L.] tengono lontane le streghe e le apparizioni diaboliche, e in generale servono contro tutti i pericoli.

Sono numerose le piante che hanno virtù speciali contro le streghe e le malie in generale. Ci sono alcune, il cui odore riesce spiacevole agli spiriti maligni, come per esempio l'erba cedrina [*luise* = *Verbena triphylla* L.], la menta selvatica [*mentàz* = *Mentha silvestris* L. e *Inula dysenterica* L.], lo zafferano [*zaferàn* = *Crocus sativus* L.] ed altre. Così l'aglio, con sui si strofinano le forbici tosando per la prima volta un bambino o una pecora, e si fregano le pentole nuove, per evitare che i cibi in esse preparati possano essere soggetti a malie. Nelle camere si tiene in generale una mela cotogna, contro le streghe, gli incubi e l'orco, ed in alcuni paesi, il marito, introducendo la sposa novella nella camera nuziale, le offre da mangiare una fetta dello stesso frutto. Questo uso era conosciuto anche nella Grecia antica, ma col significato dell'augurio di fecondità.

Anche gli animali possono esser utili nella medicina popolare, ed aver influssi sulla sorte umana. Abbiamo già parlato del brodo di gallina nera per ridonare le forze alle puerpere; il brodo di gallina rossa produce facilmente infiammazione intestinale [*ris'cialt*] e quello di gallina bianca indebolisce. La chiocciola [*cai*] pestata viva con tutta la scorza, è usata come cataplasma nelle suppurazioni e nei paterecci, per cui sono usati anche cataplasmi di cicale [*ciialis*] trattate nello stesso modo. L'uovo deposto dalla gallina nel venerdì santo, sorbito crudo fa sparire l'emigrania. Contro le morsicature delle vipere si consiglia di mangiar gamberi, perchè i due animali si odiano anche oltre la morte, e l'acqua in cui i gamberi vengono cotti, se rovesciata sulle radici di un albero, lo fa seccare.

Diffuso è il timore di mala ventura all'udire i richiami degli uccelli notturni, la credenza che i rospi [*savôs*] siano animali dannosi e che i serpenti [*màgnis, ciarbòns*] vadano a succhiare il latte delle mucche. La lepre [*jèur*] si dice che, per la posizione degli occhi, non possa vedere un oggetto che le sta di fronte, e che traversando la strada porti sventura al passante.

LA MORTE

Come tutta la vita è accettata dal Friulano senza ribellioni, pari a un fardello che deve esser portato senza tante smanie così anche la morte è attesa e sopportata in generale con la stessa calma rassegnazione, con cui si affrontano i mali dell'esistenza. Tuttavia, la morte, non come avvenimento reale, ma come pericolo vago e incombente su tutti gli uomini, crea anche nel Friuli una fioritura di superstizioni: i bambini non devono essere ritrattati, misurati o pesati, perchè morirebbero precocemente, mentre gli adulti, se si pesano spesso, avranno una lunga e penosa agonia; questa poi verrebbe alleviata, se si ponesse un peso di bilancia sotto il guanciale del moribondo; percuotere i bambini, regalar loro fiori, significa augurare loro la morte; se i bambini giocano a far una processione, qualcuno della famiglia deve morire; tre donne non devono spazzare insieme una stanza, e tanto meno rifare in tre un letto: una di loro dovrà morire, o la persona che dormirà nel letto. La moglie non deve togliersi mai l'anello nuziale, se non vuol mettere in pericolo la vita del marito; un matrimonio non deve venire mai celebrato a un altare che sia dal lato del campanile, perchè morirà uno degli sposi e precisamente quello che sta dalla parte della candela che arde meno bene sull'altare; se rimangono per caso tre lumi accesi su un tavolo; vuol dire che sta per morire qualcuno di casa; quando muore qualcuno, si lascia aperto il portone di casa finchè il corteo funebre sia arrivato al cimitero, per non attirare la morte, entro un anno, su un altro membro della famiglia. Una delle superstizioni più comuni è quella che riguarda il "*compàs*", cioè il bruco della falena geometra: se col suo movimento a compasso, questo percorre tutta la lunghezza del corpo di una persona, essa do-

vrà morire presto, perchè l'animale gli ha preso la misura per la cassa. Non c'è bambino friulano che non si affretti perciò a gettar via da sè il piccolo bruco verde, vedendolo addosso. Presagi di morte sono il sognare la caduta di un dente [se non duole, sarà un parente lontano o poco amato, se duole sarà la morte di persona cara]; comunissima è la credenza del presagio detto dall' "orologio di San Vito", cioè un tichettio di tarlo che pare il battito di un orologio, annunciando la morte assai prossima di un familiare.

Chi guarda ogni mattino l'immagine di S. Cristoforo è sicuro di non morire di morte improvvisa, e perciò si usava dipingere l'effigie del Santo sul muro esterno delle chiese [si dice pure che i preti l'abbiano relegato di fuori, perchè S. Cristoforo voleva che fossero evirati]. Un'immagine famosa e di gran bellezza di questo Santo, non dipinta ma scolpita in pietra e di grandiose dimensioni si ammira sulla facciata del duomo romanico-gotico di Gemona.

La morte improvvisa è considerata, come si vede, una grave disgrazia, perchè in generale ognuno vuol compiere scrupolosamente, prima di morire, tutti i suoi doveri religiosi. Il moribondo domanda spontaneamente che gli sia condotto il prete, e aspetta la fine con rassegnazione. I parenti gli stanno intorno, e pregano. Qualche volta gli raccomandano di non tornare dall'altro mondo a spaventarli, ma se avrà bisogno di messe o di preghiere dia qualche segno, come rovesciare il paiolo sulla tavola di cucina o simili. In generale, pregano stando a sinistra del morente, con frequenti segni di croce e radunando da quella parte oggetti sacri, per allontanare il demonio che si crede stia alla sinistra del moribondo, mentre l'Angelo custode sarebbe alla destra. Durante l'agonia si crede che si svolga il processo all'anima, che sta per liberarsi. Il diavolo accusa, gli Angeli e la Madonna sono gli avvocati difensori. San Michele pesa le azioni buone e cattive sulla bilancia e Gesù Cristo pronuncia il giudizio. Sulla facciata del Duomo di Gemona si vede un bassorilievo del secolo XIII, raffigurante San Michele in atto di pesare due anime sulla bilancia, e il diavolo che si aggrappa rabbiosamente al piatto che s'innalza. Se non la credenza, certo è comune il detto che in Paradiso si mangia pan d'oro e salsicce di seta, mentre si è certi che nel Purgatorio le

anime soffrono scottature e sete, e all'Inferno sopportino anche catene infuocate e graffi dei demoni.

Spirato il moribondo, si apre la finestra perchè l'anima voli via liberamente; si fanno uscire i parenti più stretti, si chiudono gli occhi al morto, gli si compongono le mani sul petto facendogli stringere un crocefisso. Appiè del letto su un tavolino si posa una ciotola con un po' di acqua santa e un rametto d'olivo. Parenti, amici, conoscenti vengono a dar l'ultimo saluto, recitano un "*De profundis*", aspergono il cadavere d'acqua santa col ramoscello d'olivo e s'alternano a vegliarlo, recitando rosari. La sera tutti gli intervenuti si radunano in cucina e recitano in coro i quindici misteri del rosario, con l'aggiunta di molti "*De profundis*" e "*Miserere*", e le litanie dei morti. Il giorno seguente si prepara la camera mortuaria, con la salma stesa su una tavola che può esser coperta di velluto nero; due candele ardono ai lati del morto, i cui piedi sono rivolti verso la porta. In molti paesi si offre pane, vino o acquavite a tutti quelli che intervengono al rosario. Nei paesi della pianura c'è l'uso di cucire le punte delle calze, perchè i piedi restino ben uniti, ma prima di chiudere la cassa, la cucitura si taglia. A questo proposito si racconta che un contadino, tornando dai campi, vide lo spettro di un suo compare saltellargli appresso con stento, e indicare colla destra i piedi rimasti, per una dimenticanza, cuciti assieme. Nelle Alpi Carniche, chi va a vedere un bambino morto, fa un nodo in uno dei cordoni che ornano la sua vesticciola, per essere ricordato nelle sue preghiere in Paradiso.

Di ritorno dai funerali, si mangia il pasto funebre, preparato dalla padrona rimasta in casa a spazzare dappertutto e a riordinare le stanze. Se la padrona fosse morta, il suo posto è preso dalla più anziana delle nuore.

Speciali credenze si allacciano alla morte che tronca l'amore di due giovani, e la promessa della vita comune: nei villaggi lungo la strada fra Codroipo e Palmanova, c'è l'usanza che se l'uno di due fidanzati venga a morire, l'altro deve andare a prender la misura della salma con un nastro, quando è esposta nella bara, per sciogliersi dalla promessa. Bellissime alcune patetiche leggende, fra le quali una riecheggia un motivo romantico diffuso in gran parte d'Europa, degli innamorati-

ti l'uno vivo, l'altro morto che cavalcano nella notte, sotto la luna. La poesia del Bürger ci viene richiamata dalle parole del giovane:

*“Ciale ce biel lusôr di lune plene!
Un viv e un muart van a ciaval insieme”.*

e ogni tanto chiede:

“Astu paure tu?”

[Guarda che bel lume di luna piena! Un vivo e un morto vanno a cavallo insieme. Hai paura?]

Un altro di questi racconti narra di un giovane di Moggio, che dopo aver fatto la corte a una ragazza chiamata “la Bele”, la lasciò per farsi prete. Nel giorno della prima messa, la giovane, disperata, maledisse lui con tutta la sua religione; poi salì su un dirupo, strappò una croce che era lì piantata, la scagliò bestemmiando nell'abisso, e dopo aver pianto abbondanti lagrime che formarono un bellissimo ruscello, si gettò nel vuoto. Il ruscello montano che precipita dall'alto in una conca naturale, sta ancora oggi a testimoniare la disperazione della “Bele” che, essendo morta dannata, non potè avere nè sepoltura nè pace, e alla fine i suoi resti furon relegati sul monte Naplis, dove ogni tanto compare ancora. ⁽¹⁸⁾

Sulle apparizioni e sul ritorno dei morti, i racconti e le credenze sono numerosi. Si ritiene comunemente che nella notte dal 1° al 2 Novembre i morti tornino a visitare le loro case. I contadini tengono perciò durate tutta la notte un lume acceso e un po' di pane sulla tavola di cucina, e i secchi ripieni d'acqua, perchè in quella notte i morti sentono il bisogno di mangiare, di bere, di riscaldarsi. Si crede poi che i morti vadano in pellegrinaggio a certe chiesette lontane dall'abitato, per scomparire al canto del gallo. Chi mettesse nella notte dei morti un lume acceso sulla via, e accanto ad esso uno specchio o un secchio d'acqua, potrebbe vedere il passaggio della processione dei trapassati che vanno alla chiesetta di San Simeone, in vetta al monte omonimo sopra Gemona, recando un moccolotto acceso attaccato alla punta dell'indice destro.

(18) OSTERMANN: *Op. cit.* II. pp. 400-401.

I fantasmi, che sorgono qua e là paurosamente, specialmente nei crocicchi e nelle vicinanze dei cimiteri, sono vestiti ora di bianco, ora di rosso, ora di nero. Se corrono sui prati non fanno piegare fil d'erba, e si sentono fischiare, o cantare, o ridere, o piangere o urlare. Talvolta lanciano sassi, che volano adagio per l'aria e non colpiscono alcuno.

Da quanto si è detto, è evidente che il ricordo dei morti accompagna a lungo i superstiti, i quali non si dàn pensiero di far recitare messe e preghiere in suffragio delle anime dei trapassati, ma curano amorevolmente i cimiteri, in modo speciale nella ricorrenza di tutti i morti. Già dal 1° di Novembre si suonano le campane di tutte le chiese, fino a mezzanotte. In città e nei centri più grossi si mangiano in quei giorni le "*favetis dai muàrz*", piccoli dolci leggeri, colorati di giallo, rosa e marrone, che forse sostituiscono le fave cotte dell'uso antico. In campagna, il giorno dei morti si mangiano in generale fagioli o lenticchie, e in qualche luogo si cuoce una pizza.

In mezzo alla pensosa gravità che circonda l'idea della morte, lampeggia qualche buffo modo di dire per significare l'approssimarsi della morte di qualcuno, o la sua scomparsa: "*Al è su lis tres e tre quarz*" [É sui tre e tre quarti], "*Al è sul libera nos a malo*", "*Al à lassade la sedon*" [Ha lasciato il cucchiaino], "*L'è zût a coltà i ràs*" [E' andato a concimare le rape], tanto per citarne qualcuno.

Non mancano proverbi sulla morte, come i seguenti: "*Quand c'a si à imparàt a vivi, si mûr*" [Quando si ha imparato a vivere, si muore], "*Co è la so ore, no val nuie di di no*" [Quando è l'ora, non val nulla dir di no], "*Miei i zàfs daûr che i predis denant*" [Meglio gli sbirri dietro che i preti davanti], "*Si fâs e si dis, e la muart a tira pai pîs*" [Si fa e si dice, e la morte tira pei piedi], "*L'ultim tabar l'è fat cence sachetis*" [L'ultimo cappotto è fatto senza tasche], "*Qualchidun d'un còv, bisugne dàlu al lôv*" [Qualcuno della covata bisogna darlo al lupo].

Prima o poi, a tutti tocca sparire nel gran mistero, e il Friulano che fa e rifa la sua casa sempre minacciata dalle invasioni, che va pel mondo e poi torna alla sua povera terra per "*muri tal so jet*" [morire nel suo letto], guarda alla morte con il grande equilibrio di un essere sano. Ma la sua forza, la

sua grandissima pazienza in tutte le fatiche e le vicende della vita, fino all'ultima, misteriosa avventura, non è supina rassegnazione. Di fronte all'ignoto destino dell'uomo, il dolore angoscioso del dubbio trova la sua espressione in una villotta popolare, che sembra il sospiro dell'umanità intera:

*“A murì, murì paziènze
in chest mond no vìn di stâ;
ma jè dure la sentenze
no savê dulà si vâ”.*

[Morire, morire pazienza, in questo mondo non dobbiamo restare; ma è dura la condanna di non sapere dove si vada].

Buenos Aires

EL PAISAJE MITICO

POR .

MIGUEL DE FERDINANDY

*Al paisaje de la Precordillera mendocina
de los Andes, dedico este estudio.*

I

EL 'FOIBÓLAMPTOS'

*Mas he aquí que Apolo se acerca al meridiano.
 Sus truenos prolongados repite el Oceano.
 Bajo el dorado carro de reluciente Apolo
 Vuelve a inflar sus carrillos y sus odres Eolo.
 A lo lejos un templo de mármol se divisa
 Entre laureles-rosa que hace cantar la brisa.
 Con sus vibrantes notas de Céfiro desgarrar
 La veste transparente la helénica cigarra,
 Y por el llano extenso van en tropel sonoro
 Los Centauros, y al paso, tiembla la Isla de Oro.*

RUBÉN DARÍO

Apolo, el más poderoso de los dioses (θεῶν ὀρτιστός, *Iliada*, XIX, 413/, nació en la isla temblante de Delos. A su madre, Leto, la condujeron lobos a Delos, del lejano país de los Hiperbóreos, que también se llamaba *Balcae*, que no es sino una denominación lobura ¹⁾. Y la madre divina, también ella misma, vino en forma de loba de ese distante país, ²⁾ en un viaje de doce días, que eran los doce días sagrados del solsticio invernal. ³⁾ Según otra tradición, Apolo abandonaba cada año, al llegar el invierno, la Hélade, y se sabía entonces, que su paradero era el país de los Hiperbóreos, ⁴⁾ en la "p t e r o - p h o r o s r e g i o" de Plinio, ⁵⁾ donde —alrededor del templo del dios— volaban cisnes, sus aves preferidas, idénticas —de modo misterioso— con los propios Hiperbóreos. ⁶⁾ Y esa última tradición —la de Delfos— sabía, que Apolo había nacido, no en Delos, sino en el propio país hiperbóreo, desempeñando dicha región en esa tradición papel semejante al de Licia en el culto de Delos. En realidad, del país de los Hi-

perbóreos devenía la otra Delfos; 7) y el dios iba y venía, según secreto ritmo, entre sus dos patrias, como las aves de paso. Delfos lo esperaba en febrero, cuando la primavera, aproximándose, por primera vez ha mitigado los aires y vientos, en la fiesta de la epifanía de Apolo. Entonces vino el dios por el camino que conducía desde Tempe, para restablecer sobre el mundo su reinado, que tenía que durar nueve meses, después del gobierno de tres meses de Dionisio. 8) Fué Alceo, el poeta, quien ha cantado acerca de ese regreso anual del dios, del milagroso y lejano país, en su carro, llevado por cisnes, — mientras la cigarra zumbaba en los frescos aires 9) —, y era tradición, que lo puso, no en primavera, sino en el gran momento del solsticio estival, instante tremendamente mortal de la naturaleza en Grecia, en que el calor, arrasando todo, se presentaba por encima de las montañas ardientes, bajo el terrible Sol. 10) El Sol terrible, que en la imaginación de los pueblos del Medio Día, a menudo surgía en forma de ave de rapiña, el buitre, 11) o — en su configuración apolínea — el grifo, 12) ese fantasma de ente supranatural, que subrayaba, a su vez, la característica principal de estar distante, de pertenecer ese dios a una inalcanzable lontananza; 13) es decir, a la región hiperbórea, inaccesible — como nos dice Píndaro — a todas las naves y todos los viandantes. 14) Sólo los elegidos de Apolo llegaban a ese país. 15) Una prole sagrada vivía allí, inmune de enfermedades y senectud, lejos de toda pelea y labor. Allí el existir era acabado, y dulce la muerte (*euthanasia*): los que veían llegada su hora, saltaban coronados, alegremente desde una roca, en la eterna mar. 16) Sófocles llamó a ese país — Fr. 870 — “el antiguo jardín de Febo”, 17) que se pensaba atrás de los extremos del horroroso Septentrión más lejano. Era la región solar, situada sobre las regiones mortíferas del frío; era el país áureo, fuera de toda la zona humanamente accesible, la patria del dios, cuya naturaleza, cuyos epítetos — *ἐκατηβόλος*, *ἑκάεργος* — estaban llenos, también, del *pathos* de la lejanía. Pero él, sublime y distante Exterminador¹⁸⁾, el *Ἀυκηγενής*¹⁹⁾, hijo de la loba, Leto, que ya Hesíodo identificó con la Noche²⁰⁾; Apolo, al cuyo vuelo le siguen los negros cuervos y los lobos,²¹⁾ y cuyas flechas, cargadas de terribles epidemias, matan desde

lejos; así que la víctima expira con la sonrisa de la dulce vida en sus labios, —ese tremendo dios es también el *Iatrómantis*, el dios vidente del arte de curar; el *Oulios*, el que dá la salud; el *Boëdromios*, el Auxiliador, y el *Patroos*, el Protector. Y también él es el grande y puro genio de la Música, del Canto y de las Profecías: la divinidad inspiradora por excelencia. Su mundo, el del dios “rico de oro” de Calímaco ²²), es el cosmo de la Harmonía; él es el magno dios del Espíritu: vehemente, irreflexible, inclemente, distante, y, en lo sublime de su ser, terriblemente desapasionado, —pero, al mismo tiempo, iluminante y libertador, y los que le siguen, son los elegidos en la Tierra, participantes del gran destino de singulares formas, como Pitágoras.

“Inolvidable para todos los que lo vieron, queda el Apolo del templo de Zeus, en Olimpia. El artista eternizaba un momento de sometedora grandiosidad: el dios aparece de repente en medio del tumulto confuso, y su brazo tendido, manda calma. Sublimidad se trasluce de su rostro; sus grandes ojos imperan por el sólo mirar; pero alrededor de los labios, fuertes y distinguidos a la vez, se refleja un fino, casi melancólico carácter de un superior comprender. La aparición de lo divino en lo confuso y en lo salvaje de este mundo, no pudo haber sido realizado de manera más conmovedora. También sus otras representaciones lo caracterizan por la grandeza de su actitud y gesto, por el poder de la mirada, por lo alumbrante y libertador de su aparecer. En las líneas de su cara, varonil fuerza y claridad se sintetizan con el brillo de lo sublime. El es la Juventud, en su más vigente florecencia y pureza. Los poetas cantan sus cabellos ondeados, llamados ya en la lírica más antigua, dorados. El arte plástico lo representa casi siempre imberbe, y nunca en trono o sillón, sino de pie o dando pasos. “(W. F. Otto.) ²³)

Claro está: una completa caracterización de ese dios no puede ser objeto del presente estudio. Aquí fueron citadas tan sólo, las características que están, por un lado, en nexo con el mitologema —existente apenas en fragmentos— del país de los Hiperbóreos, y, por el otro, que se necesitará para la comprensión de los últimos dos capítulos de este trabajo. El interesado encontrará la “imagen”, adecuada a nuestra sensibilidad, de ese dios, en las caracterizaciones, ya clásicas, de *W. F. Otto* ²⁴)

y *Carlos Kerényi* ²⁵), a las cuales también nuestro análisis volverá, siempre, para enriquecer sus datos y reflexiones acerca de ese majestuoso hijo de Zeus. Sin embargo, lo que nos interesa aquí, en primer lugar, no será el mismo dios, sino su distante país, lugar de sus secretos paraderos, donde “el antiguo jardín del Sol”. Acerca de ese reino de los Hiperbóreos, las demás informaciones se hallarán en el cuarto libro de las *Historias* de Herodoto.

Como se verá es el cap. IV. 13, 14 y 15 que se ocupa de la historia de Aristeas; informaciones de posiblemente distintas, pero no contradictorias fuentes las contienen los capítulos 18, 25, 27, 28 y 31 del mismo libro; las partes 32, 33, 34 y 35 tratan de los nexos existentes —en un entonces— entre los Hiperbóreos y Delos; la 36 es la de la información sobre Ábaris; y las complementa, al final, el cap. 116, del libro III.

Es supérfluo subrayar, que la descripción de este autor sólo nos interesa en cuanto a lo mítico que contenga; por consiguiente, sus informaciones con respecto a los pueblos realmente existentes de aquel entonces, en la Europa septentrional, quedarán al margen de nuestro análisis, ocupándonos, exclusivamente, los elementos “fabulosos” de su narración.

Se leerá, pues, en el Cuarto Libro de las *Historias*: ²⁶)

IV. 13... Aristéas, fils de Caystrobios, de Proconnèse, dans un poème épique, raconte que, possédé de Phébus (*φοιβόλαμπτος*), il alla chez les Issédons; qu'au-dessus des Issédons habitent les Arimaspes, hommes qui n'auraient qu'un oeil; au-dessus des Arimaspes, les griffons gardiens de l'or (*χρυσοφύλακας γρύπας*); au-dessus des griffons, les Hyperboréens qui s'étendent jusqu'à une mer; que, sauf les Hyperboréens, tous ces peuples, à commencer par les Arimaspes, font constamment la guerre à leurs voisins; que les Issédons furent chassés de chez eux par les Arimaspes, les Scythes par les Issédons; et que les Cimmériens, qui habitaient la côte de la mer du Sud, sous la pression des Scythes abandonnèrent leur pays. Ainsi, lui non plus n'est pas, concernant ce pays, d'accord avec les Scythes.

14. J'ai dit d'où était Aristéas, l'auteur du poème en question; je vais dire ce que j'ai entendu raconter à son sujet à Proconnèse et à Cyzique. Aristéas, dit-on, ne le cédait à aucun des citoyens pour la

noblesse de sa famille; étant entré à Proconnèse dans la boutique d'un foulon, il y mourut; et le foulon, ayant fermé à clé son atelier, se mit en route pour porter la nouvelle aux parents du défunt. Le bruit de la mort d'Aristéas s'était déjà répandu dans la ville, quand un homme de Cyzique, qui venait de la ville d'Artaké, entra en contestation avec ceux qui le propageaient; il avait, disait-il, rencontré Aristéas se rendant à Cyzique, et avait conversé avec lui. Comme il le soutenait avec force en face de ses contradicteurs, les parents du défunt se présentèrent à la boutique du foulon, avec ce qu'il fallait pour la levée du corps; on ouvrit la pièce, et on n'y aperçut Aristéas ni mort ni vif. Sept ans après, il aurait reparu à Proconnèse, aurait composé ce poème que les Grecs appellent maintenant Arimaspées, et, le poème composé, aurait disparu pour la deuxième fois.

15. Voilà ce qu'on raconte dans ces deux villes; et voici ce que je sais être arrivé aux Métapontins, en Italie, deux cent quarante ans après la seconde disparition d'Aristéas, ainsi que mes calculs à Proconnèse et à Métaponte m'ont permis de le reconnaître. Les Métapontins racontent qu'Aristéas en personne leur apparut dans leur pays, qu'il leur ordonna d'élever un autel à Apollon et de dresser auprès de cet autel une statue sous le nom d'Aristéas de Proconnèse; il leur aurait dit qu'ils étaient les seuls Italiotes chez qui Apollon était venu jusqu'alors; et que lui, qui était présentement Aristéas, l'avait accompagné; en ce temps-là, quand il accompagnait le dieu, il était un corbeau. Cela dit, il avait disparu; et les Métapontins à ce qu'ils disent, avaient envoyé à Delphes demander au dieu ce qu'il fallait penser de l'apparition de cet homme. La Pythie leur aurait conseillé d'obéir à l'apparition, car, s'ils obéissaient, ils s'en trouveraient mieux; et eux, ayant accueilli avec foi cette réponse, s'y seraient conformés. De fait, une statue qui porte le nom d'Aristéas se dresse aujourd'hui près du monument même dédié à Apollon; tout autour il y a des lauriers; le monument est érigé sur la place...

.....

18. À partir de là, au-dessus d'eux, il y a un désert de grande étendue; et, après ce désert, habitent les Androphages, peuple à part, qui n'est pas de race scythe. Au-dessus des Androphages, commence un désert véritable, sans aucune population humaine, autant que nous sachions.

.....

25. Jusque-là, dis-je, va notre connaissance; mais de ce qu'il y a au-dessus des hommes chauves, nul ne peut parler avec exactitude; car de hautes montagnes, inaccessibles, forment là une barrière que personne ne franchit. Ces hommes chauves prétendent, —mais, à mon avis, ce qu'ils disent n'est pas croyable,— que, dans les montagnes, habitent des hommes aux pieds de chèvre, et, plus loin que ces hommes, d'autres hommes qui dorment la moitié de l'année; je n'admets rien de cela. On sait de façon certaine qu'à l'Est du pays des chauves habitent les Issédons; mais de ce qu'il y a au-dessus, au Nord, tant des chauves que des Issédons, on ne sait que ce qu'on peut savoir par ce qu'ils disent eux-mêmes.

.....

27.Pour ce qui vient après, plus au Nord, ce sont les Issédons qui affirment l'existence des hommes n'ayant qu'un oeil et des griffons gardiens de l'or; les Scythes répètent ce qu'ils ont appris d'eux, et nous autres le tenons des Scythes; le nom que nous donnons aux Arimaspes est scythe; a r i m a en scythe signifie 'un'; et s p o u , oeil. *)

28. L'hiver, dans tous les pays que nous avons énumérés, est tellement rigoureux, que, pendant huit mois de l'année, il y fait un froid insupportable.... la mer gèle; ..

.....

31. Quant aux plumes dont, à ce que disent les Scythes, l'air serait rempli et qui rendraient impossible de voir et de circuler dans les parties les plus reculées du continent, voici ce que j'en pense. Au-dessus des pays dont il a été question il neige constamment,

32. Mais, des Hyperboréens, ni les Scythes ne disent mot, ni personne d'autre qui habite de ce côté, si ce n'est les Issédons; et, à mon avis, ceux là non plus n'en disent rien; car, autrement, les Scythes eux aussi en parleraient, comme ils parlent des hommes n'ayant qu'un oeil. C'est chez Hésiode qu'il est question des Hyperboréens, c'est aussi chez Homère, dans les Épigones, si réellement Homère est l'auteur de ce poème. Mais ce sont les Déliens qui, de beaucoup, en disent sur eux: le plus long: des offrandes enveloppées de paille de froment, venant de chez les Hyperboréens, étaient, affirment-ils, apportées chez les Scythes; à partir

*) ...” Pour M. Benveniste, les Arimaspes étaient des gens “qui aiment les chevaux” iran. a r y a m a + a s p a = grec φιλίππος)”.^{26a)}
Legrand: Her. Hist. Lib. IV. Paris, 1945., p. 64. n. 2.

de la Scythie, les peuples, les recevant chacun de son voisin, les transportaient dans la direction du Couchant, au plus loin jusque sur les côtes de l'Adriatique; de là, elles étaient acheminées vers le Midi; les Dodonéens étaient les premiers des Grecs à les recevoir; de leurs mains elles descendaient au golfe Maliaque et passaient en Eubée, où, de ville en ville, on les expédiait jusqu' à Carystos; après Carystos, Andros était laissée de côté; c'étaient les Carystiens qui les portaient à Ténos; et les Téniens à Délos. Voilà donc comment ces offrandes parvenaient, disent les Déliens, à Délos; mais, la première fois, les Hyperboréens auraient envoyé pour les porter deux jeunes filles, qui, d'après les Déliens, s'appelaient Hypéoché et Laodiké; en même temps qu'elles, pour assurer leur sécurité, les Hyperboréens auraient envoyé comme escorte cinq des leurs, ceux qu'on appelle aujourd'hui Perphères et qui jouissent à Délos de grands honneurs; mais, comme ceux qu'ils avaient délégués ne rentraient pas au pays, les Hyperboréens, n'acceptant pas qu'il pût leur arriver chaque fois que leurs députés ne leur fissent pas retour auraient dès lors porté à la frontière leurs offrandes enveloppées de pain de froment, en recommandant à leurs voisins de les acheminer de chez eux chez un autre peuple. Ce serait acheminées ainsi qu'elles arrivaient à Délos.

34. En l'honneur des vierges dont j'ai parlé, qui étaient venues de chez les Hyperboréens et qui moururent à Délos, jeunes filles et jeunes gens de Délos se coupent les cheveux; les filles, avant de se marier, retranchent une boucle de leur chevelure, et, après l'avoir enroulée autour d'un fuseau, la déposent sur le tombeau des deux vierges (ce tombeau est à gauche en entrant dans l'Artémision; il y a poussé un olivier); les jeunes Déliens, autant qu'ils sont, tressent de leur cheveux autour d'une herbe verte, qu'ils déposent aussi sur le tombeau.

35. Tels sont les honneurs que ces vierges reçoivent des habitants de Délos. Mais ces mêmes Déliens racontent que, dès avant Hypéoché et Laodiké, d'autres vierges hyperboréennes, Argé et Opis, étaient venues à Délos en traversant les mêmes pays, qu'elles, Hypéoché et Laodiké seraient venues apporter à Ilithie le tribut que les Hyperboréens s'étaient imposé en récompense du prompt accouchement; mais Argé et Opis seraient venues en compagnie des déesses elles-mêmes. *).

*) Létéo, venue à Délos pour y accoucher; Ilithie, venue — du pays des Hyperboréens — pour l'assister". *Legrand*, o. c. p. 68, n. 4. —

Les Déliens disent aussi qu'à Argé et Opis ils ont attribué d'autres honneurs: que les femmes de Délos font en effet pour elles des collectes en les invoquant par leur nom dans l'hymne qu'a composé en leur honneur Olen, homme de Lycie; que c'est des Déliens qu'insulaires et Ioniens ont appris à chanter Opis et Argé en les appelant par leurs noms et en faisant des collectes (cet Olen, venu de Lycie, a composé aussi les autres hymnes antiques qui se chantent à Délos); que, lorsqu'on brûle sur l'autel les cuisses des victimes, la cendre qui en provient est tout entière répandue sur le sépulcre d'Opis et d'Argé. Leur sépulcre est situé derrière l'Artémision, face à l'aurore...

36. En voilà assez sur les Hyperboréens. Car je ne parle pas du récit que l'on fait au sujet d'Abaris, qui serait Hyperboréen, où il est dit qu'il promena par toute la terre sa fameuse flèche sans prendre aucune nourriture.

Complementa aún lo citado un paso del Tercer Libro de las *Historias*, donde nuestro autor dice, que por el Norte de Europa se hallaba copiosísima abundancia de oro; y se refiere al cuento, según el cual, ese oro lo roban a los grifos los monóculos arimaspos; añadiendo que para su modo de ver "es harto grosera la fábula", que quisiera confirmar la existencia, en el mundo, de hombres, que tienen un ojo solo en la cara, siendo en lo restante como los demás... (L. III. c. 116).

No me parece difícil de comprender, que —al leer los pasos citados de Herodoto— nos hallemos en un campo lleno de fragmentos de un antiguo mitologema ²⁷). Ciertamente es, que ya el mismo autor lo había encontrado en un estado de racionalización y de forma de residuo, y no en la viviente unidad de su originaria vigencia. Lo que aún le faltaba para tornarse fragmento y objeto muerto de tradición ya no comprendida; lo recibió de parte de la incredulidad de ese "maligno", crítico, curioso e inteligente espíritu de la Antigüedad griega; él que al mismo tiempo, —precursor en eso de tantos narradores antiguos, medioevales y hasta modernos— no podía independizarse por com-

Compárese: *Pausanias* I, 18,5.: ... "Litífa, la que vino a Delos desde el país de los hiperbóreos para socorrer a Leto en los dolores del parto... Los de Delos sacrifican en su honor y cantan un himno de Olén".

pleto de lo atrayente que reside en toda verdadera tradición. Así nos salvaba una serie de interesantísimos relatos de índole mítica, cuya comprensión no es imposible para nuestra sensibilidad ya ejercitada en el modo mítico del pensar.

Ante todo, nos ocuparemos de la historia de Aristeas, el φοιβόλαμπτος. Este epíteto lo liga— ya en la primera frase en que Herodoto se refiere a él —a Apolo, y el elemento apolíneo, desde ya, quedará como la característica mítica más trascendente de la figura de ese antiguo poeta. Su muerte y sus apariciones lo conducen a una esfera aún más milagrosa, como en la que él mismo realizaba su viaje hasta los Hiperbóreos. Aristeas, pues, reapareció, primero el mismo día de su muerte; luego, siete años más tarde —para hacer los versos que se llamaban “arimaspos”, seguramente referidos a su viaje hacia la tierra de los Arimaspos —y finalmente, 240 años después de su segunda aparición,— como lo sabemos por la amable pedantería de investigador de nuestro Herodoto. En la oportunidad de esta su última aparición el poeta había pronunciado misteriosas palabras, que habría sido difícil de comprender de otra manera, sino de testimonio de la *identidad* de Aristeas y de su dios, que luego el mismo dios comprobó por la boca de la Pitia de Delfos. Dicha aparición sucedió en tierra de la Magna Grecia, en la ciudad de Metaponto, la misma en que había muerto Pitágoras; aquel filósofo, quien enseñaba la tesis de lo irreducible de la vida, diciendo, que entre los vivientes, bajo la forma corpórea, moran, caídos, seres divinos ²⁸). Claro está: en ese ambiente la curiosa historia de Aristeas recibirá luces distintas. Los elegidos, los que poseen un destino “demoníaco”— así pensaba uno de los más notables de los “pitagóricos”, Empédocles— son los descendientes de dioses, siendo compañeros de hogar y mesa de los *otros* inmortales, salvados de la miseria humana ²⁹). Por consiguiente, en la tierra, existe una transcorporación de divinidades, no μετεμψύχωσις pues, sino μετενσωμάτωσις ³⁰). El tiempo y el espacio no cuentan ante el “pitagórico”; el propio Pitágoras —“extendiéndose con toda su fuerza espiritual”— vió todas las cosas también en la lejanía de veinte vidas humanas ³¹) y “sus rápidas ideas dieron vuelta a la tierra entera”; como Ábaris, el Hiperbóreo, maestro de Pitágoras, ³²) sobre el cual relata He-

rodoto, “que dió vuelta a la tierra entera, sin comer bocado”. Según una información más reciente, pero, de cierto, aún más originaria, la flecha de Apolo, que Ábaris había llevado consigo del templo hiperbóreo del dios, no la traía, sino que volaba cabalgando sobre ella ³³). Era la saeta mortífera del Exterminador, y Ábaris, ese, θεόλογος ³⁴), poseyendo el don de los φοιβάλαμπτοι, el de predecir el futuro, profetizaba el terremoto y la muerte a los demás; mientras él mismo pertenecía a los “supramortales”, elegidos de Apolo; ³⁵) a los de que Píndaro cantaba, mencionando a “las islas de los Felices”, donde habitan los héroes parientes de los dioses, y a donde llegarán en su “otra” vida, también “los reyes, nobles atletas y sabios” ³⁶).

Esa última información sobre Ábaris, el θεόλογος, nuevamente nos acercó al país de los Hiperbóreos. Y en este punto surgen la pregunta y la respuesta, realmente sorprendentes, del “catecismo” de los “pitagóricos”, que —como un relámpago— esparcen brillante luz también al sentido mítico de las apariciones de Aristeas ³⁷). “¿Quién era Pitágoras?” — “El Apolo hiperbóreo”. (Ἀπόλλων ἐξ Ὑπερβορέων ³⁸). No un “imitador” del dios, entonces, ni tampoco una expresión humana de un aspecto de éste; sino el propio Apolo en su configuración hiperbórea. Sabemos, que Pitágoras se recordaba de haber sido idéntico un día con Euforbo. Ese Euforbo, en la Iliada (XVI. 849 ss.), por boca del Patroclo moribundo se identifica, de un modo tan misterioso, como escalofriante, con el mismo Apolo. ³⁹). No nos sorprende pues el sentido mítico de la tercera aparición de Aristeas, en que —refiriéndose a su metamorfosis, en cuervo, forma ésta, en que acompañaba al dios, siendo, al mismo tiempo, también, el dios mismo— éste se identificó y hasta la última raíz de su existencia, con el magno dios, que lo tenía elegido. Y nos aparecerá en el adecuado lugar, su estatua al lado de la de Apolo, que aún Herodoto vió en la plaza de Metaponto.

“ L A D A M E A U X C Y G N E S ”

*Wind der Vorgebirge: war nicht ihre
Stirne wie ein leichter Gegenstand?
Glatter Gegenwind der leichten Tiere,
Formtest du sie: ihr Gewand*

*Bildend an die unbewussten Brüste
Wie ein wechselvolles Vorgefühl?
Während sie, als ob sie alles wüßte,
Auf das Fernste zu, geschürzt und kühl,*

*Stürmte mit den Nymphen und den Hunden,
Ihren Bogen probend, eingebunden
In den harten, hohen Gurt;*

*Manchmal nur aus fremden Siedelungen
Angerufen und erzürnt bezwungen
Von dem Schreien um Geburt.*

R. M. RILKE: Kretische Artemis.

Ahora, es menester darle al lector, un resumen de los paisajes fabulosos, de los cuales relataba Herodoto; de esta manera, se formulará, en lo siguiente, para así decir, una pequeña “geografía mítica”.

Allende de los escitas del noreste europeo, se extiende un vasto desierto, rígido y frío, poblado escasamente por unas estirpes antropófagas. Más arriba, el desierto queda completamente despoblado, hasta que aparezcan en él de nuevo unas tribus, que Herodoto llama “los calvos”. Al Oriente de dichos calvos se hallan los Isedones, pueblo, que Aristeas visitó en su estado de φοιβόλαμπος. Hasta el país de los calvos y los Isedones el mundo era “descubierto y conocido” ante los ojos de

nuestro autor; “pero nadie puede hablar con fundamento de lo que hay más allá”. Empieza la región de los países fabulosos. Ante todo, “corta el país una cordillera de *montes inaccesibles*, que nadie ha traspasado”. En ella vive un pueblo que tiene pies de cabra. Sus vecinos —hacia el Bóreas— son los que duermen un semestre entero. La región que está sobre los Isedones es, a su vez, la patria de los Monóculos. Esos últimos —que no causan la impresión de ser buena gente— están en guerra con los Grifos, “que guardan el oro del país”. Según parece, el más lejano Norte tenía la fama de un verdadero “El Dorado”; sin embargo, los grifos, aves milagrosas de Apolo, desempeñaban el papel de centinela no sólo en cuanto al oro, sino también en cuanto a las puertas del país hiperbóreo. Los Monóculos arimaspos estaban robando el oro, y nosotros tenemos buenas causas —que más adelante explicaremos— de suponer que fueron rechazados por los Grifos; así, que la sublime tranquilidad del país áureo no se ha desequilibrado. Así quedaron también ilesos los Hiperbóreos, habitantes más allá de los Grifos, o más precisamente, entre los Grifos guarda-oro y el mar.

Aunque Herodoto exprese más de una vez su incredulidad con respecto a los Hiperbóreos, hablando —por consiguiente— tan poco como posible sobre su país, nos conservaba, involuntariamente, un matiz importante del antiguo mito; que él aún debía conocer. Lo que se encuentra en el país más allá de los Arimaspos no tiene nada de común con lo ingenuamente fabuloso de la zona que se halla entre los Isedones y los Arimaspos. El terrible desierto desaparece; en su lugar nos encontramos en un país áureo. Los pueblos que comían sus prójimos, tenían pies de cabra, o un solo ojo en la cara, o dormían un semestre entero —están cambiados por la gente misteriosa, que por “ciertas ofrendas de trigo”— y ¿quién no pensará aquí en el contacto que mantenía Pitágoras, “el Apolo hiperbóreo”, con el culto de Deméter? ⁴⁰⁾— mandaba sus „Perférees” y sus doncellas castas hasta Delos, isla en que nació Apolo.

La relación acerca del trigo, que viene pasando “de mano en mano”, “de pueblo en pueblo” hasta Delos, parece —en el texto de nuestro autor— una antigua reminiscencia de una costumbre más trascendente de los Hiperbóreos en su ma-

nutención de contacto con el lugar de culto del magno dios. Antes del mandar de esas “ciertas ofrendas de trigo”; llegaron, anualmente, de aquel país a Delos, los “Perférees”, una especie de diputados, cuyo papel la información herodótica ya no lo explica. Pero explica sí y de modo significativo, el de las dos doncellas, que han traído el trigo a Ilitía, una divinidad —o mejor: una de las divinidades de este nombre, que se encuentran también en la *Iliada*; mencionadas como hijas de Hera y causantes de los dolores del parto. (*Iliada* II. 269). De otras fuentes —sin embargo— se sabe, que esa Ilitía, pedida aquí “por el feliz alumbramiento de las mujeres”; estaba en muy estrecho contacto con Ártemis ⁴¹⁾, la divina gema hermana de Apolo; la casta diosa, “señora de las mujeres” ⁴²⁾, defensora en los dolores del parto (Artemis Eileithyia). Y, de veras, al aparecer ante nosotros las dos doncellas: Hipéroque y Laódice, nos encontramos, casi por completo, en la atmósfera de esa hermana de Apolo. Así como en Braurón el sepulcro de Ifigenia, la virgen sacrificada a Artemis; también la tumba de las dos Hiperbóreas se hallaba en el Artemisio, esto es: en el templo de Artemis en Delos. Los mancebos y las jóvenes, antes de casarse, ponían sus rizos cortados, en su sepultura. No sólo las sepultadas eran vírgenes: también la diosa a cuya esfera han pertenecido, llevaba la denominación de “Virgen”; de “Koré”, al similar de Perséfone, afín de Ártemis por notables matices, no teniendo, con todo, esa primera, el carácter “materno” de la casta muchacha, que —a pesar de todo lo esquivo y hasta lo cruel de su ser— también distinguen la esfera artemisiaca ⁴³⁾. También ella, como según Pausanias la Ilitía, estaba en contacto con el país de los Hiperbóreos, y fuera de esto, con otros paisajes lejanos, a donde iba y de donde volvía, siguiendo a un misterioso ritmo, como su gran hermano, Febo. Defensora, como Apolo, de todos llegando de la lejanía o saliendo a lo desconocido, ⁴⁴⁾ Ártemis, la “señora de los animales salvajes”, la πότνια θηρῶν, es la conductora de las aves de paso; la codorniz es el ave, que pertenece eminentemente a su esfera y en ciertas tradiciones surge como su tierra natal la *Ortygia*, el paisaje denominado de la codorniz ⁴⁵⁾. Como el gran hermano, también esta diosa es una divinidad de la lontananza ⁴⁶⁾, y en ese su carácter,

la simboliza el ave migratoria. Y como Apolo, también ella quiere la saeta (*ἰοχέαιρα*) y la música de la cuerda, y por sus flechas, que llegan inesperadas de la lejanía (*ἐκατηβόλος*), también ella es una divinidad mortífera. Como a Febo identificaban, más tarde, con la estrella solar; así pertenecía a Ártemis la Luna, porque se sabía que esas dos divinidades son realidades cósmicas, que contienen la idea de la Luz (*φωσφόρος*). Sin embargo, la hermana ama la noche; las danzas de sus compañeras se realizan en el bosque, rocoso e intacto, a hora nocturna, en la enigmática entreluz lunar. Ahí, aparece a menudo esa diosa, entre sus animales favorecidos, que son el ciervo y el león, y luego, el oso ⁴⁷⁾. Este último, con todo, a la vez es algo más que uno de sus animales preferidos. La etimología de su nombre liga estrechamente Ártemis con el oso (*ἄρκτος*), así que se supone una originaria identidad entre esa diosa y el oso, o más precisamente, la osa ^{47a)}. En Arcadia, Ártemis aparece asociada con Calistó, „que se convirtió en osa después de dar a luz a Arcade, padre legendario de los arcadios”, cuyo nombre también lleva el significado originario de „el oso” ^{47b)}. En Arcadia, la aparición de Ártemis parece ser relativamente reciente, y su mencionada identificación con Calistó se facilitaba de manera notable por haber sido imaginada ella primitivamente también en forma de osa. Hasta hay que subrayar su característica de osa como la „más saliente y primitiva” de esa divinidad. ^{47c)} El culto de la Brauronia o Ifigenia, la virgen sacrificada a Ártemis, conocía un elemento, en sus orígenes extraño a ella: el servicio de la diosa por niñas de cinco hasta diez años de edad, disfrazadas de vestimentas azafrañadas (*κροκωτοί*) color que las asemejaba al oso, cuyo nombre lo llevaban también por denominación: *ἄρκτοι*, es decir: las „osas” ^{47d)}. Pausanias (VII. 18, 12) relata, a su vez, de „una magnífica procesión a Ártemis” en Patras, en que „la doncella sacerdotisa va... en un carro tirado por ciervos”; y „al día siguiente” „ponen en el altar” de la diosa „aves comestibles y toda clase de víctimas, jabalíes, ciervos y gamuzas, lobeznos y oseznos, y aun lobos y osos”. Otra procesión, que cada cuatro años iba del Braurion de la Acrópolis a Braurón, fué —según atestigua Aristófanes— una extática fiesta, donde, batiendo los tambo-

res en loca y sagrada, inspiración ^{47e}), se rindió homenaje ante la esquiva y rebelde majestad de esa poderosa ama de las selvas y de los animales. Porque ella puede ser tan salvaje como su paisaje querido y sus animales preferidos. Por eso se llaman a ella también, la bulliciosa (κελαδεινή). En esa su forma de aparecer, Ártemis es una divinidad esquiva, fugitiva y vengativa, como la propia Naturaleza intacta, como su símbolo, el ave migratoria. Sin embargo su ser tiene también otra forma más: el Himno Homérico, cantado a su nombre, junta en inolvidable belleza, sus dos aspectos ⁴⁸). Al haber descrito la Cazadora, la tumultuosa, la amante de flechas y perseguidora de ciervos, conduce a ella en la grande casa del bien-querido hermano en Delos, en que las Musas y Caritas se mueven en danza sagrada a la voz de su plectro, en homenaje de Leto, la madre. Y la esquiva, caprichosa y ruidosa se alegra, de repente, con el baile y la música, y revela, a su vez, su otro aspecto: el de la 'Kourotrophos', nutriz de niños pequeños; ⁴⁹) defensora de la cría tanto de los animales, como del más desamparado de todos: el Hombre. Y en ese su último aspecto, será Ártemis la diosa de los dolores del parto, como ya fué mencionado.

Hipéroque y Laódice han venido para ofrendar el trigo en el Artemisio de Delos "por el feliz alumbramiento de las mujeres"; en cambio, otras dos vírgenes de tiempos más antiguos, Agra y Opis, vinieron todavía —según Herodoto— en compañía de sus mismas diosas (αὐτῆσι τῆσι θεοῖσι), Leto, madre de los gemelos, e Ilitía, que asistía a la primera, cuando su parto. Agra y Opis, también estaban sepultadas en el Artemisio de Delos, como las primeras doncellas, y parece, que un culto establecido correspondía a ellas, con "asambleas" femeninas y danzas de muchachas. Aquí nos llama la atención la mención del poeta Olén, cuyos himnos se han cantado en las fiestas de las doncellas hiperbóreas. Según Herodoto, que seguía en su relato, en general, la tradición delía, Olén era ἀνὴρ Λύκιος, oriundo, pues, del país de origen de Leto. Sin embargo, la tradición délfica mantenía, también en este punto, una distinta reminiscencia, que parece caer mejor en el conjunto de nuestra información, que la otra de la tradición delía. En Del-

fos, Olén era hiperbóreo ⁵⁰), como las mismas compañeras de Leto, o como aquellos “lobos” (λύκοι), que han seguido a ella, la *loba*, desde el país —no de Licia— sino el de los Hiperbóreos, que también se han denominado *Balcae*...

Y por fin, una información de Pausanias, interesantísima, que —sin embargo— estará aquí, por esta vez, sin comentario alguno, quedando su análisis para un futuro estudio:

...“Los galos —dice este “cicerone” de Grecia ⁵¹)—... se dirigieron... a robar Delfos y las riquezas del dios... Cuando vinieron a las manos, comenzaron a caer rayos sobre los galos y a desgajarse las rocas del Parnaso, y atacaron a los bárbaros terribles soldados, de los cuales dicen que unos eran los Hiperbóreos Hipéroc y Amádoco y el otro Pirro el hijo de Aquiles. Y desde entonces celebran los de Delfos, la fiesta de la alianza de Pirro, pues antes le temían como enemigo y su tumba era infame” (I. 4. 4.).

III

EL GRIFO

*Minden este bánva bánják,
Hogy e vadat mér' kívánják,
Mért is üzik egyre, nyomba,
Tévelyitoe bús vadonba.*

*Mégis, mégis, ha reggel lett,
A gímszarvast üzni kellett,
Mint toeviset szél játéka.
Mint madarat az árnyéka.*

*Száll a madár, száll az ének
Két fiáról szép Enéhnek;
Zengoe madár ágrul ágra,
Zengoe ének szájrul szájra.*

JUAN ARANY: Rege a Csodaszarvasról

Los Hiperbóreos —según Herodoto— vivían en eterna paz, bajo la custodia de sus centinelas χρυσοφύλακας, mientras toda la región entre ellos y nosotros se hallaba en la más grande intraquilidad y desequilibrio; o con otras palabras: en guerra y migración. “Todas estas naciones —dice nuestro autor—, *exceptuados solamente los Hiperbóreos*, estaban siempre en guerra con sus vecinos”. Y a ese paso sigue la tan característica descripción de un movimiento de pueblos del mayor grado y extensión, cuyo paralelo —para decirse así— “modernizado” se hallará, mil años más tarde, entre los Fragmentos de *Priscos Rhetor*; bizantino del siglo V. d. C., que visitó la corte de Atila, rey de los hunos.

“En aquel tiempo —dice *Priscos Rhetor*— los Saráguros, los Úrogos y los Onóguros (*Σαράγουροι και Ούρωγοι και Όνόγουροι*)

mandaron una embajada a los Bizantinos (Ρωμαίους); estos eran los pueblos, que, al haber tenido una guerra con los Sabiros (Σαβίρων), fueron expulsados de sus lugares patrios; pero a esos últimos (a saber: los Sabiros) les expulsaron los Avaros (Ἀβαροι) y a esos (a saber los Avaros) le obligaron a emigrar aquellos pueblos que habitaban en las costas del Océano (παρωκεανίτιν) pero abandonaban a su patria por causa de las enormes neblinas, oriundo del vapor del mar y de la gran muchedumbre de los Grifos." 52)

¡Curiosísima información!, característica más que nada del modo del pensar del hombre medioeval, aunque lleguemos con Priscos, tan sólo hasta los albores de la Edad Media. En la primera mitad de la frase citada, se halla una información de un gran movimiento de pueblos, que sólo difícilmente carecerá de bases reales. (La investigación, a su vez, ya identificó y situó los nombres de que se trata la relación de Priscos, y considera verdaderos los hechos —guerras, migraciones— a que se refieren 53). En cambio, en la segunda parte de nuestra cita, al llegar al paso, que tendría que dar las causas de todo el movimiento, Priscos pone, con toda la tranquilidad, el elemento fabuloso de las neblinas y de los grifos; conservando —sin embargo— para nosotros el último fragmento de un remotísimo mitologema.

Lo que ante todo nos llamará la atención, es una correspondencia de *forma* entre la relación de Priscos y la de Herodoto; aunque sería difícil de suponer que Priscos había redactado su información bajo la inmediata *influencia* del paso citado del autor antiguo. Salvo el de los grifos, ninguno de los nombres es idéntico en los dos textos. Priscos, entrando con la mención de los que viven en las costas del mar, en el imperio de lo fabuloso, con certeza hubiera valorizado —al recordarse de la formulización herodótica— datos tan interesantes, como el de los Arimaspos o el de los Hiperbóreos. Además, él sabe un elemento más que Herodoto y es, el de la neblina. Sin embargo, la forma de las dos relaciones tratando de movimientos guerreros y migratorios de pueblos, causados por una fuerza mítico-fabulosa, es similar en tan alto grado, que hemos de

suponer la existencia de una fuerte y tenaz tradición de raíces míticas, acerca de una migración de pueblos, originada por ciertos grifos que parecen haber vivido en el más extremo confín del mundo de entonces.

Una comparación del esquema de la información de Herodoto y de la de Priscos, demostrará lo dicho de modo más explicativo:

H E R O D O T O

Base de la inform.	El movimiento de los pueblos	La causa mítica
Viaje de Aristeas a los Isedones	Cimerios - Escitas - Isedones - Arimaspos	Grifos

P R I S C O S R H E T O R

Embajada de los Saráguros Urogos y Onóguros a los Bizantinos	Saráguros Urogos Onóguros	Sabios - Ávaros - Paroceanitos	Grifos y Neblinas
--	---------------------------	--------------------------------	-------------------

Pensando en el millar de años que existe entre la época de Herodoto y la de Priscos, el resultado de nuestra comparación ya no puede ser más perfecto. Un viaje —embajada encantada— allí, y una embajada de los pueblos amenazados aquí; cuatro pueblos o grupos de pueblos en movimiento allí, y el mismo número de los grupos aquí; nombres históricos en el caso de los tres primeros grupos allí y aquí; fabuloso carácter del último de los pueblos en ambas informaciones y, para acabar, los grifos. Y según parece, la sobrevivencia de la vieja tradición, no termina con la relación de Priscos: quinientos años más tarde, otro escritor bizantino, *Suidas*, que vivía en el siglo X., narra nuevamente acerca de los grifos existentes en los países del lejano Norte, cuya enorme multitud causó la emigración de un pueblo, que luego ha expulsado los Ávaros de su vieja patria ⁵⁴). Como se ve, la información de Suidas se relaciona no sólo formalmente a la de Priscos; sino que la tenaz sobrevivencia del residuo de un mito de grifos, la comprueba todavía en el siglo X., de modo suficiente.

Sin embargo, sería equivocado pensar que la tradición acerca de los grifos se ha mantenido exclusivamente en el círculo griego-bizantino. Entre otros numerosos residuos de ese antiguo mitologema, sólo llamo aquí la atención sobre el judío hispano, *Benjamín de Tudela*, que viajó por el Cercano Oriente entre 1160 y 1173. Benjamín, al hablar del Extremo Oriente, donde nunca estuvo, relata del modo siguiente sobre los fines del mundo, mezclando verdad y fantasía, según la costumbre de los literatos medievales, como lo hemos visto también en el caso de Priscos: "Algunos dicen que allí está el mar Glacial, donde domina la estrella de Orión, que a veces levanta un viento impetuoso, hasta el extremo que ningún marinero es capaz de gobernar la nave por la violencia del viento... etc". Sigue, al paso citado, "*la leyenda del grifo*", la parte más fabulosa del relato de Benjamín,⁵⁵) que nos afirma el hecho de que en el Medioevo también en Occidente existía la reminiscencia de un país del lejano Norte, donde los grifos viven...

La información de Benjamín de Tudela nos condujo hasta los fines del siglo XII, afirmando la existencia, aún en ese tiempo, muy tardío con relación al de la tradición griega, de unos fragmentos de un mitologema perdido acerca de fabulosas aves de rapiña.

Sin embargo, Benjamín no fué el último entre los narradores de ese tema. Cien años más adelante, hacia los fines del siglo XIII, *Marco Polo*, el notabilísimo viajero veneciano, que estuvo en el Extremo Oriente, narra en *El Millón* acerca de un país de quebrantahuesos y halcones en el fin septentrional del mundo; información ésta, que el italiano no ha sacado de la tradición occidental, sino que la oyó en la corte del Gran Kan mongol; y visto que parece difícil que los mongoles la habrían conocido por los textos helenos o bizantinos, nos vimos obligados a suponer, que el mismo núcleo mítico existía, al mismo tiempo, en Occidente y en Mongolia. En otro lugar aún citaremos más detalladamente ese relato de Polo,⁵⁶) ; aquí sólo sea mencionado el hecho de que en el país fabuloso del Norte de ese viajero se hallan las mismas dos especies de rapaces del aire —*vultur* y *falco*— como en la *gesta* de su contemporáneo, el cronista del rey Ladislao el Cumano de Hungría (1272-1290),

de nombre *Maese Simón de Kéza*, que sin haber conocido por supuesto “El Millón”, nos ha salvado una preciosa información acerca de grandes aves de rapiña de carácter fabuloso, que luego transcribieron, a su modo, también los otros compiladores de las Gestas magiares, en el bajo Medioevo.

“Y en los montes del desierto mencionado —dice el Maese Simón— se halla el cristal, y el grifo tiene allí su nido, y —como lo sabemos— un ave procrea sus pequeños, de nombre legerfalk, que en húngaro se denomina kerechet” 57.

Legerfalk (recte: *Jügerfalke*) es la palabra en alemán para el halcón de caza, una de cuyas denominaciones era, en húngaro, *kerecsen*, o *kerecsen-sólyom*, vocablo poco usado en la actualidad.

Se trata aquí de un paisaje desértico, en cuyos montes se halla el cristal, y al mismo tiempo, las dos especies mítica-mente más importantes de aves de rapiña —el grifo y el halcón— tienen allí su patria.

Desde el punto de vista de nuestro tema, pues, debe tener el mayor interés el ambiente, en que surge la citada información del Maese Simón.

Ese ambiente, en la crónica de Simón, es la narración, acerca del origen milagroso de los Hunos y Húngaros. La citaré aquí en toda su extensión, yuxtaponiendo a ella una relación un poco más detallada, pero dependiente, en su totalidad de la de Simón, o sea: el relato en la compilación de la *Gesta Hungarorum* del canónigo *Marco de Kált*, de los mediados del siglo XIV.

S i m ó n d e K é z a

4. “.....Dimissis ergo incidentiis, quae caepae materiae dant colorem, redeundum est ad Menroth, (qui) gigans post linguarum inceptam confusionem terram Eiulath introivit, quae regio Perside isto tempore appellatur, et ibi duos filios Hunor scilicet et Mogor ex Eneth sua coniuge ge-

M a r c o d e K á l t

4. “.....Dimissis igitur incidentiis, quae cepte materiae dant colorem, redeundum est ad incepta. Nemproth igitur gigans post linguarum confusionem terram Eiulath dicitur introisse, quae regio Persidem isto tempore nominatur, ibique duos filios. Hunor scilicet et Mogor de Eueth sua coniuge

neravit, ex quibus Huni sive Hungari sunt exorti.

5. "Accidit autem dierum una venandi causa ipsos perrexisse in paludes Meotidas, quibus in deserto cum cerva occurrisset, illam insequentes, fugiit ante eos. Cumque ibi ab oculis illorum prorsus vanuisset, diutius requisitam invenire ullo modo potuerunt. Peragratis tandem paludibus memoratis, pro armentis nutriendis ipsam conspexerunt oportunam, ad patrem deinde redeunt ab ipso licentia impetrata cum rebus omnibus paludes Meotidas intraverunt moraturi. Regio quidem Meotida Perside patria est vicina, quam undique pontus praetervadum unum parvis simum giro vallat, fluminibus penitus carens, herbis, lignis, volatilibus, piscibus et bestiis copiatur. Aditus illuc difficilis et exitus. Paludes autem Meotidas adeuntibus annis V immobiliter permanserunt. Anno ergo VI. exeuntes in deserto loco sine maribus in tabernaculis permanentes uxores ac pueros filiorum Belar casu reppererunt, quos cum rebus eorum in paludes Meotidas curso celeri deduxerunt. Accidit autem principis Dulae Alanorum duas filias inter illos pueros comprehendendi, quarum unam Hunor et

generavit, ex quibus Huni sive Hungari sunt egressi.

5. "Accidit autem dierum una venandi causa illos perrexisse, quibus in deserto cum cerva occurrisset in paludes Meotydas illam insequentes, fugit ante eos. Cumque ibi ante eos prorsus evanisset, diutius requisitam nullo modo invenire potuerunt. Peregratis tandem paludibus memoratis pro armentis nutriendis ipsam conspexerunt opportunam. Deinde ad patrem redeunt, ab ipso licentia impetrata, cum rebus omnibus paludes Meotydas pro armentis nutriendis intraverunt moraturi. Regio quidam Meotyda Perside patria est vicina, quam undique praetervadum unum pontus gyro vallat, fluviis currens, herbis, silvis, piscibus, volucris et bestiis copiatur, aditus illic difficilis et exitus. Paludes ergo Meotydas adeuntibus quinque annis ibidem immobiliter permanserunt. Anno vero VI-o exeuntes, in deserto loco sine maribus in tabernaculis permanentes uxores ac pueros filiorum Bereka, cum festum tubae colerent et coreas ducerent ad sonitum simphonie, casu reppererunt. Quos cum eorum rebus in paludes Meotydas rapinis celeribus deduxerunt. Hec fuit prima preda post diluvium, Accidit autem

aliam Mogor sibi sumpsit in uxorem. Ex quibus mulieribus omnes Hunni originem assumpsere. Factum est autem, cum diutius in ipsis paludibus permansissent, in gentem validissimam succrescere inceperunt, nec capere eos potuit ipsa regio et nutrire.

6. "Exploratoribus ergo in Scitiam abinde destinatis, Scitiae regno explorato cum pueris et armentis ipsam patriam intravere permansuri. Regnum itaque ipsum dum adissent, Alpzueros et Prutenos in eo invenerunt habitantes, quibus deletis et expulsis usque hodie illud regnum pacifice dinoscuntur possidere. Scitica enim regio in Europa situm habet, extenditur enim versus orientem; ab uno vero latere ponto Aquilonali, ab alio montibus Rifeis includitur a zona torrida distans, de oriente quidem Asiae iungitur. Oriuntur etiam in eodem duo magna flumina, uni nomen Etul et alterius Torgora

Fluvius siquidem Don in Scitia oritur qui ab Hungaris Etul nominatur, sed ut montes Rifeos transit diffluendo, Don est appellatus. Qui tandem in planum effluens

Dule principis Alanorum in illo prelio inter illos pueros duas filias comprehendit, quarum unam Hunor, aliam Magor sibi sumpserunt in uxorem. Ex quibus mulieribus omnes Huni sive Hungari originem sumpserunt. Factum est autem, cum diutius in paludibus Meotidis habitassent, in gentem validissimam crescere ceperunt, nec eos capere ipsa regio poterat aut nutrire.

6. "Exploratoribus igitur abinde in Scythiam destinatis scrutini astutia subtilissima Scythie regione explorata, cum pueris et armentis ipsam patriam intraverunt permansuri. Regnum igitur ipsum dum adissent, Alpzueros qui nunc Pruteni nuncupantur, in eo habitantes invenerunt. Quibus deletis et expulsis ac occisis, usque hodie ipsum regnum invitis vicinis possidere dignoscuntur. Scythia enim regio in Europa situm habet et extenditur versus orientem, ab uno latere ponto Aquilonari, ab alio vero Riphesis montibus includitur. Cui de oriente Asya et de occidente fluvius Etul, id est Don.....

.....Et post hec inter meridiem et cursum Don fluvii est desertum immitabile, ubi propter intemperiem aeris illius zone sunt serpentes diversi generis, rane velud porci, basillicus

currit terram Alanorum, postea vero cadit in Rotundum mare ternis ramusculis. Togora autem fluvius discurrit de Scitia exiēdo per desertas silvas, paludes ac montes niveos, ubi nunquam sol lucet propter nebulas. Tandem intrat, Yrcaniam vergens in mare Aquilonis. Situm enim naturalem habet tam munitum, ut in solo locello parvissimo ibi aditus reperitur. Propter quod nec Romani caesares, nec Magnus Alexander, quamvis attentassent, potuerunt in eam introire. Scitia enim solo laeta est, nemoribus, silvis, herbis venustata et bestiis diversi generis mirabiliter dives ac referta. Sed circa mare Aquilonis, quod eidem vicinatur, usque regnum Susdaliae est desertum silvestre humano generi immeabile, quod ad magnum spatium extendi perhibetur, ubi nubium densitas per novem menses iacet. Ibi nec sol cernitur, nisi tantummodo in Iunio, Julio ac Augusto, et id in tanta diei hora, quantum a VI. est usque nonam. In montibus etenim deserti memorati crystallus invenitur et grifo

et plura animalia toxicata, tigris et unicornis ibi generantur. Don grandis fluvius est, in Scytia oritur, ab Hungaris Et u l nuncupantur et ibi montes niveos, quae Scytiam cingunt, transcurrit, amisso nomine Don vocatur. Circa enim meridiem iuxta ipsum iacet gens Kytanorum et gens Alanorum, tandem in mare cadit Rotundum tribus ramusculis. Alter quoque fluvius nomine Thogata valde magnus in regno nascitur Scyticorum; qui per silvas vadit desertas, paludes et montes niveos, ubi sol nunquam lucet, discurrens intrat tandem in Irchaniam et ibi vergit in mare Aquilonis. Situm enim habet tam munitum, quod in solo loco uno parvissimo vadus ibi reperitur, propter quod ipsi Scythe nulli imperio nec etiam Macedonico aliquo tempore sunt subiecti. Sola tamen dicta Scytia in quibusdam locis satis lata esse dicitur. Nemoribus, silvis, herbis venustata, diversi generis bestiis dives et referta. Circa etiam mare Aquilonis, de occidente quod ei

nidum parat, avesque
legerfalk, quae Hun-
garice kerechet appel-
lantur, procreare
pullos dinoscuntur.⁵⁸⁾

vicinatur, usque Susdaliā est
desertum silvestre
humano generi im-
meabile, quod ad magnum
spatium extendi perhibetur, ubi
nubium densitas per
novem menses continue iacet, ubi
sol non cernitur per menses me-
moratos, nisi in mense Iunio, Iu-
lio et Augusto, et hoc in tanta
hora diei, quanta est a sexta usque
ad nonam. In montibus
enim deserti memo-
rati cristallus inve-
nitur, grifones ni-
dum parant, avesque
legerfalk, quae Hun-
garice kerechet h-
appellantur, pullos
procreare dignos-
cuntur⁵⁹⁾.

A ese ambiente fabuloso, que revela la relación del grifo y halcón en estrecho nexo con el mito de origen de los húngaros, le complementan bien unas informaciones tanto del mismo Maese Simón, como del llamado *Anonymus Literator*, según sus propias palabras “bone memorie gloriosissimi Bele regis Hungarie (1173-1196) notarius”,⁶⁰⁾ la figura más destacada e interesante entre los historiógrafos del Medioevo magiar. El Anónimo conoce, ante todo, la denominación húngara de Escitia —*Dentumoger*—⁶¹⁾ y sabe que en los “paludibus magnis” del río Thanais “ultra modum habundanter inveniuntur zobolini”, y añade: “Nam ibi habundat aurum et argentum”⁶²⁾. Al referirse a otros autores afirma:

“Quod Scithica gens fuisset sapientissima et mansueta, qui terram non laborabant et fere nullum peccatum erat inter eos..... Postea vero iam dicta gens fatigata in bello ad tantam crudelitatem per-

venit, ut quidam dicunt hystoriographi, quod iracundia ducti humanam manducassent carnem et sanguinem bibissent hominum” 63).

Especial interés alcanza, empero, la narración del Anónimo en el tercer capítulo de su “Gesta” 64), en que nos cuenta la historia del origen milagroso de la antigua Casa real, relatando un sueño de la mujer del príncipe, en que nuevamente surgirá ante nuestros ojos la mítica figura de un ave de rapiña: *)

“Anno dominice incarnationis DCCC-o XVIII-o— así leemos en la “gesta” del Anónimo — V g e k . . . longo post tempore de genere M a g o g regis erat quidam nobilissimus dux Scithie, qui duxit sibi uxorem in D e n t u m o g e r filiam E u n e u d u b e l i a n i ducis, nomine E m e s u, de qua genuit filium, qui agnominatus est A l m u s . Sed ab eventu divino est nominatus A l m u s, quia matri eius pregnantis per sompnum a p p a r u i t d i v i n a v i s i o i n f o r m a a s t u r i s, que quasi veniens eam gravidavit et innotuit ei, quod de utero eius egredereitur torrens et de lumbis eius reges gloriosi propagarentur, sed non in sua multiplicarentur terra. Quia ergo sompnum in lingua Hungarica dicitur a l m u et illius ortus per sompnum fuit pronosticatum, ideo ipse vocatus est A l m u s . Vel ideo vocatus est A l m u s, id est sanctus, quia ex progenie eius sancti reges et duces erant nascitur!”.

Ese ‘astur’ milagroso de la visión citada se llama en húngaro ‘turul’. El Maese Simón, aunque *no* relate dicho origen de Almus o Álmos, sabe —sin embargo— que el hijo de Álmos, Árpád, el primer rey de los húngaros paganos, era oriundo “de genere Turul” 65); y es asimismo nuestro Simón, que se acuerda de la antigua bandera con el ave de rapiña coronada de los Hunos y Húngaros 66), cuando dice:

*) Llamo la atención del lector, que los húngaros en el tiempo de esta narración —el Anónimo la pone en el año 819— todavía se hallaban en una de sus antiguas patrias orientales y no en la actual; o sea —utilizando un lenguaje más mitológico—, escuchando la narración, hemos de trasladarnos en “Escitia” y en una época, cuya única fecha adecuada será “in illo tempore”.

“Banerium quoque regis Ethelae * quod in proprio scuto gestare consueverat,** similitudinem avis habebat, *** que Hungarice t u r u l dicitur, in capite cum corona”.

Es superfluo subrayar, que al leer los relatos de esos cronistas medioevales, nos hallamos otra vez entre fragmentos y ruinas de antiguas mitologías, no sólo racionalizadas, sino también no comprendidas, como durante la lectura de las informaciones herodóticas. Y ¡peor aún! El autor griego era un espíritu crítico e inteligente; a pesar de su incredulidad, no nos parecía demasiado difícil de separar lo mítico de lo demás, al seguir su clara e ingeniosa explicación. Los autores medioevales, en cambio, son confusos e ingenuos; además, como buenos padres cristianos, poseen el afán de conciliar las tradiciones nacionales y —por supuesto— paganas, con la doctrina del Cristianismo. Según su criterio, en esas obras cristianas no se puede conservar nada que no estuviera, de algún modo, en armonía con la tradición cristiana. Fuera de eso, caracteriza a esos buenos monjes —semicultos o no-doctos— un falso orgullo del estudioso: ellos deprecian, para decirse así, *ex officio*, “las falsas fábulas de los rústicos” y “los tontos cuentos de los juglares”, para citar a nuestro *Anonymus*. Y ese orgullo exige, que la descripción, la narrativa no aparezca en su originaria sencillez: no, el autor debe comprobar su pericia en la literatura “científica” de su época; conviene, entonces, llenar las gestas nacionales de citas, informaciones y relatos de otros autores, semejantemente confusos, ingenuos y orgullosos, como ellos mismos. Y los otros autores, extranjeros o antiguos, tienen —desde luego— su enorme autoridad: contradecir a ellos sería empresa bien grosera. Por eso, las informaciones similares —y cada narración de origen de los pueblos medioevales tiene algo similar— van a ser identificadas o entremezcladas, mutiladas y reconstruídas, confundidas y castradas, de modo que la virginal tradición de entonces resulta un fárrago horripilante— para

*) Antiguo nombre de Atila, en húngaro.

***) Otra variante: „in scuto *aquilam ferre solet*...”

****) Otra variante: „asturis.”

mayor satisfacción del cronista y el mayor fastidio del investigador de nuestros días.

Lo dicho era el destino de toda la tradición, que los mencionados cronistas “salvaron” para el mundo y no es de asombrarnos, que la crítica científica del siglo pasado —no menos orgullosa de su saber metodológico, que el mismo Anónimo— perdió su camino en el laberinto de citas, préstamos, confusiones y mezclas, pronunciando al final la sentencia, que no hay ninguna tradición originaria, todo es copiado o transcripto de algunos escritores antiguos o forasteros, y la originalidad de los cronistas no consiste, sino en la final y total destrucción medioeval de algunos relatos fabulosos de autores más remotos.

Sin embargo, la investigación hipercriticista se equivocó —no en su resultado, sino en su método. El descubrimiento de la proveniencia de uno u otro de los temas —a nuestro criterio— no tiene importancia alguna. El mayor acontecimiento de los albores de la Edad Media era, indudablemente, la entrada de los pueblos bárbaros en la ocúmena gregio-romano-cristiana y todos esos pueblos, representantes de semejante nivel cultural, han traído consigo elementos míticos de carácter muy semejante. Una compilación, como p. ej. la diligente obra de *Pschmidt* ⁶⁷), comprueba luminosamente, que cualquier tema mítico se halla con idéntico o casi idéntico sentido mítico o fabuloso en el tesoro del folklore, en la mayoría de los pueblos. En la famosa colección de *Aarne* hasta era posible redactar un “lexicón” de los temas de cuentos, extendidos en toda la superficie de la tierra. Pero tales “vocabularios” no acercan a la comprensión del pensar mítico. No el tema aislado, no el elemento inorgánico de un mito es interesante, desde el punto de vista de una cultura, región o nación, sino *el estilo del mismo y el conjunto*, o sea la atmósfera espiritual, “cultural” y cultural, en la cual se revela.

Por consiguiente, ni el presente trabajo se interesará por la proveniencia o la derivación de los elementos, presentes en nuestras crónicas, ni por el camino de su llegada hasta los autores en cuestión. No obstante, nos damos cuenta que la mayoría de las expresiones “geográficas” en nuestros relatos, tiene origen extraño. No sólo la Biblia, la Gesta Langobardorum de Paulo Diácono, la Gética de Iórdanes, la *Trogi Pompei historia*

de Iustinus, los Anales del abad Regino de Prüm, eran las fuentes de nuestros tres autores, así que copiaron de ellos frases enteras, confundiendo sus originarias tradiciones con las de otras naciones; sino también la famosa “novela de Alejandro”: la *Gesta Alexandri Magni*, y por momento hasta el mismo Herodoto, y —por lo menos a través de la interpretación de otros autores— historiadores bizantinos, como Priscos Rhetor, Eusebios, Sozómenes y Procopios, intervinieron en la compilación científicista de la tradición húngara ⁶⁸). Así resultó una confusa mezcla de muchas contradicciones; sin embargo —como se verá— en el conjunto de los temas se ha conservado algo originario, cuyas analogías más afines surgen —no de cualquiera tradición extraña o de una información pseudo-científica— sino del propio cuento húngaro.

IV

“ E S C I T I A ”

*Láttam egy országot, hegyi téren fekszik; elötte
Kék távolban az agg tenger hullámi forognak
S fodros rengetegek koronázzák pázsitos alját;
Fenn a hajnali táj, koezelebb szépséggel az éghez,
Mint nyomorú foeldhoez, meg nem vénhedve
[viritván,
A boldogságnak szerelemmel nyitja magányát.*

MIGUEL DE VOERCOESMARTY: Magyarvár.

La situación mítica, a que nos condujeron los dos relatos citados, es —gracia a los esfuerzos de la etnología y lingüística comparadas— un esquema bastante claro. Ménróth y Eneth (Ünoe) son una pareja teriomórfica de antepasados; lo que quiere decir, que, por sus más antiguos padres primitivos, el pueblo, que aquí está narrando la historia de su origen, veneraba el Caballo (Mén) y la Cierva (Ünoe). El Mén y la Ünoe eran sus símbolos totemísticos y la tradición de dos animales unidos de tan diferentes razas conservaba —por supuesto— una reminiscencia del sistema exogámico del casar. ⁶⁹⁾

En el Mén y la Ünoe, pues, aún poseemos un elemento de creencias teriomórficas; sus dos hijos, Hunor y Magyar, en cambio, aparecen ya antropomorfizados por completo.

En la primera parte de la narrativa, los cronistas nos cuentan la persecución de una cierva, que huyendo ante los hijos de Ménrót y Ünoe, y desapareciéndoseles al fin, los condujo —a través de un desierto— a un fértil pantano. Al entrar en ese pantano, lo hallaban muy apto para vivir en él. Volvieron, pues, a su padre y le pidieron permiso para poder volver definitivamente a esa tierra. La nueva patria no tenía ríos,

mas le circundaba por todos los lados el mar, así que un solo vado conducía a su interior. La entrada y la salida, por consiguiente, eran difíciles. Esa circunstancia parece haber sido muy importante para los narradores: los dos, lo pusieron dos veces en su texto, hablando primero sobre el vado, y luego sobre los "aditus" y "exitus".

Con estas palabras termina la primera parte de la narración. Aquí —como lo he mostrado en mi estudio "En torno al pensar mítico" ⁷⁰⁾ —se halla una ruptura en la misma: y ésta es la falta de la metamorfosis de la cierva en mujer *). El estado de antropomorfización del mitologema ya no permitió tal tema; por eso, sigue a la caza, aparentemente, inorgánico, en el sexto año de su estadía en el pantano, la salida al desierto de los cazadores, al mismo paisaje, donde tuvo lugar la caza, para que encuentren ahí las mujeres de los hijos de Belar y las hijas del rey Dula, que bailaban y danzaban en el desierto, festejando un cierto "festum tubae"— según Marco de Kált—; una ceremonia, cuya significación hasta la fecha no se conoce. Sucede, entonces, la "prima preda post diluvium": los caballeros roban a las mujeres, llevándolas "cursu celeri" en el inte-

*) Compárese aquí la narración persa de la colección de cuentos „1001 y un Día": El joven rey de China. Russvansad, cazando, encuentra la pista de una cierva blanca. Le sigue y por fin se acerca al propio animal. Y es muy bonita, teniendo manchas azules y negras, pulseras de oro en sus piernas, y montura adornada en sus costillas. El rey pues la persigue, hasta que desaparezca ante sus ojos. Ya renuncia a ella, cuando de nuevo la halla descansando al lado de un manantial. Cabalga corriendo hasta ahí: mas la cierva salta en el manantial y desaparece de nuevo, esta vez en el agua. Russvansad adivina, que esa cierva sólo puede ser una muchacha, burlándose de los cazadores. Manda alejarse a su séquito, y queda pernoctando solo con su *vezir* al lado del manantial. Pues el sueño se apodera de ellos. De repente, los hace despertar del sueño una encantadora melodía. Y ven un palacio maravilloso. Y entran y en la sala del trono encuentran a la muchacha, quien ya se ha quitado su forma de cierva, y se divierte en el círculo de sus compañeras danzando y cantando. Resulta que ella es hija de Menudyar, el rey-fantasma de la isla de Sajristán, y que sólo se metamorfoseó en cierva, para conquistar el amor de Russvansad. C. KERÉNYI: *A. csodaszarvas az 1001 Napban*. (La cierva milagrosa en los 1001 Días). ETHNOGRAPHIA. Budapest. 1930. p. 145-146.

rior del pantano. También aquí no quedará la menor duda, que se trata del rapto exogámico de mujer, de modo muy semejante al famoso rapto de las Sabinas, narrado por Tito Livio y Plutarco...

Y en el interior del pantano, que era un país de fabulosa abundancia, lleno de animales, peces, yerbas, árboles, y no en el último lugar, de aves, se consuman las nupcias entre los cazadores y las mujeres raptadas brotando de tal unión la doble nación —según la leyenda— de los Hunos y los Magiars.

Con ese tema termina la segunda parte de la narración acerca del origen de los Húngaros. Seguirá la exploración y la conquista de „Escitia”.

Pero en este punto hemos de detenernos por un momento. En el cap. 24 de su *Gética* ⁷¹⁾ también Iórdanes nos narra una milagrosa caza de cierva, y una comparación de las dos informaciones no deja de ser interesante desde el punto de vista de nuestro tema. Se lee en Iórdanes:

“Huius ergo gentis ut adsolet, venatores, dum in interiores Meotidae ripam venationes inquirent, animadvertunt, quomodo ex improvise cerva se illis optulit ingressaque paludem nunc progrediens, nunc subsistens index viae se tribuit. Quam secuti venatores paludem Meotidam, quam impervium ut peragus aestimant, pedibus transierunt. Mox quoque Scythica terra ignotis apparuit, cerva disparuit. Illi vero... ad suos redeunt, rei gestum edocent, Scythiam laudant, persuasaque gente sua via, qua cerva indice deciderant, ad Scythiam properant.”

La analogía entre el texto de Iórdanes y el del Maese Simón es indiscutible. Se trata, en ambos, de una caza de la cierva; de la desaparición milagrosa de la misma, que había mostrado el camino a los cazadores y, para acabar, de la fundación de una nueva patria. Sin embargo, falta por completo en la narración del escritor godo, la segunda parte del mito, que los cronistas magiars han conservado: el rapto de las mujeres, el tema del “festum tubae” y el de las muchachas danzando. El cronista húngaro, en cuanto a esta parte de la narrativa, seguramente *sabía más*, que el más remoto historiador godo.

Lo dicho se aclara por sí mismo, al leer los dos relatos uno al lado del otro. Más curioso es, y más importante también, porque es argumento interno y no externo, *el distinto sentido mítico* en la narración de Iórdanes y en la del Maese Simón.

Iórdanes —y no sólo él, sino también Eusebio, Sozómenos, Procopios, y ante todo Priscos, aunque este último de modo mucho más reducido— cuentan la historia de la cierva perseguida en un sentido completamente diverso del de la tradición húngara ⁷²). En esa, la caza empieza en el desierto, conduciendo la cierva a los cazadores hacia dentro del pantano, es decir, la isla maravillosa de la vida, que no tiene sino un sendero muy estrecho para entrar y para salir. La cierva de Iórdanes, por lo contrario, aparece ante los cazadores no en el desierto, sino en un sitio "*interioris Meotidae*", y por consiguiente, ella liberta sus perseguidores, apareciendo y desapareciendo ante ellos, del pantano, que juzgaban infranqueable (*impervium*), pero siguiendo a la cierva, lo atraviesan a pie. Y, para acabar, Hunor y Magyar vinieron de un país que el cronista llamaba Evilath, poniéndolo al lado de Persia —para poder coordinar su tradición nacional con la que había leído en la Biblia—, y que no era —como luego se verá— sino la misma "Escitia"; los héroes de Iórdanes, en cambio, libertados del pantano por el animal conductor —que era para ellos sólo esto y no, al mismo tiempo, también el símbolo de la mujer, la madre primitiva de sus descendientes futuros— *entraron por Escitia*, que antes (*ignotís*) no han conocido.

Sin embargo, una analogía —no de la forma exterior sino del sentido y la razón míticos— con facilidad se encontrará —no en las crónicas occidentales o bizantinas— sino en la narración de dos pueblitos ugro-fínicos de la más septentrional Siberia, a saber: los vogules y ostiacos ⁷³).

¿Cómo se presenta el paisaje en dichos mitologemas, cuando la persecución del milagroso animal por el 'Muchacho solitario de manos sanguinarias'? He aquí unos pasos de la "Canción de la Estrella del Alce" (*Ursus maior*) ⁷⁴) de los vogules:

"...El sol ya está por levantar; entonces el cielo prorrumpió en forma de viento y el estado del tiempo se ha cambiado en nieve"... El

'Muchacho solitario' ya ha matado el anta: los hijos y las hijas de ella, huyen juntos con su padre, el alce, ante el enemigo. Y dice el perseguidor: "Otro día en vano se alababa vuestra madre: ...nos matarán. El 'Muchacho solitario de manos sanguinarias' he aquí, nos alcanzó." Y ahora su pensamiento se dirigió lejos, a su Padre de Supremo-Cielo: "Mi padrecito-Cielo de lo alto! —(exclamó)— mi antepasadito-Cielo de lo alto! si de veras me has destinado a ser animal sagrado que se irá reflejando en los cielos: seguramente escaparé! Deja que llegue corriendo el santo Océano que brilla ahí al fin del mundo: "Ahora! comenzaron a correr. Su padre-Cielo de lo alto, pues, dejó caer una capa tan vasta de nieve, que la nieve que ha caído sobre el tronco del árbol quebrado, cuando lo atraviesan, no se desmorona... Dan un paso con una de sus piernas, y ¡mirad!, se aparta el paisaje de los álamos; dan otro paso con otra de sus piernas, y ¡ved!, escapa el paisaje de los abetos. Ahora, al haber llegado apenas e l m e d i o d í a , (los perseguidos) descendieron al santo Océano, que brilla ahí al fin del mundo... Por donde les daba la gana, por aquel rumbo del universo se fueron entonces. "Dentro de poco, también el perseguidor llegó al santo mar, que termina el mundo y vió ahí que "la nevisca enterraba la huella de sus alces".

El punto neurálgico de toda la citada narración está, indudablemente, en el tema del "santo mar", estando ahí no sólo el fin del mundo, sino también el fin de la caza, donde el perseguidor pierde la pista de sus víctimas, después de haber matado ya al anta, que ahora regresará, cumpliendo así con la razón originaria de la narración, la cual —sin embargo— no desempeña aquí sino papel secundario.

El tema del "santo mar" se encontrará representando aún su completo sentido mítico, en un mitologema ostiaco, sobre "El pueblo del país por donde van las aves", que más adelante nos ocupará también en sus otros detalles.

En el punto —dice la información ostiaca ⁷⁵⁾—, en que el gran río ya se ha vuelto tan estrecho, que en él "no progresa el barco del hombre de barco, no se mueve el remo del hombre de remo", se yergue "un monte rocoso oscuro, un monte rocoso resplandeciente, y detrás de esto se halla... el mar sagrado de aguas áureas". La entrada a ese paisaje es sumamente difícil, porque vigila el camino la enorme multitud

“de monstruos infernales con estómagos barrocos; de *menkw* (gigantes) silvestres con ojos peludos”, matando y comiendo a todo lo que se acerca. “Ningún sendero para irse se abre desde lo bajo; ninguna pista para caminar se muestra desde lo alto”. Pero dentro, dentro de la montaña, en el centro del mar “aparece —sólo ante el héroe elegido, por supuesto,— una tierra sagrada de prados dorados, un país encantado de praderas áureas”.

Si ahora, ya en conocimiento de las narraciones siberianas, volvemos al paisaje explicado por los cronistas húngaros, nuestra “geografía mítica” se formulará del siguiente modo:

El pueblo, que ha nacido en el pantano maravilloso después del rapto de las mujeres, devenía demasiado numeroso para su país de origen. Mandaron, entonces, sus enviados para explorar „Escitia”. Ese detalle de la información sólo tiene razón, si „Escitia” era la tierra natal de los dos cazadores. Claro está: ante los ojos del cronista cristiano, Ménród —identificado con el cazador bíblico Nemrod— sólo podía tener un lugar, en la tradición magiar, de modo cristiano-bíblico, y por eso mismo debía ser rey de Evilath, cuya aparición en la narración húngara causaba tanta preocupación para la investigación del siglo pasado. En realidad, Ménród no era sino el antepasado “totemístico” y al mismo tiempo rey de “Escitia”, o —según la denominación de la antigüedad magiar, identificada sólo por los cronistas con la antigua Escitia— de *Dentumoger*. De ahí, de *Dentumoger*, vinieron, pues, los cazadores al desierto, y, al cambiarse en un numeroso pueblo en el pantano, por ahí, a *Dentumoger*, es decir, al país de sus mayores, tuvieron que volver. *).

Al haber llegado hasta ese punto, es decir, el de la reconquista de „Escitia” por los Hunos y Húngaros, tenemos que suprimir de la descripción de Simón y Marco, todo lo que

*) Una analogía de la misma tradición húngara comprobará lo dicho: en ésta, la conquista de la actual Hungría no era sino la *re*-conquista del país perdido de su gran antepasado: el rey Atila. Los capítulos que narran la ocupación de la patria llevan el título “Liber de *reditu*” en la gesta de nuestro Simón (*SS.rerum Hung.* I. p. 164).

se hallaba en una u otra forma en los relatos de historiadores más remotos y, sobre todo, en el V. capítulo de Iórdanes. Tampoco no dedicaremos ni la menor atención a los elementos geográficos realmente existentes, que surgen en las dos descripciones. Lo que únicamente nos interesará, es la estructura y la modalidad del paisaje y el papel mítico, que el mismo desempeña.

Tenemos, pues, en uno de los rincones de ese continente mítico, el pantano maravilloso, con su estrecha salida y entrada; y luego, el desierto, donde sucedieron la caza y el rapto. Al otro extremo del desierto, lejos de la zona tormentosa de éste, se extiende el gran país de „Escitia”. El camino hacia ello no es menos horroroso, como el del mitologema ostiáico, que conducía al “país por donde las aves van”. Bosques desérticos, lugares cenagosos y pantanosos se alternan con montes nevados, entre los cuales nunca brilla el sol, por causa de vastísimas neblinas. Animales venenosos viven en ese paisaje, cobras y sapos, y basiliscos; y el tigre y el unicornio tienen ahí su patria. Pero, al llegar a „Escitia”, todo se cambia repentinamente. Estamos ante una inmensa fortaleza, hecha por la Naturaleza. El río *Etul*, que se origina de ese país, sale por el desierto entre sierras nevadas, que “cingunt” a „Escitia”, al modo de grandísimos bastiones; así que también ahí, nos encontramos con el ya conocido tema del estrechísimo sendero, que sirve por única y peligrosa puerta al país de *Dentumoger*; así como lo hemos visto en el caso del milagroso pantano. También en otras de sus características manifiesta „Escitia” semejanzas con el país del pantano. Ella es un país abundante y alegre, lleno de hermosos bosques y prados, y de animales y aves de riquísima variedad. Sin embargo, no es sino una enorme „isla”, rodeada por todos los lados por el terrible desierto, que —fuera del dominio de *Dentumoger*— va extendiéndose hasta otro mar: un Océano del Norte, que los cronistas denominan con un nombre prestado de otros escritores: „*mare Aquilonis*”. Por allí, el desierto es aún más horripilante: nueve meses yace pesadamente la “nubium densitas” sobre aquellas tierras, que deben ser grandes, si la fama decía la verdad, porque nadie las había visto, siendo ese desierto “*humani genero immeabile*”.

Y ahí —entre Escitia y el gran mar septentrional, con el cual termina el mundo— se yerguen montes de *crystal*, y en ellos la más milagrosa de las aves, el *grifo* tiene su patria; y junto a éste, la tradición conoce otras aves de rapiña, que ahí procreaban y alimentaban sus pequeños, y aún ante el mismo Maese Simón, representaba, la presencia de esos *halcones*, una cierta importancia, porque nos dió su nombre, en su texto latino, no sólo en húngaro, sino también en alemán.

Aquí, en esta última frase citada del Maese Simón, reside, escondido, el postremo residuo de un gran mitologema del mundo antiguo del Septentrión y del Oriente.

EL PAIS DE LAS AVES MIGRATORIAS

*Den du nicht verlaessest, Genius,
 Wirst ihn heben über Schlammfad
 Mit den Feuerflügeln.
 Wachen wird er
 Wie mit Blumenfüssen
 Über Deukalions Flutschlamm,
 Python toetend, leicht, gross,
 Pythius Apollo.*

GOETHE: Wanderers Sturmlied.

Se abren, ante nosotros, tres caminos distintos para comprobar la última designación del capítulo precedente, que serán: 1. el de las informaciones de los mismos cronistas y, sobre todo, el del *Anonymus*; 2, el de un paso ya mencionado de „*El Millón*” de Marco Polo; y 3. el de los cuentos populares húngaros. Ese último camino nos conducirá otra vez a la mitología de los vogules y ostiacos, entre los cuales el mito buscado aún existía en su originaria vigencia.

1. El ave de rapiña procreando tiene su clarilocuente analogía en el citado mito de origen de la Casa real húngara, que hemos citado según el texto del *Anonymus*. El parentesco de esta narración se encontró, tanto en primitivos mitologemas de pueblos mongólicos y turco-tártaros ⁷⁶⁾, como en el mito de origen de la nación otomana, ⁷⁷⁾ así, que acerca de la autenticidad de tal narrativa en la tradición húngara, ya no puede haber duda alguna. Desde nuestro punto de vista, ella complementa de modo importante la información del de Kéza. Los montes nevados de cristal en que vivían los rapaces del aire, se erguían en el desierto, que existía al lado de Escitia, rodeada

a su vez, también de montes nevados, y fué uno de esos rapaces del aire que habían aparecido como “*divina visio*” ante la mujer del príncipe de „Escitia”, descendiente de los milagrosos cazadores de una antigüedad mítica más remota aún. Como “padre mítico” de la dinastía, esa ave devenía el animal simbólico de todo el abolengo real y —más tarde— también de la nación entera. Hé aquí el significado completo de la información del Maese Simón, según la cual tanto la antigua bandera como el escudo de los húngaros paganos tenía tal ave, “*in capite cum corona*”. Y la misma estirpe real se denominaba a “*genus Turul*”.

En el vocablo ‘turul’ la lingüística magiar buscaba una de las especies de la familia de *Falconidae*, y ella, indiscutiblemente, tiene sus comprobantes para tal suposición ⁷⁸). Sin embargo, la imaginación húngara vió, siempre, en el ave que llegó a ser el milagroso antepasado de la familia de sus santos reyes, el poderoso solitario de las sierras nevadas europeas y asiáticas: el quebrantahuesos (*Gypaëtus barbatus*). ‘*Astur*’, de que hablan tanto el Anonymus como el de Kéza —una variante del último, dice hasta “*aguila*”—, no significa ‘halcón’, sino antes ‘águila’. El mitologema buryat —la analogía más trascendente de la narración húngara— habla expresamente del quebrantahuesos ⁷⁹). En representaciones antiguas o modernas, en Hungría, nunca aparece un halcón cualquiera, sino siempre, sin excepción, el quebrantahuesos. Y no hay duda, que esa ave, el *Gypaëtus*, que une en su naturaleza y forma de aparición, las características, tanto del águila como del buitre, y representa, al mismo tiempo, la mayor especie de ave de rapiña en el Viejo Mundo, cuya misteriosa figura la rodean raras e increíbles narraciones hasta la fecha; que ese fiero y cruel príncipe del aire y de las cumbres más inaccesibles, fué, en la imaginación de antiguos pueblos, el arquetipo de la forma más originaria del grifo: el ave-grifo.

2. Marco Polo, que había dictado su celeberrimo libro después del tiempo del Maese Simón y antes del de Marco de Kált, dice —como ya lo relataba— haber oído en Karakorum, la capital del Gran-Kán de los mongoles, acerca de un país de grandes rapaces del aire y de una isla ártica. La informa-

ción de Marco Polo representa, para nosotros, importancia cabal, visto que él —independiente del sistema de transcripciones de los eruditos contemporáneos, —conserva, también en este punto, una vivencia personal, es decir, reproduce, a su modo, una tradición del Asia septentrional del siglo XIII., así como le han contado la misma los propios mongoles, cuando su estadia entre ellos.

“Upon travelling forty days, a s i t i s s a i d , —dice el famoso veneciano ⁸⁰)— you reach the (n o r t h e r n) o c e a n . Near to this is a m o u n t a i n , in which, as well as in the neighbouring plain, v u l t u r e s a n d p e r e g r i n e f a l c o n s h a v e t h e i r n e s t s . Neither men nor cattle are found there, and of birds there is only a species called bargelak, and the falcons to which they serve for food..... and in an i s l a n d lying off the coast, g e r f a l c o n s are found... This island is situated so far to the north that the polar constellation (“la stella tramontana”) appears to be behind you...”

La analogía de la primera parte de esta citación con la correspondiente información de Maese Simón, y la de la segunda con los elementos de cuentos vogules, es perfecta.

Sin embargo, el puente entre los dos —Simón y los vogules— no lo representará el viajero italiano, sino— de modo más orgánico y natural— los correspondientes temas del cuento magiar.

3. El típico paisaje fabuloso, en el cuento húngaro, contiene los siguientes temas, que consecuentemente se repiten en el correspondiente tipo de narración:

a) El país fabuloso se halla “allende el Séptimo de los Siete Países” (Hetedhétországón túl) y “allende el mar Óperenciás. ⁸¹). La expresión “Hetedhétországón túl” quiere caracterizar la enorme lontananza, en que el paisaje de cuento se sitúa, y la del mar “Óperenciás”, el Océano, con el cual termina el mundo real. Se solía suponer, que el vocablo “Óperenciás” sea una corrupción popular del de Océano; sin embargo, la posibilidad de opuestas explicaciones, queda abierta.

b) El país fabuloso es de “hermosísimo esplendor”; no obstante el camino conduce a él a través de las tinieblas, y de paisajes desérticos, llenos de peligro y grave aventura ⁸²).

c) El mismo país consiste, en su esencia, en una sierra nevada o monte nevado („*havas*”), cuya inmensa extensión y característica de estar cubierto de grandes florestas vírgenes, los expresa el calificativo „*rengeteg*”, tan difícilmente traducible a otros idiomas: “*rengeteg havas*” ⁸³).

d) Dicha montaña nevada se divide, en la mayoría de los casos, en siete montes nevados o sierras nevadas; y en la séptima sierra nevada, deshabitada, se halla “la montaña cristalina”, “el monte de vidrio” o “la roca de cristal” —¡piénsese en la información del Maese Simón!—, y en esa comarca, está prohibida la caza ⁸⁴).

e) Las cumbres de esa sierra son tan altas, que llegan hasta el cielo, y encima de ellas brilla —no el sol— sino unos especiales astros, en su centro con una fabulosa estrella polar, ⁸⁵) aquella “*stella tramontana*”, que ya conocemos del relato de Marco Polo. Al haber llegado hasta ese punto, tenemos, ante nosotros, un paisaje expresamente septentrional, si se quiere: *ártico*.

f) En el centro de la séptima sierra, el carácter del paisaje se cambia repentinamente: ahí está el “sitio lindo”, el “lugar del descanso”, y en medio de éste, “el lago de leche”, y, al fin, el árbol, cuya corona se pierde en los cielos (“*tetejetlen fa*”). *Entre las ramas de ese árbol* —que por supuesto no es sino el generalmente conocido árbol de la vida, árbol del mundo de los mitos— tiene su nido el grifo ⁸⁶); en húngaro, subrayadamente, el ave-grifo (“*griffmadár*”); no el grifo-león o el grifo-leopardo, pues. En el cuento del Héroe Bors (*Borsvítéz*) ⁸⁷) y en el de Pedro el Caballoblanco (*Fehérló Péter*) ⁸⁸), el grifo se encuentra en grande y constante peligro. En el de Borsvítéz, desde hace 365 años, un dragón devora todos sus hijos; y en el de Caballoblanco, una terrible tempestad los amenaza. Bors, pues, vence al dragón; y el Caballoblanco abriga con su manto los hijos del grifo. En cambio, el grifo le lleva al héroe —exactamente como en el cuento vogul del Hijo del Oso— ⁹⁸) “al mundo inferior”; que no es sino

g) el paisaje resplandeciente de un Océano fabuloso, detrás del fin del mundo, y en su medio con una maravillosa isla.⁹⁰⁾

h) Allí, en la isla de la vida y de la felicidad, reinan en la hora del medio día, en que “todo está parado” (*álló déllkor*), gran tranquilidad y silencio, y, luego, sucede *algo*⁹¹⁾: los enamorados se encuentran, las luchas se resuelven en eterna paz, la vida humana se cambia en inmortalidad. Es el momento de la plenitud.

Hay que subrayar todavía, el tema del „mundo inferior”. El grifo vuela con el héroe *para abajo*, no arriba. Todo el paisaje fabuloso de los felices está, por consiguiente, no sólo ‘detrás de los montes’ (según unos investigadores sería esto la etimología del vocablo *ὑπερβόρεος*),⁹²⁾ sino también fundamento *bajo*, con relación al paisaje peligroso y al de las siete sierras nevadas. Característicamente, en los tipos del cuento, en que el héroe va solo, en la ayuda del grifo, al „mundo inferior”, se le abre un especial sendero *para bajo*, que se llama, *lappancs*⁹³⁾.

Para demostrar al lector, cómo se desarrolla entre tales elementos de un paisaje fabuloso la propia acción del cuento, citaré aquí una sola narración húngara,⁹⁴⁾ en forma de un resumen muy reducido:

Juan, Hijo-de-Flor (*V í r á g f i J á n o s*) se fué a “la Ciudad del Rey”, que se situaba “allende del Séptimo de los Siete Países y aún más allende quizá”. Llegó a ser un paladín del rey. En esa su calidad, un día “salió a la séptima montaña nevada” para cazar. “El lugar de la caza” se hallaba “en el centro de la cumbre de la montaña nevada” en un “pequeño prado”. En ese lugar Juan habría de encontrarse con su amor, Helena la Hada (*T ü n d é r I l o n a*); pero intervinieron poderes siniestros y el encuentro no se realizó. En la montaña nevada no hubo ningún animal, salvo un sabueso. Este conducía al cazador con su ladrar. Así llegó éste a un lugar, donde en un lago de leche, se *bañaban* doce patos salvajes. Al querer matar al pato más hermoso, éste le hablaba con palabras humanas, y saliendo del lago, se transformó en una “señorita diamante”. Y le dijo: “Tu, por mi amor debes dejar pasar tres días enteros y el cuarto día vente a las orillas del lago de leche, que se halla

en la cumbre del monte cristalino, en el sitio del descanso; y has de llegar ahí en la hora del medio día, en que todo está parado". Juan Hijo-de-Flor se ha ido pues; y al dejar la comarca de un "mar negro", subió al monte cristalino, hasta el sitio del descanso; pero, en vano, porque ahí tampoco se encontraba con su amor. Nuevamente partió entonces, y después de haber viajado a través del Séptimo de los Siete Países —es decir: bien lejos— llegó de nuevo a la "gran montaña nevada". Ahí vió un palacio y entró. Entonces ya no había comido ni bocado desde hacía 17 años. En el palacio vivía "la serpiente gigante", que le pidió "pasar tres noches con ella por su amor". Juan se acostó. A la noche vinieron doce gigantes. Uno de ellos encontró a Juan. "Hallé un ratón terrícola" —dijo. Entonces le echaron por la ventana y Juan cayó a la tierra. Los pedazos de su cuerpo partido los han pegado, y así el héroe llegó a ser siete veces más fuerte que antes. Volvió al castillo de la serpiente. Esa, mientras tanto, se había cambiado hasta su pecho en un ser de cuerpo femenino ("fehérnéptesti"). Juan otra vez se acostó con ella. La escena con los gigantes se ha repetido. Cuando Juan por la segunda vez volvió de la tierra, la serpiente ya tenía cuerpo de mujer hasta su ombligo. Por ahora fué Juan quien había vencido a los gigantes, y al volver al castillo de la serpiente, fué la propia Helena la Hada —idéntica, naturalmente, tanto con la "señorita diamante", como con la serpiente— que allí le esperaba a él.

Al comparar el cuento citado con el detalle del canto heroico del Dios de guerra de Múnkesz de los vogules que he analizado en mi estudio „En torno al pensar mítico”⁹⁵), podemos designar una serie de temas análogos, siendo también el sentido mítico de las dos narraciones, entre sí, muy afín.

Tanto en el canto vogul, como en el cuento magiar, la impresión causada por su paisaje es invernal o ártica; la parte esencial de la acción empieza con el salir para la caza; la caza sucede en el séptimo centro del centro del bosque nevado, ahí, y en el séptimo monte nevado del centro de la sierra nevada aquí, los grandes perros del dios vogul tienen su paralelo en el sabueso del cuento magiar; al papel de la marta cebellina, y a su transformación en la "mujercita" le corresponden el pato más bonito de los patos salvajes y su metamorfosis en la "señorita"; y para acabar, el dios vogul lleva consigo a la mujer a un castillo *alto*, "como el cuello de los dioses"; mientras el

héroe húngaro, es invitado por la “señorita” al palacio de la serpiente gigante, situado en el monte cristalino. Y las dos narraciones son las de la aventura de obtener la mujer, cuyos contenidos y formas se manifiestan —aquí y allí— casi idénticos.

Sin embargo, el paisaje se lo pinta apenas con unas palabras en el Canto del Dios de guerra; para conocer el paisaje mítico de los vogules en sus demás detalles, hay que citar los temas y elementos de tal paisaje, de las informaciones acerca del “Pueblo del país, a donde se van las aves”, en la mitología vogul y ostiaca. ⁹⁶).

Ese país se sitúa en fabulosa lejanía, ahí, donde el río Ob ya se cambia en un pequeño arroyo, así como el del cuento magiar, también se hallaba allende de los Siete Países. Así como el paisaje de éste era un país de “hermosísimo esplendor”, también los ostiacos saben informarnos de un “sagrado país del suelo de pradera áurea”. El camino para entrar por ahí es difícil y peligroso, defendido por los horrorosos monstruos de nombre *menkw*; y por “el agua de luto, invocando la pena”, a donde “la tierra es más peligrosa, que el agua, y el agua es más peligrosa que la tierra”. “Ningún sendero para irse se abre —ahí— desde lo bajo; ninguna pista para caminar se muestra desde lo alto”; excepto, por supuesto, para el héroe elegido o el propio dios. Al monte nevado del cuento magiar le corresponde “el monte obscuro, el monte brillante de forma de la nariz de un cuervo”: es la montaña encantada por el arte de hechicero del supremo dios (*Tarem*). Mientras las narraciones húngaras concen a *siete* sierras; el paisaje del monte aviforme de los ostiácos contiene “*siete* lagos; *siete* mares de agua dorada”. También esa montaña es un “monte de vidrio”, una “roca cristalina”: “Si uno intentara deshacer la roca de ese monte con su hacha, su hacha no serviría para tal fin; si uno quisiera tocarla con cuchillo, su cuchillo no entraría en ella”. Para abrirse camino a través de esos montes inclementes, el héroe debe cortar un pedazo del hueso de su propia pierna, poner esta curiosa especie de flecha en su arco, y al tirar con ella hacia el monte, entonces sí, “aparecerá la tierra sagrada de pradcs derados, el suelo encantado de praderas amarillas”

del país, a donde se van las aves. Dichos detalles eran afines con el "sitio lindo", el "lugar del descanso" y el "lago de leche", de la narrativa magiar. Al "mundo inferior", con su Océano fabuloso y su milagrosa isla, se lo encontrará del modo siguiente en la tradición de los pueblos ugros: Detrás del monte brillante se halla "el mar sagrado de aguas áureas", y en el centro de ese mar viven "el Anciano y la Anciana (es decir, los Príncipes) del País de las aves migratorias" en una ciudad isleña "de pies de hierro, de pies de plata"; imagínese una especie de casas *palafittas*,) y ahí está también "el manantial del lago de agua viviente". Los huesos de las aves muertas, echados a ese lago, se recomponen ahí, y las mismas aves, redivivas, "salen gritando y volando" de él. Y en ese centro del mar de aguas doradas, vive también la única hija del Anciano y la Anciana, la hermana de "los seis príncipes de manos áureas, de pies dorados", de nombre de "la Muchacha del paisaje de las aves migratorias", o "la Mujer Dorada", o sencillamente "la Señorita", por cuya mano pidió el Dios Miramundo, ⁹⁷), que visitaba, en forma de ganso el paisaje, del que acabamos de hablar.

Verdad es que del citado complejo mítico del País de las aves migratorias ha faltado la figura del grifo. Sin embargo, otra narración, la del Dios Miramundo, que aún analizaremos en el curso de este estudio, conoce al grifo ⁹⁸), "el animal alado de grandes alas" (*jäni tawlep tawlin uj*); que vive en el centro del mar fabuloso, en una pequeña isla, teniendo su nido en la cumbre del "abeto rojo, creado por el Supremo Dios" (*Tarem*). Según informa un etnólogo ruso, *Patkanov* ⁹⁹), el *Torem Koares*, eso es: 'ave-grifo celeste', es un animal alado de gigantescas medidas, y tiene cabeza semejante a la del hombre y una nariz muy grande. Es tan fuerte, que ligeramente puede llevar un hombre sobre sus alas. Ese animal es excelente por su inteligencia; hasta puede hablar de manera humana. (En el mitologema de los buryat, es el quebrantahuesos que enseña a hablar a los hombres). Su verdadera patria es el cálido paisaje de mares meridionales, pero, de época en época, visita también a las comarcas del más lejano Norte. Según una narrativa

ostiáca, el “Kares alado” lleva al héroe sobre sus alas, de los Infiernos hasta la superficie de la tierra.

Expresiones, como las “de los Infiernos hasta la superficie de la tierra”; de “mundo inferior”, que el héroe mira por vez primera desde lo alto, de las cumbres del séptimo monte nevado, y a donde tiene que *descender*, llaman la atención a la verdadera significación simbólica de ese paisaje mítico. Explicarla, denominarla, realmente, no nos puede parecer difícil. Pero —“*iter hystorie teneamus*”— así nos enseñó nuestro *Anonymus*. Para seguir el consejo, sean puestas aquí todavía unas consideraciones de índole etimológica y folklorística.

En el dialecto de los vogules septentrionales ¹⁰⁰), la expresión para “el pueblo del País a donde se van las aves”— denominación explicativa de dicho paisaje, dada por B. *Munkácsy*— es, *mortima*; y en el de los ostiácos septentrionales, *martimu*. En este conjunto nos interesa, que en uno de los dialectos vogules, *mort-ma uj* es la expresión para “el ave migratoria”; y *mort-ma uj lan x*, el nombre de la Vía Láctea, literalmente “el camino del ave migratoria”. Los rusos interpretaban la designación *morti-ma*, o *marti-mu* con las siguientes palabras: “país allende del mar”; o también “mar cálido, aguas cálidas”. El sabio finlandés, *Karjalainen*, a su vez, ha dado esta explicación: ‘*unbekannte Länder, wo die Zugvoegel überwintern*’.

El ya citado ruso, *Patkanov* ¹⁰¹), quiso ofrecer por la primera vez, una etimología científica para la citada expresión. Según él, *mort* o *murt* quiere decir “hombre, *Mensch*”, y *ma*, “tierra, país, *Erde, Land*”; pues toda la expresión debería significar ‘Gente sobre la tierra, *Leute auf dem Lande*’. *Munkácsy*, empero, de su parte, rechaza, y con mucha razón, la interpretación de *Patkanov*, y llama la atención al especial carácter de formular expresiones compuestas en los idiomas ugro-fínicos. Según él, *morti-ma* significa “país de hombres, *ember(ek) foeldje*”; y, según me parece, sólo esta última explicación puede servir de base en cuanto a una interpretación esencial de toda índole de la designación en cuestión.

El vocablo *morti*, *marti*, a su vez, aparece también en otros idiomas ugro-fínicos. Así en el *zürjén*, en que *mort* sig-

nifica “hombre, ser humano”; así en el *votyák*, en que *murt* tiene el mismo significado. ¹⁰²).

Visto que la infiltración de elementos culturales de índole tanto espiritual como material del antiguo mundo indo-iránico en las primitivas culturas siberianas ¹⁰³), y, sobre todo, en las de los vogules y ostiácos, ya es —y desde hace mucho tiempo— un hecho comprobado ¹⁰⁴): nos parece convencidora la teoría de *Munkácsy* ¹⁰⁵), en que cita vocablos sánscritos e iránicos al explicar el real contenido de las palabras *morti* y *marti*.

El vocablo *márta*, en el sánscrito, significa también ‘hombre’, pero en su sentido de ‘mortal’; y en eso le siguen, a su vez, la palabra del avesta antiguo *mareta-*, y la del pahlaván, *mart*. Complementa el grupo todavía el vocablo del avesta nuevo *mahrka*, significando —según *Wesendonk* ¹⁰⁶)— también ‘mortal’. Desde el punto de vista de nuestro tema no deja de ser interesante el hecho de que —según informa *Wesendonk*— en el antiguo Irán, se distinguía entre dos formas del morir. *Ajyati* significaba el No-ser, el absoluto perecer; siendo *maraka* la expresión para el morir físico, o sea: la primera muerte. Después de la muerte física —*maraka*— sobrevivían aún al cuerpo la personalidad (*daena-*) y el principio espiritual (*urvan-*) del individuo difunto. ¹⁰⁷)

La designación *morti-ma*, entonces, etimológicamente, significará “el país de los mortales” que murieron apenas de la primera muerte; sobreviven, pues, allí en una forma sublimada. La tradición índica e iránica, realmente, conocía tales países. Sea brevemente mencionada aquí, por un lado, la isla boreal de un pueblo fabuloso, en el *Mahabharata*, que —según otra tradición— vivía allende del Himalaya, en “el prado de los dioses”. En vez del Himalaya, en la tradición conservada por el *Mahabharata*, surge el monte del mundo, Meru, “rey de las grandes rocas y de los montes”. Más allende de ello se halla el país de los muertos ¹⁰⁸). Según los tibetanos, por arriba de las más elevadas cumbres de las sierras nevadas, las almas de los buenos viven una vida alegre y feliz ¹⁰⁹). Es decir, las cumbres de las montañas, son el país de los muertos. Y aún los gitanos de Transilvania creían, que los más altos montes son

los reyes de los vientos: allí está el país de los muertos ¹¹⁰). Y los persas, a su vez, se recordaban, que entre esas sierras por arriba del monte del mundo se ha erguido el árbol del mundo, “el árbol del águila”. Árbol del águila, porque entre sus ramas tuvo su nido una poderosa Águila chivata (el *Gypaëtus*), el *Garuda*, que con sus remigios de alas causaba los ventarrones y las tempestades. ¹¹¹)

El país mítico de los muertos se manifestó, pues, con suficiente claridad, en las tradiciones indo-iránicas. La justificación de nuestra etimología; es decir, la de la existencia de un país de los muertos en la tradición ugro-fínica —claro está— no puede venir por un camino tan mediato. Por consiguiente, tenemos que buscar semejantes tradiciones dentro del mundo de los pueblos de esa familia lingüística. Un mitologema de los *chéremis* —pueblito del grupo *finico* de la familia ugro-fínica, viviendo en el Este de la Rusia europea— y un proverbio del Medioevo magiar, nos darán las procuradas analogías.

Ambos nos conducirán a narrativas del tipo del “*Héros revenant*”, tipo éste, con el cual ya nos hemos encontrado al citar la información de Pausanias acerca de los „terribles soldados” hiperbóreos, que venían para defender a Delfos, contra la invasión gálica ¹¹²). Ahora nos servirá de explicación en cuanto al carácter de ese grupo de mitologemas, el propio mito de los *chéremis*.

Los *chéremis* dicen —así reza nuestra narración ¹¹³)— que en un entonces muy remoto, vivió entre ellos un poderoso héroe de nombre Chúmbulat, que siempre defendía a los *chéremis* contra sus enemigos. Ha vivido mucho tiempo, pero un día llegó su hora suprema. Llorando le rodeaban los *chéremis*. Él, empero, les dijo: “¡No lloréis! ¡Yo, aunque muerto, os ayudaré! Al llegar vuestros enemigos, tendréis que venir a mi tumba, gritando: ¡Chúmbulat! levántate: vino el enemigo! Y yo me levantaré y os defenderé contra ellos”. Y Chúmbulat murió. Los *chéremis* lo sepultaron en una montaña altísima; junto con todas sus armas y con su caballo. Un día apareció el enemigo. Los *chéremis*, pues, corrieron a la montaña y llamaron a Chúmbulat con voz alta. De repente se abrió la roca, y montando a su rocín, salió el héroe, venció al enemigo y luego volvió al monte, que otra vez se abrió ante él, y lo engulló junto con

su caballo. Durante largos siglos, Chumbulat salvaba siempre a sus hermanos de dicho modo. Un día, los niños, jugando, despertaron al héroe, así como lo han visto de los adultos. Lo hicieron eso tres veces. Chumbulat se enojó y dijo a los chéremis que no vendría más a su auxilio, y más aún: se cambiaría en su enemigo. Desde aquel día, los chéremis viven abandonados, luchando con las terribles plagas, que les mandó y manda Chumbulat.

En la tradición húngara aparece semejante contenido mítico en la figura de Chaba, legendario hijo menor del rey Atila. Chaba, ya muerto, aparecía también varias veces para salvar a su pueblo, los *Székely* de Transilvania, que según la tradición conservada por el Maese Simón, "Hunorum sunt residui" ¹¹⁴). Un día, empero, —sobre la causa de ese cambio, reina silencio en todas las fuentes— Chaba no vino más ¹¹⁵). Dice, entonces, el de Kéza, en su citada *Gesta*: ¹¹⁶)

Isti quippe Zaculi (los *S z é k e l y*) in Graecia perisse Chabam putaverunt, unde vulgus adhuc loquitur in communi: "Tunc redire debeas, dicunt recedenti, quando Chaba de Graecia revertetur".

"...esa *G r a e c i a* de la narración sobre Chaba —dice *Julio Grexa*, en su excelente pequeño libro de "El mitología de Chaba y la tradición hunica de los *Székely*" ¹¹⁷), única síntesis de auténtica comprensión mitológica de este tema— no era una determinación geográfica, sino sencillamente la designación de un lejano país de cuentos, así como sucede en nuestras fábulas populares de hoy, hablando acerca del rey francés, o del emperador turco y de sus respectivos países. Al pensar en lo insuficiente de los conocimientos geográficos en el Medioevo, lo que dije, parece aún más probable; y se reconocerá, que ni el concepto de Escitia poseía más determinación ante los "cultos" de ese entonces: a la parte de la llanura sarmática, que ya no se conocía, le llamaban sencillamente "Escitia". Es de suponer, pues, que, en cambio, entre los bárbaros, *esta* Grecia, mencionada en el mito, tampoco llevaba otro significado, sino el de un gran país, lejano y desconocido. Es muy difícil, que el "escita" de las costas del *Pontus* o el propio *székely* transilvano, hubiese sabido acerca de Grecia mucho más, salvo de que ella deba ser una tierra muy grande, hallándose su mayor

parte allende del mar, eso es: al fin del mundo. Esta *Grecia*, pues, en el citado refrán sobre Chaba, es afín, en su carácter, con el país del mar *Óperenciás*, mencionado por algún cuento: ““allende del mar *Óperenciás*, aquende de los montes cristalinós””; es decir, en el País del Cuento. Por consiguiente, a Chaba tampoco le esperaban (o ya no le esperaban) sus *Székely* desde la Grecia de los siglos XII y XIII, sino sí desde el País del Cuento, *País de los Muertos*, el Otro Mundo, pues. . .”

VI

EL PRINCIPE „CISNE BLANCO” Y LA DAMA DE LAS AVES DE PASO

*Sind Goetter! Wundersam eigen,
Die sich immerfort selbst erzeugen
Und niemals wissen, was sie sind.*

GOETHE: Klassische Walpurgisnacht

Nos bastará una sola mirada comparando el país vogul y ostiák de las aves migratorias con el de los Hiperbóreos, para convencernos de la sometedora afinidad existente entre esos dos paisajes míticos.

Claro está: la forma exterior, por la cual aparecen ante nuestros ojos la información herodótica y la narrativa de los siberianos, es distintísima; claro, también, que en el mitologema griego —reconstruído de tantos fragmentos refiriéndose a ello— lleve mucho más de contenidos del Espíritu, que el mito de esos primitivos del Norte; en cambio, ese último, a su vez, es aún un complejo mítico en el estado de su completa vigencia, como el primero, por lo menos en su configuración herodótica, ya no lo es; sin embargo, el sentido mítico y un notable grupo de las más importantes características míticas de ambos, parecen indicar —en los dos— la presencia de *una idéntica imagen arcaica de un país boreal, situado entre o detrás de fabulosos montes, en que viven los muertos elegidos por las divinidades de la respectiva religión* *).

*) Claro está: los resultados tanto de la teoría de C. G. JUNG sobre el *inconsciente universal del alma humana* y sobre los *arquetipos de ese inconsciente universal* - explicada, por la primera vez, por el propio JUNG en su *DAS UNBEWUSSTE IM NORMALEN UND KRANKEN SEE-*

Todavía más nos sorprenderá dicha afinidad al investigar las divinidades, que desempeñaban un cierto papel en el complejo mítico de la versión vogul y ostiák de ese paisaje, de que estamos hablando; sus caracteres y su hazañas poseen —como se verá— desde el punto de vista de nuestro tema, esencial trascendencia.

El dios vogul Miramundo ¹¹⁸) —el Príncipe-Oro Miramundo—, llamado, en el lenguaje cotidiano, sencillamente, *m o n a r c a* (Ater) ¹¹⁹), era “el más poderoso de los dioses” ¹²⁰), al que también aquellos rusos, que han vivido en cercanía a los vogules, denominaban ‘*master*’ ¹²¹), quiere decir, el Maestro, el Señor. “La Tierra existe por su potencia —así decía su pueblo— y no hay ejército de fuertes piernas, ni ejército de alas fuertes, que pudiera vencerlo. Si él da pasos, la sagrada y sentada Tierra se mueve en toda su magnitud” ¹²²).

Junto con su madre, la mujer primitiva, que “parió siete dioses”, el lugar antiguo de su veneración lo tuvo en Bjelogor ¹²³), que no es sino la tardía traducción rusa de un remoto nombre vogul, que decía “Monte Blanco”.

El Miramundo era el séptimo y menor hijo del supremo dios-Cielo (Numi Tarem) ¹²⁴). Tarem puso el recién-nacido entre Tierra y Cielo; ahí flotaba su cuna, tamblando en los vientos. ¹²⁵).

El niño dió, ya en la cuna, notables pruebas de su terrible poder futuro: a un gesto de su mano temblaban la Tierra y el santo Mar ¹²⁶). Se preguntó, entonces, su padre, el dios-Cielo: “¿Cómo podrá soportarlo el hombre?” y al ver su vehemencia e irreflexibilidad, lo mandó primero a la casa del ‘Hom.

LENLEBEN, 1916, cuya quinta edición lleva el título ÜBER DIE PSYCHOLOGIE DES UNBEWUSSTEN, Zürich, 1943; sistematizada, por la primera vez, por LADISLAV BODA: A JUNG-FÉLE LELKI TIPUSOK (Los tipos psíquicos de Jung), Budapest, 1939.; como su comprobación mitológica en C. G. JUNG - K. KERÉNYI: DAS GOETTLICHE KIND IN MYTHOLOGISCHER UND PSYCHOLOGISCHER BELEUCHTUNG. Albae Vigiliae, VI - VII. 1940; y la síntesis de la “mónada” de FROBENIUS y del “arquetipo” de JUNG, explicada por K. KERÉNYI, por la primera vez, en el *P r o l e g o m e n a* de su MYTHOLOGIE UND GNOSIS, Zürich, 1942., indispensables para la comprensión de lo arriba expuesto, no pueden ser repetidos, en toda su extensión, en este lugar.

bre de plumas de águila', que era uno de los hermanos del niño; luego, a la del Hombre-Ruso, que lo vendió al Samoyedo. Ahí cumplió el niño con las obras más maravillosas. Y, también, en ese ambiente sucedió su epifanía. Entonces, se vengaba, de modo terrible, de los que lo han humillado antes. ¹²⁷⁾

En las canciones, que hablan sobre él, aparece a menudo como un héroe jinete, viandante por el mundo. ¹²⁸⁾ El dios, montado en su caballo sabio y milagroso, realizaba anualmente sus viajes, para cumplir así con su deber de observar el mundo y la gente humana; ¹²⁹⁾ en los inviernos sin embargo, utilizaba su trineo dorado, que su padre, el dios-Cielo había hechizado para él. ¹³⁰⁾ Su rocín, a su vez, tenía ocho alas, y al montarlo, el Miramundo podía dar la vuelta al mundo ¹³¹⁾. Según informa *Gondatti*, esa cabalgata del dios alrededor de la tierra, sucedía cada noche. ¹³²⁾

Aunque es grande el grupo de los mitologemas, que se ocupan de las hazañas, en que el Príncipe-Oro resultó vencedor sólo gracias a la cordura y habilidad de su milagroso rocín; más nos interesarán aún las informaciones, que relatan del contacto de ese dios con las aves.

Uno de sus nombres era *Lunt-ater*, que significa 'Príncipe-Ganso' ¹³³⁾ y también se sabe, que numerosos de sus viajes los realizaba el dios "por ala de ganso", ¹³⁴⁾ ante todo los, que le condujeron a *morti-ma*, país de las aves de paso. ¹³⁵⁾ Una de las formas de su aparición era la de un "Cisne blanco", y otra, al de una "Grulla blanca". ¹³⁶⁾ Su famoso ídolo, llamado "Príncipe-Ganso", con las alas abiertas, parece haber representado al mismo Miramundo; y al etnólogo húngaro, *Reguly*, después del año cuarenta del siglo pasado, le contaron aún, que este dios visita a sus fieles en la imagen de un ganso salvaje. ¹³⁷⁾ Además, él tenía un nombre secreto, cuyo significado el narrador no la quiso explicar a *Munkácsy*, y que rezaba así: *Tari pes-nimalá-saw. Tari* (en húngaro 'daru') quiere decir, según *Munkácsy* 'grulla'. ¹³⁸⁾ El resto se lo desconoce.

En el mismo país de las aves migratorias, el Príncipe-Oro celebraba una de sus nupcias en forma de ganso, con una gansa, (*χum-lunt*='hím lúd', macho-ganso; *ne-lunt*='noe lúd',

hembra-gansa). Entonces regalaron sus suegros al dios, como dote, un "cuero de ganso" y otro "de cisne".¹³⁹⁾

Otra de las mujeres del Miramundo era la *Mortim-ma-agi*, ía Muchacha del País de las aves migratorias, que vino a su marido en la forma de un cisne.¹⁴⁰⁾ Y se conoce también otra narración, en que el dios ordena a las aves, que se vayan cada verano hacia el Septentrión,¹⁴¹⁾ nombrando al cisne su rey, y al águila su príncipe.¹⁴²⁾

El Miramundo era también un dios arquero y cazador. Una canción se ocupa de la historia, como construía su arco milagrosamente grande;¹⁴³⁾ y en otras, aparece el dios-Cazador, montando a un rocín negro. Una de sus cacerías al oso, la cuentan así: El dios-Cielo quiso salvar al oso, perseguido por el Miramundo; transformó, pues, el suelo en tan rocoso y agujereado, que el jinete del rocín negro no podía seguir más a su víctima. Entonces el Miramundo elegía para sí, un caballo rojo; dos veces apareció así, persiguiendo al oso; pero en vano. Al fin, se eligió un caballo blanco; y tres veces intentó alcanzar al animal perseguido; y al perder su paciencia, tomó su arco, y su flecha perforó, desde la lejanía, el corazón de la víctima.¹⁴⁴⁾

El tema de la lejanía, que surgió en esta narrativa, pertenece estrechamente a la esfera del Miramundo. El es el dios lejano. Su sacerdote enseña a los fieles acerca de él, del siguiente modo: "*el Viejo* (alocución familiar del Príncipe-Oro, en la boca de su sacerdote) se halla en una lejanía de varios días; no se puede alcanzarlo".¹⁴⁵⁾ En otro lugar, aparece como "el sagrado *rey* invisible para las mujeres, invisible para los hombres".¹⁴⁶⁾ Un día —así relata un tercer paso— el Miramundo se había encargado de llevar el Sol. Entonces mediante su solo pensamiento, mataba a la gente de la lejanía.¹⁴⁷⁾

Pero ese terrible exterminador tenía, dentro de su personalidad, también el correspondiente antídoto: el del dios-médico. El era el dios "de la dolencia", el Amo "de la enfermedad", que mandó huir a las epidemias "bajo el santo Océano dorado"¹⁴⁸⁾. En la canción en que está narrada su gran lucha con el más terrible enemigo, que tenía, el *Parapärsekh*, también se hallan los temas del encuentro con las "enfermedades" y su

papel de médico al curar, primero, los pastores de un solo ojo, luego, los de una sola mano, y al final, los que tenían apenas una pierna. ¹⁴⁹⁾

También el talento de predecir el futuro le pertenecía: peregrinos han visitado sus lugares sagrados, preguntando ahí por su destino y porvenir. ¹⁵⁰⁾

A los datos de su talento de curar y predecir, bien les complementan sus caracteres de dios músico, inspirado e inspirador. A menudo tocaba él su instrumento de música, una especie de lira, con cuerdas y plectro, cuyo aparecer entre sus atributos obligó ya a *Munkácsy* pensar aquí en la figura del Apolo griego. ¹⁵¹⁾ Como dios de la inspiración —y subrayamos en lo siguiente un matiz puramente primitivo de su personalidad— pertenecía a su esfera un hongo venenoso y peligroso, el "*agaricus muscarius*", que sus sacerdotes también tomaban, para alcanzar así el estado del éxtasis. ¹⁵²⁾ A veces, también lo había tomado el mismo dios, y entonces terrible era su feroz alegría. De su furor e impaciencia, a su vez, relata también *Gondatti*. ¹⁵³⁾

Así como Apolo, también el Príncipe-Oro estaba en múltiple contacto con la luz, y especialmente, con la estrella solar. El mito, según el cual un día había llevado el Sol, ya lo hemos mencionado. Su mano —leemos en otro lugar— era como el sol nascente, y su ojo —ojo áureo— como un lago. ¹⁵⁴⁾ Su cabellera brillaba como los rayos del sol. Cuando abría "su cabellera, corrían los siete ríos del Ob, los siete de una misma desembocadura; surgían los siete mares, los siete del único lecho; en su cabellera residía el sol; en su cabellera residía la luna". ¹⁵⁵⁾ Al moverse el cordón de su rocín —así narra otro de sus mitos— "el paisaje se pone cantando y aparecen naciendo el sol y la luna." ¹⁵⁶⁾

No obstante, todo ese esplendor tiene su antípodo dentro de la esfera del Príncipe-Oro. La vimos, cómo cazaba montando un rocín negro; y no deja de ser interesante su vestimenta, que es negra, ¹⁵⁷⁾ llevando el dios en su cabeza una gorra ornada de plumas de una especie negra de las *Falconidae*. Y se sabía también, que ese mismo dios perseguía a los renos en forma de un horroroso "lobo de hierro". ¹⁵⁸⁾

Para terminar su caracterización, transcribiré aquí, en forma muy reducida, una parte de la historia de su lucha con Parapärsekh, ¹⁵⁹⁾ que había raptado la hija de su hermana, la misma, que llegó a ser, más adelante, una de las mujeres del Miramundo. Esa narrativa nos debe interesar, visto que es la de una perfecta “fuga mágica” (*magische Flucht*), tema éste que aún nos ocupará, en el curso del presente estudio.

El castillo de Parapärsekh estaba construido por encima de un rocín férreo de siete alas. Al venir a ese castillo el Miramundo para salvar a su sobrina, también el Parapärsekh aparece ahí, desde “las aguas superiores del río Ural”, donde se yergue el monte P a r ä p - n a j (‘n a j’ quiere decir: ‘mujer’), posiblemente el país de origen del Parapärsekh. Éste a su vez, viene en forma de cuervo. La lucha entre los dos empieza, y por lo pronto, el Miramundo obliga a huir a su enemigo. Parapärsekh entonces huye en forma de cuervo; el Miramundo le persigue en forma de halcón; Parapärsekh se cambia en una liebre; el Miramundo le sigue en “cuero de liebre”; Parapärsekh se transforma en un ratón; el Miramundo se viste de “un cuero de ratón”; Parapärsekh huye a la mar, en forma de un bacalao, pero en un “cuero de bacalao” también ahí le amenaza el Príncipe Oro. Al final, Parapärsekh rompe a través del hielo del mar, y en este momento lo alcanza el Miramundo, enseñándose con su cuerpo. Sin embargo, una chispa de Parapärsekh se escapa y huye en la forma de una corneja. El Miramundo, pues, dios arquero, divide en dos con su flecha la corneja, y hace arder sus partes. Por esta persecución el Miramundo vino a un paisaje desconocido, en que grandes peligros le esperaban. Y era su hermana, la Dama Kaltes, quien lo salvó.

Su ambiente familiar, empero, era el siguiente: ¹⁶⁰⁾

“En las orillas del Ob rico-en-peces, del Ob del agua-blanca, están siete aldeas, están siete ciudades; luego, aparecen siete lagos de mucha caña; luego, siete arroyos con praderas doradas; y por encima de éstos, un alto y sagrado cabo rocoso, que da al Río; a él le dividen las nubes; a ello le visiten los vientos”. Por ahí, en lo alto, es el paradero del dios.

Por consiguiente, le llaman también ‘r e y del Cabo rocoso’.

Ese gran dios tiene, a su vez, en la mitología vogul, una hermana, la *Dama Kaltes*, cuyo papel y destino están ligados por varios lazos con los del Miramundo.

La Dama Kaltes o Kaltes-Oro es la hermana mayor del dios; ¹⁶¹⁾ y fué ella, quien se encargaba de la educación de su hermano menor. ¹⁶²⁾ En la casa de su padre, los dos hermanos vivían en constante compañía de aves, y era su alegría el canto, “aquel canto, por cuyo poder vive la gente humana”; los „hombrécitos”, dice el texto. ¹⁶³⁾

El milagroso rocín del Miramundo, en realidad, no era sino un regalo de la Kaltes al Príncipe-Oro; fué ella, quien llamaba la atención del hermano sobre el sitio, en que se ha encontrado el cadáver de un caballo; lo hizo resucitar y entonces partieron los dos hermanos divinos juntos, para desconocidas lejanías. Ahí, en lo desconocido, al entrar en una casa, el Miramundo vió un glutón, un oso y un lobo. Y eran los dueños de esa casa. Kaltes prohibió al hermano que nombrara su nombre. No obstante, éste lo hizo, y entonces le atacaron los animales a Kaltes. La diosa salió vencedora de la lucha con las bestias pero —enojada— se negaba a continuar el viaje en la compañía del Miramundo. Al partir éste solo, Kaltés le regaló los cueros de halcón, de liebre, de ratón y de bacalao; ¹⁶⁴⁾ y nos sabemos, de que notable utilidad eran esos regalos para el dios, cuando la “fuga mágica” del Parapärsekh. En general, ella, ama y educatriz de antaño del Príncipe-Oro, parece ser, a veces, la más potente de los dos. Al dios, más de una vez, no le queda otra salvación, sino la de llamar en su auxilio la poderosa hermana. Los terribles álamos milagrosos ¹⁶⁵⁾ —para citar un solo ejemplo entre tantos— casi lo hacen perecer, cuando aparece la diosa, rompe y destruye los álamos, y entonces revela su verdadera “facies” tremenda. Ella, que ya se ha manifestado como la *πότινια θηρῶν* ¹⁶⁶⁾, es, en general, la Señora de la Naturaleza, cuyas canciones las han cantado en las fiestas del Oso; ¹⁶⁷⁾ animal éste, con el cual la Kaltes mantenía muchos lazos míticos, a lo similar de la hermana de Apolo. Kaltes, a su vez, aparece, a menudo, como la “Madre” de los osos.

Entre otras formas de su mito, así por ej.: en los „Cantares del descenso de los Cielos”, que el Oso o la Osa canta so-

bre sí en primera persona —es el cantante pues que representa el papel del animal sagrado—, se halla una versión, en la cual „el Animal Poderoso” aparece como la propia “*Hija del Cielo*”.

„Cielo-Sublime es mi padre
(*Numi-Tarem asekemne*),
en su casa de siete cerraduras,
en un nido hecho de pedacitos de cuero de la marta negra, de la marta roja, me educaba a mí:
la Muchachita-Animal-Poderoso de patas violentas,
me educaba a mí”. ^{167a})

Aunque de la hermandad de Kaltes y el Miramundo se desprende que ella es hija del Dios-Cielo (*Tarem*), ^{167b}) se conocen narraciones, que cuentan su situación, genealógica de distinta manera. Según éstas, la casa de los padres de la Kaltes existe en el centro de los mares, en una isla rodante; ahí dentro están sentados los dos, hallándose en la cabeza del padre un nido de águila, y de la madre, un nido de halcón. ¹⁶⁸)

Más nos interesará, que ella, semejante en eso a su hermano, era también una divinidad de la luz. De su cabellera surgen el sol y la luna ¹⁶⁹). Ella es la Kaltes-Oro. Pero también la noche es su esfera: la misteriosa media-noche y la caprichosa entreluz de las estrellas. “¡Señora de la Media Noche, poseedora de las ofrendas de comidas! —así le invoca un himno ostiaco. ¹⁷⁰)— ¡Dama de las estrellas nacientes, poseedora de las ofrendas de sangre!”... Y a veces, llegan hasta identificarla con la aurora, la naciente luz. ¹⁷¹) Todo lo que nace, está, en general, bajo su patrocinio. Ella era la protectora del parto, del principio de la vida. ¹⁷²) La mujer grávida, pues, rezaba a ella, y era, entonces, la Kaltes, que la defendía en los dolores y peligros de dar a luz. Por consiguiente, la veneraban, especialmente, las mujeres. ¹⁷³)

No sólo el principio le pertenecía, sino también el crecimiento del joven ser dependía de ella. “¡Diosa que aumenta la fuerza de las costas, la fuerza de los pechos”— le llama una canción. Y le llaman, generalmente, en la enfermedad, como a su hermano. Al aparecer y al tener buenas ganas, solía prometer, que jamás se apoderará alguna epidemia, del enfermo. Pero —sólo en el caso de tener buenas ganas. Porque la Kaltes

no era exclusivamente bondadosa, sino también esquivamente caprichosa e incalculable. Y otra vez surgen afinidades con Ártemis. “¡Kaltés, diosa del azar! dama irritable!” — así le invoca un canto vogul. Y al aparecer, es ella misma la que dice: “Me habéis citado a mí, al llamarme Señora irritable, Kaltés del azar, Kaltés de la suerte!” Y es ella, pues, la caprichosa e irritable, que manda venir la hora suprema. “Muerte, crdenada por Kaltés” —dicen los vogules. ¹⁷⁴⁾

Parece natural, al final, que esa diosa sea ligada por múltiples lazos al País de las aves migratorias, el *mortí-ma*, región de los muertos. Según los estiacos del Irtis, ¹⁷⁵⁾ su *me-ner* más importante era el de acompañar a las aves de paso a su país invernal, y el volver con ellas, otra vez, hacia su país estival, al haber venido la nueva primavera. Esa conductora de los viandantes del aire, en la oportunidad de uno de sus viajes, yendo a visitar a sus hijos, ya no es un ave, sino que tiene aparición antropomorfizada. ¹⁷⁶⁾ Sin embargo, la narrativa subraya con el énfasis de una antigua reminiscencia el hecho de que la diosa, entonces, estaba vestida con un traje caro, que le habían traído desde la frontera del País de las aves de paso; es decir: el *mortí-ma*.

Al haber llegado hasta este punto, está abriéndose, ante nuestros ojos, un complicado sistema de analogías, paralelismos y afinidades, en el cual aparecen, coordinados, fenómenos de índole mitológico-religiosa de dos culturas de tan distinto carácter, valor y papel espiritual, como son, por un lado, la de los helenos, y, por el otro la de los pueblitos ugro-fínicos de Siberia. Por el complicado y múltiple, que es la característica de los fenómenos análogos, ni se puede dar en este caso, la cómoda explicación de la ocurrencia de idénticas imágenes arcaicas, declarando el hecho de que en este caso habrían surgido en ambas culturas, idénticos „arquetipos” (*Urbilder*), expresados en la forma del paisaje hiperbóreo, en la de Apolo y de Ártemis, entre los griegos, y en la del paisaje del *mortí-ma*, y en la del Miramundo y la Dama Kaltés, entre los siberianos.

No, porque una imagen arcaica —a mi modo de entender— no puede ser sino un más o menos primitivo arquetipo brotando del inconsciente universal del Hombre, que —en un

caso de índole mítica, como es el nuestro— coincide en lo esencial con un núcleo mítico, sin contacto genético-histórico alguno. Y, según lo expuse más arriba, coincidencias del paisaje mítico, que el griego había llamado el país de los Hiperbóreos, y el vogul, a su vez, el del pueblo del *mortí-ma*, —a pesar del distinto “estilo” externo de estos paisajes míticos— todavía las explica la teoría de Jung acerca de la imagen arcaica (*Urbild*) y su aplicación (*Jung-Kerényi*) en las mitologías. *)

*) Así la primitiva imagen arcaica de una “divinidad” selk’nam, la de *Kwanyip*, es seguramente la expresión *fueguina* de un arquetipo de contenidos “apolíneos”.

De carácter “apolíneo” son —según me parece—, en esa imagen arcaica, los siguientes elementos: Kwanyip vino del Norte; ahí, detrás del Agua Ancha (Estrecho de Magallanes) tenía sus guanacos mansos, cuya patria es el Septentrión; y los llevaba, en parte, consigo, al venir por la primera vez, al Sur, porque vuelve, de vez en cuando, hacia su antigua tierra. Los selk’nam lo mencionan, como un extraño, un forastero. “Seine Heimat lag hoch im Norden”. Es una divinidad egoísta; impidió a su hermano que despertara del sueño: por eso hay muerte. Semejantemente, él es el origen tanto de la nieve, como del granizo. Por otro lado, mató a Chaskel, un monstruo antropófago, hecho que se considera como una revelación de la filantropía de Kwanyip. El regaló a la madre de otra figura de la mitología fueguina la primera flecha. Un día, por causa de una muchacha, de que se enamoró, dejó de comer la carne de guanaco y se cambió en un enemigo de los ratones. Akelkwóin, su madre, era también su hermana; los dos forman una estrecha unidad, en que, sin embargo, el acento lleva la relación de “hermana-hermano”, y no la de “madre-hijo”. Kwanyip, a su vez, es una divinidad de las aves; las caza predilectamente. En el lejano Sur se halla un pantano: en éste viven los patos y los gansos salvajes. Lo visitó Kwanyip viandante. Ahí había que luchar con su enemigo Cenuke, que, al huir ante Kwanyip, se transformaba en ave, con toda su familia. Según otra fuente —que MARTÍN GUSINDE, sin embargo juzga por dudosa— Kwanyip poseía también el don del vaticinio. (M. GUSINDE: Die Feuerland-Indianer. I. Die Selk’nam. Moedling bei Wien. 1931. p. 581 - 593.)

Como se puede verificar, los puntos afines son numerosos. No obstante la aparición aislada de tal imagen arcaica, en la mitología fueguina, no carece de ninguna explicación histórica o genética, como no la carecía ni el arquetipo persefónico de la Hainúvele, divinidad de la Polinesia, interpretada por C. KERÉNYI, en C. G. JUNG - K. KERÉNYI: Das göttliche Mädchen, *Albae Vigiliae*. VIII - IX. Amsterdam-Leipzig. 1941. Véase aún: Ad. E. JENSEN - H. NIGGEMEYER: *Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken - Insel Ceram*. Frankfurt a M.

Sin embargo, el apareamiento de *todo* un conjunto mitológico, *expresado por un elevado grado histórico del carácter y significado correspondientes*; la coincidencia de las complejas personalidades tanto de un Apolo y un Miramundo, como de una Artemis y una Dama Kaltés, ya no pueden ser considerados como simples imágenes arcaicas, pertenecientes a una capa "prehistórica" del alma humana, sin posibilidad alguna, pues, de darles una explicación de índole histórica. Visto el hecho de cómo surgen, por un lado, un paisaje mítico junto con su característico sentido mítico, y por el otro, dos divinidades, característicamente ligadas entre sí, junto con sus matices personales y hasta las contradicciones intrínsecas de su naturaleza, en dos mitologías vigentes y vivientes, como lo eran la griega y la ugro-fínica: es casi imposible rechazar la suposición de que las dos mitologías en cuestión, debían tener contactos históricos, aun cuando dichos contactos hubiesen sido muy remotos y mediatos.

VII

EL TRIGO DE LOS HIPERBOREOS

*Hier dacht' ich lauter Unbekannte
Und finde lauter Nahverwandte;
Es ist ein altes Buch zu blaettern:
Von Herz bis Hellas immer Vettern!*

GOETHE: Klassische Walpurgisnacht.

Nuestras consideraciones en cuanto al establecer cualquier contacto histórico entre el mundo mediterráneo y el de la Eurasia septentrional, no están tan aislados en la literatura etnológica, arqueológica e histórica, como parecieran quizás a primera vista.

León Frobenius ¹⁷⁷⁾ llamó la atención, ya en 1938, sobre el tema de la “fuga mágica”, conocido —en un determinado “estilo” de su aparición— en todo el dominio continental del Viejo Mundo; con un centro de irradiación en las regiones septentrionales de Eurasia, en contraposición al dominio oceánico-pacífico. *Frobenius* observó, que no sólo este tema, sino todo un correspondiente conjunto de elementos míticos y fabulosos tenía su patria de origen en tierras norte-asiáticas, visto que por allá se hallaban tales temas en un estado de originalidad y riqueza, mientras en el Oeste, apenas en forma reducida, y en un estado de empobrecimiento y decadencia.

Carlos Kerényi ¹⁷⁸⁾, en un estudio sobre “El nacimiento de Elena”, al explicar el carácter de “fuga mágica” del mitologema de Zeus y Némesis, subrayó la gran semejanza entre esta narrativa y el tema de la “fuga mágica” en la historia del Miramundo y Parapärsekh, de que brevemente también nosotros hicimos mención.

Andrés Alfoeldi demostró por varios caminos, la posibilidad de coordinación de los temas mitológicos en el mundo mediterráneo y en la Eurasia septentrional, y formuló la tesis, según la cual el mito de Rómulo y Remo tiene sus analogías más afines entre los turcos occidentales. ¹⁷⁹⁾ (Temas de los Dos Hermanos y los del Reino bicéfalo. ^{179a)}

Aunque habían sido comprobados los paralelismos y afinidades más sorprendentes entre los dos círculos culturales en cuestión, todo lo dicho parecía carecer de bases sólidas y de fundamentación histórica, hasta las investigaciones arqueológicas de los últimos tiempos, en que se ha conseguido encontrar, al fin, el eslabón que faltaba.

Fué *Alejandro Gallus*, el que primero llamó la atención del mundo científico sobre una especial capa arqueológica, existente en los principios de la Edad del hierro, en Europa Central la cual „marque le premier contact de nomades avec Europe Centrale ^{179b)}. *Alejandro Gallus* y *Tibor Horváth* ¹⁸⁰⁾ denominaron “un pueblo jinete pre-escita” a los representantes de dicha capa arqueológica ya que los jinetes pre-escitas parecen haber tenido una cierta especie de contacto, tanto con los cimérios, como con los tracios, que habían inmigrado desde Panonia a su patria balcánica. Este descubrimiento estableció el puente entre Sur y Norte.

“Au cours des âges la vie ethnique de l'Europe était en relations avec plusieurs continents” —dice *A. Gallus* en la introducción de su obra— “. . . Pendant le holocène géologique la vie ethnique de l'Europe intérieure se fait de plus en plus indépendante, à tel point que l'âge du bronze de cette région peut être considéré comme un phénomène éminemment européen, un développement continental, auquel on doit opposer la riche sphère culturelle de la Méditerranée. C'est dans cette formation ethnique et dans cette culture autochtone que viennent pénétrer, à l'âge du fer, les peuples de la civilisation des steppes situées à l'est de l'Europe, pour inaugurer la période d'une nouvelle influence qui se fera sentir dans l'Europe Centrale et Orientale pendant des millénaires. ^{180a)}

El notable investigador finlandés, *A. M. Tallgren* ^{180b)} estableció la formación de una gran unidad cultural pre-escita,

en Hungría y en la Rusia meridional, alrededor del 1200 a. C. El descubrimiento de los jinetes pre-escitas en Hungría, pues, hizo posible, que *T. Horváth* formulase un conjunto cultural, representado por los pueblos situados, en aquel entonces, en Europa Central, en la Rusia del Sur y en el Cáucaso. Esa cultura pre-escita modifica en gran escala el sentido histórico de la Edad del hierro europeo, así que —como *A. Gallus* con razón subraya— „les phénomènes de la sphère de Hallstatt devront être désormais considérés comme autant de faits périphériques.”^{180c)}

Tales eran los fundamentos; basado sobre los cuales *Francisco Altheim*, en su “Italia y Roma”, reconstruyó toda aquella situación, en que —mediante el “pueblo pre-escita” de *A. Gallus*— realmente existieron los lazos, que han ligado los mediterráneos y los pastores jinetes del Este. Lo esencial de los resultados de *F. Altheim* lo resumimos en lo siguiente:¹⁸¹⁾

Alrededor del año 1200 a.C., los ilirios emigran de su patria primitiva, situada entre los ríos Vístula y Odera y el mar Báltico, en la dirección del Danubio. Con respecto a las dos inmigraciones indogermánicas en el Mediterráneo —invasión dórica, en Grecia; inmigración indogermánica, en Italia— podemos considerar la migración ilírica como la fuerza pujante, más aún: la causante, tanto de la entrada de los dórios a Grecia, como de la de los vénetos a Italia. Lo dicho está comprobado por la coincidencia temporal de los dos movimientos.^{181a)}

En consecuencia de esas dos migraciones, el simbolismo común del mundo norte y centroeuropeo se apoderaba, y en notable medida, de los Balcanes, y, sobre todo, de Italia. El hombre que desempeña papel secundario o ninguno en las representaciones prehistóricas de la Península ibérica, llega a ser, p. ej., en los dibujos rupestres de *Val Camonica*, la figura central y principal. Esa su gran importancia, por cierto, se deriva del mundo septentrional. Dichos dibujos rupestres manifiestan un nexo estrechísimo —tanto de forma, como de contenido— con los *hellristningar* de la Escandinavia meridional.¹⁸²⁾ El Hombre con la lanza y el Hombre con el hacha, por un lado, y la Rueda del Sol y el Carro del Sol, por el otro, aparecen tanto en *Val Camonica*, como en Bohuslän. Sin

embargo, la comparación de los dos grupos resultará también una notable característica diferenciante. "A menudo el tema nórdico se mantiene (en *Val Camonica*) apenas de modo reducido. Fué el Norte, que representaba el origen y el polo positivo. El Sur recibió, valorizando lo recibido en forma derivada." ¹⁸³⁾ Hé aquí un notable paralelo a lo que dijo *Frobenius* en cuanto a la reducción de los temas míticos del Norte, en el dominio del Mediterráneo.

Aquí cabe mencionar los resultados del arqueólogo alemán, *Gero von Merhart* ^{183a)} quien a su vez enriqueció con notabilísimos aportes los resultados de *Gallus*, *Hörváth* y *Altheim*.

Merhart demostró, que los tipos de armas de la cultura picentina —afín ésta, también desde el punto de vista mitológico, con las civilizaciones noreurasiáticas— se relacionan a los de las cuencas danubianas ^{183b)}. Con respecto a la cultura prehistórica llamada „*Villanova*” en Italia, *Merhart* subraya: a) la „cultura „*Villanova* no se desarrolla de la „cultura *Prae-Villanova*”, sino es el resultado de una inmigración, cuyo punto de origen se halla en el antiguo territorio-madre de estas culturas; b) las formas correspondientes de la urna villanoviense son más arcaicas en Hungría, que en Italia; y c) la rica artesanía de bronce, que distingue de modo tan cabal a la cultura „*Villanova*”, se origina de Hungría. ^{183c)}.

En cuanto al proceso entero de la inmigración indogermánica a Italia, *Merhart* apunta:

I. La inmigración indogermánica se acercaba a la Península itálica no del Norte, desde Suiza quizás, sino por un lado, desde *Nor-Este*, y por el otro, a través del Adriático.

II. El carácter dominante de esa inmigración es el de una huida.

III. La herencia material de ese movimiento de pueblos está ligada por sus formas de aparición, con fuertes lazos a la cuenca carpática.

IV. La primera ola de inmigración debía tener lugar alrededor del año 1225 a. C. ^{183d)}.

Altheim, al volver al tema de la migración ilírica, aplica los resultados de *Gallus*. El pueblo pre-escita, en Panonia y Dacia, entrando en un contacto fértil con los ilirios, empieza a

influir, de modo cabal, sobre la forma de vida de esos indogermanos. Como lo muestra, entre otros fenómenos de carácter afín, el uso de nombres tracios por los reyes cimerios —así que, por ej., *Wesendonk*, a su vez, llegó a identificar cimerios y tracios—, los pre-escitas y escitas estaban atados por múltiples lazos con los tracios, vivientes, en ese entonces, aún en la cuenca panonia; es decir, en la inmediata vecindad de los pre-escitas jinetes.

Los pre-escitas vinieron, a su vez, desde la Polonia oriental y la Rusia meridional de la actualidad, a Panonia, y no es difícil, que hubiesen sido idénticos con los mismos cimerios. En todo caso, se ha comprobado, en su herencia arqueológica, la presencia de un grupo de elementos oriundos del Asia septentrional y central, y de otro de carácter caucásico. De esta manera, se establece una “provincia” cultural, cuyos límites los representan, por un lado, el lejano Norte eurasiático, y por el otro, la cuenca danubiana, con sus habitantes pre-escitas y tracios.

En este punto, hay que suponer una migración de pueblos de la mayor envergadura con sus elementos materiales e individuales de toda índole; migración, cuyos puntos más extremos marcan, por un lado, las altas culturas del Oriente y del Sur asiático, y por el otro, las del Mediterráneo. Solamente el enorme dinamismo de los pastores jinetes puede hacernos comprensible formaciones históricas de tales dimensiones.

„Quien se ocupaba de los empujes llevados a cabo por los nómadas de la Gran Migración, podía verificar, de modo inmediato, las enormes energías y fuerzas, que pusieron en movimiento —mediante dichos empujes— toda la población, tanto de un territorio invadido, como la de regiones limítrofes. Esa energía histórica, pasados una vez los propios pastores jinetes, no para, a su vez, sino —así como la bola empujada, parando entrega su energía a lo empujado— el movimiento de los nómadas, frenando gradualmente y parando al final, encuentra su combinación en el confuso movimiento de los habitantes en el territorio invadido y en sus vecindades.

„Los pastores jinetes son —mediante sus extraordinarias energías de movimiento, *un factor histórico* por excelencia. Don-

de aparecen, se manifiestan crisis históricas y resultan cambios de rumbo en el destino de las gentes. Esas energías de movimiento ponen en contacto inmediato entre sí tierras lejanas; son, pues, desde el punto de vista de la Historia humana, de significación decisiva y determinante". ^{184a)}

Parece, que los tracios ya cambiados en pueblo-jinete, en consecuencia de dicho influjo oriental— abandonaron a Panonia, alrededor del siglo X. a. C., saliendo en la dirección de su patria balcánica, que —en parte— hasta la fecha lleva el nombre de "Tracia". Según *Altheim*, ¹⁸⁵⁾ los tracios aprendieron de los preescitas no sólo el uso del rocín, sino que también de esos últimos viene la figura del dios-jinete, la del famosísimo "jinete tracio", que, a su vez, mantiene estrechas afinidades, por un lado, con el "Zeus" escita, Papayos, una divinidad con lanza y rocín, ¹⁸⁶⁾ —y a través de ese dios, con las representaciones de índole similar, en el mundo iranio— y, por el otro, con el Hombre de la lanza tanto en *Val Camonica*, como en Bohuslän. Y fueron los tracios, quienes transmitieron la costumbre de montar a caballo, de los escitas a los griegos.

Como resultado final podemos decir con *Gallus*: La inmigración de los indogermanos, realizada por pequeñas unidades y también en olas relativamente pequeñas, pero repetidas, tanto a la Península itálica, como a la balcánica, no es sino „el movimiento de estirpes y de fragmentos de estirpes, los cuales, habiendo vivido, antes, en la cuenca carpática o en su vecindad, estaban huyendo ante la catástrofe histórica causada por los pastores-jinetes preescitas, que invadieron y conquistaron las estepas centro-europeas del valle del Danubio." ^{186a)}

Basándonos en el material mítico, expuesto en este estudio, no nos parecerá muy difícil extender y profundizar, de un cierto modo, los resultados que acabamos de resumir. Ya lo dijeron —y no sin razón— que la historia del encendido poeta, Aristecas, tiene un nexo notable con el éxtasis del sacerdote de los escitas y su pariente entre los primitivos, el *chamán*. ¹⁸⁷⁾ También éste, posesionado por su dios, sale, de manera simbólica, en una especie de *trance*, a rarísimos viajes, llegando así a zonas maravillosas, paisajes desconocidos y

cerrados para los mortales. A la vuelta, el *chamán* trae relatos de lo visto y de lo vivido, de los misteriosos países de su dios, de modo semejante, como lo hizo Aristeas.

La historia de Aristeas y la de Ábaris, y el contacto de estos dos con los "pitagóricos" de la Italia meridional, abren ante la vista una profundísima perspectiva, cuya detallada investigación, ya no pertenece al tema del presente trabajo. Pero, cierto es, que un notable grupo de fenómenos *) indica en la dirección de la cultura escita; o sea: la de aquel círculo cultural, que primero dió una forma de valor histórico a los pueblos pastores-jinetes, habitantes de las llanuras eurasiáticas. Hoy en día, ya parece estar comprobado el hecho de que la capa dominante, en ese círculo cultural, la constituyeron elementos iraníes; pero también es seguro, que ellos —más bien solamente una capa de aristócratas, políticamente capaces— representaron el determinante empuje histórico para un sin-número de pueblos adyacentes, que no pertenecieron a la estirpe indogermánica, sino a antiguas agrupaciones de los pueblos fínicos, turco-tártaros y caucásicos, entre tantos otros. ¹⁸⁹⁾

Wesendonk, ¹⁹⁰⁾ a su vez, no puede excluir, absolutamente, la posibilidad, según la cual Ábaris tenía algo que ver con ese círculo cultural, que nosotros llamamos, siguiendo antiquísima tradición, el de los escitas. Según Porfirio, ¹⁹¹⁾ había, entre los hiperbóreos, una orden de los "Ábaris"; orden ésta de sacerdotes y hechiceros, que ese autor antiguo caracteriza por la expresión *Αἰθεροβάτης*, es decir, "walking through ether" ^{191a)} Esta orden estaba, a su vez, probablemente, también en un cierto nexo con Febo. También el propio Herodoto tuvo que tener sus razones, al haber explicado ante sus

*) La aparición de Aristeas, precisamente, en Metaponto; la tradición de Ábaris, el hiperbóreo, acerca de su papel de maestro, precisamente, con relación a Pitágoras, "el Apolo hiperbóreo"; el misterioso nexo, que ligaba a este último con el Oriente, que no debe ser, obligadamente, con Zoroastro, con quien ya la Antigüedad procuraba ligar la figura de Pitágoras ¹⁸⁸⁾; rasgos como el de salir de sí mismo tanto en el sentido espacial, como temporal de esa expresión, en la personalidad de Pitágoras y los suyos, etc.

lectores helenos, uno de los dioses escitas, Oitosyros, por la identificación de éste con Apolo... ¹⁹²⁾

Y puesto en tal perspectiva de nexos y conjuntos entre Septentrión y Medio Día, recibirán una significación realmente simbólica las palabras —en parte ya citadas— de Herodoto, ¹⁹³⁾ en que dice:

...“des offrandes enveloppées de paille de froment, venant de chez les Hyperboréens, étaient... apportées chez les Scythes; à partir de la Scythie, les peuples, les recevant chacun de son voisin, les transportaient dans la direction du Couchant, au plus loin jusque sur les côtes de l'Adriatique; de là, elles étaient acheminées vers le Midi; les Dodonéens étaient les premiers des Grecs a les recevoir; de leurs mains, elles descendaient... de ville en ville... à Delos ¹⁹⁴⁾.”

Je connais, quant à moi, la coutume que voici, à rapprocher de ce qui a lieu pour les offrandes en question: quand les femmes de Thracie et de Péonie offrent un sacrifice à Artémis Roynalæ, de la paille de froment est toujours jointe aux offrandes qu'elles ont en mains. Ainsi font-elles à ma connaissance”. ^{*)}

*) La investigación arqueológica, a su vez, supone, como muy verosímil —ya desde hace algún tiempo— un contacto inmediato entre lugares culturales de Europa Central y Oriental, por un lado, y los de Grecia y de los Balkanes, por el otro.

G. VON MERHART ha notado —ya en el 1933— características idénticas o similares entre esos lugares de culto ^{194a)}.

A. GALLUS, en 1938, juzgaba posible la aparición frecuente de los pueblos del Norte: „los Hiperbóreos”, en los grandes santuarios de Helade; y llamó la atención al hecho de que, cuando las excavaciones llevadas a cabo en Olimpia, se encontraba entre los desperdicios de holocausto del gran altar de aquel lugar, muchos pequeños bronceos oriundos del círculo hallstättense de Europa Central ^{194b)}.

VIII

“FOIBÓLAMPTOI” DEL SEPTENTRIÓN

*Aki dudás akar lenni,
pokorra kell annak menni,
ott kell annak megtanulni,
hogyan kell a dudát fujni.*

ATTILA JÓZSEF: Pásztoráné.

El „chamanismo” —expresión para designar una cierta forma de revelación religiosa— se lo conoce, más o menos reducidamente, entre los más distintos pueblos primitivos; sin embargo, ello llegó a ser una determinante fuerza central de todo un círculo cultural sólo entre los habitantes de la Eurasia septentrional. ¹⁹⁵⁾ Por esta vez, no lo caracterizaremos, sino tan sólo por la general descripción de la gran ceremonia “chamanista” y por los matices más sobresalientes de la naturaleza de los que se dedicaban a la vocación “chamánica”; ocupándonos, con todo, en el fin de nuestras consideraciones, un especial tema de ese fenómeno religioso: la transformación del “chamán” en ave, y un residuo de la misma, en la alta cultura del Mediterráneo.

La gran ceremonia chamanista, en su esencia, no es sino un invocar y citar de la divinidad, para exigirle que prediga el porvenir. Gestor y actor de ese drama primitivo de hechizo, es el vate, el *c h a m á n*; un individuo de extraordinaria sensibilidad delante de las cosas del propio inconsciente y de los misterios de la Naturaleza; perteneciente —con toda probabilidad— a un tipo psíquico, cuya correspondiente manifestación en la esfera mórbida, puede ser, la epilepsia. ¹⁹⁶⁾

Los fieles, entonces, se reúnen en la *yurta* (tienda) del chamán, ¹⁹⁷⁾ quien —tomando varias medidas para inspirarse—

llega a un estado de extraño *trance*, y en éste invoca a su divinidad.

Cada vez más se levanta su voz; sus ojos miran fijamente; su cuerpo se contrae convulsivamente; su canto deviene siempre más apasionado; y la voz de su tambor se transforma en un sonido monótono. Es el momento, en que las mujeres y los que no dominan lo suficiente sus nervios, abandonan la *yurta*. La ceremonia, pues, continúa con más fuerte vehemencia aún. El endemoniado salta arriba, echando su cabeza a uno y al otro lado, con tanto ímpetu, que sus largos cabellos volando, barren el suelo. Al final, empieza una danza extática y la continúa, hasta caerse desmayado.

Antes de la respuesta del dios, reina silencio en la *yurta*: el chamán se fué volando a otras regiones. Por fin se oye un estrépito de alas muy fuerte: el chamán llegó. Está cansado; habla con una voz gimiente; exprime de su boca las palabras con el mayor esfuerzo. Entonces describe su viaje hasta el país, en que los espíritus viven. El camino era muy peligroso, lleno de torturas; tenía que irse por desiertos solitarios, selvas ardientes, mares agitados; rodeado de enemigos, trampas, aguas envenenadas, demonios de epidemias. Así llegó, al final, al espíritu que buscaba. El carácter de la descripción cambia pues. “¡Qué hermoso país, lleno de sol! —canta el chamán— ¡Bellísimo paisaje! ¡lindísima región!... Me gustaría vivir aquí, en la cresta del monte, llena de bosques! Y los bosques llenos de caza! Nunca regresaría de aquí a mi casa! etc.” Y loa los castillos, los corrales, los rocines y los rebaños del dios. Luego, la última fase de la ceremonia es, cuando el chamán, situado en el supremo grado de “la columna del mundo”, que está en el centro de su *yurta*, sale por la abertura del humo de la misma, estando delante del dios, en el país del eterno esplendor. La vuelta se efectúa, otra vez, en forma de ave, generalmente en la del ganso salvaje.

Lo dicho completa bien una información de *Regnard*,¹⁹⁸ que en el 1681 viajó por tierras de los lapones. Dice *Regnard*, que al chamán de ese pueblo “los ojos le volteaban, la cara le cambiaban de color, los cabellos se le erizaban; y batió su tambor así, que casi lo destruía; luego, cayó, rígido,

sin vida, como un pedazo de leña, en el suelo". Los chamanes finlandeses, a su vez, siempre se han caracterizado por su "furor". ¹⁹⁹⁾ Ese "furor", que a veces, hace llegar al chamán a un estado de verdadera locura furibunda, lo definen los propios primitivos —esta vez, los vogules ²⁰⁰⁾— del modo siguiente: "Se apodera del hechicero —dicen— el ardor de la divinidad"; "el dios hizo caer en él su calor ("inspiración" —diríamos nosotros) y puso en él su propio verbo".

Desde luego, no es este el único lazo que ata al chamán con su dios. Es múltiple la relación existente entre ambos, y desde el punto de vista del chamán, sería difícil no caracterizarla por terrible. Los candidatos de esa vocación, a menudo se le oponen durante mucho tiempo, hasta que, al fin, el dios, que los eligió, se apodera de ellos. La disposición de ser un chamán se cambia, en la mayoría de las veces, en un terrible tirano del elegido: las confesiones de unos chamanes, de los auténticos, es imposible leerlas sin conmoción. Solitarios, casi sin comer, por luengos años en destierro voluntario, viven vagabundeando en las selvas esos primitivos „φοιβόλαμπτοι". Maestros, una vez, del hechizo, han de sufrir durante toda su vida, por su naturaleza demasiado sutil y apta para sentir y reproducir los contenidos del inconsciente universal. Cuando la gran ceremonia, la sola entrada del dios —que aparece con una voz semejante al torbellino —es capaz de causarles tan fuertes convulsiones, que se desmayan. ²⁰¹⁾ Eso solía suceder en los casos de la "caída" del dios (*pati*, en vogul); es decir, en los de su aparición repentina; en los casos más sopertables para su sacerdote, el dios "viene flotando" (*segamali*) ²⁰²⁾; y es por eso, que el vate suplica de esta manera: "que vuele (*sc.* el dios) como una gota de lluvia volando; que flote como un soplido del viento flotando." ²⁰³⁾. Pero, una vez aparecido el dios, las penas y dolores del chamán empiezan. Un viajero, citado por *Munkácsy*, dice que el dios tortura mucho al chamán: lo agarra, lo levanta de lo bajo para lo alto, y lo hace sufrir por varias torturas; así que el vate se halla semimuerto después de haberlo abandonado el espíritu invocado. ²⁰⁴⁾ Por eso lleva el chamán en su cabeza una corona férrea ²⁰⁵⁾ —como la tuvo también el prehistórico chamán de Micháلكowo ²⁰⁶⁾—, visto

que sin ésta su cabeza se rompería por las horrorosas fuerzas de su arrobamiento.

Es un dato importante desde el punto de vista nuestro, que se lee sobre los votyacos: ²⁰⁷⁾ entre ellos, el candidato, obsesionado por su dios, debe descender a sitios milagrosos y extraños, acompañado por un viejo y experimentado chamán (el *túno*), que toca una especie de guitarra, para mitigar el terror y miedo del novicio. A la pregunta, ¿qué eran esos sitios extraños, que terminaron a las orillas de un inmenso río?; la contestación se encuentra entre las tradiciones laponas y finlandesas. El chamán lapón ²⁰⁸⁾ llegó en su arrobamiento hasta *Mana-la*, el averno boreal de aquel pueblo y de sus parientes; y el archi-hechicero finlandés, Väinämöinen, en el último canto del *Kálevala*, también se retira en la dirección de "la suprema Madre-Tierra, la ínfima región del Cielo":

*"yläisihin maaemihin,
alaisihin taivosihin"*

(Canto L. 505 - 506)

El hechicero-conductor al averno, el chamán eurasiático, con todo, sólo en la mayoría de las veces, es hombre; puede ser, en casos menos frecuentes, que —sin embargo— están lejos de ser excepcionales, también, una mujer. ²⁰⁹⁾ Todo parece comprobar, que *l a c h a m á n* no es un fenómeno secundario, dentro del círculo cultural del chamanismo, sino que equivale tanto en rango, como en importancia con *el chamán*. El mundo escita atribuía, en ciertos casos, una trascendencia sobresaliente al elemento femenino; ²¹⁰⁾ antiguas apariciones de la forma de vida de las amazonas, orígenes del culto de la mujer, característico para los pueblos este-europeos, ²¹¹⁾ indican en la dirección de los escitas, donde en el centro de la religión estaba la figura de una gran divinidad femenina. La existencia de *l a s* chamanes, a su vez, está comprobada en el siglo XI, en Hungría ²¹²⁾. En Finlandia, la institución de *l a s* chamanes parece tener, por lo menos, semejante antigüedad y una sobrevivencia mucho más tenaz, que en Hungría. *Krohn* menciona una auténtica chamán-mujer, la *Näkce-Liisa*

de Orimattila, Finlandia, en el siglo XIX.; ²¹³⁾ y aún yo conocía la vieja *Mattjoï Pattonen*, que sabía todavía las fórmulas del hechizo chamánico, ejercido por sus antepasadas. Hé aquí una de éstas: ²¹⁴⁾

“Se levanta mi ser, dentro
Habla, habla mi espíritu;
Tenaz estoy, como piedra,
Mi piel es, como hierro;
Aunque sea mujer-hombre,
Con cinturón de mujeres,
Con el broche de mujeres”.

Toda la región del chamanismo nortasiático conoce la institución de la Chamán. *Munkácsy*, por ej., cita un dato sobre una hechicera vogul, del año 1742. ²¹⁵⁾ En la región del Lozva superior vivía, en el siglo pasado, una pareja de hermanos: un hombre y una mujer; los dos eran chamanes importantes. ²¹⁶⁾ *Solymossy*, ²¹⁷⁾ por su parte transcribe una información de *Changalov*, según la cual, en Siberia, la vieja chamán iniciaba a la novicia, entre rocas, en un abismo profundo. La candidata debía bailar y saltar alrededor de un fuego, semidesnuda, con el cabello suelto, mientras la vieja la chicoteaba, haciéndola gritar de dolor.

Todo el chamanismo —y sea el de los chamanes o el de las mujeres, que se dedicaban a esa vocación— está lleno de elementos y temas del simbolismo del *ave*, que el lector, en parte, ya conocerá. Aquí —para terminar— sean mencionados apenas unos pocos datos para subrayar aún más ese matiz tan característico del fenómeno en cuestión.

El chamán finlandés, cuando duerme, pone la piel de un ave bajo su almohada, para obtener así sueños inspirados. ²¹⁸⁾

Según un verso hechicero de ese mismo pueblo ²¹⁹⁾, el chamán trae “la buena señal, señal del dios, de predecir el futuro”, y trae esa señal volando de gran lejanía, desde “detrás del jardín de las estrellas”.

El chamán lapón, el *girdde naide*, es un hechicero volador, que posee el don de poder transformarse en ave. ²²⁰⁾

Al chamán votyaco, le enseña el arte del hechizo el mismo dios, cuyos animales son el *cuervo*, la *corneja* y la *lagartija*; ²²¹⁾ es decir, un conjunto “apolíneo”. Los ostiacos del Irtis, por su parte, contemplan al cuervo como un vaticinador. ²²²⁾ En una narración vogul, una muchacha, hallándose en gran peligro, invoca a “los príncipes de ídolos” mientras “su alma de pájaro, su alma de halconcito quiere separarse. . .” ²²³⁾

Cuando la gran ceremonia chamánica de los siberianos, el pueblo “se reúne en forma de gansos reunidos” ²²⁴⁾. También el dios invocado se presenta en forma de ganso, dirigiendo su palabra a los reunidos, como si fuesen “gansos salvajes”. ²²⁵⁾ Lo que piden de él, es la salvación del “alma-pájaro” de uno de los participantes en la ceremonia. ²²⁶⁾ Siendo el mismo Miramundo el dios citado, no es insólito, que él, —fuera de su aparición acostumbrada en forma de ganso, cisne, o grulla— se manifestase, ante los suyos, con estas palabras: ²²⁷⁾ “yo, el sagrado Príncipe-Oro, de plumas de ala caídas, de cara del águila; el dios sangriento de sangre de los hombres, sangriento de sangre de las mujeres, el dios que traigo el castigo, yo!”

El primer día de la ceremonia de los tártaros del Altay, sacrifican un caballo al gran dios, Bai Ülgoen. Luego, el chamán en forma de ganso, persigue al alma huída del caballo sacrificado. Entonces se pone sobre las alas de un ganso hecho de paja, hace mover sus brazos, como que fueran alas e imita el grito del mismo ganso ²²⁸⁾ con este versículo: ²²⁹⁾

*“Ungai, gak gak, kangai gak;
Kangai gak gak, ungai gak.”*

Al irse a los cielos, cabalga volando sobre las alas de su mágico ganso salvaje. ²³⁰⁾ Su fámulo es la lechuza; y aún los *csángó* (magiares de la Moldavia) sabían, que la „lechuza de muerte” (*Stryx flameo*) era un ave de presagio (*táltosmádár*). ²³¹⁾

Según un investigador húngaro, ²³²⁾ el “palo-centinela” (“*oerfa*”) del pastor magiar era un residuo de la “columna del

mundo”, de las antiguas ceremonias del chamán, en su *yurta*; y el ramo de paja, clavado en el fin del “*oerfa*”, conservará una reminiscencia del ídolo aviforme de antaño. (Piénsese en el ave sentada en el fin de un palo, de los picentinos y de los sabinos). ²³³⁾

El más importante dato, empero, es la información, según la cual los héroes turcotártaros, volando hacia el país de los “muertos”, no mueren, sino tan sólo abandonan nuestra esfera, “cambiándose en halcones”. ²³⁴⁾

Este último de nuestros relatos nos conduce nuevamente al mundo mítico del Mediterráneo, en el cual se sabía —como lo hemos visto—, y aún en tiempos relativamente tardíos, que los héroes elegidos de Apolo, después de su desaparición de la Tierra, sobrevivían en el país de los Hiperbóreos, transformados en aves, generalmente, en aves de paso, y, sobre todo, en los preferidos volátiles del gran dios: grullas y cisnes. ²³⁵⁾

Uno de los elegidos de Apolo, Horacio, el “Musarum sacerdos”, nos legaba en la Oda XX. de sus “*Carmina*”, la característica visión del vate, que arrebatado por su dios, abandona la esfera de los mortales.

Extrañas, poderosas alas de “penra biformis” levantan por los aires al poeta, que aquí se llama *v a t e s*, arrebatado cantante de esferas elevadas y misteriosas. La tierra, con sus ciudades y su gente envidiosa, la abandona para siempre. ¡No, porque iría a morir! El enardecido no muere, ni las olas del Styx le ponen límite.

El vate —volando— se encuentra en el estado de curiosa metamorfosis. Gradualmente se le endurece la piel; de sus hombros y dedos brotan plumas leves, y, al final, el poeta se transfigura en un ave cándida.

El mundo se abre ante el volador, pues superaba, por ese milagro, tanto a Dédalo, como a su malogrado hijo. Las costas del Bósforo, los Sirtes se pierden detrás de él, y el vate, un cisne canoro, llega al país apolíneo, los misteriosos campos hiperbóreos.

' Non usitata nec tenui ferar
Penna biformis per liquidum aethera
Vates neque in terris morabor
Longius invidiaeque maior

Urbes relinquam. Non ego, pauperum
Sanguis parentum, non ego, quam vocas,
Dilecte Maccenas, obito
Nec Stygia cohibetur unda.

Iam iam residunt cruribus asperae
Pelles et album mutor in alitem
Superne nascunturque leves
Per digitos umerosque plumae.

Iam Daedaleo notior Icaro
Visam gementis litora Bospori
Syrtesque Gaetulas canorus
Ales Hyperboreosque campos."

IX.

“ A E R I S I N C A M P I S ”

*Nur wer mit Toten vom Mohn
ass, von dem ihren,
wird nicht den leisesten Ton
wieder verlieren.*

*Mag auch die Spiegung im Teich
oft uns verschwimmen:
Wisse das Bild.*

*Erst in dem Doppelbereich
werden die Stimmen
ewig und mild.*

R. M. RILKE: Sonette an Orpheus.

En Cime, la Italia meridional, en las entrañas de la roca, coronada por el templo de Apolo; en el laberinto de cien puertas y cien corredores de una misteriosa cueva, tenía su oráculo una poderosa sacerdotisa; vidente del pasado y del porvenir, sabía de las cosas del Averno: la Sibila. En su forma histórica, esa figura pertenece ya, casi por completo, al Mediterráneo —sobre todo, su paradero, el Laberinto, es un elemento de ese círculo cultural— y también su papel religioso no es sino parte del culto del magno dios del vaticinio, ya cambiado en su totalidad en un fenómeno del cosmo heleno e itálico. No obstante, parece aún, que, en un remoto pasado, ambos habían venido desde las regiones hiperboreales. *Pausanias* ²³⁶) por ej., mencionaba, que la Sibila “profetizaba cantando de pie sobre “una” roca”, no perteneciendo a ella todavía un laberinto; y —según nos parece— contiene tal relato elementos de gran antigüedad.

La complejidad del elemento “cultural”, que se llama ‘Sibila’, ²³⁷⁾ no lo podemos analizar en todos sus detalles, en este lugar. Pero eso ni siquiera pertenecería a nuestro tema. La aparición del culto de Sibilas, en puntos neurálgicos del antiguo mundo —Delfos, Cime, Etiopía, Persia, Babilonia, Egipto, etc.— y el gran papel que ellas desempeñaban en la tradición occidental, desde los tiempos de la Roma más primitiva, hasta las magníficas configuraciones que les dió la mano de Miguel Ángel en la bóveda de la Sistina, comprueban lo suficiente la gran importancia de estas “intérpretes de Febo”; ²³⁸⁾ seres sobrehumanos, pero mortales, aunque llamados, a veces, ‘*thea Sibylla*’ ²³⁹⁾. Su forma de llegar a la esfera divina —apolínea— es el arrobamiento, estado en que la Sibila se llama “también Ártemis y esposa de Apolo, y otras veces hermana y también hija.” ²⁴⁰⁾ Pausanias dice, que versos, conteniendo lo dicho, la Sibila “los compuso enloquecida por el dios bajo su dominio.” ²⁴¹⁾ También Heráclito ²⁴²⁾ la menciona de tener “boca enloquecida”, cuando vaticina, y dice, que su palabra suena a través de un millar de años, “porque así la inspira el dios”.

Sus orígenes le indican en la dirección del Norte. Aún Pausanias la puso en contacto con “las profetisas del dios” en Dodona, que primero cantaban el himno ditirámico de Zeus y de Gaya. ²⁴³⁾ Y nos recordamos que también las ofrendas de trigo de los Hiperbóreos, llegaron por vez primera, a manos griegas en Dodona; y ese camino siguieron, más tarde, las milagrosas muchachas hiperbóreas: Hipéroque y Laódice, Agra y Opis; ligadas todas, por lazos notables, con la esfera de Ártemis. Y da bien con ese conjunto la suposición, según la cual parece muy probable, que la forma más originaria de aparecer para la Sibila, era la de la vida peregrinante y viandante, que aún recuerda Pausanias. ²⁴⁴⁾ Así vino, un día muy remoto, viandante, obsesionada por Febo y siguiendo a Ártemis, del Norte al Mediterráneo, a similar de aquellos hombres agitados y extáticos, cuyos sucesores —nunca pudiendo perder por completo los rasgos de su origen chamánico— se han cambiado, en Palestina, país de atmósfera religiosamente atormentada, en grandes vaticinadores de universal importancia: los profetas de Israel. Los trazos conducen, como en el caso de

Dionisio, en el uso del rocín y en el de los “tintinnabula” de la vestimenta del chamán ²⁴⁵— a T r a c i a , ²⁴⁶) y a través de ese país, hacia el norte más lejano. ²⁴⁷)

La “*longaeva sacerdos*” ya ha vivido, desde hace innumerables años dentro de la secular roca apolínea de Cime, cuando —según la formulización virgiliana del mito —Eneas, el héroe-fundador del país —que luego devendría el antepasado de Roma— se dirigió a su cueva, para pedirle vaticinio en cuanto a su empresa y al porvenir de su gente. ²⁴⁸)

A través del bosque artemisiaco llegan Enea y los suyos a la altura, donde la casa brillante de oro del gran dios, construída por Dédalo, el viandante volador hacia el polo ártico, quien al regresar, dedicó sus milagrosas alas a Febo y edificó a su nombre el inmenso templo de Cime. (Aen. VI. 14 - 19).

En ese lugar, los siguientes temas de la descripción de casa y relieves están llenos de seculares elementos del Mediterráneo; y, por consiguiente, no entran, por ahora, en el círculo de nuestro interés; sin embargo, el citado pormenor del mitologema tan complejo de Dédalo, nos deberá parecer muy conocido. Es el tema de vate-hechicero, que arrebatado y alado, se dirige volando a las regiones hiperbóreas; llamadas aquí A r c t i s , una denominación en que se esconde la palabra griega, ἡ ἄρκτος = “el oso”, y entonces —como se recordará— la raíz, también del nombre de Ártemis ²⁴⁹). Es el tema del elegido, que, al volver del Norte, dedica sus alas y su obra al gran dios hiperbóreo, manifestando así el hecho, de que su viaje lo realizó, en un nexo estrecho y misterioso con Apolo.

Deífobe, la Sibila, sacerdotisa de Apolo y Ártemis, recibe al prócer y sus teucros en el portón del templo dedaleo. Les invita a entrar. El templo se situaba por encima de la cueva laberíntica, el Laberinto de Cime, con sus “cien entradas, cien portones”, *unde ruunt totidem voces*; las respuestas de la Sibila. (Aen. VI. 43 - 44).

Luego empieza el arrobamiento de la virgen; la primera señal del acercamiento de la divinidad, la caracteriza Virgilio, con las palabras:

45 "ventum erat ad limen"

es decir, flotando se acerca el dios.

La sacerdotisa reacciona ante el fenómeno por extrema excitación, que también se apodera de los otros y hasta del lector. Ella siente llegado el instante del *fatum*, gritando

46 'deus! ecce deus!'

y ya se le cambia la cara, el color, se le erizan los cabellos, le falta aire; el furor domina su feroz corazón; el dios la tiene, por completo, en su poder: la enardecida parece crecida, mayor que los mortales,

50 "adflata est numine quando
iam propiore dei."

Eneas, conmovido, queda como mudo. Con todo, a él dirige la palabra la vate:

51 'cessas in vota precesque
Tros' ait 'Aenea? cessas? neque enim ante deliscent
attonitae magna ora domus.'

Y mientras *geñidus Teucris perdura cucurrit ossa tremor*" (54-55), el rey invoca con verbos alados a la divinidad. Y, en verdad el poder de su presencia crece hasta lo insopportable; la vate, sufriendo de modo terrible, intenta echar fuera de sí al dios, que la tiene presa. En vano; tanto más fuerte deviene él; tanto más hace sufrir la sacerdotisa extasiada.

77 "At Phoebi nondum patiens immanis in antro
bacchatur vates, magnum si pectore possit
excussisse deum; tanto magis ille fatigat

80 o s r a b i d u m , fera corda domans, fingitque premeudo."

En este momento se abren "*sponte sua*" los cien portones del Laberinto, y la vate, en éxtasis, empieza su vaticinio. Es el punto-cumbre de todo el misterio, y, al haber pasado, en seguida cesa el furor y se le tranquiliza "la boca rábida".

- 98 "Talibus ex adyto dictis Cumaea Sibylla
horrendas canit ambages antroque remugit
100 obscuris vera involvens: ea frena furenti
concutit et stimulos sub pectores vertit Apollo.
ut primum cessit furor et rabida ora quierunt,"

se dirige a ella el prócer con un nuevo pedido: la Sibila era no sólo la sacerdotisa de los gemelos divinos, sino también la centinela de las luces de Hecate; entonces Eneas le ruega que lo conduzca al Averno, para ver a su querido padre, Anquises, que, cuando viviente, tan caro era a su corazón.

Con las célebres, magníficamente hermosas palabras contesta la virgen:

- 126 'facilis descensus Averno:
noctes atque dies patet atri ianua Ditis;
sed revocare gradum superasque evadere ad auras,
hoc opus, hic labor est.'

Sin embargo, le da todas las instrucciones para llegar a tal fin: en el bosque taciturno y obscuro de la Juno infernal, hay una rama áurea; siendo, pues, Eneas el héroe elegido por el *fatum* de poder descender al país de los muertos, la rama, fácilmente, se dejará quitar del árbol por su mano; con todo, si de otra manera resolvieran los *fata*, ni con fuerza y arma la conseguirá.

Palomas, aves de su madre, Venus, muestran pues al rey el lugar, donde la rama se hallaba. Eneas, al haber sepultado uno de los suyos, el recién-muerto Miseno, vuelve, en su mano con la rama dorada, *sub tecta Sibyllae*. Entonces *incipiunt descensus*.

Una cueva se abre ante nuestros ojos. A su boca rodean oscuras selvas y un lago negro; el ave, si se atreviera volar a través de ese maldito paisaje, caería muerta. Al llegar ahí, la sacerdotisa dedica ofrendas a las divinidades infernales: Hecate, Proserpina y Pluto. *Conclusis sacris*, toda la selva empieza a zumbar, las coronas de los árboles tiemblan en misterioso viento; y se muestra una principiante luz de la alborada

En ese momento, realmente “*demoníaco*”, en el sentido antiguo de ese vocablo, ululando los perros asustados *per umbram*, se presenta la divinidad de las regiones ínfimas. Presa, de nuevo, de no menos fuerte arrobamiento, como que era el primero, la vate pronuncia las grandes palabras:

- 258 ,procul, o, procul este profani'
 ...’totoque absistite luco;
 260 tuque invade viam vaginaque eripe ferrum:
 nunc animis opus, Aeneas, nunc pectore firmo’.

Y se dirige a las profundidades de la Tierra; *timidis passibus* le sigue el prócer.

Es el momento, en este canto, en que abandonamos la región racionalmente comprensible de la superficie, para dirigirnos a las entrañas del mundo. El contorno decidido de la descripción virgiliana se descompone; un nimbo, misterioso e indeciso, lleno de entreluces y de tinieblas, circunda, desde ahora, las cosas y las figuras. La transición del mundo real en el de los sueños no está caracterizada en la epopeya, sino por una pausa; por el intervalo, en que la conciencia pierde su dominio sobre los contenidos de la psique.²⁵⁰ La Sibila y el prócer desaparecen ante nuestros ojos, al entrar por la boca de la cueva; sigue una invocación del poeta a los dioses *quibus imperium est animarum*, y ya estamos en el Otro Mundo, en el limbo, al cual pertenece la esfera entre Sueño y Muerte.

- 268 “*I b a n t o b s c u r i* sola sub nocte per umbram
 perque domos Ditis vacuas et inania regna:
 270 quale per incertam lunam sub luce maligna
 est iter in silvis, ubi caelum condidit umbra
 Iuppiter, et rebus nox obstulit atra colorem.”

La descripción del “*vestibulum*” del Averno, representa desde el punto de vista de nuestro tema un menor interés. El mundo clásico de la bien conocida mitología antigua ha poblado ese “*vestibulum*”, ha formado su “*facies*”, de modo, como ya surgió en los fragmentos órficos y encontró su primera

gran forma en la Odisea, no siendo, sin embargo, extraño ni ante los modernos lectores del poema de Dante. El único elemento de esa descripción, que —quizás— tenga trascendencia con respecto al presente tema, es el gran árbol anciano, estando en el medio, que extiende para todos los lados sus brazos ingentes, en los cuales los Sueños tienen su sede.

De aquí, de esos lugares, parte la *via Tartarei, quae fert Acherontis ad undas* (295). El amo de sus aguas turbidas y del horrible Cócito, es Carón, la tradicional figura de “navita” por esas aguas, que tiene, con toda probabilidad, su origen en el mundo imaginativo de los etruscos.²⁵¹⁾

Carón se opone al transferir en su barco el héroe vivo:

390 'umbrarum hic locus est, somni noctisque soporae:
corpore viva nefas Stygia vectare carina'.

Al oír, empero, la palabra de la virgen, según la cual Eneas es el elegido, y al ver la rama dorada, cambia de idea y deja entrar a los dos, al barco.

Entonces se cumple el tránsito. Eneas y su compañera salen del barco, pisando ya el suelo del “*doloroso regno*”, donde paisaje “*visaeque*” se cambian, con cada paso, en más lúgubres, más siniestros, más horripilantes.

El Cérbero, lo engaña la Sibila con una trampa, ingenua como las del cuento popular; pues Eneas da las espaldas rápido *ripam irremeabilis undae*. (425) Un doloroso son, la voz lacrimosa de niños muertos, persigue al viandante; sus ojos ven el tribunal de Mino, y el mismo llega, siempre caminando, a las orillas del río Styx. Un “pantano triste” impide aquí las almas de los muertos; y con sus nueve vueltas el terrible río; allende del cual se extienden los *lugentes campi*.

Ahí se encuentra Eneas con la reina Dido, su gran amor trágico, y luego con los duces de Troya, quienes

477 "iamque arva tenebant
ultima"...

Ya llegamos al punto, en que el camino se divide en dos: el derecho es el *iter Elysium*, que han de seguir el prócer y la virgen; el izquierdo, a su vez, conduce *ad impia Tartara*.

Es una sola "roca siniestra", que Eneas vé del reino tartareo, allende las olas de llama del Flegetón, que rodea a las bastiones *torquetque sonantia saxa*. (551). Es una torre de hierro, que le parece como gigantesco fantasma entre grises nieblas. Un fortísimo portón diamantino impide entrar y salir. Acerca de todo eso y de los, que sufren detrás de esas murallas, la Sibila da una descripción al héroe, quien, conmovido entre tantos milagros, insólitos para un mortal, para languidido. Así que al fin es la vate, que lo urge:

629 'sed iam age, carpe viam...'

Y "*per opaca*" salen a un espacio, de donde ya bien se ven los portones de otro reino, muy distinto del del Tártaro. Por la descripción impresionante acerca de los horrores de ese último; lo hermoso y amable del segundo reino recibe aún más acentuación; el contrario deviene más grande; y el simpático e inesperado cambio llega a ser, para el lector, aun más sorprendente y bienvenido.

Los horrores del camino, lo difícil del descenso y de la entrada, desaparecen. Lugares alegres, sedes de los felices, cubiertas de bosques "bienaventurados", se ofrecen a la vista de los que entran. La atmósfera ahí parece más profunda y una luz rubescente da la impresión de sempiterno albor. Ese paisaje es un mundo autónomo: es un intra-mundo: ya no pertenece a la esfera humana, y todavía, no a la divina; en su cielo brillan el sol "suyo" y las estrellas "suyas", para simbolizar la excepción de los que habitan en esos campos.

A primera vista, la alegría es la dominante de todo lo que se halla dentro de las fronteras de Eliseo, habiendo sido vencidas ya las dificultades, los peligros y horrores del camino, que conducían hasta este país. Una parte de los habitantes ejerce juegos varoniles, luchando en la arena amarilla; otra se dedica a la danza y la canción.

Y en el centro de estos últimos, se halla sentado Orfeo, el Threicius, con su lira, vestido de sacerdote; indicando bien, por su presencia, el origen de una parte de los temas y elementos, que los viandantes encontrarán en el país de Eliseo.

De la misma manera, es indicador en cuanto al origen del País virgiliano de los muertos felices —dejando, por ahora, los elementos platónicos del mismo, completamente, al margen de nuestro interés— la presencia de los *sacerdotes casti*, que fueron, durante su vida terrena, vates sublimes y *Phoebi digna locuti*. (656-657) Ellos, juntos con las almas de los grandes artistas y notables formadores del destino humano, llevan en la cabeza la cándida vela del vates:

665 "omnibus his nivea cinguntur tempora vitta".

Entre éstos, la Sibila reconoce a Museo, y entonces dirige a él su palabra, preguntando por la región, donde vivía Anquises:

669 'Ilius ergo

670 venimus et magnos Erebi tranavimus amnis".

Y aquí, en la respuesta de Museo, quien „recibió del Bóreas el don de poder volar” (Paus. I. 22,6), empieza a dominar toda la descripción virgiliana, un curioso carácter *de flotar y de volar*, que luego también el propio poeta pronunciará claramente. Nos encontramos *aëris in campis*.

“Aquí nadie posee cierta casa —dice Museo—; habitamos en el imperio de la entreluz”, el brillo indeciso, ya casi nebuloso...

673 'nulli certa domus; lucis habitamus opacis,
riparumque toros et prata recentia rivis

675 incolimus'.

Y les conduce a la cumbre de una colina, de donde se ven todos los campos resplandecientes:

677 "camposque nitentis
desuper ostentat..."

Anquises, entonces estaba en un vallecito, cerrado por todos los lados, mirando las almas, ahí reunidas, las a mas *superum ad lumen ituras* (680), de las cuales, en la tierra, deberá devenir su propia prole.

Después de la conmovedora escena del encuentro entre el padre muerto y el hijo viviente, Eneas ve asombrado en un valle al lado, un *nemus seclusum*, donde sonaban las ramas y el majestuoso río de Lete rodeaba al paisaje con sus olas.

706 "hunc circum innumerae gentes populi que volabant"

dice el poeta y se le ocurre, para caracterizarlos, la metáfora de la *abeja*:

707 "ac velut in pratis ubi a pes aestate serena
floribus insidunt variis et candida circum
lilia funduntur, strepitu omnis murmure
campus."

Tanto el volar, característica del ave, como el flotar y zumbar de las abejas, pertenece, orgánicamente, al carácter de ese paisaje. El tema del ave, y sobre todo, el del ave de paso, ya no carece de ningún comprobante; y también el de la abeja tiene por su parte, un papel en el mítico complejo del paisaje hiperbóreo. "Un segundo templo dicen los de Delfos —así nos informa Pausanias— que estuvo hecho por las *abejas*, de cera y plumas, y fué enviado por Apolo a los hiperbóreos" ²⁵²), que —según otra ya citada tradición— volaban y flotaban en forma de aves...

Según la explicación dada por el mismo Anquises, "la gente y el pueblo volantes", no son sino las almas, ya listas para *volver*, recorrido el fabuloso plazo de un millar de años, a la superficie de la Tierra, a nuestro mundo, pues. Por eso, vienen volando en grandes olas, para beber, flotando sobre ellas, el olvido de las aguas del misterioso río de Lete.

Al dar al hijo tales explicaciones, el genitor difunto, lo lleva, junto con la Sibila, en el medio de esa *turba sonans*, para ver desde la cima de una colina, las caras de los que habían de venir volando frente a ellos.

751 "Dixerat Anchises natumque unaque Sibyllam
conventus trahit in medios turbanque sonantem,
et tumulum capit unde omnis longo ordine posset
adversos legere et venientem discere vultus".

Analizando, desde el punto de vista de nuestro tema, el poema virgiliano, se debe tener siempre presente, que estamos,—otra vez y en un mucho mayor grado que en el caso de la información herodótica— en una época relativamente tardía.

“Nacqué s u b I u l i o . ancorchè fosse tardi.

E vissi a Roma sotto il buono Augusto”

dice el mismo Virgilio a Dante en el Primer Canto de la Divina Comedia. Y el poeta de la gloria del Imperio romano, se distingue aún más, en su consistencia humana y cultural, del poeta de las epopeyas homéricas, que estas mismas epopeyas, de la suya. En este poema, como sabemos, Virgilio habría de crear el épos romano, y el tema mítico —o semi-mítico— lo puso, más de una vez, ante acontecimientos, cuyo contenido secular ya no era, para un poeta de la refinada y compleja época del “buono Augusto”, tan natural verdad, como lo era para Homero, o los poetas de los tiempos arcaicos... Le sucedió, pues, lo que el tardío investigador de problemas intrínsecos de la literatura, muy a menudo, puede verificar: el poeta, hijo de una nueva cultura racional, apriisionado de sus cuadros lógicos y de su criticismo civilizado; además: obsesionado de una “tendencia” filosófica, religiosa o nacional —que el antiguo “rápsodo”, por supuesto, aún no conocía— *antropomorfiza*, para decirse así, el tema mitológico, que le viene entre las manos.

Ahora bien; siendo entonces el poeta apenas un versificador vulgar, destruirá el mitologema; tratándose, empero, de un genio verdaderamente grande y esencial, de un auténtico poeta pues, como en el caso de Virgilio; lo mítico, entre sus manos, despierta a una nueva vida orgánica y hermosa, transformándose su esencia arcaica de índole mítica, en una nueva, de índole poética. Así habría de nacer, en las entrañas de la imaginación virgiliana, el magnífico poema sobre el “descensus”, que acabamos de analizar. Sin embargo, dicha “antropomorfización” tiene sus límites; y los tiene, sobre todo, en el alma del poeta, quien, en consecuencia de su específico modo de ser, debe conservar, también en una época de carácter ra-

cionalista, lo más posible el arcaico modo del pensar, modo éste, que nosotros hemos llamado "mitológico".²⁵³⁾

Aun en nuestra cultura se ve, varias veces, como influye una imagen arcaica sobre el poeta; como lo tiene presa; cómo y cuántas veces irá triunfando en el poeta lo irracional sobre lo racional; como lo irracional, el secular contenido de las profundidades rompe lo racional de la superficie, y se revela contra la voluntad racional del propio poeta.²⁵⁴⁾

Del mismo modo, también la composición virgiliana acerca del País de los muertos, era un poema antropomorfizado por completo, y los temas de la misma servían a una finalidad filosófica y nacional, que el poeta logró demostrar de una manera realmente magnífica y de duradero valor. Al mismo tiempo, sin embargo, la secular imagen de un país del „Otro Mundo", en que el muerto había de cambiarse en un ser alado, en a v e , conservaba, en su imaginación, el antiguo vigor, influyendo, constantemente, sobre la formación del poema, casi durante todo el Canto Sexto de la *Enéida*.

Ya ante la escena con Carón, surge una muy impresionante metáfora del ave migratoria; tan impresionante que ni el mismo Dante la podía resistir y la puso entonces, a su propio modo, en su *Comedia*.

Las almas de los muertos —dice Virgilio— estaban en grupo tan denso como la hoja del otoño, cuando cae; o como las aves, que, al dejar su patria, se hallan en grupos confusos, por las costas, huyendo al inclemente frío, buscando nuevas tierras...

- 309 "quam multa in silvis autumnī frigore primo
310 lapsa cadunt folia, aut ad terram gurgite ab alto
quam multae glomerantur aves, ubi frigidus annus
trans portum fugat et terris immittit apricis" *).

*) Y Dante:

„Come d'autunno si levan le foglie
L'una appresso dell'altra, infin che il ramo
Rende alla terra tutte le sue spoglie,
Similmente il mal seme d'Adamo:
gittansi di quel lito ad una ad una,
Per cenni come augel per suo richiamo".

Inf. III. 112 - 117.

Vemos que el tema de tal metáfora vuelve en el paisaje elíseo cada vez creciendo en su fortaleza. Parece que la antigua imagen acerca del País de los muertos, que no era sino un País de las aves, tenía presa la imaginación del poeta, tanto como la secular estructura del mismo paisaje, de que —como verificamos— no podía huír durante toda su descripción, aunque —como es natural— su elevada y compleja composición había resultado muy superior a las ingenuas narraciones, cuyo análisis hemos intentado dar en el curso de este estudio.

Hacia el fin del Canto Sexto hay un paso, que nos parece descubrir por completo la imagen arcaica, que tuvo en su poder la imaginación de Virgilio.

Anquises, al terminar sus profecías acerca del porvenir romano, va a pasear con su hijo, para mostrarle todo el milagroso país de los muertos elegidos. Pero ese paseo no tiene nada que ver con el suelo; ello sucede en el aire, por encima de lo terráqueo, en lo alto, de donde los dos ven todo con una sola mirada —como el ave.

886 "sic tota passim regione vagantur
aëris incampis latis atque omnia lustrant."

Y entonces —termina la visión. El héroe y la vate abandonan el país del Otro Mundo, por la puerta ebúrnea de los Sueños, que les indica Anquises, y vuelven a la superficie de nuestra tierra, viendo, de nuevo, paisajes conocidos y queridos, así como el ave migratoria, cuando regresa a su verdadera patria, conducida por la casta hermana de Febo.

NOTAS *)

I.

El lema de este capítulo son los últimos versos de la poesía de R. DARÍO, "Coloquio de los Centauros". El lector verá que la elección de los lemas sigue una determinada finalidad del autor; en cada caso fueron elegidos versos de poetas de nuestra cultura, de la cultura moderna, pues.

- 1) K. KERÉNYI: *Apollon*. p. 51.
- 2) *Ibidem*.
- 3) P. W. REALENC. IX. col. 268.
- 4) W. F. OTTO: *Die Goetter Griechenlands*, p. 80.
- 5) P. W. REALENC. IX. col. 263.
- 6) *Ibidem*. col. 275.
- 7) *Ibidem*. col. 261.
- 8) *Ibidem*. col. 263-264.
- 9) W. F. OTTO: *o. c.* p. 81-82.
- 10) K. KERÉNYI: *o. c.* p. 49.
- 11) M. DE FERDINANDY: *Az Istenkeresock*. (Los buscadores de Dios). *Historia de los Árpados*. Budapest, 1942, p. 138.
- 12) K. KERÉNYI: *o. c.* p. 49.
- 13) W. F. OTTO: *o. c.* p. 82.
- 14) PÍNDARO: Pyth. 10, 29. Citado en W. F. OTTO: *o. c.* p. 80.
- 15) W. F. OTTO: *o. c.* p. 81.
- 16) K. KERÉNYI: *o. c.* p. 48.
- 17) Citado en W. F. OTTO: *o. c.* p. 31.
- 18) SAN JUAN EVANG.: *Apoc.* IX. 10-11.
- 19) A. H. KRATPE: *Apollon*. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. Vol. XIX-XX. Bologna. p. 119.
- 20) *Ibidem*. p. 124. nota.
- 21) K. KERÉNYI: *o. c.* p. 51.
- 22) CALIMACCO: *Himno en Apolo*, verso 34. Citado en K. KERÉNYI: *Niobe*. Zürich. 1949. p. 153.
- 23) *O. c.* p. 78-79.
- 24) *Die Goetter Griechenlands. Das Bild des Goettlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. Frankfurt a. M. 1934.

*) Una parte del presente estudio fué pronunciado como conferencia, bajo el título de „El ave en el mito de Oriente y Occidente”, en el Salón de Honor de la *Universidad de Chile*, Santiago de Chile, el 14 de octubre de 1949.

25) *Apollon. Studien über antike Religion & Humanität.* Wien-Amsterdam-Leipzig. p. 37-58.; *Niobe, Neue Stud. über ant. Rel. & Hum.* p. 148-184.

26) Me veo obligado citar en este lugar la traducción de Ph. E. LEGRAND: *Hérodote, Histoire, Livre IV.* Paris, 1945., Coll. des Universités de France, p. 55-69., aunque exista la vieja traducción castellana de HERCOTO del P. BARTOLOMÉ POU, del siglo XVIII. Desgraciadamente, esta traducción no puede servir por base de cualquier análisis científico, en consecuencia de sus frecuentes inexactitudes. Sin embargo, me parece muy probable que la traducción del P. POU no fué redactada con fines científicos, sino con los de lectura; y para esos sirve. El hecho que su editor reciente no hizo dar al texto de POU una revisión de índole filológica y científica —antes de publicarlo de nuevo— me parece poco comprensible.

26^a) JULIO MÉSZÁROS ofrece distinta explicación de la expresión en cuestión, en su *Kelet-Európa néptörténete II. Chattiak és skythák.* (Historia Etnica del Este europeo. II. Los chatti y los escitas). Szeged. 1938. p. 86.

27) Compárese M. DE FERDINANDY: *En torno al pensar mítico.* Anales de Arqu. y Etnol. Tomo VIII. Mendoza 1947. p. 186.

28) K. KERÉNYI: *Pythagoras és Orpheus.* Athenaeum. Budapest. 1938. p. 15.

29) *Ibidem.* p. 14. Sobre „demoníaco” compárese mi estudio en el tomo de homenaje „Goethe 1749 - 28 Agosto - 1949” de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1949: „Lo demoníaco en Poesía y Verdad” pp. 45-75.

30) *Ibidem.* p. 16.

31) EMPÉDOKLES Fr. 129. Citado en KERÉNYI: o. c. p. 15.

32) P. W. REALENC. col. 270.

33) W. F. OTTO: o. c. p. 81.

34) Expresión citada en P. W. REALENC. IX. col. 270.

35) *Ibidem.*

36) FÍNDARO: Fr. 133. Citado en KERÉNYI: o. c. p. 16.

37) *Ibidem.* p. 10.

38) Expresión citada en P. W. REALENC. IX. col. 269.

39) KERÉNYI: o. c. p. 11.

II.

40) KERÉNYI: o. c. p. 34 - 35.

41) W. F. OTTO: o. c. p. 111.

42) W. F. OTTO: o. c. p. 112.

43) *Ibidem.*

44) F. ALTHEIM: *Italien und Rom.* Amsterdam-Leipzig. Tomo

II. p. 229.

45) W. F. OTTO: o. c. p. 104-105.

- 46) W. F. OTTO: *o. c.* p. 108.
 47) W. F. OTTO: *o. c.* p. 107.
 47 a) M. SÁNCHEZ RUIPEREZ: *El nombre de Artemis dorio-ilírio: Etimología y expansión*. EMERITA, T. XV. Madrid 1947. p. 7.
 47 b) *Ibidem.*
 47 c) M. SÁNCHEZ RUIPEREZ: *o. c.* p. 52.
 47 d) *Ibidem.*
 47 e) *Ibidem.*
 48) *Homeri Carmina et Cycli Epici Reliquiat Graece et Latine*. Paris. A. Firmin-Didot. 1881. p. 573.
 49) W. F. OTTO: *o. c.* p. 112.
 50) P. W. REALENC. IX. col. 268.
 51) Cito así la excelente traducción de ANTONIO TOVAR, en la edición de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valladolid, 1946. Todas las citas de PAUSANIAS las saco de esta traducción.

III

El lema lo representan tres estrofas de la 'Canción sobre la Cierva milagrosa' del poeta húngaro, JUAN ARANY (1817 - 1882), cuya traducción —más o menos— rezaría así:

Y cada noche les duele doliendo
 porqué desean tanto la caza,
 porqué tienen que perseguirla
 por tristes tierras errando siempre.
 Pero llegando nueva mañana,
 a la cierva hay que seguirle,
 como a la hoja persigue el viento,
 como al ave persigue su sombra.
 Flota el ave, flota el canto,
 de los dos hijos de *Enéh* bella;
 canora ave de rama a rama,
 canoro canto de boca a boca.

- 52) PRISKOS RHETOR: *Excerpt. e Hist.* cap. XIV. Ed. Bonn, p. 158.; ed. de Boor, p. 586.
 53) Véase —entre otros autores— el libro de JULIO NÉMETH: *A honfoglaló magyarság kialakulása*. (El desenvolvimiento de los húngaros de la Conquista de la patria). Budapest, 1930. p. 98-111.
 54) BERNÁT MUNKÁCSY: *Vogul Népköltési Gyűjtemény* (Coll. del Folklore Vogul). Tomo II. Fasc. 2. Budapest, 1910. p. 325.
 55) A. BALLESTEROS BERETTA: *Génesis del Descubrimiento*. (Historia de América), tomo III. Barcelona-Buenos Aires, 1947. p. 256. No disponemos del texto del libro de BENJAMÍN.
 56) Véase el segundo punto del cap. V. de este estudio.

- 57) SS RERUM HUNGARICARUM (Edendo opera praefuit E. SZENT-PÉTERY); *Budapestini*, MCMXXXVII. Vol I. SIMONIS DE KEZA *Gesta Hungarorum*. p. 146
- 58) SS RERUM HUNG. I. p. 144-146.
- 59) SS RERUM HUNG. I. p. 249-255.
- 60) SS RERUM HUNG. I. p. 33.
- 61) SS RERUM HUNG. I. p. 34.
- 62) SS RERUM HUNG. I. p. 34.
- 63) SS RERUM HUNG. I. p. 36.
- 64) SS RERUM HUNG. I. p. 38.
- 65) SS RERUM HUNG. I. p. 165.
- 66) SS RERUM HUNG. I. p. 152.
Die Sage von der verfolgten Hinde. 1911.
- 68) Véase el aparato crítico a los dos volúmenes de los SS. RERUM HUNG.

IV .

El lema es una cita de la epopeya fragmentaria del más grande poeta romántico de Hungría, MIGUEL DE VOEROSMARTY (1800-1855), intitulado *Magyarvár* (Castillo Magiar). Una tentativa de traducción sigue aquí:

Vi un país, yacente en región de montes; delante de ello dan vueltas, en azul lontananza, las olas del mar anciano, y sierras bosquicubiertas coronan su suelo de prado; un paisaje de aurora, más cerco por su hermosura al Cielo, que a la mísera Tierra, floreciente, jamás conociendo senectud, ofrece feliz solitud por la gracia de los amores.

- 69) M. DE FERDINANDY: *Mi Magyarok*; (*Nosotros los Húngaros*) *Diez ensayos de la historia húngara*. Budapest, 1941, p. 30.
- 70) *Anales de Arqu. y Etnol.* Tomo VIII Mendoza. 1947. p. 193.
- 71) IORDANES: *Getica*, cap. 24. M. G. H.; SS. ANT. VI.
- 72) Hecho, que A. ECKHARDT no descubrió en su *Attila a mondáiban* (*Attila en el mito*); en JULIO NÉMETH: *Attila és húnjai* (*Attila y sus hunos*), Budapest, 1940, p. 150.
- 73) Compárese mi estudio en *Anales de Arqu. y Etnol.* Tomo VIII. Mendoza. 1947. p. 188. ss.
- 74) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo IV., Fasc. 1. Budapest, 1897. p. 305-309.
- 75) B. MUNKÁCSY: o. c. T. II. Fasc. 2. p. 292-293.

V

- 76) M. DE FERDINANDY: *Mi Magyarok*; *Diez ensayos etc.* p. 24-25.
- 77) M. DE FERDINANDY: o. c. p. 32-33.

- 78) ZOLTAN GOMBOCZ: *Árpádkori toeroek személyneveink (Nombres personales de origen turco en la época Arpadiana)* Budapest, 1915; ZOLTÁN GOMBOCZ *Honfoglaláseloetti toeroek joevevényszavaink (Palabras húngaras de origen turco de la época anterior a la Conquista)* Budapest 1908.
- 79) M. DE FERDINANDY: o. c. p. 24.
- 80) THE TRAVELS OF MARCO POLO. Transl. & ed. by W. MARSDEN; re-ed. by TH. WRIGHT. London & New York, 1946. p. 134.
- 81) F. VÁMOS: *Kozmosz a magyar mesébcn. (El cosmo en el cuento magiar)*. Budapest, 1943. p. 45.
- 82) F. VÁMOS: o. c. p. 67.
- 83) F. VÁMOS: o. c. p. 45.
- 84) F. VÁMOS: o. c. p. 46.
- 85) F. VÁMOS: o. c. p. 55.
- 86) F. VÁMOS: o. c. p. 46-47.
- 87) F. VÁMOS: o. c. p. 68. y 46-47.
- 88) F. VÁMOS: o. c. p. 76.
- 89) M MUNKÁCSY: o. c. Tomo IV. Fasc. 1. p. 356 ss.
- 90) F. VÁMOS: o. c. p. 55.
- 91) F. VÁMOS: o. c. p. 46.
- 92) K. KERÉNYI: *Apollon*. p. 48.
- 93) F. VÁMOS: o. c. p. 78.
- 94) F. VÁMOS: o. c. p. 68-69.
- 95) *Anales de Arqu. y Etnol. Tomo VIII, Mendoza. 1947. p. 191.*
- 96) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2. p. 291 ss.
- 97) Compárese el siguiente capítulo de este estudio.
- 98) B. MUNKÁCSY: o. c. T. II. Fasc. 2. p. 324-325.
- 99) Citado en el mismo lugar.
- 100) B. MUNKÁCSY: o. c. T. II. F. 2. p. 291.
- 101) PATKANOV: *Irtisch-Ostjaken*, t. II. p. 234. Lo cita MUNKÁCSY: o. c. T. II. Fasc. 2. p. 296. nota.
- 102) B. MUNKÁCSY: o. c. T. II. Fasc. 2 p. 296-297.
- 103) B. MUNKÁCSY: (entre otros numerosos pasos) o. c. Tomo I. Introducción. Budapest, 1902. p. 300-301.
- 104) C. G. JUNG - K. KERÉNYI: *Das goettliche Kind. Albae Vigiliae VI-VII* p. 28.
- 105) B. MUNKÁCSY: o. c. T. II. F. 2. p. 297.
- 106) O. G. VON WESENDONK: *Das Weltbild der Iranier, München, 1933.* p. 96.
- 107) *Ibidem*.
- 108) F. VÁMOS: o. c. p. 53-54.
- 109) F. VÁMOS: o. c. p. 48.
- 110) F. VÁMOS: o. c. p. 78.
- 111) F. VÁMOS: o. c. p. 57 (Refiriéndose a UNO HARVA: *Die religioesen Vorstellungen der altaischen Voelker*.
- 112) Véase el cap. II de esta obra.

113) JULIO KROHN: *A finnugor népek pogány istentisztelete. (La religiosidad pagana de los pueblos ugro-fínicos)* Budapest, 1908. Trad. del finlandés al húngaro por ALADÁR BÁN, autor también del extenso *apéndix* de la obra. p. 285-286.

114) SS RERUM HUNG. I. p. 162.

115) J. GREXA: *A Csaba monda és a székely hínhagyomány.* Budapest, 1922. p. 43-44.

116) SS RERUM HUNG. I. p. 163.

117) J. GREXA: *o. c.* p. 47-48.

VI

118) Compárese la caracterización, que sigue aquí, con el primer capítulo del presente estudio.

119) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2. p. 53.

120) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2 p. 54.

121) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 54, nota 1.

122) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 62.

123) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 55.

124) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, pág. 68.

125) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2 p. 71.

126) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2. p. 70.

127) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2. p. 71-73.

128) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2. p. 56.

129) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2. p. 65.

130) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 66.

131) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 183.

132) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 104.

133) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 55.

134) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 67.

135) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 93.

136) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 58.

137) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 67.

138) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 181.

139) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 94.

140) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 295.

141) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 106.

142) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 102.

143) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 64.

144) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 109.

145) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 111.

146) B. MUNKÁCSY: *o. c.* en el mismo lugar.

147) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 88.

148) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 106.

149) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 78.

- 150) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 110 - 111.
 151) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 116.
 152) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 109 - 110.
 153) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 183.
 154) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 61.
 155) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 60.
 156) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II, Fasc. 2, p. 65 - 66.
 157) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 1. p. 119.
 158) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2. p. 109.
 159) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 77 - 80.
 160) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 57.
 161) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 38
 162) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 41.
 163) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 42.
 164) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 42 - 43.
 165) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 81 - 82.
 166) Compárese la caracterización de la Kaltes con el II. cap.
 del presente estudio.
 167) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 46.
 167a) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo III, Fasc. I. p. 1.
 167b) Así también en uno de los „Cantares del Oso”, el “Cantar
 de la, 'Animal - Mujer' (Osa), cantado en la aldea de Nyachsem - Voly”;
 donde la Osa dice:
 „Estoy viviendo por siete veranos,
 creados por Tarem (el padre-Cielo),
 Estoy viviendo por siete inviernos
 Creados por Tarem.
 No tengo ni hijas, ni hijos.
 Así vivo, así ando.
 Un día me encuentro con mi hermano, etc”.
- 168) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 44 - 45.
 169) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 41.
 170) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 47.
 171) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 49.
 172) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 47.
 173) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2. p. 47 y 48.
 174) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 48.
 175) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2. p. 49.
 176) B. MUNKÁCSY: *o. c.* Tomo II. Fasc. 2, p. 46.

VII

- 177) L. FROBENIUS: en la Rev. *Paideuma*, I. 1938. N^o 17. p. 16-17.
 178) K. KERÉNYI: *Die Geburt der Helena etc.* Albae Vig. Nueva
 Serie. III. Zürich, 1945. p. 10-11.

- 179) A. ALFOELDI en el *Archaeologischer Anzeiger*, 1931., p. 395-ss. No se dispone de este trabajo en la Argentina.
- 179a) Compárese *mi estudio: A kettoeskirállyság*. (El reino bicéfalo). Budapest. 1941.
- 179b) A. GALLUS y T. HORVÁTH: *Un peuple cavalier préscythique en Hongrie. Trouvailles archéologique du premier Age du Fer et leurs relations avec l'Eurasie*. Diss. Pannonicae. Serie II. Tomo IX. Budapest, 1937. p. 7.
- 180) A. GALLUS y T. HORVÁTH: o. c. Introducción.
- 180a) A. GALLUS y T. HORVÁTH: o. c. p. 7.
- 180b) A. M. TALLGREN: *La Pontide préscythique après l'introduction des métaux*. (Citado por T. HORVÁTH: o. c. p. 143.
- 180c) A. GALLUS y T. HORVÁTH: o. c. p. 54.
- 181) Compárese F. ALTHEIM: *Italien und Rom*. Tomo I. p. 32-41.
- 181a) Compárese el Capítulo 2 C. del estudio de A. GALLUS: *Las bases de la Europa histórica*. (A salir en el tomo X. de los *Anales de Arqu. y Etnol.* Mendoza 1949).
- 182) F. ALTHEIM: o. c. p. 22-25.
- 183) F. ALTHEIM: o. c. p. 27.
- 183a) G. VON MERHART: *Donaulaendische Beziehungen der früchzeitlichen Kulturen Mittelitaliens*. Bonner Jahrbücher. Heft 147. 1942. pp. 1 - 90. Comp.: A. GALLUS: *Olaszország "indogermanizálódása" és a Kárpát medence oestocrténete* (La "indogermanización" de Italia y la historia primitiva de la cuenca carpática. También con texto alemán) en el *Archeológiai Ertesítő*, Serie III. Vol. V. VI, Budapest, 1944-45. pp. 52-61.
- 184) O. G. VON WESENDONK: *Das Weltbild der Iranier*. p. 183-184.
- 185) F. ALTHEIM: o. c. p. 37.
- 186) HERODOTO, IV. 59. Comp. WESENDONK o. c. p. 195.
- 186a) A. GALLUS: o. c. p. 56.
- 187) PH. E. LEGRAND; *Hérodote, Histoires, Livre IV*. p. 55. n. 8.
- 188) D. RANDALL-MAC IVER: *Greek Cities in Italy and Sicily*. Oxford 1931. p. 63.
- 189) O. G. VON WESENDONK: o. c. p. 184.
- 190) O. G. VON WESENDONK: o. c. p. 198.
- 191) O. G. VON WESENDONK: o. c. p. 46.
- 191a) LIDDELL SCOTT. New Edition. Vol. I. p. 37.
- 192) HERODOTO; IV. 59. Según MÉSZÁRÓS (o. c. p. 94) la etimología de esa expresión será: „El muchacho fuerte”.
- 193) HERODOTO, IV. 33. Comp. el primer cap. de esta obra.
- 194) Comp. este paso con PAUSANIAS, I. 31,2: “En Prasias hay un templo de Apolo al que se dice que fueron enviadas las primicias de los hiperbóreos, que éstos entregaron a los arimaspos y éstos a los isedones, de los cuales las enviaron los escitas a Sínope y por toda Grecia llegaron a Prasias y los atenienses las llevaron a Delos. Las primicias estaban ocultas en una canastilla de trigo y nadie supo cuáles eran”.

194a) *Jahrbuch des Historischen Vereins, für das Fürstentum Liechtenstein*, 33., 1933. p. 26.

194b) A. GALLUS: *A Középeurópai régibb vaskor sírlámpái* (Lámparas funerales de la remota Edad del hierro en la Europa Central). *Archeologiai Ertesitoe*". Tomo LI, Budapest, 1938, p. 28.

VIII

El lema es el lema también del libro de poesías del malogrado poeta magiar de mi generación, ATILA JÓZSEF. (1905-1936), verso que el denominaba "Danza de pastores". Su sentido:

El que quiere ser gaitero
Debe irse al Infierno;
Ahí debe aprenderlo,
Como se toca la cornamusa.

195) Véase NIORADZE: *Der Schamanismus*; AKE OHLMARKS: *Studien zum Problem des Schamanismus*, etc.

196) No considero enfermo al chamán, principalmente. Concuerdo, en eso, con A. P. ELKIN, M. A., que en el capítulo "*Medicine-men are normal*" de su *Aboriginal Men of High Degree*, Sydney, Univ. of Queensland, dice: "He is, therefore, a man of high degree. As such he is a more complet exponent of normal life than those with less appreciation und understanding of the background of that life —a background which is mystical and psychic, magical and animistic. "p. 24. (Sin embargo, aquí falta una suficiente definición de lo "normal". Y ¿qué es normal? ¿Hay una "norma" para lo interno de la vida humana? Resultaría difícil dar una contestación afirmativa). Pero reconozco la profesión del chamán en el dominio de la opción por una profesión' ("*Berufswahl*"), como un "equivalente psíquico", de las enfermedades "epileptiformes", en el sentido de esas expresiones que les daba el psicólogo SZONDI. (Véase: DR. L. SZONDI: *Schicksalsanalyse*. Basel, 1944. p. 188 y ss.)

197) La descripción, que aquí sigue, es un resumen de aquella, que se halla en A. SOLYMOSSY: *A magyar oesi hitvilág* (El mundo de la religión primitivo magiar), en *A magyarság néprajza* (Etnografía de los húngaros), tomo IV., p. 429, quien, por su parte, transcribió una información rusa sobre la ceremonia de los tártaros del Altay (Comp. RADLOFF: *Lose Blaetter aus Sibirien*. Tomo II.

198) Citado en J. KROHN - A. BÁN: *La religiosidad pagana de los pueblos ugro-finicos*. p. 177.

199) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 185.

200) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2. p. 375 y 381.

201) J. KROHN — A. BÁN: o. c. p. 141.

202) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II Fasc. 2 p, 378.

203) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo I. Fasc. 2. p. 378 - 379

204) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2, p. 387.

- 205) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II, Fasc. 2, p. 373.
- 206) Véase el cap. anterior.
- 207) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 147-148.
- 208) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 180.
- 209) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 134.
- 210) O. G. VON WESENDONK: o. c. p. 185 y 196. - HERÓD. IV. 59.
- 211) C. M. DE NEY y Z. KÁDÁR: *Un capítulo del folklore este-europeo: El culto de la Virgen en Hungría*. Anales de Arqu. y Etnol. Tomo X. Mendoza. 1949. Comp. M. DE FERDINANDY: *Europa oriental: muralla y puente*, en la Rev. „Philosophia”, Mendoza, 1947, IV. 9. p. 124 ss.
- 212) H. MARCZALI: *Magyarország toerténete az Árpádok korában* (*Hist. de Hungría en la época de los Árpados*), en SZILÁGYI: *Hist. de la Nación Magyar*, Tomo II. Budapest, 1896, p. 69.
- 213) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 186.
- 214) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 185.
- 215) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2. p. 367.
- 216) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2, p. 365.
- 217) A. SOLYMOSSY. o. c. p. 427.
- 218) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 186.
- 219) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 193.
- 220) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 325.
- 221) J. KROHN - A. BÁN: o. c. p. 331.
- 222) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2. p. 407.
- 223) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2. p. 351.
- 224) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2. p. 376.
- 225) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2. p. 383.
- 226) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2. p. 384.
- 227) B. MUNKÁCSY: o. c. Tomo II. Fasc. 2. p. 383.
- 228) J. LÁSZLÓ: *A honfoglaló magyar nép élete. (La vida del pueblo magiar en la época de la Conquista.)* Budapest, 1944. p. 384.
- 229) RADLOFF: *Lose Blaetter aus Sibirien*. I - II. No dispongo de este libro en la Argentina.
- 230) J. LÁSZLÓ: o. c. p. 385.
- 231) J. LÁSZLÓ: o. c. p. 387.
- 232) A. SOLYMOSSY: *A magyar oesvallás. (La religión primitiva de los húngaros)*. En la Rev. Magyar Szemle, 1932. p. 113.
- 233) F. ALTHEIM. o. c. I. p. 41 No deja de ser interesante, que el propio nombre de los picentinos (*Picentes*) pertenece al grupo de nombres „totémicos”, de stirpes, ya que “*picus*” significa el pájaro carpintero, un ave, pues. M. SÁNCHEZ RUIPEREZ: o. c. p. 14 n. 1.
- 234) M. DE FERDINANDY: *Mi Magyarok; Diez ensayos* etc. p. 25.
- 235) Compárese la información de PAUSANIAS, I. 30, 3: „El cisne es un ave a la que se atribuye la música, porque dicen que un Cisno, hombre músico, fué rey de los ligios del Eridano, más allá de Céltica, y que cuando murió, Apolo le transformó en tal ave”.

IX

- 236) PAUS. X. 12,6.
- 237) Sobre la Sibila, en general, P. W. *Realenc.* Ser. II. Tomo. II. Art. "Sibyllen"; VOLKMAN: *De oraculis Sibyllinis*, Leipzig, 1853; BOUCHÉ-LECLERQ: *Histoire de la Divination*, Paris, 1879-1882.; SACKUR: *Sibyllinische Texte und Forschungen*, Halle 1898.
- 238) Del epitafio de la Sibila Herófile: PAUS X. 12,6.
- 239) P.W. *Realenc.* Art. cit.
- 240) PAUS. X. 12,2.
- 241) *Ibidem.*
- 242) E. HOWALD - M. GRÜNWARD: *Die Anfaenge der abendlaendischen Philosophie. Fragmente und Lehrberichte der Vorsokratiker*. Zürich, 1949. p. 64.
- 243) PAUS. X. 12, 10.
- 244) PAUS. X. 12,6.
- 245) Comp. con el cap. VII.
- 246) R. KITTEL: *Die Voelker des vorderen Orients*, „Prop. Weltgesch". Tomo I. p. 500.
- 247) Comp. con el cap. VII.
- 248) VERG.: *Aeneis*; Liber VI. 14.
- 249) M. SÁNCHEZ RUÍPEREZ: *o. c.* p. 7.
- 250) Comp. con el "Appendix C" de la edición de *The Aeneid* de J. W. MACKAIL, Oxford, 1930., p. 520.
- 251) F. ALTHEIM: *o. c.* Tomo I. p. 101. No deja de ser interesante, que ese antiguo conductor de las almas tenía, originariamente, una „nariz de ave" (*Ibidem*).
- 252) PAUS X. 5, 9.
- 253) Véase mi estudio: "En torno al pensar mítico", Anales de Arqu. y Etnol. Mendoza. Tomo VIII.
- 254) Compárese mi estudio, (en preparación): "El problema de la Tradición como mito y poesía". (A salir en el Tomo X de los Anales de Arqu. y Etnol. Mendoza, 1949).

EL PAPEL DE LOS MITOS MATRIARCALES
EN LA RELIGION GRIEGA

POR

EUDORO DE SOUSA

La crítica filológica moderna ha dado a la mitología la categoría de ciencia o, por lo menos, demostró que la exégesis de los clásicos necesita una "posición" científica ante el problema mitológico.

Esto es nuevo en el horizonte de la cultura: hasta fines del siglo XVIII no se había ejercido aún el sentido histórico, queremos decir, el sentido de la *lejanía del pasado*, que es el sentido romántico por excelencia, y la mitología, como ciencia, es, sin duda, una maravillosa creación del Romanticismo.

No tenemos la ambición de aducir la prueba apodéctica de lo dicho. Quien conozca el gran ímpetu señalado desde los comienzos del siglo XIX con la obra memorable de Otfried Müller vigorosamente continuada por sus compatriotas, de Welcker a Walter F. Otto, para no nombrar sino los gigantes, puede afirmar con nosotros que la ciencia mitológica es de ayer, si no lo es de hoy, quizá de mañana.

Sin embargo, la nueva ciencia no pertenece aún al orbe de nuestra cultura. Si, por una parte, muchos universitarios de Europa laboran el campo problemático de la literatura griega sobre los fundamentos y con los argumentos de la filología romántica, por otra parte es cierto que, en el mismo campo, los hombres cultos del mundo se han quedado dentro de los límites mentales de la Ilustración. No es necesario insistir sobre el hecho: luego se comprende hasta que punto sea peligroso el completo olvido de una época del pensamiento, al leer la gran mayoría de los libros modernos de quienes se han dedicado a estudiar o a divulgar la religión, —los mitos y los ritos—, de Grecia Antigua. *“En los historiadores de la reli-*

gión".— escribe Wilamowitz—Moelendorf—, "tenemos demasiado frecuentemente la impresión de que la historia conduce a la superación de la religiosidad" (1).

Sí, la historia de las religiones, y no sólo esa, sino también la historia general de la cultura, hacen suceder, apresuradamente, al μῦθος el λόγος y al δράμα religioso la πράξις profana, instituyendo una escala de valores que no tiene otra garantía, sino la convicción de la inexistencia de Dios o... de los dioses.

Con el positivismo de los siglos XIX y XX, que ha recogido la herencia mental del siglo XVIII, paga el hombre culto de Occidente el precio del olvido de todo el pensamiento romántico.

Desde el Renacimiento han transcurrido los tres siglos fatales del humanismo. Creyó el hombre moderno que todas las cosas continuaban moviéndose sobre el suelo firme de una historia en que, él mismo, personaje y autor del drama, podría aclarar todo suceso con la luz de su razón y guiarlos con la fuerza de su voluntad. "Demasiado humanos", desempeñan los hombres su papel prometeico en el gran teatro del mundo, ante el fondo oscuro de una escatología: los dioses del paganismo ascendieron al cielo, el Dios del Cristianismo descendió al túmulo; y sólo entonces, se agregan y congregan los huérfanos de Dios y de los dioses, trayendo al crudo medio-día de la sociedad una señal de grandiosa renuncia (2).

Esto es el apocalipsis del *Grand Etre*, —del que hizo la historia positivista de la religión antigua de Europa y de las religiones primitivas del Mundo, la historia que han leído, en la posición sin crítica de una cultura mutilada, los que no vivieron todavía la crisis romántica.

La historia que adjetivamos de "positivista" relata los hechos sucedidos, fija una línea de progreso, un adelantarse de algo en el tiempo, pero no tiene pasado. Así procede también cierta ciencia que define y describe "estados" psicológicos de unos seres en quienes todavía no encuentra un alma. No podemos callar aquí la analogía: *el pasado es el alma de la historia*.

Pero, si no tiene pasado, en cambio toda esa historia es *presente*. Al lado de una trayectoria lineal que comenzó en

el punto donde ha querido el historiador situar el primer "estado" de su presente, muévase hacia el último "estado" una construcción arbitraria del acaecer, en la que no pudo intervenir la *diferencia*. Por eso, al interrogar la historia, muchos se resignan a mirar *cómo* ocurrió desde años, siglos o milenios, la realidad presente, y no se perciben de que bajo invioladas tinieblas una imagen de otra realidad para siempre se quedé, muy lejos de sus ojos de hoy. ¿Acaso han buscado verla? No lo creemos nosotros. Porque la historia tiene su fundamento en el mito, y ese humanismo que nació del mito ateísta del hombre libre *al fin* de toda unión esencial con Dios o los dioses no puede ver *al principio* sino los prenuncios de una libertad en el aislamiento universal.

Lo hemos dicho: el sentido de la *lejanía del pasado* es el sentido romántico *κατ'ἐξοχήν*. Lo repetimos ahora, ya que comprenderlo, es lo mismo que comprender la revolución científica moderna en su máxima amplitud especulativa y, en último análisis, el contenido de su concepto de *origen*.

El anhelo nostálgico de los poetas románticos hacia la Noche, la Mujer, la Naturaleza y todo el misterio indómito de la Vida y de la Muerte, no es sino uno de los múltiples aspectos del coetáneo impulso descubridor de orígenes. La nostalgia presupone una insuperable lejanía. Y, para ponerlo todo en claro, "pasado", "noche" y "distancia" son los términos correlativos que representan, por decirlo así, según tres dimensiones, la nueva imagen de lo primordial y originario.

Ahora bien; cuando los historiadores y filólogos del Romanticismo han iniciado la investigación de los orígenes de Europa, los que se les iba revelando en la noche de los tiempos y en el pasado más lejano, era sin duda harto diferente de la humanista Antigüedad del Renacimiento y de la Ilustración. Eso ya no dependía del presente del espectador, "de su calidad de miembro interesado perteneciente a una cultura determinada, cuyas tendencias religiosas, espirituales, políticas, sociales, le inducen a disponer el material histórico en una perspectiva temporal y espacialmente condicionada, imponiendo al proceso histórico una forma caprichosa que le es íntimamente extraña" (3).

Aquí tiene la palabra *religión* un sonido muy distinto del que pronunciaban los iluministas y del que volverán a pronunciar los positivistas. Paganismo en la Antigüedad o Catolicismo en la Edad-Media, en todo caso, la religión, no es ahora un primer estado que deba ser sustituido por un último estado, pero sí el grado primordial y originario de nuestra conciencia del Absoluto.

Los orígenes religiosos de Europa se hubieran podido contemplar desde todos los puntos de la sucesión de presentes que constituyen su historia. Eso lo creen todos. Pero, si es cierto que hasta el Romanticismo no lograron los historiadores situarse en el punto desde el cual se hizo posible la aparición súbita del pasado, muy pronto se verifica la dificultad de rechazar la idea de que no es el tiempo adecuadamente representable por una línea recta trazada en el plan humanista.

De hecho, el concepto de *polaridad*; que representó un papel preponderante en la filosofía romántica de la Naturaleza, y cuyo contenido está ya tan lejos de nuestro científicismo, si lo introducimos en la filosofía de la historia, podría explicar la razón del porqué sólo en el siglo XIX se haya descubierto la esencia espiritual de Grecia.

Si nos representamos pasado y presente como los dos *polos* de una realidad historiable, y no como dos puntos situados sobre la misma recta, luego se nos aparece el tiempo histórico en su diferenciada y heterogénea textura. Entonces no es el pasado cualquier pasado, ni el presente cualquier presente, sino que lo son, íntimamente conexos, el pasado *de un presente* y el presente *de un pasado*. Como ilustración ejemplar de esta teoría del tiempo, *in nuce*, hubiéramos podido citar la nietzscheana *Historia Abscondita* (4): puesto el "presente" en lugar de "Gran Hombre", quizá se explique de modo inédito el aforismo de Nietzsche, —este presente, el *polo-presente* de una realidad histórica atrae a sí con fuerza retroactiva su pasado oculto, el *polo-pasado* de la misma realidad.

Por ventura ¿se encuentra el Romanticismo en contraposición polar al Helenismo? Es posible. Ciertamente, todavía, es que Grecia Antigua, no obstante lo que puedan decir los historiadores del Renacimiento, es un descubrimiento maravilloso

de los románticos y que, hasta ellos, ha sido Grecia el continente ignoto...

Los breves apuntes que preceden, preludian al intento de demostrar al lector que la religión y la mitología de los griegos son, de hecho, un descubrimiento romántico. Pero, acaso es prematuro el intento. Si no, debiéramos desde ahora iniciar y proseguir hasta al fin el desarrollo sistemático de cada uno de los temas presentados, según los métodos científicos usuales. En vez de eso, vamos a proceder como si, habiendo cumplido ya la sobredicha demostración, fuese menester tan sólo el de explicar la esencia y la evolución de la mitología y de la religión griegas. La autenticidad de las tesis propuestas, la reconocerá el lector paso a paso de una concreción referencial de la doctrina, compatible con la estricta amplitud de nuestros ensayos.

LA διακόσμηση DE LA TIERRA MADRE

1 — *Las Euménides*

El especialista sabe que no existen todavía otras ideas directrices en la vastedad inmensa del horizonte de los "hechos" históricos y de los "fenómenos" religiosos de Grecia, sino las que oscilan entre los polos del "olimpismo" y del "ctonismo", del "patriarcalismo" y del "matriarcalismo", del "prehelenismo" y del "helenismo", del "indo-europeo" y del "mediterráneo-pelásgico", del "homérico" y del "ante-homérico", del "apolíneo" y del "dionisiaco" del "urbano" y del "agrario", del "Oriente" y del "Occidente", del "secreto" y del "público", del "local" y del "universal".

No nos mueve la ociosa pretensión de conciliar las resultantes doctrinas dualísticas, mas tan sólo la de anteponer al estudio de la mitología y de la religión griegas el cuadro general, donde se sitúen los lados más diversos y las interpretaciones más contradictorias.

El estudio de las *Euménides* constituye, tal vez, el óptimo inicio.

Euménides, última parte de la famosa trilogía de Orestes, es lógicamente equiparable al tercer término, conciliador de los contrarios, representados por las dos primeras: *Agamémnon* y *Coéforas*. El regreso de Agamémnon a Micenas y el conyugicidio perpetrado por Clitemnestra; el matricidio cometido por Orestes, hijo de ambos, he aquí las acciones que, en la primera y la segunda parte de la trilogía, se desenvuelven en sentidos contradictorios. Agamémnon, jefe supremo de la expedición de los griegos a Troya, rey de los reyes, poseedor del cetro de Zeus, —acaso el mismo Zeus actuando en la intermediaria esfera del heroico—, es asesinado por Clitemnestra, su mujer. Orestes mata a su madre. Obedeció al mandato de Apolo, que porfía en restablecer, en la humana esfera de acción, el equilibrio de la esfera divina, subvertido también por el crimen de la mujer. *Agamémnon* y *Coéforas* presentaban al pueblo de Atenas dos crímenes. ¿Cuál es más condenable? Conyugicidio o matricidio? En las *Euménidas*, el Areópago decidirá.

Perseguido por las Erínias, que irrumpen del suelo embebido de la sangre materna, Orestes va a buscar refugio en el santuario de Delfos, donde, ahuyentadas las divinidades infernales, Apolo le asegura asistencia y defensa ante el tribunal. Además, Atenea, la diosa que bajo su égida mantiene la Ciudad, asistirá, juzgará, decidirá. Está abierta la audiencia magna. Reo, Orestes; juez, Atenea; acusación, las Erínias; defensor, Apolo; jurado, el Areópago.

Pero, ¿cuál es la causa? ¿Qué significa el proceso?

No obtendremos respuesta satisfactoria a la profunda sollicitación de estas interrogaciones, sin que reconozcamos la verdadera naturaleza de las potencias divinas que hablan en la escena trágica a través de la máscara. La interpretación alegórica, que descarna los símbolos religiosos, reduciéndoles a personificaciones emblemáticas de leyes naturales, opiniones morales y normas sociales, casi nada revelan del verídico contenido de los mitos. Si el tiempo no es mera abstracción, no hay posibilidad de abolir la distancia que separa el "ahora" del

“otrora”. Ahora, el criminal es presa del remordimiento; otrora, lo era de las Erínias. Suprimir la distancia, equivale a hacer de las Erínias la personificación del remordimiento. Y quien lo haga mide los siglos pretéritos a cortos pasos, pero jamás alcanzará el *pasado*. Si las Erínias personificasen el remordimiento, el litigio trágico de las *Euménides*, habría sido meramente psicológico y jurídico; no se justificaría, con todo, la admiración de tantas generaciones ante el poema, siendo cierto que muchísimas obras modernas ostentan más dilatados y más profundos conocimientos de derecho penal y de mnemología del remordimiento. Al contrario, sucede que no existe ejemplo más cristalino, de la exterioridad del conflicto trágico, donde el conflicto de los dioses sea más ajeno a los héroes, fuera de éste, en que Orestes es sólo un juguete en la contienda entre los dioses infernales y superiores.

Orestes no es responsable. El hijo de Agamémnon obedeció a sollicitación extraña: otro deberá responder por el crimen. Y, efectivamente, otro responde: el hijo de Zeus, el único responsable. Para Apolo solamente, y para todo cuanto él representa, la acción de Orestes es criminal; él sólo puede condenar o absolver; él sólo, cuenta, pesa y mide; él sólo, juzga.

No es, por consiguiente, el crimen del héroe, lo que está en causa. En causa, está la legitimidad del tránsito de un orden universal en que a tal acto corresponde *fatalmente* tal castigo, a otro orden universal en que la culpabilidad del mismo acto puede ser libremente juzgada. Aparentemente, el Areópago va a juzgar la culpabilidad de Orestes: realmente, pero, es la verdad o la no-verdad de una antiquísima forma de conciencia religiosa, sobreviviente en el mito divino y la leyenda heroica, lo que está en cuestión. *Euménides* tentará conciliar en la escena dramática el pasado lejano con el presente próximo, el *μῦθος* de otrora con el *λόγος* de ahora, la antigua diosa con el nuevo dios.

Que las Erínias enfrentan a *nuevos dioses*, eso lo declaran ellas mismas:

Ay! dioses, nuevos dioses, (v. 778)

Que las antiguas leyes osasteis derribar!

Ay! dioses, nuevos dioses,

De mano de las Furias la presa arrebatáis! (5)

Que la Ciudad es solidaria con ellos, eso viene demostrado en la absolución de Orestes. Con razón dijo el filósofo que los nuevos dioses, los "olímpicos" son los dioses de la Ciudad (6). De hecho, la constitución de la *Pólis* y la institución del *Olimpo* van a la par. Antígona, en la tragedia de Sófocles, será también el campo de batalla, donde se oponen antiguos y nuevos dioses, las leyes no escritas de la Piedad y las leyes escritas de la Ciudad. Con mayor o menor intensidad dramática, más o menos nitidez plástica, toda la tragedia ática, de Ésquilo a Eurípides, exhibe el mismo conflicto entre antiguos y nuevos dioses; pero donde él resulta más explícito, donde él forma, por decirlo así, la misma sustancia del drama, donde la crisis de la conciencia religiosa de los griegos adquiere la expresión de máximo relieve, es aquí en las *Euménides*.

Frente a los nuevos dioses, —Apolo y Atena—, hijos y delegados de Zeus Uranico, del supremo de los "olímpicos", aparecen las Erinias, antiquísimas deidades, hijas de la Noche (7), hermanas de las Moiras, lugartenientes de las "ctónicas" Gaia y Témis. Antes que Zeus hubiera conquistado el sublime trono olímpico y de allá empezase a ejercer el imperio de los dioses y de los hombres, ya las Eríneas habitaban el tenebroso vientre de la tierra, acudiendo presurosas al llamamiento de quienes batían sus umbrales (8). En un accidente de guerra, Meleagro herirá de muerte al hermano de Altea, su madre. Esta, el seno bañado en lágrimas, arrodillase, golpea el suelo con sus manos, invocando a Hades y Perséfone, y pídeles que quiten la vida a su propio hijo, y "*la Erinia, que vaga en las tinieblas y tiene un corazón inexorable, la oyó desde el Erebo*". En este pasaje de la Epopeya, como en tantos otros de la Tragedia, fácilmente se reconoce el papel desempeñado por las Erinias. Y también la genealogía de las antiquísimas divinidades ya predice germinalmente la función que les incumbe: representar y garantizar el cumplimiento de un venerable orden universal que del arbitrio humano podría sufrir ultraje. Al contrario, los nuevos dioses representan y garantizan el cumplimiento de otro orden universal, no menos venerable, que consagra el humano arbitrio ante la alternativa y fundamenta el "juicio".

Ahora, e identificadas las potencias divinas que en la escena trágica se afrontan, también nosotros podremos decidir el litigio: ¿Cuál es mayor crimen? ¿Conyugicidio o matricidio?

Orestes se retrae tras la contradicción implícita en la leyenda heroica.

Antes de Esquilo ya los griegos tropezaban, en la biografía de Orestes, con una leyenda que, a partir de cierto momento, debía parecerles contradictoria. La tradición religiosa y poética, presentábales muchas otras, frente a las cuales se detenían perplejos, y tanto más, cuanto más apurado el sentido de la eticidad. El griego de los siglos VI y V llegará entonces al medio del camino que va del πάντα δαιμόνων πλήρη al γνῶθι σεαυτόν. He aquí porque, le es aún el drama externo al Orestes de Esquilo, pero ya interno al Orestes de Eurípides: aquello aún no excita ante el crimen, éste ya duda de la legitimidad del mandato apolíneo. Es decir, aquella situación intermediaria hace que, por un lado, Esquilo nos presenta la contradicción aún desde dentro de las formas expresivas de la religión, y por otro lado, Eurípides nos muestra la misma contradicción ya en la forma menos dramática, pero más psicológica, de la individual intimidad. Entre Esquilo y Eurípides están los resultados de la enseñanza socrática...

Al indagar de las Erínias el motivo por qué no persiguieron a su madre, Orestes es la misma voz de la contradicción antes tácita, y ésta surge con la sorpresa ante las distintas consecuencias de dos actos, desde que éstos parecen idénticos: las Erínias no persiguen a Clitemnestra, después del conyugicidio. ¿Por qué? Si conyugicidio y matricidio fuesen actos esencialmente distintos, no sería de extrañar los distintos efectos; sólo a partir del momento en que ellos empiezan a parecer indistintos en la común esencia de crimen, se manifiesta la contradicción. Resolverla equivale a mostrar la diversidad de dos órdenes universales, de dos formas de conciencia religiosa, frente a las cuales, ora uno, ora otro acto, es criminal. Y es precisamente en este sentido que va a transcurrir el juicio. Oigamos el diálogo:

Orestes: A mi padre dió muerte, y a su esposo. (v. 602).

Erinia: Ella su crimen pagó ya, tu vives.

Orestes: ¿Perseguístela en vida, por ventura?

Erínia: Igual sangre no tienen los esposos. (9).

Sin la interesada abogacía de Apolo, el proceso de Orestes, habría terminado por estas palabras de la Erínia, porque de aquí en adelante Orestes *no sabe* sino que obedeció a Apolo y las Erínias *no pueden* más que vocear y maldecir, en nombre de los derechos de la Tierra. Orestes no sabe que a las Erínias no compete, hablar. Hasta el desenlace de la intriga, a medida que Apolo y Atenea van desarrollando sus argumentos, límitase el coro de las Erínias a lamentarse y al fin se queda resignado ante la decisión del Areópago, que absuelve a Orestes, y la declaración de Atenea, que las convierte en deidades benéficas, —*Euménides*—, dedicadas ahora ellas mismas al bien de la *Polis*.

Pero, en nombre de Zeus, Apolo dirá lo que Orestes no supo decir: el matricida ni siquiera cortó el vínculo de consanguinidad, porque

.....No es la madre (v. 657)
Del que llaman su hijo engendradora,
sino tan sólo del embrión nodriza.
El padre engendra, y el materno seno
al germen extranjero da hospedaje
y si place a los dioses lo conserva. (10)

y añade:

Es prueba de mi aserto que sin madre (v.662)
puede el padre engendrar, de ello es testigo
esta diosa inmortal, hija de Zeus.
Ni de matriz la cárcel tenebrosa
la aprisionó jamás, ni diosa alguna
tan bella prole producir pudiera (11).

Claro que ningún juez podría ser más favorable al matricida: Atenea, la diosa sin madre, que del cerebro de Zeus brotó... como una idea. Compréndase, además, que el argumento del defensor era destinado a impresionar al jurado, ciu-

dadano de Atenas, y tanto más, cuanto es cierto que las Erínias no sabían ó no les competía contra argumentar.

Concluamos pues que sólo en el orden universal que las Erínias representan, se distinguen los actos de Orestes y de Clitemnestra. De los dos, sólo el de Orestes es crimen, puesto que él solo corta los lazos de sangre; al contrario, en el orden universal que Apolo y Atenea representan y defienden, ambos actos son criminal, siendo todavía la culpabilidad de Clitemnestra mayor que la de Orestes, desde el momento en que los dioses de la Ciudad y del Olimpo santificaron los derechos del Padre. Las Erínias representaban los derechos de la Tierra-Madre, de la Naturaleza; Apolo y Atena representaban los derechos de la Polis, del Olimpo; y éstos sobreponen a la Tierra una Naturaleza segunda, una Sobrenaturaleza que excede y comprende la primera, y, por consiguiente, la subordina. La contradicción implícita en la leyenda heroica encuéntrase superada mediante subordinación de un orden universal telúrico a un orden universal uránico, de una religiosidad ctónica a una religiosidad olímpica. La antigua religión de los pueblos mediterráneos es absorbida y asimilada por la única religión de los dórios inmigrantes. La Poesía y la Filosofía son mediadoras...

De tan sumaria indagación respecto al sentido religioso de las *Euménides* sólo pretendemos que salga robustecida la convicción de que no existen todavía problemas meramente literarios en la literatura, sobre todo en la literatura de la Antigüedad. Ni problemas literarios, esto es, formales o estilísticos, ni problemas *psicológicos*, es decir, cuestiones más o menos solubles por vía de análisis o de síntesis de elementos o complejos sentimentales y emocionales.

Cuando se dice que la tragedia griega tuvo origen en el culto de Diónisos o de los Héroes y que la representación dramática, hasta cierto punto de su desarrollo histórico, mantuvo características rituales, esto vale a decir que la acción trágica ocurre toda ella dentro de la esfera de lo *simbólico*. Pero, no caigamos en la tentación de considerar a este simbolismo según la perspectiva vulgarizada, por lo menos, hasta fines del siglo dieciocho. El símbolo no es algo, —cosa, imagen o idea—, que

significa otra cosa, otra imagen u otra idea, sino que *es lo mismo que significa*, aunque se revele bajo otra apariencia o en otro plan de realidad. Con otras palabras se puede decir que en el símbolo, bajo el mismo aspecto sensible, se han encontrado dos o más seres inteligibles y que en el mismo punto del acaecer han interferido dos o más grados de realidad. Fuera de esta categoría de lo simbólico, no es posible comprender la acción ritual, entender los entes mitológicos o aprehender la misma obra de arte. Ahora bien; el autor de las *Euménides* hizo actuar en la escena trágica a ciertos personajes, —hombres y dioses; y la acción es simbólica en este sentido: bajo la forma humana, hombres y dioses representan otra acción que, sin embargo, va a cumplirse también en la misma acción representada (12).

¿Cuál es el símbolo? ¿Cuáles los seres sobrehumanos que interfieren en la acción humana de Agamémnon, Clitemnestra, Orestes, Atencas, Apolo y las Erínias? ¿Cuál es la acción cósmica que la acción trágica reproduce?

Lo hemos dicho: uno contra otro, luchan dos órdenes universales, dos soluciones diversas del *cosmos*, —una *διακόσμησις* de la Tierra-Madre y una *διακόσμησις* del Cielo-Padre y el trágico de Eleusis pretendió realizar el *drama de la mediación*. ¿Lo ha logrado?

2 — *La διακόσμησις de la Tierra-Madre, desde la "Potnia" minoica hasta la "Physis" helenística*

"El Cosmos, asevera Crísipo, es el sistema del Cielo y de la Tierra y de todos los entes naturales que en ellos se encuentran; o el sistema de los dioses y de los hombres y de todos los seres por ellos producidos. De otro modo se puede decir que el Cosmos es el dios, por virtud del cual, la *διακόσμησις* tiene origen y término" (13).

Estas proposiciones, sobre todo la última, señalan por ventura el extremo límite de la teología griega. El dios de la *διακόσμησις*, el que inició y cumplió la ordenación del cielo y de la tierras, de los dioses y de los hombres, y de todos los seres naturales y espirituales, no tiene aquí otro nombre sino

el de *Cosmos*. Acaso es éste el mismo dios único, que ya Xenófanes predecía al burlarse de los dioses de la fábula poética y de la superstición popular? No lo creemos nosotros, y tenemos por necesario prevenir aquí a un mal entendido: el monoteísmo en Grecia fué el hecho del pensamiento filosófico; no todavía de la religión propiamente dicha. Por consiguiente, si queremos hablar de dios o de los dioses, en un lenguaje simultáneamente comprensible desde los diversos puntos de vista de la religión y de la filosofía griegas, es preciso reconocer que el *Cosmos* de Crisipo tiene todavía otro nombre u otros nombres.

De hecho, en la religión griega, no hay un κόσμος, sino muchos κόσμοι y cualquiera de los dioses puede ser el agente de una διακόσμησις, un ordenador del universo natural, humano y divino, según las determinaciones de su propia esencia. Hay por tanto un cosmos de Artemis y un cosmos de Apolo, un cosmos de Deméter y un cosmos de Dionisos, un cosmos de Gaia y un cosmos de Zeus, y así en adelante, hasta la ínfima de las deidades del panteón helénico.

He aquí también la razón verdadera de la inmensa muchedumbre de las ἐπικλήσεις: la diversidad y la multiplicidad de los sobrenombres de un dios son, por lo menos, tan dilatadas, cuanto lo son la diversidad y la multiplicidad cósmicas de sus aspectos. Porque, al contrario de lo que han creído los más apresurados sistematizadores de la religión y de la mitología, lo divino no está rigurosamente adscripto a ciertas regiones del mundo natural y humano. Este regionalismo ha producido la vulgarizada clasificación de los dioses, que aún se mantienen en venerables compendios, repartidos según el criterio sobredicho: dioses del cielo y de la tierra, del mar y del aire, y dioses de la vida moral y política. Ciertamente es, todavía, que no existe una sola divinidad griega o latina, que no trascienda el dominio físico o humano que le atribuyó el mitógrafo, y no comprenda todos los demás, de donde fuera sacado por necesidad de clasificación. Así, por ejemplo, Dionisos que es el dios δένδριτης o ἔνδενδρος, es decir, el dios “en forma de árbol” o “en el árbol”, es también el dios πολίτης y el dios Ἐλευθερέύς, el dios “ciudadano” y “libertador”;

Apolo es coetáneamente el dios *λυκείος* y *λάφριος*, el *πλκτανίστιος* y *δαφνηφόρος*, —sobrenombres que señalan estrecha adhesión del dios al mundo vegetal y animal— y el dios *σωτήρ* y *ἀποτρόπαιος*, es decir, el dios “que salva” y “el que purifica”; Artemis, la *πότνια θηρῶν*, “doña de las fieras”, es la misma *παιδοτρόφος* o *κουροτρόφος*, “protectora”, “ncdriza” de los niños, y la *βουλαία* y *ἀγοραία*, —sobrenombres que implican su interferencia en la actividad política; y hasta la misma Hera es tanto la *βοῶπις πότνις* “Hera y la *ἀνθεία*, como la *ζυγία*, la suprema consagradora del *yugo* matrimonial.

Añadimos aún, que la *διακόσμησις* de un dios dilátase hasta la coordinación de otros dioses y la subordinación de otras potencias sobrenaturales y sobrehumanas, puesto que no vive aislado entre la muchedumbre de los demás “dioses, demonios, héroes y de los que habitan el Hades” (13ª) Y con esto, pasamos el umbral de la mitología clásica en el punto en que los antiguos autores de teogonías y genealogías han emprendido el menester de congregar y enfilear en el tiempo la multiplicidad y la diversidad innumerable de las tradiciones poéticas y religiosas de su pueblo.

En la Teogonía de Hesiodo, efectivamente, tenemos el primer sistema de los diversos *κόσμοι* y de las múltiples y diversas *διακόσμησεις*, y además, la primera tentativa de conciliación entre los órdenes antagónicos de la epopeya homérica. Y aquí, como en las *Euménides*, también la sucesión empieza con el orden universal de Gaia.

Ahora bien; la historia y la arqueología modernas confirman, en este punto, la veracidad de Hesiodo y de Ésquilo.

Efectivamente, la unidad religiosa del Mediterráneo Oriental es el hecho asegurado: la multiplicidad de las representaciones plásticas se adhiere a la unidad de una idea, como a un tema se conforman las variantes que desarrollan sus plúrimos aspectos. Los resultados de modernísimas investigaciones arqueológicas atestiguan que desde principios del Neolítico hasta las invasiones dóricas del siglo XII, Anato ia, la península Balcánica, las Cícladas y Creta, —es decir, la mayor parte del mundo que habitarán los griegos en épocas más recientes—, constituyen el gran reino de la Diosa-Madre (14).

Bajo los derrumbados templos de los dioses olímpicos, los destrozados palacios y baluartes de los héroes homéricos, las cenizas de varones ilustres y el polvo de ciudades renombradas, yacen los ídolos femeninos de la Egeida: total o parcialmente desnuda, esteatópiga, “en forma de violín”, con el busto envuelto de una estola donde apuntan los senos prominentes, en pie o en cuclillas, el *κτερίς* triangular, las caderas anchas, el ombligo enorme que los velos no disfrazan, solitaria y altanera sobre las cimas, en las cavernas y las rocas de la montaña, o escoltada de bestias, *dueña de las fieras*, ceñida de serpientes, sobrepujada de palomas, enlazada de leones, ciervos, toros o machos cabríos, —Gran-Madre o Dulce Virgen—, la anónima Señora de Creta, de las Cíclades y de Anatolia, fué, sin duda, la suprema, sino la única, divinidad del Mediterráneo Oriental, antes que los Griegos cumplieren allí su misión histórica.

No conservamos todavía la materia del culto de la *Potnia Minoica*, vale a decir: ignoramos todo el complejo mitológico en el cual encarnó la actitud ritual fragmentariamente representada en los monumentos de Creta y de otros lugares de la civilización micénica. Sabemos, por ejemplo, que el árbol y el toro han desempeñado el papel preponderante, señalado por las mismas representaciones y los mismos objetos del culto ⁽¹⁵⁾, pero el fundamento mitológico de las hierofanías vegetales y animales y de las epifanías antropomórficas, queda por ventura obscuramente implicada en los *ἱεροὶ λόγοι* de los “misterios” de épocas clásica o en algunas leyendas tardías, como son las de Pasífae y de Minos, formadas quizá en época alejandrina.

Más embarazosa aún, es nuestra incertidumbre en cuanto al carácter monoteístico o politeístico de la religión creto-micénica. Cierta es la pluralidad de los ídolos femeninos; no, todavía, que ellos representen diversos aspectos de la Diosa-Madre, o al contrario, diversas diosas que nuestro espíritu universalizante se complace en fundir y confundir.

Pero, una o múltiple, —y esto importa más a la economía de nuestro estudio—, la divinidad femenina reina en Creta y la Cícladas, en la cuesta de Asia Menor y de la península

Griega, en Tesalia, en Arcadia y en Atica, muy por encima de las divinidades masculinas, las cuales figuran frente a la diosa, o las diosas, como acólitos o "paredros", hijos o amantes, como si tuvieran por única misión, la de realzar sus caracteres de fecundidad maternal (16).

Este fué el inicio del proceso, que leemos en el mudo lenguaje de los hallazgos arqueológicos. El término, más de dos milenios distante del obscuro inicio, cae en épocas históricas, en vísperas del triunfo político del Cristianismo, y tiene un nombre bien conocido en nuestra cultura: el *sincretismo* romano y alejandrino.

Desde la solemnísimas entronización de la *Mater deum magna Idaea* en el Capitolio, durante las Guerras Púnicas, hasta fines del Paganismo, prosiguió la pompa de la *sacra-peregrina*: Ma-Bellona, Isis, Diosa Siria, Rea-Cibeles... iban a revivir en la fervorosa adoración de los pueblos de todo el Imperio Romano. El resurgimiento del culto de divinidades antiguas y la importación del culto de divinidades extranjeras, se suele atribuir a la decadencia moral de los últimos siglos paganos; parece incomprensible, de otro modo, un renacimiento de cultos orgiásticos, contemporáneo de altísima especulación filosófica y de depuradísima eticidad cívica. Tenemos, todavía, muy hondos motivos para creer en la sinceridad del Apóstol Pablo, cuando proclamaba en el Areópago la religiosa elevación del culto ateniense del ἄγνωστος θεός, del *dios ignoto*. Sino que el ἄγνωστος θεός más bien renombrado sería de ἄγνωστος θεά la *diosa desconocida*, si nos acordamos de que, en realidad, el origen del sincretismo, tal como lo reconocerán sus mismos secuaces, se encuentra en el camino de regreso a los cultos autóctonos, y sólo aparentemente en la invasión de los cultos heteróctonos.

Las grandes diosas del sincretismo romano-helenístico son la Isis egipcia y la Rea-Cibeles anatólica. El filósofo Plutarco, el emperador Apóstata y Apuleyo, el Mago de Madaura, para no citar sino estos tres teólogos de la moribunda fe, nos dirán cuál es la esencia y cuáles los atributos de la divinidad sincrética. Isis es la "*Naturaleza considerada como mujer y apta para recibir toda generación. Este es el sentido en que Platón*

lo llama "Nodriz" y 'Aquella que todo lo contiene'. La mayor parte la llaman 'Diosa de infinitos nombres', porque la infinita Razón, la conduce a recibir toda especie de formas y apariencias" (17). Así define Plutarco el dogma sincretista. "Naturaleza" y "Diosa de infinitos nombres" es igualmente la Isis de Apuleyo, que a Lucio se revela por estas palabras: "Yo que soy la Naturaleza, madre de las cosas, señora de todos los elementos, la primoráñal progenie de los siglos, la suprema de las divinidades, la reina de los muertos, la primera de los celestiales y la uniforme representante de las diosas y de los dioses . . . Y CUYA UNICA DIVINIDAD todo el orbe venera, bajo multiformes figuras, por diversos ritos y bajo muchos nombres. Por una parte los primitivos Frigios me llaman Pasinuntica [Cibeles], madre de los dioses; los áticos autóctonos, Minerva [Atenea] Cecrópica; por otra parte, los fluctuantes Ciprios, me llaman Venus [Afrodita] Páfia, los sagitíferos Cretenses, Diana [Artemis] Dictina; los trilingües Sículos, Proserpina [Persefona] Estigia; los Eleusinos, antigua diosa Ceres [Deméter]. Algunos me llaman Juno [Hera], otros Bellona [¿Aráitis?], estos Hecate, aquellos Ramnusia [¿Artemis?, Helena?]; y los que son alumbrados por los primeros rayos del dios sol naciente,— los Etiopes, los Arios y los egipcios opulentos de antigua ciencia, adóranme— con ceremonias propias y llámanme con mi verdadero nombre: la reina Isis" (18). En fin, Juliano el Apóstata, después de establecer la identidad de la Madre de los Dioses, con las diosas por los griegos denominadas de Deo, Rea, Daméter, le atribuye la gestación del poderoso Zeus y la dignidad de suprema dueña de la vida, de causa primera de todo devenir, "ella, que a la perfección conduce toda criatura" (19).

Es manifiesta la metodología de la síntesis religiosa y filosófica de los escritores citados: presupuesta una dispersión de los atributos de la Potnia Minoica, hipostasiados en tales diosas y heroínas griegas o bárbaras, —Hera, Atena, Artemis, Deméter, Perséfona, Hecate, Helena, Europa, Ariadna, Io, y otras—, el sincretista siguiendo el movimiento inverso, procede ahora a la concentración de las hipóstasis. Pero, la Isis o la Rea-Cibeles, sobrevivientes en un culto que ha resistido a

todas las vicisitudes históricas y todos los accidentes culturales, acojen también el concepto de κόσμος y de φύσις, que resultaron de la especulación filosófica de los siglos precedentes, desde los ante-socráticos hasta los neo-platónicos, de Tales a Proclo.

3 — *La "Potnia" y el "Potnios". Las nupcias del Cielo y de la Tierra*

En los antiguos mitógrafos, la sucesión genealógica de los "dioses, demonios, héroes y de los que habitan el Hades", se abre con las *nupcias del Cielo y de la Tierra* ⁽²⁰⁾.

"Cielo" y "Tierra" decimos nosotros; Οὐρανός y Γαῖα cantó Hesiodo, inspirado por las Musas del Helicón. Y no debemos olvidarnos de que, al verter Οὐρανός y Γαῖα en "Cielo" y "Tierra", no traducimos sólo palabras, sino también su contenido real, imaginal y conceptual. Apartado este contenido, puede resultar evidente que el poeta de la *Teogonía* y los prosaicos mitógrafos del *Cielo*, quisieron describir apenas un proceso físico; pero, relacionando el significado con lo significante, es decir, reintegrando el cielo y la tierra meramente físicos en las entidades simbólicas por los griegos denominadas Οὐρανός y Γαῖα, luego nos apercibimos de que el Cielo-Padre y la Tierra-Madre de los dioses, tienen que ser también *dioses*, en la conciencia religiosa: más que cielo y tierra, más que varón y mujer, más que entes del mundo natural y humano... divinizados.

Cierto, la divinidad de los primogenitores de los dioses es evidente tan sólo en cuanto a la Madre: *Gaia* fluyó en Grecia de un culto bien atestiguado por numerosos documentos ⁽²¹⁾, al paso que *Ouranós*, jamás recibió el humo o la sangre del sacrificio. En compensación, a *Cronos*, su hijo, y sobre todo a Zeus, el hijo de su hijo, considerado bajo los aspectos y con los atributos uránicos, les han dedicado los griegos al culto debido al cielo ⁽²²⁾.

Esto nos conduce naturalmente a apuntar uno de los más importantes lincamientos teóricos de las genealogías divinas ⁽²³⁾.

La genealogía presupone una teoría del γένος. El θεῶν γένος αἰδοῖον (24), *la venerable estirpe de los dioses*, es concebida en la mente del poeta de tal manera que todos los individuos de una generación mantienen las primordiales características del padre, la serie de las generaciones presentes, la totalidad de las determinaciones de su misma naturaleza, y la sucesión representa, en el curso del tiempo, el desarrollo de su esencia intemporal.

Ahora bien; las nupcias del Cielo y de la Tierra son reconocidas en Grecia, por lo menos desde el momento en que "Zeus entró en el lecho de Deméter, la Gran-Nodriza". (25) Y para contestar a cualquiera interpretación alegórica del mito, es decir, a la transposición de la historia de los dioses en teoría física, bastará acordarse de que el γάμος de Zeus y Deméter, del Cielo-Padre y de la Tierra-Madre de la tercera generación divina, ya no puede ser ahora la simple metáfora del vínculo de los elementos naturales, puesto que los griegos han celebrado el ἱερός γάμος, el *sacro connubio*, con uno de los actos rituales de los "misterios".

El hecho se encuentra ampliamente documentado. Así, por ejemplo, nos asevera Proclo (25a) en su comentario al *Timeo* platónico que las leyes de los atenienses prescribían que la ceremonia nupcial del Cielo y de la Tierra tuviese inicio con la contemplación de las dos grandes regiones cósmicas, y que en el templo de Eleusis, los iniciados, irguiendo sus ojos al cielo, exclamaban: *llueve!* y volviéndolos a la tierra: *concibe!* Tenemos aquí, sin ninguna especie de duda, una paráfrasis a las dos palabras rituales, irónicamente citadas por San Hipólito en sus *Philosophoúmena* (26): ἕε κίε (*llueve, concibe*), esto es el grande e inefable misterio eleusino!". Y como, por una parte, nos dijo el escoliasta de Platón (27) que los misterios conmemoraban la μίξις (copula) de Deo (Deméter) y de Zeus, y como, por otra parte, sabemos que el pueblo de Atica rogaba a Zeus que lloviese él mismo sobre los labrados de Atenas (28), queda así plenamente demostrada la realidad "cultural" de las nupcias del Cielo y de la Tierra, representados por Zeus y Deméter.

Zeus, el supremo de los "olímpicos", y Demeter, la divinidad "ctónica" $\kappa\alpha\tau' \epsilon\tilde{\xi}\sigma\chi\eta\nu$, han contraído pues matrimonio, y todos los años festejan sus bodas en el sacrosanto suelo de Eléusis. Mas ahora presentóse naturalmente una cuestión de magno interés: ¿qué vínculo subsiste entre los cónyuges? Que especie de acoplamiento es el de Zeus y Demeter, — del único Dios griego, cuyo nombre derivó seguramente del Cielo-Padre de los invasores arios ⁽²⁹⁾ y de la diosa que, según la opinión de los antiguos, no es otra, sino la misma "Tierra Madre" ⁽³⁰⁾? He aquí el problema inaplazable, mayormente cuando nos proponemos determinar la amplitud de la *mediación griega* entre los extremos *mediterráneo* y *homérico*.

Deméter retuvo hasta tiempos históricos sobreabundantes rasgos de la *Potnia Minoica*, cuya disgregación, según se cree hoy día, produjo ésta y otras deidades helénicas de carácter oscilante entre el de la Virgen timorata, bravía o inviolada, y el de la Madre ubérrima y de la Nodriza cariñosa. La mitología y el ritual de Deméter helénica, — como los de Atenea, Hera y sobre todo, de Artemis—, guardan el recuerdo de los tiempos prehelénicos. En verdad, no es fácil reconocer la venerable Señora del *Himno Homérico*, que "rozaba con su cabeza la viga del techo y llenaba las puertas de su divino resplandor" ⁽³¹⁾, cuando transpuso los umbrales de Metanira, con la diosa titular de las *Tesmoforias* de Atica a quien se dedicaba los ritos de fecundidad mencionados por el escoliasta del *Diálogo de las Cartesanas* ⁽³²⁾; ni la hesiódica desposada del Cielo-Padre, en la Deméter *Erinys*, de Pausanias, bestialmente acoplada, en forma de yegua, al Poseidón de Arcadia ⁽³³⁾.

La consideración de este mito nos trae como por la mano a tratar la metamorfosis *griega* del vínculo que subsistía entre la "Potnia" y su "Paredro". Lo hemos dicho: tal relación es la de sobrevivencia del acólito. Y no es raro en el mito helénico que el amante, o el cónyuge, vaya hasta perecer, sacrificado a los fines de la maternidad soberana, o a la venganza de la virginidad indómita.

El Poseidón homérico, es el hermano del Padre de los dioses y de los hombres, y habla orgullosamente de su estirpe gloriosa:

Tres somos los hermanos, nacidos de Rea y Cronos:
 Zeus y yo, tercero es Hades, el rey de las sombras.
 En tres partes se dividió el universo, y su parte tiene cada uno
 Por suerte obtuve el imperio del espumoso y agitado mar;
 Tocáronle a Hades las tinieblas del abismo;
 Zeus recibió el Cielo en medio del éter y las nubes.
 Pero la Tierra y el alto Olimpo son de todos (34).

Sí, la Tierra, la Tierra-Madre es de todos, de Zeus y de Hades. Poseidón, todavía, debe hasta su mismo nombre al *poseer la tierra* (35). El es también el Γαίωχος, (36), sobre que los antiguos lexicógrafos esclarecen así: γαίωχος, *es el que estrecha la Tierra, o el que la Tierra envuelve; o el hípico (el que aparece bajo forma equino, y que se complace con los carros y las parejas)* (37), mas que puede significar aún y siempre, según los comparatistas modernos, el *Esposo de la Tierra* (38). Como γαίωχος, Poseidón no tiene, por tanto, el valor de nombre, sino el de sobrenombre, de ἐπίκλησις. En cuanto Zeus, el "Cielo", existe y vive de existencia y vida propias, independientes, Poseidón, al contrario, no vive ni existe, sino por virtud de la vida y existencia de γᾶ o δᾶ, de la tierra, en suma. En Arcadia, por consiguiente, *el dios que estrecha la Tierra en sus brazos*, es aun el "Paredro", el coadyutor; de la Erinia, y ésta es aun la "Potnia" que dará luz a la *Despoina*, la nueva Potnia.

Sin embargo, la situación del acólito ya había cambiado antes de Homero. Hasta se puede decir que, desde el punto de vista hierológico, los poemas homéricos deben su origen y tienen su razón de ser en las consecuencias del cambio en la situación recíproca de la "Potnia" y del "Potnios". Hesiodo y los trágicos se hicieron eco de la *reforma*. Pero el épico de Beocia y el trágico de Atica no se contentaron de presentar todo el mundo divino y heroico bajo el crudo mediodía de la epopeya jónica, sino que intentaron reproducir los matices del crepúsculo de donde emerge el sol de la religión reformada.

4 — La “reformación” homérica. - Conclusión

Repetidas veces nos referimos arriba a la reforma homérica; ahora es el momento de congregar las anotaciones dispersas y de concluir esta parte de nuestro estudio.

El término *reforma*, designando a ciertas características hierológicas de los poemas homéricos, ha sido empleado por primera vez, por Gilbert Murray en su libro “*Five Stages of Greek Religion*”. Vamos a transcribir algunas aserciones del ilustre filólogo inglés, que tienen, por lo menos, el mérito de resumir claramente la cuestión:

“En literatura, el momento decisivo es evidente... En religión, el momento cardinal es lo mismo: consiste en el advenimiento de los dioses olímpicos de Homero... La religión olímpica, que irradia de Homero en las Panateneas, produjo lo que osaré llamar exactamente una reforma religiosa... En primer lugar, los poemas representan una tradición aquea la tradición de una raza nórdica, conquistadora, organizada en sistema patriarcal monogámico, marcadamente distinto de las costumbres matrilineares de las razas egeas, con su poligamia y su poliandria, sus ritos agrarios, emblemas sexuales y diosas de la fertilidad. Comparado, por instantes, esa especie de valquiria asexual que en la *Ilíada*, aparece bajo el nombre de Atenea, con la *Kore* de Éfeso, extrañamente nombrada Artemis, —disforme figuración de la fertilidad, cubierta de innumerables senos; esto sugiere el contraste que pretende expresar. En segundo lugar, los poemas son aristocráticos por tradición; literatura de jefes, ajena a la ínfima superstición popular... En tercer lugar, los poemas, en sus líneas generales, son jónicos, y Jonia estaba, por muchas razones, destinada a vencer a la “*Urdummheit*” (39). Los jónicos eran descendientes de los que huyeron a los invasores, por el mar, abandonando a sus casas, tribus, instituciones tribales. Wilamowitz bien ha observado como la imaginación del Continente griego es dominada por las tumbas gigantes de los reyes desconocidos, que los fugitivos dejaron tras de sí y casi olvidaron...” (40).

En dos o tres puntos deberá incidir nuestra mirada, si quereamos insertar las precedentes características de la reforma-

homérica en la línea de consideraciones que proseguimos desde la iniciación de este ensayo.

a) La poesía de Homero señala el fin de un tiempo y el principio de otro tiempo. Señala, marcadamente, el término de un orden universal geocéntrico y la iniciación de un orden universal uranocéntrico; señala el fin de la dinastía de Gaia, —la Tierra—, y el inicio de la dinastía de Zeus, —el Cielo.

El nuevo orden teológico tiene su contrapunto antropológico: la religión prehelénica, como quiera que sobreviva a la reformación, pasa de un primer plan en el orden natural, a un segundo plan en el orden político. Así, al paso que Deméter y Dionisos, por ejemplo, que en todo el mundo helenizado se mantuvieron sobre los escombros del Olimpo, poco más han merecido de Homero que rapidísima mención, al contrario, Apolo y Atena, —dos de los dioses que fundamentan y promueven la unidad política de las estirpes griegas⁽⁴¹⁾—, incesantemente los vemos interferir en las acciones de los héroes homéricos.

Esto es el hecho”, el “fenómeno” a explicar razonadamente.

b) Para explicar los orígenes de la reforma, el historiógrafo y el etnólogo sólo tienen como recurso a la circunstancia. Por una parte, la acción de los héroes homéricos transcurre fuera de Grecia metropolitana, y la reformación religiosa es el hecho de los poetas de Jonia; por otra parte, los poemas homéricos representan la tradición de una “raza organizada en sistema patriarcal monogámico”. Ahora bien; la diversidad geográfica y racial va a explicarnos el tránsito de la religión antigua a la nueva religión.

Si hay un lector de historias de la religión griega que se quede satisfecho ante semejantes “explicaciones históricas y etnológicas, y no se dé cuenta de que allí se trata aún de “descripciones” del mismo fenómeno todavía inexplicado, osamos nosotros confesar una perplejidad irremediable por medios tan simplistas.

Es cierto: el argumento de las “tumbas gigantes de los reyes desconocidos” trae en sí más honda virtualidad explicativa. Pero la actitud de la vida frente a la muerte es ya función de la religiosidad; por consiguiente, si el difunto reclama del

viviente tan meticulosa solicitud, no comprendemos siquiera cómo se hace posible el cambio de los ritos sepulcrales, sin que antes tuviera lugar el tránsito de la antigua a la nueva religión. No comprendemos, incluso, que una vez hayan pasado el mar, esos vivientes que no podían o no debían alejarse de sus muertos. Algunos lo hicieron todavía. Pero, no es más verosímil suponer que ya entonces había cambiado la concepción religiosa de la vida y de la muerte, en vez de atribuir el cambio al apartamiento?

c) El primordial y originario es, pues, la *διακόσμησις*, y la *sucesión* temporal de las *διακοσμήσεις* no es sino la exterioridad de una graduación interna de la conciencia.

Contraprueba de veracidad de nuestra aserción, la tenemos patente en la misma coexistencia, al lado de toda historia griega, de los órdenes universales límites, —el orden del Cielo-Padre y el orden de la Tierra-Madre.

Pero, y por paradójico que suene, debemos decirlo: de la *διακόσμησις* del Cielo-Padre, del contenido hierológico de la epopeya jónica, —de la reformación homérica, por consiguiente—, deriva, en último análisis, la impiedad y la irreligiosidad futura de Grecia. Y aquí tienen razón, de cierto modo los que invocan el primado de los Jonios en la lucha contra la “Urdummheit”. Sin embargo, esta fenomenología de la irreligión debe ser comprendida en sentido harto diferente del que otrora le atribuyeron los antiguos detractores de Homero. Pues las críticas de Xenófanes y de Platon, que concluyen en un juicio de impiedad y de nocividad de la imaginación poética, contienen el germen de injusticia y de ingratitud que, a partir de un tal Teagenes de Región (⁴²), los exégetas de la *Iliada* y *Odisea* se apresuraron a reparar. De hecho, la misma posibilidad de alegerizar, es decir, de reverter imágenes poéticas en teoremas físicos y éticos, es prueba de que el *φιλόσοφος* Parménides, o Heráclito, y el *φιλομῦθος* Homero, o Hesíodo, caminaban convergentemente hacia el mismo fin. Llegadas que fueron la *φιλοσοφία* y la *φιλομυθία* al punto donde coinciden los respectivos contenidos ideales, en ese punto han muerto los dioses de Homero. Y también no sobrevivió el culto al derrumbamiento

de la πολιτεία genuinamente griega, — mitad humana del símbolo, cuya mitad divina era el mismo Olimpo.



Así, pues, han muerto los dioses de la nueva religión. Pero ocho siglos aun, de los cuales no menos de cuatro o cinco decurren desde la iniciación de la Era Cristiana, sobrevivieron los dioses de la religión antigua. He aquí la paradoja: mientras que la religión homérica muere en la filosofía (⁴³), la actitud prehomérica asciende al supremo grado de conciencia religiosa, en los siglos derraderos del paganismo.

Y ahora podemos concluir.

Las *Euménides* representaban el momento de la contradicción entre dos extremas concepciones religiosas. Por ventura más intensamente que ningún otro, lo ha vivido Esquilo, el trágico que la tradición hace nacido en Eléusis y educado en Atenas, —Eléusis, el burgo y santuario de la Tierra-Madre, y Atenas, la ciudad de Palas, la diosa sin Madre! La tragedia no resuelve el litigio entre los dos órdenes universales, sino por anulación de uno de ellos. Porque a las Erínias, y a Apolo, sólo les fué dado el λόγος en el momento de la contradicción, y el Areópago no supo sino tomar el partido de los dioses olímpicos contra los dioses ctónicos.

El momento de la mediación, que no tuvo el digno representante literario o plástico, dase en la misma religión y tal vez en ciertas expresiones filosóficas y teológicas del sincretismo helenístico. Cuando tomó conciencia de sí, la religión antigua había llegado al momento de conciliar los extremos. Esa conciencia provenía del reino del Cielo-Padre, su contenido, pero, era aun y siempre el reino de la Tierra-Madre, de donde tenía el principio, —principio histórico y principio fenomenológico, la ἀρχή, en suma.

Quizá se pueda decir que exageramos aquí la importancia histórica de la antigua religión de la Madre. Pedimos, entretanto, al lector, que además de la consideración que por ventura le han merecido las páginas precedentes, quiera aun atender lo siguiente:

La Cristiandad tiene innegable razón contra el paganismo clásico, que no supo o no pudo llegar a la concepción del Dios Padre Creador del Cielo y de la Tierra y de todas las cosas visibles e invisibles. Efectivamente, y no cesamos en repetirlo, el dios griego no trasciende el Cosmos; el mismo Cosmos es, por decirlo así, la *definición* de dios: el Cosmos es dios y dios es la misma *διакόσμησις*, principio y fin de la ordenación del cielo y de la tierra y de todos los seres naturales, humanos y divinos. El griego jamás pudo concebir el ser y el pensamiento divinos fuera de las determinaciones naturales. Y por esto se sitúa en el contrario extremo, frente a la Cristiandad Medioeval. Aquí el problema ya no es el del Dios Uno y Creador, sino el de los atributos de Dios (⁴⁴). Así pues, cuando viene a practicar la religión, porque insatisfecho en pensar solamente el sistema de la mitología y de la teología, el griego no puede sino adherir al culto naturalístico que persistió sobre todos los cultos políticos: de Deméter, de Rea-Cibeles, de Isis, —“la Naturaleza considerada como mujer y apta para recibir toda generación”.

N O T A S

1) "Bei den Religionshistorikern hat man allzuoft den Eindruck, als fuehrte die Historie zur Aufhebung der Religion" - Wilamowitz: *Der Glaube der Hellenen*, I, 9.

2) Hace años tenemos arraigada la convicción de que el "Apocalipsis" del *Asclepius* (del Pseudo-Apuleyo, en el *Corpus Hermeticum*), por un lado, y las palabras del pre-Zaratustra, de Nietzsche, en la plaza pública (*Der tolle Mensch*, aphor. 125 de "La Gaya Scienza") y del *Gran-Inquisidor* de Dostoiewski (en *Los Hermanos Karamazov*), por otro lado, constituyen como una sola *profecía* con expresiones que corresponden a dos "momentos" semejantes en la historia de nuestro Occidente. El primero describe las consecuencias de la impiedad pagana; los últimos, las consecuencias de la impiedad cristiana.

1º *Asclepius* (*Hermes Trismégiste*, texte établi par A. D. Nock T. II, Paris, 1945, p. 326 ss.):

An ignoras, o Asclepi, quod Aegyptus imago sit caeli aut, quod est uerius, translatio aut descensio omnium quae gubernantur atque exercentur in caelo? et si dicendum est uerius, terra nostra mundi totius est templum?

et tamen, quoniam praescire cuncta prudentes decet, istud uos ignorare fas non est: futurum tempus est, cum adpareat Aegyptios incassum pia mente liuinitatem sedula religione neruasse; et omnis eorum sancta ueneratio in inritum casura frustrabitur, e terris enim et ad caelum recursura diunitas linqueturque Aegyptus terraque, sedes religionum quae fuit, uidata numinum praesentia destituetur

DIUNITAS ENIM REPETIT CAELUM, deserti homines toti morientur atque ita Aegyptus deo et homine uidata deseretur
.....FIT DEORUM AB HOMINIBUS DOLENDI SECESSIO...

Fit deorum ab hominibus dolenda secessio! La misma separación de dioses y hombres, es el tema del *Zaratustra* y del *Inquisidor*.

2º *El Insensato* (*Der tolle Mensch*, en *Die Froehliche Wissenschaft*, aphor. 125, cito a la traducción española de las Obras Completas de Nietzsche, edición de M. Aguilar, Madrid, 1932, T. V. p. 150):

“No habéis oído hablar de ese hombre loco, que, en pleno día, encendía una linterna y echaba a correr por la plaza pública gritando sin cesar: ‘busco a Dios, busco a Dios’? Como allí había muchos que no creían en Dios, su grito provocó la hilaridad... El loco se precipitó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. ‘Dónde se ha ido Dios? Yo os lo voy a decir, les gritó. Nosotros le hemos matado, vosotros y yo!... Pero ¿cómo hemos podido obrar así? ¿Qué hemos hecho cuando hemos separado esta tierra de la cadena de su sol... No erramos como a través de una nada infinita?... El vacío, no nos persigue con su hálito? ¿No hace más frío?... No oímos todavía el ruido de los sepultureros, que entieran a Dios?... Dios ha muerto! Quien borrará de nosotros esta sangre?... No estamos forzados a convertirnos en dioses, al menos para parecer dignos de los dioses?... Se cuenta además, de este loco que penetró un día en diferentes iglesias donde entonó un “Requiem eternam Deo”. Expulsado y interrogado no cesó de responder siempre lo mismo: ¿De qué sirven estas iglesias, si no son las tumbas y los monumentos de Dios? (“Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gruefte und Grabmaeler Gottes sind?”).

Un fragmento escrito en la época del “Zarathustra” añade: *Wenn wir nicht aus dem Tode Gottes eine grossartige Entsagung und einen fortwaehrenden Sieg ueber uns machen, so haben wir den Verlust zu tragen*” (*Die Unschuld des Werdens, der Nachlass, ausgewählt und geordnet von Alfred Baeumler, Leipzig, 1932, pg. 332, Vol. II*), esto es: Dios ha muerto, y si no queremos soportar la pérdida, tenemos que hacer de su muerte una grandiosa renuncia.

Grandiosa renuncia, —renuncia a la Libertad en Cristo—, es la del *Inquisidor*, de Dostoiewski. Jesús ha muerto, y no tiene el derecho de regresar junto a los hombres. Y justamente porque Dios ha muerto, —Dios el Padre—, los hombres se resignarán, los hombres... los huérfanos!

Tal es el mito del Ateísmo moderno! El rito es la acción de *previ-dencia*, en lugar de la de *providencia*, el seguro y la previsión, el congreso *social* de los “que erran a través de una nada infinita”.

3) Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, trad. del alemán por M. G. Morente, Madrid, 1934, Vol. I, pág. 149.

4) Nietzsche, *Die froehliche Wissenschaft*, aphor. 34, tr. española, pág. 81.

5) Cito a la traducción española de Juan R. Salas, publicada en la Colección Austral - pág. 155.

6) Platón, *Leyes* IV. p. 717. A.

7) También Gaia y Temis han precedido a Apolo en el *manteion* de Delfos:

*A la Tierra que en Delfos profetisa
fué de todos los dioses la primera
primero invocará. Después, a Temis,
de quien se dice que debió a su madre
el fatídico don
.....Nace a Febo (Apolo)
dale Febe su nombre, y con el nombre
en don el trono oracular le ofrece*

vv. 1 y ss. (pág. 125 de la traducción).

8) Homero, *Iliada*, IX, vv. 571-2.

(9) Pág. 148.

10) Pág. 150.

11) Ibid.

12) Nuestra concepción de *símbolos* deriva de Schelling, *Philosophie der Kunst*, pág. 426 del volumen tercero de la edición de Manfred Schroeter, Muenchen, 1927: § 39 *Darstellung des Absoluten mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen IM BESONDEREN ist nur symbolisch moeglich.*

Erlaeuterung — Darstellung des Absoluten mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen im Allgemeinen = Philosophie — Idee. Darstellung des Absoluten mit absoluter Indifferenz des Allgemeinen und Besonderen im Besonderen = Kunst. Der allgemeine Stoff dieser Darstellung = Mythologie

Erlaeuterungssatze — Diejenige Darstellung, in welcher das Allgemeine das Besondere bedeutet, oder in welcher das Besondere durch das Allgemeine angeschaut wird, ist *Schematismus*.

Diejenige Darstellung aber, in welcher das Besondere das Allgemeine bedeutet, oder in welcher das Allgemeine durch das Besondere angeschaut wird, ist *allegorisch*.

Die Synthesis dieser beiden, wo weder das Allgemeine das Besondere, noch das Besondere das Allgemeine bedeutet, sondern wo beide absolut eins sind, ist das *Symbolische*.

(pg. 429): In der Allegorie bedeutet das Besondere nur das Allgemeine in der Mythologie ist es zugleich selbst das Allgemeine. Aber eben deswegen ist auch alles Symbolische sehr leicht zu allegorisieren, weil die symbolische Bedeutung die allegorische ebenso in sich schliesst wie in der Ineinsbildung des Allgemeinen und Besonderen auch die Einheit des Besonderen mit dem Allgemeinen wie die des Allgemeinen mit dem Besonderen enthalten ist.

13) *Stoic. vet. fr.* (v. Arnim), pg. 168, II" κόσμον δ' εἶναι φησιν ὁ χρῆσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. Λέγεται δ' ἑτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησης γίνεται καὶ τελειοῦται.

13^a) Plat. *República*. p. 392. A.

14) Fundamental es aun y siempre la obra de Sir Arthur Evans: *The Palace of Minos at Knossos*, Vols. I-IV y Index, 1921 - 1936. Los libros de R. Dussaud: *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer égée* (2^a Ed., 1914) y de G. Glotz: *La civilisation égéenne* (tr. española ed 1926), resume excelentemente los trabajos de Evans. La edición de 1937 del libro de Glotz contiene una nota adicional de Charles Picard (p. 474 y ss.) con los resultados de las excavaciones y resúmenes de las publicaciones de 1925 a 1935. A este mismo autor debemos otra excelente actualización de los problemas de la religión prehelénica: *Les religions préhelléniques (Crète et Mycènes)*, Paris, 1948 y además muchísimos artículos sobre el mismo tema, publicados en la *Revue Archéologique*, *Revue des études grecques*, *Revue de l'Histoire des Religions* y los dos volúmenes de doctrina sistemática: *Les origines du polythéisme hellénique*, Paris, 1930 - 1932. El estudio más completo sobre los "survivals" de la religión cretomicénica en Grecia es lo de M. P. Nilsson: *The Minoan-Mycenaean Religion* (Skrifter utgina av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet, T. 9), Lund, 1927, que se encuentra ya resumida en otra obra del mismo investigador: *A History of Greek Religion*, Oxford, 1925, pgs. 9-37. De los más interesantes, son el libro de A. W. Persson: *The Religion of Greece in prehistoric times, Sather lectures*, Berkely, Los Angeles, 1942, y especialmente sobre la Diosa-Madre, los estudios de Jean Przyluski: *Urspruenge und Entwicklung des Kultes der Mutter-Goettin y Mutter-Goettin als Verbindung*, en el *Eranos Jahrbuch*, 1938, pgs. 11-57.

15) "Arranque del arbusto sagrado", cf. grabados de los anillos de oro de Micenas y Vafio; "Labrys y cuernos de consagración", cf. pinturas del sarcófago de Hagia Triada.

16) Transcribimos una página del libro de Picard que resume los datos cogidos hasta 1948 y las respectivas soluciones:

"En tout cas, les pouvoirs du dieu mâle, en Crète, ne semblent jamais avoir surpassé, effusqué, ou amoindri ceux des déesses féminines. En dépit des restrictions imposées à notre connaissance par la nature et la limitation du material d'études, quelques aspects caractéristiques demeurent plus ou moins en opposition avec ce que révéleront les religions classiques, plus tard. Un de ces traits est la prédominance significative et le primat des déesses, des prêtresses; privilège qui se retrouvera et subsistera dans certaines religions anatoliennes, notamment à Ephèse, autour de l'Artémis locale, servie par un collège de Mélissai-Abeilles. Les dieux mâles, en Crète, ont dû être de beaucoup les plus rares... Les idoles

masculins manquent. La primauté est d'abord allée à la mère, nourricière, de qui la vie de l'enfant dépendait..." *Les religions préhelléniques*, pg. 83.

17) Plutarco, *Isis y Osiris*, cap. 53, p. 372 E. Cf. *Platonicae quaestiones*, p. 1014 D, 1015 D, 1023 A.

18) Apuleyo, *Asinus Aureus*, Lib. XI, init.

19) Juliano, *Discurso sobre la Madre de los Dioses*, p. 166 A. B.

20) Cf. el inicio de la *Biblioteca* de Apolodoro y sobre la *Crestomata* de Proclo lo que dice Photius (Biblioth. p. 319 a 21): «διαλαμβάνει περὶ τοῦ λεγομένου ἐπικοῦ κύκλου ἕς ἀρχεται μὲν ἐκ τῆς Οὐρανοῦ καὶ Γῆς μυθολογουμένης μίξεως...».

21) Cf. L. R. Farnell: *The Cults of the Greek States*, V. III, pgs. 307 - 311.

22) L. R. Farnell, op. cit., V. Vol. I, págs. 32-34 y 140, ss.

23) Cf. el "epochemachende" opúsculo de Paula Philippson: *Untersuchungen ueber den griechischen Mythos, Genealogie als mythische Form (Studien zur Theogonie des Hesiod)*, Zuerich, 1944. (Comp. la reseña "Genealogía como forma mítica" en los Anales de Arqu. y Etnol. Tomo. VIII. Mendocza, 1947, pgs. 223 - 229).

24) Hesiodo, *Theogonia*, v. 44.

25) Hesiod., *Th.*, v. 912.

25^a) Proclo, *Com. in Plat. Tim.* (Dichl), vol. III. p. 176.

26) 5, 7, 34.

27) in *Gorg.* p. 497 C (Hermann).

28) V. Bergk: *Poetae Lyrici Graeci* (1882), p. 684:

Ἦσον, ὄσον, ὦ φίλε Ζεῦ
κατὰ τῆς ἀρούρας τῆς Ἀθηνῶν
καὶ «κατὰ» τῆς Πεδίων.

y el fragmento de las *Danaides*, de Esquilo (in Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig, 1926, pg. 16, frg. 44):

ἐρᾶ μὲν ἀγνὸς οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα,
ἔρωσ δὲ γαίαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν·
ὄμβρος δ' ἀπ' ἐδνατῆρος οὐρανοῦ πεσὼν
ἔδευσε γαίαν· ἥ δὲ τίκεται βροτοῖς
μῆλων τε βοσκᾶς καὶ βίον Δημήτριον·
δένδρων ὀπώρα δ' ἐκ νοτίζοντος γάνους
τέλειός ἐστι. τῶνδ' ἐγὼ [Afrodite] παραίτιος.

29) Ζεὺς, gen. Διός, cf. lat. *Juppiter*, originariamente, *Diéspiter*, sanscr. dyáuh-pitá, gr. Ζεὺς πατήρ.

30) v. Sext. *Empir.*, adv. *Mathem.*, 9, 189: ἡ γὰρ Δημήτηρ, φασιν, οὐκ ἄλλο τί ἐστίν ἢ γῆ μῆτηρ. Presentamos aquí esta etimología sin prejuicio del que puede resultar de la voz cretense δηαι = *cebada*, mencionado por el *Etymologicum Magnum*.

31) Pseudo-Homer. *Hymn. in Demet.*, vv. 188 - 189.

32) Cf. Erwin Rohde, *Rhein. Mus.*, XXV, p. 548, ss = *Kleine Schriften*, II, p. 355, s. Trad. alemana; *Die Religion der Griechen*, de M. P. Nilsson (*Religionsgeschichtliches Lesebuch*), Tomo 4, p. 11.

33) Pausan, VIII, 25, 2-7.

34) *Iliada*, XV, 187 ss.

35) Raiz *pot*, cf. πόσις. Poseidón, ποτιδᾶν, es el Pótnios al lado de la Pótnia. V. Walter F. Otto, *Die Goetter Griechenlands*, (ed. 1947), pg. 30.

36) Cf. *Iliada*, IX 183; *Odisea*, I, 68.

37) Hesych, s. v. Γαιήχος, ὁ τὴν γῆν συνέχων ἢ ὑπὸ γῆς συνεχόμενος ἢ ὁ ἰππικός, ὁ ἐπὶ τοῖς ἀχίμασι ἢ ἄρμασι χαιρών.

38) Cf. W. Borgeaud, *Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung*, Bd. 68, 1944, p. 221 1.: "entspricht dem schon im Vedischen bekannten Sinne' heimfuehren, heiraten, des Verbuns vahati (bzw. vahate). Es handelt sich hier um ein Nomen agentis, dessen Akzent bei Homer nach aeolischer Weise zurueckgezogen ist. Die Bedeutung waere nach unserer Auffassung: "Gemahl der Gaia", also "Gemahl der Mutter Erde". Citado por Paula Philippson, *Thessalische Mythologie*, Zuerich, 1944, pg. 27.

39) "Estupidez primordial". La palabra, en alemán, es muchas veces usada por Murray en su libro, que la atribuye al Dr. Preuss. No sabemos si es éste, el mismo Preuss, autor del admirable opúsculo: *Der religioese Gehalt der Mythen*. En todo caso, es posible que Preuss no use el término en la acepción *positivista* de Murray y Frazer.

40) *Five Stages of Greek Religion*, (Ed. The Thinker's Library, 1935), Cap. II, pgs. 39 y ss.

41) Panateneas, Delfos.

42) "El primero que acerca de Homero escribió", *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Diels), 5ª Ed., 8, 72 Theagenes, 1-2.

43) Bruno Snell, *Der Glaube an die Olympischen Goetter*, in *Das Neue Bild der Antike*, Vol. I, Leipzig, 1942: "Die olympischen Goetter sind gestorben an der Philosophie", (pg. 125).

44) El cristiano protestante llegará a la cisión abismal entre Dios y el Mundo, al Dios *a-cosmos* frente al *Cosmos a-theos*: "Dem Gott ohne Welt, dem 'Weltfremden Gott' entspricht haargenau eine Welt ohne Gott eine gottfremde Welt, und mit dialektischer Unerbittlichkeit ruft der Theos Akosmos der Reformatoren einen Kosmos Atheos auf den Plan, der seit den Kopernikus und Kepler, Bruno und Descartes, Galilei und Newton immer selbstbewusster auf seiner Autonomie, ja auf seiner Autarkie besteht und nicht mehr der leisesten Ehrgeiz an den Tag legt. mit christlichen Anschauungen noch irgendwie zu uebereinstimmen". Leopold Ziegler, *Ueberlieferung*, Leipzig, 1936, pg. 477.

MANUAL DE FOLKLORE

*Por Luis de Hoyos Sáenz y Nieves
de Hoyos Sancho (Manual de Revis-
ta de Occidente - Madrid . 1947).*

POR

MATILDE IRENE VELASCO

Como representante de España en el "Congress International des Arts Populaires" celebrado en Praga en 1928, Luis de Hoyos Sainz, tuvo la genial idea de presentar en un libro, el trabajo acumulado durante más de cuarenta años de investigaciones de las tradiciones populares, al comprobar cómo estimaban los estudiosos de todo el mundo, el rico venero español.

Esta obra publicada en colaboración con Nieves de Hoyos Sancho es el fruto de largos años de exégesis atenta y controlada en el teatro mismo de las acciones, o sea, de la convivencia y contacto con el propio elemento étnico, cuyo espíritu se trata de escudriñar.

El propósito central que me mueve a analizarlo es el de poner al alcance de los estudiosos, las ideas y observaciones de este gran investigador en el campo folklórico.

No soy partidaria de críticas rotundas; pues pienso que no se debe demoler mientras no pueda construirse. Además la extensión y calidad de los datos contenidos en él, hacen que mi labor, más que crítica, se limite a un mero esbozo de los problemas más importantes presentados.

Sabemos que España ocupa un lugar principalísimo en cuanto al desarrollo del Folklore, ya que es solar de viejísimas culturas. No es, pues, de extrañar que Luis de Hoyos Sainz con todo ese material a la vista y con su indudable autoridad en la materia, destacada ya en escritos anteriores, nos presente una obra, que será bien acogida por todos aquellos que buscan una guía, para orientarse en la abundante producción de estudios consagrados a esta rama de la Ciencia.

En primer lugar vemos que con ajustado tino, el autor pone el nombre a su obra: "Manual de Folklore", y no es más que eso; porque como el mismo lo dice "es al presente más útil que un trabajo de investigación, un programa de infor-

mación, que dé al público y a los interesados de nuestras ciencias, criterio claro de lo que son, de lo hecho en ellas y más aún de lo que puede y cómo debe hacerse". Es un libro en que se compendia lo más esencial de la materia; pero esa acumulación de acontecimientos, de datos, requiere maestría para ser llevado a término sin fatiga y para que su síntesis no disminuya su comprensión, y eso lo logran magníficamente los autores.

Es exposición completa y objetiva; una revisión crítica general de los hechos y problemas de la Ciencia Folklórica. Predomina en el relato el rigor metódico que hace historia.

El molde científico en que la obra está concebida, tiene como fin dar a la expresión popular un aspecto de solidez y una organización sistemática y acabada, para un mejor efecto estético y una más clara comprensión social.

La obra está dividida en tres partes.

La primera incluye los métodos propios de interpretación de la Ciencia Folklórica y las teorías e hipótesis de trabajo, que forman dado el estado actual de desarrollo del Folklore en España, una verdadera ciencia explicativa y trascendente.

El primer problema que plantea y al cual trata de dar solución con indudable acierto es el del origen y emplazamiento científico del nombre. El Folklore se ha constituido muy recientemente como disciplina autónoma, es decir, como ciencia; tiene su propio campo de investigación: el saber vulgar.

Hasta ahora se lo ha considerado como una rama de la Etnografía, que estudia lo relativo a las antiguas prácticas, creencias, nociones, tradiciones, sentimientos, supersticiones del pueblo común, y aún el mismo Luis de Hoyos Sainz es partidario de esta tendencia al propiciar como método de investigación más conveniente el folklórico etnográfico.

Mi opinión es que el Folklore es objetivación despersonalizada y por eso la Ciencia Folklórica cae dentro del campo de lo social; su objeto circunscripto es el pueblo. Lo folklórico es colectivo, anónimo y se identifica con la tradición. Es conjunto de hechos actuales, vivientes, pero que traen la marca de la antigüedad.

En cuanto a la jerarquía del Folklore como ciencia, todos estamos acordes en considerar que es importante para el conocimiento de los pueblos, y está muy acertado el autor del Manual en afirmar, que pese a su importancia, no debe tomársele como base o fundamento de la educación, según estiman algunos pedagogos modernos; aún cuando sí, debe considerársele como auxiliar importante, para la educación del niño.

Durante los últimos cincuenta años la mayor parte de la investigación del folklore español, se ha hecho gracias a la ayuda de métodos y técnicas especialmente desarrolladas para resolver sus problemas concernientes; y podemos afirmar que Luis de Hoyos Sainz en su Manual de Folklore resfuerza los cimientos de la investigación metodológica y abre nuevos derroteros en la investigación mundial de las tradiciones populares.

Esta preocupación de orientar, de abrir cauce, conduce al autor a consagrar un grueso capítulo de la primer parte de su obra al estudio metodológico. Pasa revista a las instituciones regionales científicas y artísticas que han realizado estudios al respecto; y ese total de datos investigados lo conducen a conclusiones que si no son absolutamente novedosas para todos, son bastante nuevas para muchos.

En general la lectura es agradable. Aún cuando lo referente a la Historia del Folklore se hace algo pesada, por la incansable enumeración de investigadores y sociedades. En esto una breve síntesis habría bastado.

En cuanto a los métodos aplicables al Folklore, el autor analiza y considera a cada uno de ellos: El histórico no puede aplicarse a los hechos folklórico y objetos etnográficos, puesto que estos sufren variaciones a través del tiempo y del espacio. El artístico no es conveniente por los agregados subjetivos del autor, y creo muy acertado este criterio, puesto que el Folklore vive más pleno, más puro apartado de la cultura artística; ya que sufre disminuciones al contacto con la erudición. El técnico es más conveniente para la Etnografía que para el Folklore. El Psicológico puede utilizarse parcialmente, a pesar de no estar bien establecido aún, la relación adecuada entre Psicología y Folklore. Este método se utiliza especialmente en estudios de tipos profesionales constantemente caracterizados en la Lite-

ratura, en escritos costumbristas y en ensayos sociológicos contemporáneos.

En cuanto al método sociológico, opino como Luis de Hoyos Sainz que es más método de interpretación que de investigación; pero no hay que olvidar que es el más importante auxiliar de la Ciencia Folklórica; pues tanto el hecho folklórico como el etnográfico, y aún más el primero, se considera siempre dentro de lo social, ya que *no se concibe folklore en pueblos que tienen un solo nivel cultural*. Por eso se sostiene que en los pueblos indígenas de Africa no lo hay. En cambio en los pueblos civilizados o socialmente constituídos, sí; porque es una relación de inferior a superior. El dominio del Folklore está debajo y se supone que hay algo que está arriba.

Lo folklórico no lleva el sello de lo personal, es anónimo, es colectivo, social. Es lo no erudito, lo no científico en el sentido que se forma no reflexivamente, sino de una manera espontánea, más natural.

El autor propone al hacer el estudio de trajes regionales, como mejor criterio sistemático para determinar el traje normal, de uso diario, el sociológico.

Es muy notoria la disparidad de opiniones en cuanto a la aplicación del método de investigación más adecuado para esta ciencia; y ello se ha debido en parte a las muchas y muy diversas clasificaciones acerca de los hechos folklóricos. Algunos los han clasificado en literarios, lingüísticos, científicos; otros refieren la clasificación a la vida material, espiritual o social, pero todos adoptan para cada una de estas divisiones, sistemas particulares de investigación.

Junto con los problemas citados del origen, emplazamiento científico del nombre, esencia, concepto, campo y contenido de la ciencia, construcción y elaboración de la misma, se tratan varios otros problemas, como las regiones naturales de tipo físico y las antropológicas de gran interés para el Folklore y la Etnografía. En resumen en esta primer parte se plantean cuestiones doctrinarias y prácticas en términos precisos y se sugieren ajustadas soluciones.

Pese a mi deseo de mostrar todos los aspectos de la obra me veo precisada a limitar mi comentario a solo algunos puntos de la misma.

La segunda parte del Manual estudia la herencia o tradición como fuente fundamental, partiendo de la prehistoria hasta llegar a nuestros tiempos. Un honorable afán de supe- ración informa el material de este elaborado muestrario; y desde las primeras páginas se descubre la influencia que el espíritu ibérico ejerce sobre el contenido intelectual del mismo.

En visión amplia se refieren creencias, supersticiones, mitos, cultos, prácticas, ritos y formas litúrgicas precristianas, que persistieron en nuestra era sin dañar propiamente el dog- ma católico.

Si nos situáramos en aquel ambiente primitivo en que la vida del hombre prehistórico se desarrolló, con esa fauna y flora fabulosa, con esos enormes cataclismos comprenderíamos porqué los habitantes llegaron a vivir una forma de vida dis- tinta a la nuestra: lógico-razional. Predominaba en ellos una forma mítica de actuar, estaban subordinados al mundo de sus imaginaciones. Pensaban, actuaban, vivían en el mito.

Con el devenir de los siglos todo este caudal de conoci- mientos mitológicamente adquiridos por los antepasados se ha ido transmitiendo por la leyenda de padres a hijos, haciéndose tradicional en la región.

Cierto es que hay mitos casi universales, como el de Palifemo, que en España misma tiene infinidad de adaptacio- nes. Pero gracias a fructíferos trabajos de investigación se han logrado verificar los de típico origen español, y se ha descu- bierto que gran cantidad de mitos y cuentos populares que los eruditos alemanes creían que se encontraban solamente en la tradición oral alemana, pertenecen a las antiguas tradiciones indogermánicas o indoeuropeas. Además se logró demostrar que una gran parte de los mitos de Europa venían de fuente India o Persa.

Es de lamentar que en España aún no se haya ensayado una ordenación sistemática de la Mitología, hasta ahora solo se han hecho guías o bocetos.

Un punto interesante de esta parte es el que nos revela los orígenes de la magia española, estudiada en sus dos formas: la negra que utiliza seres maléficos o demoníacos y la blanca o buena con seres angélicos, esta última cultivada por sabios y aún por miembros de la Iglesia. Según el diagnóstico popular practican esta magia tres tipos distintos de seres: los sobrenaturales: duendes, hadas, fantasmas, ánimas; los seminaturales: brujas con sus brujerías, maleficios y facinaciones; y los superdotados tales como los adivinadores y los augures.

En cuanto al conocimiento científico vulgar en este magnífico cuadro de sistematización folklórica, se distinguen dos aspectos: el de la interpretación de los hechos de la naturaleza en las ciencias puras y el de la utilización de sus aplicaciones tecnológicas, que van desde temas cosmológicos, hasta pronósticos meteorológicos o agrícolas.

Así mismo se intercalan importantes capítulos sobre el sentimiento y la expresión. Encontramos un estudio del lenguaje en sus variedades dialectales y sus modalidades folklóricas; clasifica los regionalismos peninsulares sin jerarquizar ninguno de ellos.

En lo referente a la Literatura popular, una de las ramas más conocidas del Folklore, hay parquedad en la exposición, aún cuando están concretadas las mejores manifestaciones de lo tradicional.

Partiendo de la más sencilla: los refranes, que exigen no solo estudio, sino fatigosa búsqueda para definir y precisar lo que en su esencia original entrañan.

En realidad es un tema por demás interesante para desarrollar páginas y páginas y llegar a situaciones comparativas. En la comparación se va lentamente descubriendo ese nexo que une a dos pueblos en las manifestaciones de sensibilidad, aunque las costumbres, la religión y el sentido práctico de la vida no se identifiquen jamás. Por ejemplo los refraneros de casi todos los países americanos son de esencia peninsular. Lamentablemente muy pocos estudios se han hecho sobre las manifestaciones auténticamente americanas; y puede decirse que esta rama de la tradición se transplantó desde España a

América sin mayor violencia y sin gran adulteración en la forma. Sin embargo es de notar que los dichos españoles adquirieron un nuevo matiz, una nueva gracia al mezclarse con las tradiciones precolombinas, surgiendo así la tradición criolla. Nuestros gauchos con sus típicos dichos, ofrecen magnífico material para hacer una obra de grandes proyecciones. Los folkloristas y etnógrafos en rápidas observaciones comparativas, hechas en forma directa, encontrarán en nuestros dichos y refranes gran intensidad espiritual que no desmerecerá ante el folklore del resto de Europa.

Luis de Hoyos Sainz ha sabido exponer en forma breve y con lenguaje claro, accesible a cualquier lector no especializado en folklore, las manifestaciones exactas de la tradición literaria, en las frases, villancicos, cuentos, vituperios y apodosos en las formas gramaticales, tradicionalmente frecuentadas. La Literatura histórica en los romances y las leyendas; las artes populares y las artes plásticas.

En cuanto a las artes rítmicas el autor las divide en tres elementos: música, canto y baile. Y la armoniosa danza española encuentra en las castañuelas, un seguro instrumento difusor de sus excelencias. Además se hace un ameno estudio de cantos infantiles, canciones y cantares, reflejo fiel de la lírica española.

Está estudiado el canto y la danza como valor expresivo de sentimientos raciales y aún de estados anímicos.

Finaliza esta segunda parte con un capítulo dedicado a las manifestaciones de sociabilidad y otro a las fiestas y juegos populares, quedando analizadas con especial detenimiento las corridas de toro.

Un mérito indiscutible de esta segunda parte es que tiende a fijar y aclarar las características de la cultura hispánica, sobre todo de aquella que partiendo del pueblo se concreta y se forma hasta entregar todo el sentir y el saber nacional.

Caracteriza la tercer parte del Manual de Folklore una etnografía descriptiva y un estudio de los elementos materiales de la cultura española. Un tono uniforme pero coloreado de finos matices lo condiciona.

En primer lugar destaca los caminos como hecho etnográfico. Este capítulo es un anticipo a la obra de Hoyos Saínz y F. Fernández Pacheco sobre "Los viejos caminos y los tipos de pueblos". Da una somera indicación de la ordenación cronológica y la utilidad de los caminos, clasificándolos en caminos de invasión o de guerra, pastoriles, cañadas, de cruce que crean pueblos, carreteros, etc. Reseña el origen y creación de los pueblos como expresión de cultura. Cita los medios de transporte en su evolución, desde los modos naturales y primitivos hasta el estado actual; y como complemento de esto: el comercio.

En los capítulos siguientes se enfoca el estudio de la habitación, en su sentido folklórico y etnográfico, como manifestación de pueblo o raza; y se considera la casa en sus diferentes construcciones arquitectónicas y en las formas de ornamentación: moblaje, ajuar, que son típicos en cada región o comarca. Se presenta la vida rural en España en la genuinamente tradicional, incluyendo tierra y mar. También hay un estudio sobre la alimentación o cocina regional, y sobre los trajes tradicionales con una pintoresca descripción de adornos personales.

En este complejo estudio etnográfico se incluyen referencias acerca de oficios, artes e industrias populares; para concluir la obra con una breve consideración sobre la actualización y la utilización de lo etnográfico y lo folklórico.

No podrá desentrañar la idea vertebral del Manual de Folklore quien lo haya leído con apuro o solo una parte del mismo. Aún cuando cada capítulo define su contenido, sólo podemos valorarlo como afirmaciones parciales del sistema.

De gran importancia la obra, constituye una excelente fuente de consulta para posteriores estudios, por las atinadas observaciones en todos los aspectos de las manifestaciones populares y por el justo empleo que de ellas se hace.

Este grueso volumen de extremada densidad y de irreprochable exactitud en la información, responde exactamente a nuestro interés.

REVISTA DE REVISTAS

POR

RICARDO H. CASTAÑEDA

ACTAS CIBAS. Revista mensual. Años 1946 - 1947 y N° 1 - 7 de 1948. Productos químicos Cibas. S. A. Buenos Aires.

Trabajos de interés etnológico que contiene esta publicación:

K. BÜHLER - OPPENHEIM. "*La iniciación*" N° 5 mayo, 1947. págs. 134 - 176.

La investigación de la *Iniciación* va íntimamente ligada con la evolución de la Etnología y la solución de sus diversos problemas es actualmente quizá objeto de mayores controversias que en otros tiempos, pues, además del punto de vista sociológico que caracteriza especialmente las antiguas tendencias etnológicas, ha venido a sumarse el criterio psicológico que comunica a la cuestión aspectos totalmente nuevos.

Este trabajo del Dr. K. Bühler-Oppenheim constituye un interesante aporte para la divulgación de este tema etnológico, lo que se pone en evidencia a través de los tópicos por él tratado: La naturaleza de la iniciación; La forma primitiva de la iniciación; La consagración de la madurez en Malanesia; Iniciación y alejamiento de enfermedades entre los indios Acoma; Acerca de las ceremonias de iniciación en los pueblos cultos; Acerca de los ritos de madurez y de ingreso en la actualidad.

ACTA FINAL DEL PRIMER CONGRESO INDIGENISTA INTERAMERICANO. Celebrado en Patzcuaro. México, 1940. Suplemento del Boletín indigenista del Instituto Indigenista Interamericano. México, 1948.

AMERICA INDIGENA. Vol. VI. N° 2, 3, 4. 1946. Vol. VII N° 1, 2. 1947. Vol. VIII N° 1, 2. 1948. Órgano trimestral del Instituto Indigenista Interamericano. México.

Trabajos de interés etnológico de esta publicación:

PIO JARAMILLO ALVARADO "*Situación del indigenismo en el continente*" Vol. VI. Nº 2. Págs. 127 - 132.

En este artículo, el autor nos da una visión muy amplia de la situación de los restos indígenas de América en relación al estado económico, político y social en cada uno de los Estados americanos en donde están asentados.

A. METRAUX "*Mournig Rites and Burial Forms of the South American Indians*". Vol. VII, Nº 1 Págs. 7 - 41.

La documentación acerca de los ritos y prácticas funerarias en América del Sur es muy amplia. El profesor A. Metraux intenta en este artículo su clasificación, haciéndonos conocer las formas más variadas de enterramientos y sus áreas respectivas como así también las ceremonias y ritos funerales en sus más diversas formas.

ANIBAL BUITRÓN. "*Situación económica y social del indio otavaleño*". Vol. VII. Nº 1. Págs. 45 - 62.

J. DE LA FUENTE. "*Definición. Puse y Desaparición del Indio en México*". Vol. VII. Nº 1. Págs. 63-69.

ANGEL REYES. "*El descubrimiento del indio*". Vol. VII. Nº 1 Págs. 71 - 75.

Ensayo interpretativo acerca del aporte con que el indígena americano ha contribuido a la formación espiritual del Nuevo Continente. Su propósito es averiguar si se ha hecho el descubrimiento del alma y del espíritu del indio, para poder establecer nuestra propia y verdadera cultura. No estamos de acuerdo con el autor cuando considera que la penetración española destruyó la floreciente población aborigen, sino que, muy por el contrario, supo fusionarse con el nativo, inculcándole los principios fundamentales de la cultura occidental cristiana, forjando así, con el mayor o menor aporte del autóctono —que defiende el autor de este ensayo— la noble y pujante raza latinoamericana.

G. AGUIRRE BELTRÁN. "*La Medicina Indígena*". Vol. VII. Nº 2. Págs. 107 - 127.

Minucioso estudio acerca de la medicina indígena americana que, dejando al margen los elementos racionales de las prácticas curativas, dedícase con preferente atención al contenido emocional de los conceptos referentes a las

causas de la enfermedad, a los medios en uso para descubrirla y a la manera particular de tratarla, que, en la mayoría de los casos ha sido encarada parcialmente, considerándosela como vana superstición.

Dedícase el autor de este artículo al estudio de los factores irracionales de las prácticas médicas relacionándolas con las demás manifestaciones culturales, con lo que, quiere demostrarnos el espectáculo vivo, apasionante y real de la medicina indígena, cuyas supervivencias encontramos a menudo

MAXIME H. KUCZYNSKI GODARD. *"El pensamiento arcaico-mítico del campesino peruano y la arqueología"*. Vol VII. Nº 3. Págs. 217 - 248.

Dice con mucho acierto el autor de este interesante ensayo: "cada hombre deviene lo que es por la sociedad que lo cría. Sus virtudes y sus vicios, sus aptitudes y deficiencias, no admiten comprensión, y, eventualmente, ni enmiendas deseables, sin referirlo incansablemente a esta máxima obra de arte genuino de cada grupo humano que es la vida que para sí forja históricamente". Con este criterio esencialmente humanístico, que de por sí se impone para la integración y coordinación del conocimiento del hombre del Nuevo Mundo, aparte del indispensable aporte de la Arqueología, que proporciona la estructura básica del grupo humano que se quiera estudiar, el autor encara en este artículo, el estudio del pensamiento arcaico-mítico del campesino peruano, deslindando con claridad los factores de orden históricos, sociológicos, políticos, económicos, etc., por los cuales, aun, el campesino peruano conserva ciertos usos y costumbres que se remontan al "Perú Antiguo", quizás anteriores al dominio incásico.

ALFREDO MÉTRAUX. *"Ensayos de mitología comparada sudamericana"*. Vol. VIII. Nº 1. Págs. 9 - 30.

Desde la aparición del trabajo de Paul Ehrenreich en 1905 acerca de los grandes temas míticos de América del Sur, dice Métraux en este estudio, que el conocimiento de las tradiciones religiosas y folklóricas de nuestro continente se ha enriquecido notablemente, por lo que, esta obra exigiría, en la actualidad, ser revisada totalmente. Aparte de las investigaciones realizadas por el autor, conjuntamente con otros pocos

estudiosos de la materia, tales como Gusinde, Baldus, Wassen, Lehmann, Nitsche, etc. no se ha hecho aún un serio estudio comparativo de los temas míticos sudamericanos, con lo que se podría definir sus caracteres generales, circunscribir los tipos de mitos de las diferentes áreas culturales y determinar las influencias recíprocas que han ejercido unas sobre otras. Seguidamente, el autor nos ofrece una serie de estudios acerca de mitos que frecuentemente aparecen en la mitología sudamericana.

LEÓN CADOGAN. "*Los indios Jeguaká Tenondé (Mbya) del Guairá, Paraguay*". Vol. VIII N° 2. Págs. 131 - 139.

Breve reseña etnológica acerca de los indios Jeguaká Tenondé, diseminados en pequeños grupos por el Departamento del Guairá, Paraguay. En este artículo el autor nos ofrece un bosquejo de la cultura de este grupo indígena próximo a extinguirse, en el que analiza su idioma, creencias religiosas, estilo de vida, etc.

ANALES DE LA SOCIEDAD ARGENTINA DE ESTUDIOS GEOGRAFICOS. Tomo VIII. Primera entrega. Buenos Aires, 1947.

AUGUSTO R. CORTAZAR. "*Ecología folklórica*". Págs. 125 - 139.

BEATRIZ BOSCH. "*Notas sobre toponimia entrerriana*". Págs. 141 - 149.

S. C. FRAU. "*Las terminaciones "Yan" y "Yanes" en nombres indígenas de la Argentina*". Págs. 151 - 158.

ANALES DE LA SOCIEDAD CIENTIFICA ARGENTINA. Tomo CXLIII. y CXLV. Buenos Aires, 1947 - 1948.

RODOLFO PARODI BUSTOS. "*La presencia del género Palaeolama en los túmulos indígenas de Santiago del Estero*". Págs. 3 - 11.

Estudio de carácter paleontológico que tiende a destruir la discutida cuestión acerca de la hiperbólica antigüedad de la llamada Civilización Chaco-Santiagoña, descubierta por los hermanos Wagner.

TEODORO CAILLET - BOIS. "*El Museo Arqueológico de Catamarca*". Págs. 10 - 13.

C. RUSCONI. "*Ritos funerarios de los indígenas prehispóricos de Mendoza*", Págs. 97 - 114.

ANALES DE LA SOCIEDAD DE GEOGRAFIA E HISTORIA DE GUATEMALA. Tomo XXI, N° 1, 2, 3 - 4. de 1946 y Tomo XXII, N° 1 - 2. Guatemala.

JULIA F. BOURGEOIS. "*Los verdaderos años del calendario azteca y maya y el verdadero sistema cronológico maya*". T. XXI. N° 1. Págs. 3 - 17.

Dice la autora, de este interesante trabajo, que el objeto del mismo es demostrar, en base a las recientes publicaciones de manuscritos del Siglo XVI, que por varias centurias se habían conservado en los archivos de la Real Academia de Madrid y de Indias de Sevilla, las pruebas irrefutables referentes a los años azteca y maya de 360 y 380 días, con lo que destruye las dos afirmaciones hechas por los primeros escritores, en las que autores posteriores han basado sus tablas cronológicas y cálculos; y como resultado de sus investigaciones, llega a las siguientes conclusiones: 1° Los años de los calendarios nativos contenían 360 y 380 días. 2° El calendario nativo nunca tuvo "los 4 días dominicales" y 3° "El sistema cronológico maya" de Goodman no es un verdadero sistema cronológico.

RAFAEL E. MONROY: "*Antigua tradición del pueblo Quiché. De cómo al descender el aliento divino se creó un mundo, idea contenida en las dos palabras Popol Vuh*". Tomo XXI. N° 3 - 4. Págs. 200 - 247.

El presente artículo constituye un ensayo de interpretación, en lengua castellana, del antiguo relato de la tradición quiché conocida con el nombre Popol Vuh o Popol Buj.

ALBERTO ESCALONA RAMOS "*Áreas y estratos arqueológico-culturales de la América Meñía*". Tomo XXII, N° 1 - 2. Págs. 69 - 87.

ANALES DE LA UNIVERSIDAD DE SANTO DOMINGO. Vol. VIII, IX, X y XI. 1944 - 1946. Ciudad de Trujillo. R. Dominicana.

ANNALI LATERANFENSI. Vol X. 1946. Pubblicazione del Pontificio Museo Missionario Etnologico. Città del Vaticano.

ANTHROPOLOGICAL PAPERS OF THE AMERICAN MUSEUM OF NATURAL HISTORY. Vol. XXXVIII. 1946. New York. Contenido de este volumen:

A. C. WHITFORD. "*Textile Fibers Used in Eastern Aboriginal North America*". Pág. 1.

GORDON F. EKHOLM. "*Excavations at Guasave, Sinalca, México*". Pág. 23.

H. L. SHAPIRO "*The Anthropometry of Pukapuka. Based upon Data collected by Ernest and Pearl Beaglehole*". Pág. 141.

JUNIUS B. BIRD. "*Excavations in Northern Chile*". Pág. 171.

GORDON F. EKHOLM "*Excavations at Tampico and Panuco in the Huasteca, México*". Pág. 319.

ANTHROPOLOGICAL RECORDS. University of California Publications. Berkeley and Los Angeles.

Contenido de esta publicación:

EDWARD SAPIR AND LESLIE SPIER. "*Notes on the Culture of the Yana*". 3:3. 1943. Págs. 239 - 298.

CATHARINE HOLT. "*Shasta Ethnography*" 3:4. 1946. Págs. 299 - 350.

D. B. SHIMKIN "*Wind River Shoshone Ethnogeography*". 5:4.1947. Págs. 245 - 288.

D. B. SHIMKIN. "*Childhood and Development Among the Wind River Shoshone*" 5:5.1947. Págs. 289 - 326.

JOHN P. HARRINGTON. "*Culture Element Distributions: XIX Central California Coas*". 7:1. 1942. Págs. 1 - 46.

ERMINIE W. VOEGELIN. "*Culture Element Distribución: XX Northeast California*". 7:2, 1942. Págs. 47 - 252.

JULIAN H. STEWARD. "*Culture Element Distributions: XXIII Northern and Gosiute Shoshoni*". 8:3. 1943. Págs. 263 - 392.

B. W. AGINSKY. "*Culture Element Distributions: XXIV Central Sierra*". 8:4, 1943. Pág. 393 - 468.

E. W. GIFFORD. "*Californian Shell Artifacts*". 9:1,1947. Pág. 1.

ANTHROPOS. revista internacional de etnología y de lingüística. Tomos XXXVII - XL. N^o 1 - 6. 1942-1945. Freiburg.

Artículo de interés etnológico de esta publicación:

JOHANNES MARINGER. "*Menschenopfer im Bestattungsbrauch Alteuropas*", pág. 1. (*Víctimas humanas en los ritos funerarios de la Europa arcaica*).

En su introducción, el autor afirma que los sacrificios humanos —tanto en los cultos de las divinidades, como en el de los muertos— son una realidad palpable, del mismo grado en la Etnografía como en la Historia.

En lo que al mejor conocimiento de estas costumbres toca al continente europeo, habría que buscar en primer lugar, las fuentes, dentro de la investigación prehistórica. El intento, hacia una investigación, de los hallazgos, tanto de tiempos prehistóricos, como históricos, espera aún su ejecución. "A la dificultad de la recolección del material, se agrega la no menos pensosa, de la crítica de las fuentes".

En lo que al interrogante sobre los sacrificios humanos respecta, cabe suponerlo por el momento, dentro de la ciencia, como sector aún no investigado. Debido a ciertas lagunas aún existentes y a su incompleta exposición es de difícil solución. La desigualdad del material es motivada por su procedencia: las tumbas.

En lo que atañe al culto (práctica del entierro) de víctimas humanas en la vieja Europa, el autor nos revela en su detallada exposición la manera peculiar de sepultar, agregando víctimas, ello en las distintas regiones europeas en particular, como asimismo, aclara si son tumbas individuales o múltiples, es decir, utilizadas para más de un individuo, ante todo aquellas que denomina dobles, ya que así se enterraban, o la viuda con su marido, la esclava con su señor, o vírgenes con jóvenes solteros dando lugar a un matrimonio mortal.

Luego entra en detalles con los ritos religiosos o míticos que acompañaban al ceremonial del entierro, para terminar dándonos detalles sobre los últimos pasos en la investigación de esta ciencia, de por sí muy interesante, ya que con ella nos será permitido deducir una cantidad de consecuencias que aclararán grandes sectores de sus ciencias hermanas, a saber, la antropología, etnología, historia arqueológica y aclarará nues-

tro conocimiento sobre el arte y la cultura que tuvieron aquellos pueblos.

FR. J. SPORNLI. "*Marriage Customs among thelbos*". Southern Nigeria, B. W. A. (Pág. 113).

CHARLES ATANGANA. "*Aken So (Le rite So) chez les Yaoundés-Banés*". "Pág. 149.

C. C. UHLENBECK: *Ur-und altindogermanische Anklänge im Wortschatz des Eskimo*, pág. 133. (*Elementos y raíces del antiguo indoeuropeo en el vocabulario esquimal*) Comienza el autor haciendo hincapié en un trabajo publicado por él en 1935, titulado "Oer-Indogermaansch en Oer-Indogermanen", en el cual ya cita una lista de palabras similares. Nos recuerda también ya haber orientado en el año 1905 la curiosidad científica a los elementos comunes del indogermano con el esquimal. Al publicar la obra arriba citada, su punto de vista al respecto ha sufrido considerables cambios y ante todo innovaciones. Críticas y discusiones acervas han acompañado desde entonces al autor, tratando el mismo en este artículo, de analizar y en lo posible de aquietar los ánimos, dando a publicidad esta nueva lista de términos esquimales-indoeuropeos, que a su parecer científico tienen fonemas de asonancia casi igual. Asimismo nos hace la advertencia que esta lista, ordenada según el alfabeto, no es definitiva, sino que su fin debiera radicar, en ser de utilidad científica para la futura investigación lingüística, hecha por elementos que sean a toda prueba objetivos, para así progresar y ganar una visión más completa sobre esta exploración, que todavía se halla en sus cimientos.

ANUARIO BIBLIOGRAFICO. Año 1945 de la Biblioteca de la Universidad Nacional de La Plata. La Plata 1947.

ANUARIO DA ESCOLA LIVRE DE SOCIOLOGIA E POLITICA DE SAO PAULO, años 1946 - 1947. Sao Paulo Brasil.

ANUARIO PARA 1948 DE LA ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGIA E HISTORIA. México, 1948.

ANUARIO DE ESTUDIOS AMERICANOS. Tomos I, II. 1944 - 1945. Publicación de la Escuela de estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla.

ANUARIO ESTADISTICO, correspondiente al año 1944. Ministerio de Justicia e Instrucción Pública. Dirección General de Estadística y Personal. Buenos Aires 1947.

ARCHIVO ESPAÑOL DE ARQUEOLOGIA. Tomo XX, Nº 68, 69. 1947. Instituto Diego Velázquez. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1947.

Artículos de interés etnológico y arqueológicos de esta publicación:

W. M. REINHART. "Los años Hispano-Visigodos". T. XX. Nº 68. Págs. 167 - 178.

MARTÍN ALMAGRO "Estratigrafía de la ciudad helenístico-romana de Ampuriá". T. XX. Nº 68. Págs. 179 - 199.

PEDRO GIRÓ ROMEU. "La cerámica ibérica de la "Viña del Pau", en el Panadés. Notas para su estudio".

AUGUSTO PANYELLA. "Notas sobre asas-pitorro perforadas. El asa de Sima Rica Albama (Granada)".

C. F. CHICARRO. "La cabecita de Pallas Athená, de Aguadulce". "La colección de marfiles, producto del comercio fenicio o púnico, del Museo Arqueológico Provincial de Sevilla".

JOSÉ R. y FERNÁNDEZ. "La piedra de la Gironda".

S. VILASECA. "Toberas y bocinas ibéricas y celtíberas".

LUIS F. FUSTER "Arqueología Granadina".

OCTAVIO GIL y FARRÉS. "Sobre las culturas hallstättica en Cataluña". Págs. 200 - 236.

ARMAS Y LETRAS. Boletín mensual de la Universidad de Nueva León. Año II. III. IV. V. (Nº 1)

ARQUIVOS DE BIOLOGIA E TECNOLOGIA. Vol. 1. 1946. Instituto de Biología e Pesquisas Tecnológicas. Secretaría de Agricultura, Industria y Comercio. Curitiba, Paraná, Brasil.

Tema de interés etnológico que contiene esta publicación:

WANDA HANKE. "Notas Generales sobre los Botocudos, su cultura y su mitología; por fin su poema genético". Págs. 45 - 59.

En este trabajo la autora hace un interesante análisis sobre la etnología de los Botocudos, delimitando su área de ocupación; expone su teoría acerca de los orígenes de los bo-

tocudos en contraposición con algunos otros autores, quienes afirman que son los Carijós los primeros pobladores de la región. De las observaciones antropométricas y de los hallazgos de cultura material, la autora llega a afirmar que los botocudos actuales no son los verdaderos botocudos, que los blancos los llaman así por los "botoques" que llevan en su labio inferior. Los verdaderos botocudos son los Aimorés, de la familia de los Gês y entre las tribus que pertenecen a ellos, señala a los Guayaquí del Paraguay, como parientes muy cercanos. Luego hace un interesante y ameno relato sobre sus costumbres, economía, arte, creencias religiosas. (vestigios de metempsicosis) y por último, sintetiza un poema genético, que dos viejos se lo recitaron en el idioma antiguo, ya olvidado por los jóvenes, que hablan el botocudo moderno, y ni aun los viejos saben traducirlo palabra por palabra, sino que explican el sentido en general.

Advierte la autora que estos Botocuda de Sta. Catalina están llamados a desaparecer en breve tiempo como raza pura y que los restos de su cultura pronto será materia de museos y libros científicos.

ATHENAEUM. Nuova Serie. Vol. Venticinquesimo. Fasc. I - II. 1947. Studii Periodici di Letteratura e Storia dell' Antichità. Publicati sotto gli auspici della Università de Pavia.

BOLETIN ARQUEOLOGICO DEL SUDOESTE ESPAÑOL. Nº 1. Abril - Junio. 1945. Nº 2. Julio - Septiembre. Nº 3. Octubre - Diciembre. Cartagena 1945. Organó Delegado de la Comisaría General de Excavaciones Arqueológicas.

ANTONIO BELTRÁN. "*El Nuevo Museo Arqueológico Municipal de Cartagena*". Nº 1. Págs. 4 - 12. Breve nota sobre su creación y organización.

JULIÁN SAN VALERO. "*El Neolítico y sus problemas*". Nº 1. Págs. 13 - 18. Resumen de la comunicación explicada por su autor en el acto solemne de reapertura del Museo Arqueológico de Cartagena, 1945.

En su introducción, el autor destaca la necesidad de la investigación arqueológica, pues con ella se ha logrado magníficas conquistas, "al llegar a las raíces auténticas de muestras culturales básicas". Del Neolítico nos traza un amplísimo pano-

rama, señalándolo como la época en que se cumple la más grande revolución social. Luego se concreta al análisis de la cerámica, que es el rasgo neolítico más destacado, y en especial, a la cerámica llamada cardial. Manifiesta el autor, que con sus investigaciones, ha contribuido a precisar y colmar algunos huecos excesivos, afirmando que en la península Ibérica hay más estaciones, de la cerámica aludida, de las que hasta ahora se han indicado, dejando de ser, el horizonte cultural hispano-mauritano, simples islotes para extenderse por las costas mediterráneas, atlánticas, países bálticos, etc. Finalmente señala que estos problemas parecen más históricos y actuales que la pura enumeración de cacharros y piedras y que por humildes que ellos sean, son las guías que nos llevan a través de la historia primitiva.

J. CUADRADO. "*Las falsificaciones de objetos prehistóricos en Totana, (Murcia)*" N° 1. Págs. 19 - 41.

JOAQUÍN SÁNCHEZ. "*Fondos del Museo Arqueológico Provincial de Albacete*". N° 1. Págs. 43 - 49.

E. MANERA. "*Trirremes*". N° 1 Págs. 50 - 57.

JULIÁN SAN VALERO. "*De Arqueología Portuguesa*". N° 2. Pág. 113.

Elogioso comentario y noticias sobre las últimas investigaciones arqueológicas de Portugal, aporte valioso para el estudio de la prehistoria de la Península.

EMETERIO CUADRADO. "*Introducción al estudio arqueológico del Estrecho de la Encarnación*" N° 2. Pág. 124.

La preocupación científica del autor lo mueve a publicar esta nota en la que da noticia de las ricas zonas arqueológicas de la Provincia de Murcia, hasta ahora no estudiadas metódicamente.

PIO BELTRÁN VILLAGRASA. "*La Cronología del poblado ibérico del Cabezo de Alcalá (Azaila), según las monedas allí aparecidas*".

JULIO MARTÍNEZ SANTA-OLALLA "*Aviación y Arqueología*" N° 3. Págs. 229 - 241.

E. DEL VAL CATURLA. "*Una nueva Estación del Bronce Mediterráneo en Archena*". N° 3. Págs. 250 - 253.

Conclusiones a la que llegó el autor, luego de una campaña de excavaciones llevada a cabo por el Seminario de Historia Primitiva del Hombre de la Universidad de Madrid, en Archena, en agosto de 1945. De los abundantes restos encontrados, el autor enumera y describe la cerámica, utensilios de cuarcita y dientes de hoz de sílex, con los cuales puede fijar la filiación cultural de la localidad.

ADOLFO SCHULTEN. "*Cartagena en la antigüedad*" N° 3. Págs. 254 - 265. Traducción por Kurt Graf von Posadowsky y Antonio Beltrán.

ANTONIO BELTRÁN. "*Las acuñaciones cantonales de Cartagena en 1873*". N° 3. Págs. 266 - 279.

BOLETIN DE ARQUEOLOGIA. Organó del servicio arqueológico Nacional. Ministerio de Educación - Extensión Cultural. Bogotá - Colombia. Vol. I. N° 5 y 6. Vol. II. N° 1 - 4. 1945 - 1946.

Contenido de interés etnológico y arqueológico de esta publicación:

ELIECER SILVA CÉLIS. "*Contribución al conocimiento de la civilización de los Lache*". Vol. I. N° 5. Págs. 371 - 424.

Aporte valioso para el conocimiento de esta agrupación indígena de Colombia, en el que no se han escatimado esfuerzos para poder presentar un trabajo serio que, si bien no es exhaustivo, deja las puertas abiertas para futuras investigaciones. Su estructuración es la siguiente: Introducción: en la que se da noticias de las fuentes consultadas; localización: basándose en los datos dejados por los historiadores de la conquista y la colonia, además de las investigaciones de campo, no se trata de delimitar el área del terreno ocupado por los Laches; La conquista - Primeros exploradores - Historia de la conquista; la colonia; noticias etnológicas: Cultura espiritual: a) Costumbres y tradiciones. b) Idolatría y supersticiones. c) Prácticas funerarias. Cultura material: a) Vivienda. b) Ocupaciones. Noticias arqueológicas: estudio del material recogido en las excavaciones realizadas recientemente.

Completa esta memoria un extenso aparato crítico y magníficas ilustraciones gráficas y fotográficas.

G. REICHEL - DOLMATOFF. "*La manufactura de cerámica entre los Chamí*". Vol. I. N° 5. Págs. 425 - 430.

E. SILVA CELIS. "*Investigaciones arqueológicas en Sogamoso*" (Continuación).. Vol. I. N° 6. Págs. 467 - 483.

ROBERTO PINEDA G. "*Material arqueológico de la zona Calima*". Vol. I. N° 6 Páf. 491.

JULIO C. CUBILLOS. "*Arqueología de Rioblanco (Chaparral, Tolima)*". Vol. I. N° 6. Págs. 519 - 518.

E. SILVA CELIS "*Sobre antropología Chibcha*". Vol. I. N° 6. Págs. 531 - 551.

JUAN FRIEDE "*Reseña etnográfica de los macaguajes de San Joaquín sobre el Putumayo*". Vol. I. N° 6. Págs. 553 - 556.

MILCIADES CHAVES CH. "*La colonización de la Comisaría del Putumayo. Un problema etno-económico-geográfico de importancia nacional*". Vol. I. N° 6. Pág. 567 - 597.

G. REICHEL-DOLMATOFF. "*Las zonas culturales de Colombia y sus elementos constitutivos*". Vol. II. N° 1 .Págs. 3 - 16.

La sistematización etnográfica de los conjuntos culturales indígenas de la América del Sur, basado en la obra de Nordenskiöld, no es suficiente y adecuado, según el autor de este artículo, para las zonas del Noroeste de América del Sur y en especial en lo que se refiere a Colombia, cuyas áreas culturales no han sido objeto de un estudio sistemático y sólo se ha limitado a apreciaciones parciales, en las que no se han tenido en cuenta la complejidad geográfica del país al considerar las manifestaciones culturales indígenas. Seguidamente el autor agrupa los conjuntos culturales indígenas de Colombia según zonas de un desarrollo homogéneo y analiza los elementos constitutivos de cada una, diferenciándolos entre sí o demostrando sus zonas de contacto o mútua influencia. En su división provisional de las zonas culturales señala las áreas siguientes: Andino, Magdalena, Litoral Caribe, Orinoquia, Vaupés-Río Negro, Amazonia. Luego da su delimitación geográfica y sus manifestaciones culturales peculiares.

EDITH JIMÉNEZ DE MUÑOZ. "*Los Quimbaya*". Vol. II. N° 1. Págs. 19 - 29.

Estudio de este grupo aborígen colombiano en el que se sigue el siguiente sumario: Delimitación geográfica, agricul-

tura, caza, pesca, elaboración de la sal, orfebrería, alfarería, tejidos, vestidos, alimentación, habitación, armas y otros utensilios, comercio, organización social y política, costumbres especiales, divinidades y hechiceros, lengua, cultura y tipo físico e historia.

E. SILVA CÉLIZ. "*Relación preliminar de las investigaciones arqueológicas realizadas en "La Belleza", Santander*". Vol. II. Nº 1. Págs. 33 - 41.

TIBERIO LÓPEZ. "*Ruinas arqueológicas de "Canoas"*". Vol. II. Nº 1. Pág. 43 - 46.

JULIO CÉSAR CUBILLOS CH. "*Apuntes para el estudio de la cultura pijao*". Vol. II. Nº 1. Págs. 47 - 80.

Interesante trabajo de carácter etnográfico, en el que se da noticias de las modalidades culturales del subgrupo pijao, perteneciente a la familia lingüística Karib. Noticias históricas sobre su verdadero nombre, orígenes, situación y medio geográfico, las principales tribus pijao, características culturales; habitación, vestidos, adornos, agricultura, minería del oro, industria del barro cocido, mercados; Los pijao, pueblo eminentemente guerrero; costumbres: matrimonio, organización social, costumbres religiosas, ritos de enterramientos; deformaciones craneanas, canibalismo; La conquista española, Post-conquista.

GERARDO REICHEL DOLMATOFF. "*Etnografía Chimila*". Vol. II. Nº 2. Pág. 95 - 147.

Una interesante y muy bien documentada monografía sobre la etnografía Chimila, una de las tribus más primitivas de Colombia, en la actualidad arrinconada y que conserva su cultura material sin haber adoptado ningún elemento de sus conquistadores. La estructuración de este trabajo es el siguiente: Datos históricos y situación de la tribu, organización social, pueblo y casa, adquisición y consumo de alimentos, recipientes y utensilios domésticos, cordelería y espartería, armas, vestido y adorno, instrumentos musicales y juguetes, venenos y tóxicos, nacimiento, pubertad, matrimonio y muerte; distribución de actividades. Conclusión. Completa esta monografía un conjunto de gráficas y fotografías de sumo interés y una copiosa bibliografía sobre el tema.

MILCIÁDES CHAVES CH. "Contribución a la antropología física de los Chimila. Vol. II. N° 2. Pág. 157 - 176.

PAUL RIVET. "Justus Wolfran Schottelius". Vol. II. N° 3. Pág. 195.

J. W. SCHOTTELIUS. "Estado actual de la arqueología Colombiana". Vol. II. N° 3. Pág. 201 - 212.

La importancia arqueológica de Colombia es evidente puesto que allí convergen las más elevadas civilizaciones de América; maya-mexicana, andinas, preincaicas e inca-peruanas, etc. por lo que, la interdependencia cultural del Norte y del Sur del continente, debe buscarse precisamente en ese país. "El objeto inmediato de este artículo es tratar de hacer el balance de las labores arqueológicas realizadas hasta el presente, lo mismo que señalar las que deben realizarse en el futuro".

J. W. SCHOTTELIUS. "Arqueología de la Mesa de los Santos". Vol. II. N° 3. Pág. 213 - 225.

H. LEHMANN, A. CEBALLOS ARAUJO y M. CHAVES CH. "Grupos sanguíneos entre los indios "Kwaiker". "Vol. II. N° 3. Pág. 227 - 230.

W. CABRERA O. S. J. "Pictografos y Petroglifos". Vol. II. N° 3. Págs. 231 - 249.

MILCIÁDES CHAVES CH. "Mitos, leyendas y cuentos de la Guajira.". Vol. II. N° 4. Págs. 305 - 331.

La recolección de mitos, leyendas y cuentos y tiene importancia capital para el etnólogo, pues son auxiliares imprescindibles para la comprensión global de las culturas primitivas. El presente estudio es un ensayo de positivo valor por sus acertadas apreciaciones respecto al tema que trata y el abundante material que da a conocer, acompañado de ilustrativas e interesantes notas. Señalamos a continuación los títulos de las leyendas que el autor publica: La mojayura que pierde a los hombres; Serranías de la Guajira; El Incesto; La sed de los civilizados; La India Worunka; Aramai; El Indio Jururiana; El Indio Pushiana; El Indio Kuriruputá; Los dos hermanos; El Indio Jaichuasay; El Indio Guerrero Ipuana; El Piache Umaralá; El pequeño indio Kosina y el Hijo del Cón-dor.

EDITH JIMÉNEZ DE MUÑOZ. "*Los Anserma*". Lección de prehistoria para primeros conocimientos. Vol. II. N° 4. Pág. 333 - 341.

J. DE RECASENS y M. R. MALLOL DE RECASENS. "*El Test Rorschach aplicado al estudio cultural etnográfico*". Vol. II. N° 4. Pág. 343 - 358.

ROBERTO PINEDA GIRALDO. "*Colonización e inmigración y el problema indígena*". Vol. II. N° 4. Págs. 361 - 379.

GERARDO REICHEL DOLMATOFF. "*Informe sobre las investigaciones preliminares de la Comisión Etnológica al Cata-tumbo*". Vol. II. N° 4. Pág. 381 - 394.

CRONICA DEL II. CONGRESO ARQUEOLOGICO DEL SUDESTE ESPAÑOL. Albacete, 1946. Publicación del Boletín Arqueológico del Sudeste Español. (Base). N° 4-7. 1946. Problemas arqueológicos generales presentados en dicho Congreso:

FILOMENA GARCÍA - REYES GARCÍA. "*La Arqueología en la Escuela Primaria*". Pág. 17 - 18.

La autora, fundamentándose en que estamos en la era, de lo que pedagógicamente hablando, se llama educación integral del hombre propone se imponga en la escuela primaria, la enseñanza elemental de la arqueología para educarlos en el respeto que se debe a todos los vestigios del pasado.

MERCEDES G. DE HEREDIA. "*La arqueología y la enseñanza media*". Pág. 18 - 19.

Se propone la inclusión, en la enseñanza media, de la Arqueología, en razón de que ella proporciona al alumno, además de sus conocimientos específicos, los métodos de razonamiento y deducción histórica, que no es solamente el desarrollo y actividad política de estados y naciones sino la evolución integral de la humanidad.

ROSARIO JUNCO SÁEZ "*Importancia de los estudios arqueológicos en las escuelas del magisterio*". Pág. 20 - 22.

Ponencia en pro de la implantación de los estudios arqueológicos en las escuelas del magisterio y la necesidad de formar maestros capacitados para la divulgación de esta ciencia.

MANUEL BALLESTEROS GAIBROIS "*Los estudios de arqueología en las universidades españolas*". Pág. 22 - 27.

El autor expone de manera general el problema de los estudios arqueológicos en España y la dedicación de la universidad a esta disciplina, señalando sus defectos y deficiencias y proponiendo, al mismo tiempo, las posibles soluciones de índole práctica, en la enseñanza universitaria.

VICTORIANO VELASCO RODRÍGUEZ. *Reivindicación para el Estado de los objetos Arqueológicos detentados por particulares*". Pág. 27 - 28.

JOAQUÍN SÁNCHEZ JIMÉNEZ. "*Campañas misioneras arqueológicas*". Pág. 29 - 32.

CARLOS ALONSO DEL REAL. "*Función social del arqueólogo*". Pág. 33 - 43,

Interesante ponencia en la que el autor analiza los siguientes tópicos:

1. *Sentido de la arqueología*: La arqueología es un instrumento del saber histórico. Por tanto ofrece un interés social reconocido y manifiesto en el hecho de la creciente socialización de la actividad arqueológica —en la triple dimensión de investigación, enseñanza y propaganda.

2. Salvo casos muy concretos de mera recolección de material no es deseable que nadie trabaje por *obligación* en Arqueología. La vocación individual, ya *profesionalizada*, ya en forma libre y espontánea, pero no sin cierta base de saber y disciplinada por ciertos límites, puede y debe actuar en los otros aspectos.

3. Según la inclinación y capacidad de cada uno se puede y debe actuar en un aspecto-nivel *recolector* o nivel *constructor* de la investigación, formación *profesional arqueológica* o *educación arqueológica para especialista, propaganda de base arqueológica*.

JOSÉ GARCÍA CERNUDA. "*La necesidad y las necesidades de la restauración*". Pág. 44 - 46.

JULIO MARTÍNEZ SANTA-OLALLA. "*La comisaría general de excavaciones arqueológicas. Balance de la labor realizada*". Pág. 53 - 59.

EDUARDO DEL VAL CATURLA. "*Estudio petrográfico del material lítico*". Págs. 59 - 63.

Se trata de implantar una nueva técnica para la determinación exacta del material lítico, su procedencia original y de la localidad donde se haya encontrado el instrumento pétreo, mediante un procedimiento de laminación, habiéndose obtenido con ello excelentes resultados en investigaciones realizadas entre Irlanda y el Sur de Inglaterra durante el Neolítico, en lo referente a la emigración a larga distancia de los productos de diversos talleres.

SAMUEL DE LOS SANTOS GALLEGOS. "Nota sobre la paleolítico cordobés". Pág. 67 - 68.

VICENTE RUIZ ARGILES. "Paleolítico en la calle de Serrano". Pág. 69 - 76.

JULIÁN S. VALERO. "Consideraciones metodológicas para el estudio del neolítico". Págs. 81 - 102.

Dice el autor, que la aplicación científica de un método a las tareas de excavación, permitirá que la Prehistoria no deje resquicios a la duda de su carácter científico y de su gran valía histórico-etnológico.

A continuación transcribimos su cuadro sinóptico que sintetiza su muy interesante artículo:

Estudio del neolítico:

a) *Exploración*. b) *Situación*: Localización en el mapa; nivel e índole del "habitat"; contorno geográfico; características del establecimiento; trabajo cartográfico. c) *Excavación*: Calicata preliminar; excavación propiamente dicha; testigo arqueológico. d) *Vegetación*. e) *Fauna*. f) *Restos humanos*. g) *Ergología*: Vida doméstica (Casa, comida, vajilla, animales domésticos); trabajo (caza, pesca, agricultura, metalurgia) guerra (armas, defensa del poblado); Vestido y adorno (objetos de fabricación, objetos de sujeción, objetos de adorno). h) *Sociología y Animología*: Culto a los muertos, ideas religiosas, arte neolítico). *Cerámica*. I. *Barro*: masa, color. II. *Forma*: Formas, medidas, gráficos. III. *Espesor*: Boca, pared, fondo. IV. *Modelado*: de forma, de superficie V. *Ornamentación*: 1. Coloración: (Borde, mitad superior, mitad inferior, toda la superficie, interior, sobre relieve). 2. Técnica (lisa, incisa angular o a punzón, de relieves, digitaciones, puntillada, pintada, cardial, etc.) 3. Estilo espontáneo, de zonas, complejo, campaniforme, etc.) 4. Mo-

tivos: (líneas o zonas, metopas, series de zonas, ajedrezados o reticulares, zigzags, dientes de lobo, etc.)

LUIS DE HOYOS SÁINZ. "*La raza manchega, nuevo tipo craneal neolítico*". Pág. 103 - 115.

Estudio acerca de uno de los más antiguos grupos humanos que poblaron la Mancha que, para el autor, representa un destacado tipo craneal que le permite estimarle como tipo racial, denominándole, "raza manchega".

AUGUSTO PANYELLA. "*Un nuevo elemento de las relaciones mediterráneas*". Pág. 125 - 127.

ERNESTO JIMÉNEZ NAVARRO. "*Sobre el origen almeriense del vaso campaniforme*". Pág. 127 - 132.

EDUARDO DEL VAL CATURLA. "*Los enterramientos prehistóricos en urnas*". Pág. 132 - 139.

La práctica de enterrar al muerto o parte de él en vasijas de barro se encuentra más o menos esporádicamente, y entonces asociada a otros tipos de sepelio, en regiones separadas por grandes distancias, y en distintas épocas. Luego el autor afirma que, siendo tan diversos los centros donde aparecen enterramientos en urnas y su muy escasa o ninguna relación entre sí (con excepción del complejo Mediterráneo, Asia Menor, Africa), nos deben prevenir contra conclusiones prematuras que nos lleven a pensar que este tipo de sepultura constituye la característica de una determinada época y cultura. La neoeología demuestra cada vez con mayor insistencia lo inestable de las costumbres de sepelio y culto a los muertos. Por tanto es difícil considerarlas como rasgo determinativo de un pueblo y son incorrectas las denominaciones de culturas megalíticas, culturas de túmulos, culturas de campos de urnas, donde el tipo de sepultura es considerado el rasgo más característico que da el nombre a la cultura.

M. TARRADELL. "*Sobre la delimitación geográfica de la cultura argar*". Pág. 139 - 145.

CARLOS F. POSAC. "*Algunos aspectos del bronce mediterráneo*". Pág. 145 - 140.

EOIN MAC WITE. "*Sobre algunas hachas del Bronce Mediterráneo en Portugal*". Pág. 150 - 152.

JULIO MARTÍNEZ SANTA-OLALLA. "*La cerámica del Bronce Atlántico en el Sudeste*". Pág. 153 - 155.

J. SELLÉS PAES DE VILLAS-BOAS. "*Nuevos elementos del Bronce Atlántico en Portugal*". Pág. 156 - 162.

LUIS CHAVES. "*Os caminhos do SE. para O SO. da Península, Caminhos peninsulares*". Pág. 163 - 168.

JOSÉ LAFUENTE VIDAL. "*Fecha histórica de España que parece reflejar el poema de Avieno "Ora marítima"*". Págs. 189 - 206.

FRANCISCO FIGUERA PACHECO. "*Las excavaciones de Alicante y su trascendencia regional*". Págs. 207 - 234.

JOSÉ BELDA DOMÍNGUEZ. "*Algunos restos del antiguo culto a la diosa religiosa-funeraria*". Pág. 236 - 259.

SALVADOR VILASECA: "*Dos figuritas de barro del poblado ibérico de Serra de L'Espasa, de Capsane, Peia. de Terragona*". Pág. 259 - 264.

ADOLFO SCHULTEN: "*Meca*". "*Una Ciudad Rupestre Ibérica*". Págs. 265 - 279.

CAMILO VISEDO. "*Sobre un bajo relieve que figura en el Museo de Arte de Alcoy*". Págs. 279 - 282.

MARÍA V. MARTÍN ROCHA y ANA M. ELORRIETA LACY. "*Notas para el estudio de la escultura ibérica del Sudeste*". Págs. 283 - 290.

CLARISA M. G. DE CÁCERES. "*En torno a la vajilla argéntea de Abensigre (Albacete)*". Pág. 290 - 292.

PILAR P. ENCISO y JOSEFINA M. BONACHERA. "*Orígenes de las redécillas femeninas del hierro ibérico*". Pág. 292 - 294.

ALEJANDRO RAMOS FOLQUES. "*Problemas de cerámica*". Pág. 295 - 299.

ENRIQUE MANERA. "*Los arsenales de Cartagena púnico-romanos*". Pág. 303 - 305.

ANTONIO BELTRÁN MARTÍNEZ. "*Los monumentos romanos de Cartagena, según sus series de monedas y lápidas romanas*". Págs. 306 - 325.

CAMILO VISEDO. "*Restos de una necrópolis romanas en Alcoy*". Pág. 325 - 328.

JOSE ALSINA FRANCH. "*Descubrimiento de un horno romano en Vall de Uxo*". Págs. 329 - 333.

JUAN J. JÁUREGUI, GIL DELGADO, B. MARTÍNEZ. "*Acercas de una ancla romana del Museo de Cartagena*". Págs. 334 - 345.

JUAN C. AGUILÓ. "*Un hallazgo de monedas de oro en la ciudad de Recópolis*". Págs. 249 - 356.

AUGUSTO F. AVILÉS. "*Noticias de antigüedades murcianas en un texto árabe*". Págs. 358 - 364.

VICTORIANO T. E. VIDAL. "*Pinturas murales descubiertas en Sagunto*". Págs. 365 - 368.

CRONICA DEL III. CONGRESO ARQUEOLOGICO DEL SUDESTE ESPAÑOL. Murcia, 1947. Publicación de la Junta Municipal de Arqueología y del Museo de Cartagena.

Contenido de este volumen:

LUIS PERICOT. "*Las pinturas rupestres del Tanganica y el arte levantino español*". Págs. 31 - 34.

Impresiones y conclusiones obtenidas en la visita que el autor, conjuntamente con los integrantes del I Congreso Pan-africano de Prehistoria, a varios abrigos de la Comarca de Kise (Tanganica).

LUIS DE HOYOS SÁINZ. "*Las razas de las primeras edades del metal en el Sudeste de España*". Págs. 34 - 45.

Esta comunicación es un índice resumen y revisión del trabajo del Profesor belga V. Jacques que publicó con el título "*L'Ethnologie préhistorique dans le Sud-Est de l'Espagne*".

AUGUSTO J. TELLES D'ABREU NUNES. "*La necrópolis de San Pedro de Estoril*". Págs. 46 - 47.

JOSE CRESPO GARCÍA. "*El cabezo de la Mesa, poblado de la Edad del Bronce en Caprés*" (Fortuna-Murcia). Págs. 48-51.

MIGUEL TERRADELL. "*Un yacimiento de la primera Edad del Bronce en Montefrío, Granada*". Págs. 52 - 55.

J. CUADRADO RUIZ. "*Algunos yacimientos prehistóricos de la zona Totana-Lorca*". Págs. 56 - 65.

EMETERIO CUADRADO. "*La expansión de la cultura del Argar a través de Murcia*". Págs. 66 - 72.

JOAQUÍN SÁNCHEZ JIMÉNEZ. "*La cultura del Argar en la Provincia de Albacete*". Págs. 73 - 79.

J. JÁUREGUI - E. POBLET. "*Minería antigua en Cabo de Palos*". Págs. 79 - 97.

J. LOUSTAU. "*Fundamentos y técnica del análisis polínico*". Págs. 98 - 106.

A. SCHULTEN. "*Problemas de la Historia antigua de España*". Págs. 106 - 111.

J. JÁUREGUI, "*Exploraciones submarinas en Cartagena y San Pedro del Pinatar*". Págs. 111 - 118.

J. CABRÉ, "*Deitania*". Págs. 121 - 135.

M. ALMAGRO, "*Dos cortes estratigráficos con cerámica Ibérica en Ampuria*". Págs. 137 - 146.

A. GARCÍA y BELLIDO, "*Sobre la fecha romana del busto de Elche*." Pág. 146 - 152.

A. RAMOS FOLQUÉS, "*La Dama de Elche. Datos para su estudio*". Págs. 153 - 157.

A. BELTRÁN, "*Breves notas sobre la cerámica ibérica pintada del Museo de Cartagena*". Págs. 159 - 163.

S. VILLASECA, "*Sobre el uso de toberas dobles de barro por algunos pueblos primitivos actuales*". Págs. 164 - 169.

M. BELTRÁN, "*Algunas dudas sobre la cronología de la cerámica ibérica*". Págs. 170 - 176.

G. NIETO, "*La necrópolis hispánica del Cabecico del Tesoro*". Págs. 176 - 183.

F. FIGUERAS, "*Griegos y púnicos en el S. E. de España*". Págs. 187 - 201.

A. BELTRÁN, "*Acuñaciones púnicas de Cartagena*". Págs. 224 - 238.

J. SENENT, "*En torno a Hemeroskopeion*". Págs. 239-245.

B. TARACENA, "*Las vías romanas en España*". Págs. 249 - 255.

A. FERNÁNDEZ-AVILÉS, "*Poblado iberorromano del Castillo de los Garres (Murcia)*". Págs. 256 - 260.

T. GARCÍA DE CÁCERES, "*Una cabeza de mármol, presunto retrato del Emperador Trajano*". Págs. 261 - 264.

A. BELTRÁN, "*Hallazgo de una estatua romana en Cartagena*". Pág. 265 - 171.

C. ARANDA, "*Ajuar funerario de la necrópolis de la Boatella (Valencia)*". Págs. 271 - 274.

A. BELTRÁN, "*Notas para el estudio de los bizantinos en Cartagena*". Págs. 294 - 309.

F. MATEU, "*La moneda bizantina en España*". Págs. 310 - 320.

A. BELTRÁN, "*Las monedas suevas y godas en relación con las romanas y bizantinas*". Págs. 321 - 334.

H. SCHLUNK. "El arte de la época paleocristiana en S. E. español: La sinagoga de Elche y el "martyrium" de la Alberca". Págs. 335 - 355.

REVISTA AEGYPTUS. Rivista italiana di Egittologia e di Papirologia. Pubblicata dalla Scuola di papirologia dell' Università Cattolica del Sacro Cuore. Anno XXVI. Fasc. 1 - 2. Milanc, 1946.

REVISTA CIENCIA E INVESTIGACION. Patrocinada por la Asociación Argentina para el progreso de la ciencia. Revista mensual. Año 1947 y números 1 - 11 de 1948. Buenos Aires.

Trabajos de interés etnológico y arqueológico presentados por esta publicación:

JOSÉ IMBELLONI. "Antigüedad del hombre en América. Estado actual de la cuestión". Vol. III. N° III. N° 1. Págs. 11 - 19, 1947.

Este candente problema, en la pluma del Dr. José Imbelloni, constituye un aporte valioso para deslindar ambigüedades y erróneas interpretaciones en lo relativo al problema de la antigüedad del hombre en América. Creemos oportuno transcribir ahora los tópicos de este interesante artículo:

1. "Dificultades de la iniciación al estudio del hombre americano". Sintetiza, en cuatro puntos, los problemas en torno a los cuales se ha investigado: a) "La cuestión de si los americanos constituyen una unidad racial cerrada, o se reparten —en cambio— en distintos grupos raciales", b) "La antigüedad del poblamiento inicial del doble continente americano"; c) "Si las variedades humanas de América son privativas del Nuevo Mundo y se han desarrollado a manera de variaciones locales en dependencia directa de las peculiaridades del ambiente físico"; d) "Si, por el contrario, tienen correspondencia con las variedades sociales del Mundo Antiguo".

2. "El criterio del sincronismo de formas análogas en la industria lítica".

3. "Decadencia del criterio tipológico en la adjudicación de los artefactos de piedra americanos".

4. "La composición estratigráfica y sus dificultades".

5. "Formas privativas de la industria de la piedra americana".

6. "¿De qué manera hay que interpretar las condiciones estratigráficas y tipológicas propias de América?"

REVISTA CHILENA DE HISTORIA Y GEOGRAFIA. Publicación de la Sociedad Chilena de Historia y Geografía. Nº 108 y 110. Santiago de Chile, 1946 - 1947.

JOURNAL DE LA SOCIETE DES AMERICANISTES. Nouvelle série. T. XXXIII, XXXIV y XXXV. 1941 - 1947. Musée de L'Homme. Paris.

REVISTA DE ESTUDIOS CLASICOS. Publicación del Instituto de Lenguas y Literaturas Clásicas, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. T. II. Mendoza 1946.

REVISTA DE FOLKLORE. Organó de la Comisión Nacional de Folklore. Instituto Etnológico y de Arqueología. Bogotá-Colombia. Nº 1 y 2 de 1947 y Nº 3 de 1948.

Contenido de esta publicación.

L. FLORES. "*Folklore y lenguaje*". Nº 1, Pág. 5.

R. PINEDA GIRALDO. "*Folklore y etnología*". Nº 1. Pág. 11.

La función del folklorólogo no es tan sencilla como la generalidad de la gente lo cree. Por comparaciones sucesivas, búsqueda penosa y deducciones científicas llega muchas veces a la raíz misma del mito, de la copla y de la leyenda y contribuye así al enriquecimiento de algunas ciencias, y muy especialmente a las de tipo social, como la etnología.

A. PARDO V. "*Folklore y cultura colombianos*". Nº 1. Pág. 21.

L. A. ACUÑA. "*La influencia del folklore en la pintura*". Nº 1. Pág. 27.

E. PÉREZ ARBELÁEZ. "*Folklore del Departamento del Magdalena*". Nº 1. Pág. 43.

J. EXBRAYAT. "*Del folklore sinuano y bolivarencé*". Nº 1. Pág. 49.

E. PÉREZ RAMÍREZ. "*Del folklore ocañero*". Nº 1. Pág. 61.

D. C. ARBOLEDA. "*La verdad es lo popular*" Nº 1. Pág. 80.

A. PARDO. "*La leyenda de Juan Díaz o El mohan de tequendama*". Nº 2. Pág. 97.

E. AMAYA VALENCIA. "*Problemas de paremiología*". Nº 2. Pág. 107.

R. PINEDA GIRALDO. "*La Chama, un mito guajiro*". N° 2. Pág. 113.

L. P. NÚÑEZ. "*Folklore nortesantandereano*". N° 2. Pág. 127.

E. DE LIMA. "*Las riñas de gallos en la costa Atlántica de Colombia*". N° 2. Pág. 137.

CARLOS LÓPEZ NARVÁEZ. "*Presentación folklórica del Duende*". N° 2. Pág. 153.

E. PÉREZ ARBELÁEZ. "*Folklore del Departamento del Magdalena*". N° 2. Pág. 163.

J. C. GARCÍA. "*Contribución al Refranero Colombiano*". N° 3, Pág. 231.

CARLOS ANGULO V. "*Las leyendas de la costa*". N° 3. Pág. 259.

J. DE DIOS ARIAS. "*Supersticiones populares*". N° 3. Pág. 265.

E. PÉREZ RAMÍREZ, "*Más sobre folklore ocañero*". N° 3. Pág. 269.

REVISTA DE HISTORIA DE AMÉRICA. Del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. N° 23, 24 y 25. México, 1947 - 1948.

REVISTA DE INDIAS. Del Consejo Superior de Investigaciones científicas. Instituto Fernández de Oviedo. Año VIII. N° 28 - 29. Madrid, 1947.

REVISTA DEL INSTITUTO ETNOLOGICO NACIONAL. Vol. II. Entrega 2ª. Bogotá, 1946.

L. DUQUE GÓMEZ. "*Los últimos hallazgos arqueológicos de San Agustín*". Págs. 5 - 40.

Exposición de los resultados de los trabajos arqueológicos llevados a cabo desde 1946 por el Servicio de Arqueología en la localidad de Quinchana. En el presente artículo se hace una reseña histórica de las circunstancias de los hallazgos y se dan las características de este importante sitio arqueológico, que marca una nueva estación de la cultura de San Agustín.

El autor analiza los diferentes elementos encontrados; entre ellos, en los enterramientos femeninos y de niños una estatua, la que, por su posición y representación de sus formas, se trataría de una deidad principal al parecer destinada a guar-

dar los despojos de las madres y los niños, en una especie de culto consagrado a la maternidad.

El trabajo está completado con gran cantidad de gráficos y fotografías las que demuestran la calidad del material encontrado.

E. SILVA CELIS. "*Cráneos de chiscas*". Págs. 43 - 59.

Análisis morfológicos y craneométrico de cráneos encontrados en la localidad de Chiscas. El presente artículo constituye un nuevo aporte para el conocimiento de la antropología física de los nativos Lache.

J. JARAMILLO ARANGO. "*A propósito de algunas piezas inéditas de orfebrería chibcha*". Págs. 60 - 71.

J. DE RECASENS. "*La evolución cerebral de los homínidos y los procesos en las artes plásticas*". Págs. 73 - 102.

En el orden de los hechos materiales, "por estar lo más alejado posible del terreno emotivo", el autor presenta en este trabajo un ensayo en el cual se intenta explicar porqué el hombre sólo alcanza la manifestación artística durante el Paleolítico Superior. La estructura mental de los hombres del Paleolítico Inferior y Medio no puede considerarse paralela o análoga a la del hombre de los períodos posteriores, teniendo como se tiene todas las pruebas de una total diferenciación somática y psíquica en el lento proceso evolutivo de nuestra especie. El autor declara su posición científica siguiendo el lineamiento de la obra de Charles Fraipont: "*L'évolution cerebrale des primates et en particulier des Hominiens*" Paris 1931.

G. REICHEL DOLMATOFF. "*Toponimia de Tolima y Huila*". Págs. 105 - 131.

REVISTA DEL INSTITUTO Y MUSEO ARQUEOLÓGICO. De la Universidad Nacional de Cuzco. N° 12 Cuzco-Perú, Julio de 1948. Edición conmemorativa del Primer centenario de la fundación del museo.

Contenido de interés arqueológico y etnológico.

LUIS A. PARDO. "*Dos fortalezas antiguas poco conocidas*". Págs. 3 - 23.

Descripción de las fortalezas de *Huaccrapucara* y *Mollocahua* situadas en la jurisdicción del anexo de Huaiqui del Distrito de Pomacanchi de la Provincia de Acomayo del Depar-

tamento del Cuzco y al norte de la ciudad de Yauri, respectivamente. Sin hacer disquisiciones históricas y arqueológicas el autor se concreta a una descripción de las ruinas completada con gráficos y buenas fotografías que dan una idea exacta de las características de tales monumentos.

FRITZ BUCK. "*Elementos componentes de la decoración en ceramios incaicos*". Págs. 24 - 28.

La alfarería ritual incaica empleada en uso del culto y como ofrendas de las tumbas de los difuntos, se reduce a pocas formas enteramente características. En el presente artículo se examinan algunos tipos de los llamados huaccs de la cultura incaica y de preferencia su decoración simbólica-numérica, la que en este arte es generalmente geométrica.

LUIS E. VALCÁRCEL. "*Economía y Derecho*". Págs. 29 - 35.

Este trabajo constituye un capítulo del II vol. de la Historia de la Cultura Antigua del Perú; próximo a aparecer.

G. FUENTES DÍAZ. "*Algunos aspectos etnológicos del distrito de Chinchero*". Págs. 85 - 106.

Algunos trabajos que hacen los hombres y mujeres. Cultura material, tecnología, tejidos, partes de un telar, tejidos hechos por mujeres, tejidos hechos por hombres, el teñido.

A. YEPEZ MIRANDA. "*Ollantaytampu y Ollantay*". Una nueva versión del drama. Págs. 107 - 120.

El drama Ollantay, ha llegado a nosotros por diversos caminos, ya mediante los textos escritos en quechua o por la tradición oral recogida por numerosos estudiosos. Desde luego que los argumentos y versiones de mayor autenticidad tienen que ser aquellos que se vierten por la tradición oral, porque no han pasado a ser desfigurados como pudieron serlo las recogidas en los textos.

La nueva versión, de la que da noticia el autor de este trabajo, demostraría una vez más, la auténtica incanidad del drama y a la vez, la persistencia de lo antiguo en el ambiente indígena del Perú.

L. A. PARDO. "*Primer centenario del Museo Arqueológico de la Universidad del Cuzco*". Págs. 121 - 134.

El Señor Luis A. Pardo, Director del Instituto y Museo Arqueológico de la Universidad del Cuzco, hace una memoria de la vida centenaria del Museo.

REVISTA DEL MUSEO DE LA PLATA. Publicación del Instituto del Museo, de la Universidad Nacional de La Plata. Sección Antropología. Tomos II y III. La Plata 1941 - 46, (Esta publicación comenzó a distribuirse en el mes de noviembre de 1947, razón por la cual aparece en esta nota bibliográfica, pero como los trabajos que los integran fueron publicados en su oportunidad desde 1941, nos limitaremos ahora a informar sólo de los autores y temas tratados en dichos volúmenes:

M. A. VAGNATI: Págs. 1 - 11. "*Censo óseo de paquetes funerarios de origen Guaraní*". "*Iconografía aborigen. I. Los caciques Sayeweke, Inakayal y Foyel y sus allegados*". "*Iconografía aborigen. II. Casimiro y su hijo Sam Slick*", "*Iconografía aborigen. III. La tribu del cacique Olkelkkenk*". "*Procesos nearticulares por doble luxación mandibular de un cráneo indígena de Humahuaca*".

F. MÁRQUEZ MIRANDA. Págs. 61 - 223. "*Los textos Millcayac del P. Luis de Valdivia (Con un vocabulario Español-Allentiac-Millcayac)*"

T. HARRINGTON. Págs. 237 - 273. "*Contribución al estudio del indio Gününa Küne*".

M. DOBROVSKI: Págs. 301 - 346. "*Abrasiones dentarias en cráneos de indios patagones*".

F. MÁRQUEZ MIRANDA. Pág. 5. "*Los Diaguitas*". (Inventario patrimonial arqueológico y paleo-etnográfico). Tomo III. Sección Antropología N° 17. 295.

REVISTA DEL MUSEO HISTORICO NACIONAL DE CHILE. Tomo II N° 1. Santiago de Chile 1947.

A. OYARZÚN. "*Sobre aplicación del método histórico cultural en el estudio de nuestros aborígenes*". Págs. 22 - 51.

En este informe póstumo del Profesor Dr. Aureliano Oyarzún se aborda, en admirable síntesis exenta de citas de autores y bibliografía, un problema de tanta envergadura como lo es el Método Histórico Cultural, que implica la vida misma de la cultura y sus métodos de estudio. Se remonta en él a los orígenes del Método Histórico Cultural y a sus fundamentos, cuáles fueron sus primeros campos de aplicación y a la resistencia

suscitada por los resultados obtenidos mediante él. Al lado de ardientes impugnadores, fueron numerosos los espíritus que se dieron a examinar con capacidad libre de prejuicios el nuevo método y aceptaron los positivos valores que aportaba para la dirección de las futuras investigaciones.

Pero en nuestro país, afirma Oyarzún, en donde las bases para el estudio, a la par que la acuciosidad que deben distinguir a la investigación arqueológica y etnológica, no tienen la misma solidez y arraigo que en el Viejo Mundo, pasó inadvertida la crisis que hicieron las antiguas concepciones, y la opinión corriente siguió siempre las viejas ideas. Frente a tal estado de cosas, el autor, sin perder de vista lo que había ocurrido en el Viejo Mundo, compara repetidamente lo americano y chileno tal vez como un medio para llamar la atención sobre algo de tanta importancia para la dirección y precisión del conocimiento de los propios problemas.

REVISTA DEL MUSEO NACIONAL DE LIMA - PERU. Tomo XVI. 1947.

Contenido de interés etnológico de esta publicación:

J. M. B. FARFAN. "Colección de textos quechuas del Perú Central". Págs. 85 - 121.

Trabajo realizado en relación con el *survey* etnológico organizado por el Museo Nacional de Historia, la Smithsonian Institution y la Viking Fund, Inc. de Nueva York.

Se trata de una recopilación de textos quechuas dialectales, recogidos, por primera vez, directamente del hombre que lo habla. Se trata de textos etnológicos y a través de ellos se puede vislumbrar el mundo viviente del quechua. Por tan razón, la mayoría de los textos son autobiografías.

JUAN B. LASTRES "Dioses y templos incaicos protectores de la salud". Págs. 3 - 14.

La medicina incaica fué del tipo de las medicinas primitivas, tal como hoy se la entiende, aquella medicina inseparable de las ideas religiosas. Basado en el sistema animístico, el mago o hechicero se vale de fuerzas espirituales para sojuzgar los demonios o espíritus productores de enfermedad.

El presente artículo trata de los dioses incaicos y preincaicos que eran implorados por los enfermos para sanar de sus dolencias; de los templos o santuarios u oráculos que alberga-

ban a los ídolos; de las formas de la medicina: natural y mágica; de la terapéutica usada.

REVISTA DO ARQUIVO MUNICIPAL. Publicación del Departamento de Cultura del Municipio de Sao Paulo. Tomo CXIV. Brasil 1947.

REVISTA DO INSTITUTO GEOGRAFICO E GEOLOGICO. De la Secretaría de Agricultura, Industria e Comercio. Vol. IV. Nº 2, 3 S. Paulo-Brasil 1946.

REVISTA DO INSTITUTO HISTORICO E GEOGRAFICO DE MINAS GERAIS. Vol. II. Belo Horizonte, 1946.

REVISTA DO MUSEU PAULISTA. Nova serie. Vol. I. Sao Paulo, 1947.

Contenido de interés etnológico:

MAX SCHMIDT. "*Los Bakairí*". Págs. 12 - 58.

Relato histórico a modo de complemento, en lo que respecta al tiempo, añadiendo los datos indagados por el autor de la historia más moderna de los bakairí, desde la época en que Karl von den Steinen escribiera su obra: "Unter den naturvoelkern zentral-brasiliens. Berlin 1894. Este estudio resulta harto interesante por cuanto el autor, en sus dos expediciones en las que tuvo conexiones más amplias con los bakairí, las realizó con un intervalo de 26 años, de modo que tuvo ocasión de investigar personalmente una gran parte del cambio de las condiciones de vida de los bakairí.

Los temas abordados en este trabajo son los siguientes: I. Datos históricos sobre los bakairí. II. Transformación y mantenimiento de bienes de cultura entre los bakairí del puesto de Simoes Lopes. III Los trenzados de los bakairí en Simoes Lopes. IV Vocabulario y otros apuntes lingüísticos de los bakairí del río Kulischu en Simoes Lopes.

MAX SCHMIDT. "*Los Kayapó de Matto - Grosso*". Págs. 50 - 60.

Muy breve reseña sobre los kayapó de Matto-Grosso, con referencia a la abundante literatura que existe sobre esa tribu y aportando algunos datos que, durante su viaje de regreso de Simoes Lopes, tuvo oportunidad de recopilar.

MAX SCHMIDT. "*Los Waurá*". Págs. 61 - 64.

Tribu de la región de las fuentes del río Xingú. El autor, en base a los datos aportados por uno de los naturales, tuvo oca-

sión de apuntar un vocabulario de la lengua waurá, lo que transcribe en este trabajo.

HERBERT BALDUS E ANIELA GINSBERG. "*Aplicação do psico-dignóstico de Rorschach a indios kaingang*". Págs. 75 - 106.

EGON SCHADEN. "*Fragmentos da Mitologia Kayuá*". Págs. 107 - 123.

Cuatro fragmentos de la mitología de los Kayuá recopilados por el autor de este trabajo en oportunidad de haber participado en una excursión de estudios etnológicos por el noroeste del Estado de Sao Paulo. Los Textos de los mitos, cuyos títulos reproducimos, son comentados y anotados por el autor. 1. "El diluvio, los primeros hombres y el gobierno del mundo". 2. "La onza, el tamándua y otros animales". 3. "El origen de los animales". 4 "Apuestas de carreras entre animales".

E. WILLEMS. "*Contribuição para o estudo antropológico dos índios tereno*". Págs. 129 - 152.

Los terrenos que habitan en la región de Aquidauana, al sur del Estado de Matto-Grosso, constituye la tribu aruak más meridional del continente sudamericano. Los resultados estadísticos obtenidos, aunque el número de individuos medidos es relativamente pequeño, dan una idea aproximada de las características antropofísicas de esta población.

Cuatro son los problemas, cuya investigación, constituye el objeto de este trabajo: 1. Análisis e interpretación de las medidas e índices. 2. Estudio de las variaciones de medidas e índices a fin de verificar el grado de homogeneidad de los terrenos, en comparación con otros grupos. 3. Comparación con otros aruak con el objeto de investigar la posible existencia de afinidades biológicas. 4. Comparación con tribus indígenas del Chaco, región ésta que los terrenos habitaron durante largo tiempo.

E. BIOCCA, A. HOGE y G. SCHREIBER. "*Contribuições ao estudo de algunos sambaquis da ilha de Santo Amaro (Estado de Sao Paulo)*". Págs. 153 - 171.

Los autores de este trabajo localizaron en Santo Amaro cuatro sambaquis (conchales) en donde realizaron excavaciones teniendo especial cuidado en la disposición y constitución de los diversos estratos. Las observaciones realizadas confirman el punto de vista de los autores, al considerar a estos depósitos como formaciones artificiales hechas por el hombre. Estos sam-

baquis, como en la mayoría de los conocidos, están constituidos de enormes cúmulos de conchas de moluscos marinos, en medio de los cuales se encontraron piedras trabajadas, huesos de animales, esqueletos y artefactos humanos, etc.

REVISTA HISPANICA MODERNA. Organó de Hispanic Institute in the United States. Año XII, N° 1 y 2. New York, 1946.

Publicación trimestral de artículos, reseñas de libros y noticias sobre la literatura de hoy; textos y documentos para la historia literaria moderna; una bibliografía hispano americana, clasificada; noticias acerca del hispanismo en este continente, etc.

REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGIA. Publicación del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma. Año IX. Vol. IX. Nos. 2 y 3. México 1947.

Trabajos de interés etnológicos de esta publicación:

M. DIEGUEZ. "*Trazos de la influencia africana en el Nordeste Brasileño*". Vol. IX. N° 2. Págs. 160 - 170.

H. BALDUS. "*Cultura material*". Vol. IX. N° 2. Págs. 171 - 177.

El alcance de la denominación "cultura material", que para la mayoría de los etnólogos determina los objetos que habitualmente han fabricado y utilizado los miembros de una sociedad y que se ha considerado como parte integrante de la configuración cultural, no es, para la etnología moderna (antropología cultural o antropología social) y entre ellos, para los funcionalistas, el estudio de un mosaico de elementos fijos, sino como un todo dinámico en interacción continua con sus partes. La "Cultura material" no es lo opuesto a la "Cultura espiritual", pues toda la cultura es espiritual y viviente. Por tanto, el estudio de un mero objeto material no debe limitarse a la sola descripción de la forma y del material, sino debe verse en él, antes que todo, la expresión del espíritu de un grupo humano determinado.

REVISTA NACIONAL DE CULTURA. Editada por el Ministerio de Educación Nacional. Caracas-Venezuela. Nos. 65 - 69. 1947 - 1948.

REVISTA PIRINEOS. Organó de la Estación de Estudios Pirenaicos. Año II. Nos. 3 - 4 Año III. Nos. 5 - 6. Año IV Nos. 7 - 8. Zaragoza, 1946 - 1948.

SAITABI. Revista de historia, arte y arqueología. De la Universidad Literaria de Valencia. Facultad de Filosofía y Letras. Nos. 23 - 24, 27 y 28. 1947 - 1948.

SOCIOLOGIA. Revista didáctica e científica. Orgao de Escola livre de sociologia e politica de Sao Paulo Vol. IX N° 1 y Vol. X. 1. 1947 - 1948.

REVISTA UNIVERSITARIA. Organó de la Universidad Nacional del Cuzco. Nos. 92, 93 y 95. Perú 1947 - 1948.

PUBLICACION DE LA UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA. Medellín, Colombia. N° 87, 1948.

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS. Publicación trimestral. N° 6 y 7. Guatemala 1947.

PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE SANTO DOMINGO. Vol. LIV. Ciudad de Trujillo, 1948.

MANUEL J. ANDRADE. "*Folklore de la República Dominicana*". Tomo I. 452. Páginas. Versión castellana de la obra: "*Folklore from the Dominican Republic*", publicada por The American Folklore Society.

MUSEO PARANAENSE. Publicações avulsas. N° 6. Tomo I. Paraná 1948.

R. F. MANSUR GUÉRIOS. "*Dicionários das tribos e línguas indígenas de America Meridional*". 64 páginas.

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVIANA. Publicación bimestral. Vol. XIII. Nos. 50, 51, 52. Medellín, Colombia, 1947 - 1948.

BOLIVAR. Boletín bibliográfico de la Biblioteca central de la Universidad Pontificia Boliviana. Vol. VII. Nos. 26 - 30. Medellín, Colombia, 1947.

PUBLICACION DEL ARCHIVO HISTORICO DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES. Documentos del Archivo. "Documentos del Congreso d Tucumán". Tomo XII. 604 páginas. La Plata, 1947.

Con una introducción del DR. RICARDO LEVENE, se publica en este volumen oficios de los Directores, apuntes de correspondencia, notas de oficios y órdenes del Congreso, asuntos

pendientes ante el mismo y borradores de sesiones del Congreso de Tucumán. 1816 - 1820.

PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CORDOBA. Instituto de Estudios Americanistas. Cuaderno de Historia. XIV. Córdoba, 1947.

LUIS R. ALTAMIRA. *"Génesis del culto a Nuestra Señora de Nieva o la Soterraña"*. 72 páginas.

LOS COLABORADORES DEL PRESENTE TOMO

Prof. Dr. ALFREDO DORNHEIM: Profesor Extraordinario de Literatura de Europa Septentrional en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo; Jefe de las Secciones Lengua y Literatura Alemanas y Lengua y Literatura Inglesas del Instituto de Lenguas y Literaturas Modernas de la misma Universidad; miembro activo de la Sociedad Argentina de Antropología y miembro honorario de la Sección Arqueología y Etnología del Instituto de Historia y Disciplinas Auxiliares y del Instituto de Filosofía y Disciplinas Auxiliares de la Universidad Nacional de Cuyo. Ex-colaborador de la Revista "Volkstum und Kultur der Romanen" del Romanisches Seminar de la Universidad de Hamburgo. Publicaciones sobre antropología: "Die bäuerliche Sachkultur im Gebiet der oberen Ardèche", Hamburgo, 1937; "Die Agrumenkultur in Murcia", Hamburgo, 1936, (manuscrito); "Los medios de transporte en el valle de Neno, Córdoba", Mendoza, 1945; "Posición ergológica de los telares cordobeses en la América del Sur", en "Revista del Instituto Nacional de la Tradición, I, 1ª, Buenos Aires, 1949; "Algunos aspectos arcaicos de la cultura popular cuyana" (trabajo presentado al "Primer Congreso Nacional de Folklore" (Buenos Aires, noviembre 1949). Además numerosas publicaciones sobre historia, folklore, filosofía y literatura en revistas del país y del extranjero.

DR. ARTURO NAGY: Doctor en filosofía, ex-docente en la Universidad de Florencia, profesor encargado de la Cátedra de Lengua y Literatura Húngara en la Universidad de Bolonia, director del Centro de Estudios Italo-Húngaros de Bolonia. miembro de la Sociedad Filológica Friulana. Publicó

numerosos artículos y ensayos en *Irodalomtoerténet*, *Corvina*, *Janus Pannonius*, *Debreceni Szemle*, *Rassegna Danubiana* y en otras revistas científicas. Entre sus publicaciones cabe mencionar Teatro d'Ungheria, en *Convivium*, 1943; Eco bolognese della guerra di liberazione in Ungheria 1683-1686, Bolonia 1943; Thököly's Doppelbildnis in der zeitgenössischen bolognesischen Literatur, en *Archivum Europae Centro-Orientalis*, 1943-44.

Prof. DR. MIGUEL DE FERDINANDY: Profesor extraordinario de Historia Medioeval, de Arqueología y de Antropología y Etnografía, e interino de la Cátedra de Historia Antigua en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo; Jefe de la Sección Arqueología y Etnología del Instituto de Historia y Disciplinas Auxiliares dependiente de la misma Facultad; miembro activo de la Mediaeval Academy of America. Antiguo Director del Museo Arqueológico y Etnológico de Szentcs (Hungría). Entre sus numerosas publicaciones cabe mencionar: "Los restos de cultura artística de los antiguos húngaros en los principios de la época Arpadiana", Budapest, 1934; "Das Ende der heidnischen Kultur in Ungarn", Berlín, 1936; "La nueva síntesis de la cultura de los húngaros primitivos", Budapest, 1936; "Teoría del paisaje como historia", Budapest, 1938; "Europa Central", Budapest, 1940; "Nosotros los Húngaros, diez ensayos de la historia magiar", Budapest 1941; "Giotto", Budapest, 1941; "El reino bicéfalo", Budapest, 1941; "Al primer capítulo de la historia eclesiástica de los húngaros", Budapest, 1941; "Los Buscadores de Dios, Historia de los Árpados", Budapest, 1942; "Vida e Saudade, Romance do Barão Kemény sobre Camões", Lisboa, 1946; "Europa oriental: muralla y puente", Mendoza, 1947; "El problema de Burgundia", Mendoza, 1948; "Sobre el poder temporal en la cultura occidental alrededor del año 1000", Buenos Aires, 1948; "Literatura mundial", Mendoza, 1948; "En torno al pensar mítico", Mendoza, 1947; "Genealogía como forma mítica", Mendoza, 1947; "El destino histórico como forma genealógica". Buenos Aires, 1949; "Lo demoníaco en 'Poesía y Verdad'", Mendoza, 1949.

El Dr. M. de Ferdinandy es el director de este volumen de los Anales de Arqueología y Etnología.

EUDORO DE SOUSA: Investigador de mitología, filosofía y literatura griegas, Lisboa. Antiguo lector del portugués y de la literatura portuguesa en la Universidad de Heidelberg. Autor de varios ensayos y notables publicaciones de su especialidad, en las principales revistas de Portugal: "Duas perspectivas da Helenidade: Filologia Clássica e Filologia Romântica", Lisboa, 1944; "Origem da Poesia e da Mitologia no drama ritual", Lisboa, 1946; "Quem vê Deus, morre... O mito de Psique", Lisboa, 1947; etc.

MATILDE I. VELASCO: Alumna del Departamento de Historia y Geografía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, y Ayudante de Investigación en la Sección de Estudios Geográficos del Instituto de Historia y Disciplinas Auxiliares dependiente de la misma Facultad.

RICARDO H. CASTAÑEDA: Alumno del Departamento de Historia y Geografía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y Ayudante de Investigación en la Sección Arqueología y Etnología del Instituto de Historia y Disciplinas Auxiliares dependiente de la misma Facultad.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

CONGRESO REGIONAL DE
HISTORIA SANMARTINIANA

13-20 de agosto de 1950

BOLETÍN Nº 1

La Universidad Nacional de Cuyo realizará en las jornadas del 13 al 20 de agosto de 1950, un Congreso Regional de Historia Sanmartiniana con un temario cuyas líneas generales fueron oportunamente distribuidas por la Comisión Nacional organizadora de homenajes al Libertador en el primer centenario de su muerte.

Asimismo, tendrán lugar en su seno, las sesiones de clausura de la Comisión Nacional, con el traslado a Mendoza del Excelentísimo señor Presidente de la República, General J. D. Perón y de las altas autoridades de la Nación.

El temario del Congreso Sanmartiniano, organizado por la U. N. C. es el siguiente:

- 1) **FORMACION DEL EJERCITO DE LOS ANDES.** El presente tema será desarrollado en cinco capítulos centrales. En el primero se analizarán los **elementos étnicos y sociales** que lo integraron. En el segundo la **Escuela Militar** seguida por el Libertador. (Uniformes, grados, períodos de ascenso, distinciones, disciplina). En el tercero, los procedimientos adoptados para la financiación. En el cuarto, la organización de los **servicios informativos**. En el quinto, la **técnica de la campaña** (relevamiento de pasos, establecimiento de aguadas, elección de campamentos, período de instrucción, etc.).

- 2) **CONTRIBUCION DE LAS PROVINCIAS DE CUYO A LA FORMACION DEL EJERCITO DE LOS ANDES.** En este tema se estudiará la contribución de Mendoza, San Juan y San Luis en hombres a la tropa y oficialidad del ejército. Además la economía cuyana antes y después de la campaña.
- 3) **EL CRUCE DE LOS ANDES.** (Hasta la batalla de Chacabuco).
- 4) **PENSAMIENTO DE GOBIERNO DE SAN MARTIN A TRAVES DE SU ACTUACION PUBLICA EN CUYO.** Se estudiará su ideario político, su ideario económico y su acción cultural a la luz de sus actos de gobierno, de su correspondencia con hombres públicos y de los bandos, proclamas, emitidos durante su actuación en Cuyo.

TEMAS COMUNES A LOS CONGRESOS UNIVERSITARIOS

- a) **Estado general del país desde la subdivisión de Intendencias hasta la formación institucional de las Provincias.**
En este tema que es común a todas las Universidades y para el cual se pide la colaboración de todas ellas, se estudiará la situación del país en los momentos de la preparación del Ejército de los Andes, presentando la visión integral de un aspecto poco profundizado, cual es la formación de las Provincias, partiendo desde la subdivisión de Intendencias hasta sus organismos institucionales.
- b) **Contribución de cada una de las provincias en la formación del Ejército de los Andes.**

11

RECEPCION DE LOS TRABAJOS

La Comisión Sanmartiniana resolvió invitar a los investigadores del país para que con monografías en torno a los temas contenidos en el apartado anterior, colaboren en los actos del Congreso Regional, dentro de las siguientes condiciones:

- a) Los autores que envíen trabajos aceptados por la Comisión, serán invitados de la Universidad Nacional de Cuyo a las sesiones.

- b) Fijase el día 31 de mayo de 1950 para la presentación de los trabajos.

III

AUTORIDADES DEL CONGRESO

Para entender en los aspectos directivos y de administración del Congreso Regional, quedó integrada con autoridades de la casa y profesores de los Institutos Universitarios, una Comisión Sanmartiniana, constituida del siguiente modo:

PRESIDENTE:

RECTOR

Dr. I. FERNANDO CRUZ

VICEPRESIDENTE:

Delegado Interventor de la Facultad de Filosofía y Letras
Prof. TORIBIO M. LUCERO

SECRETARIO GENERAL

Director del Instituto de Historia y Disciplinas Auxiliares
Prof. OTTO H. BURGOS

SECRETARIO DE ACTAS Y PUBLICACIONES:

Prof. de Historia Argentina
Dr. FRANCISCO VILLAMIL

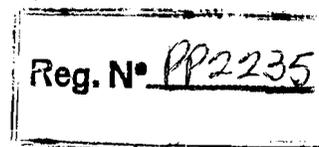
VOCALES:

Dr. CARLOS MASSINI CORREAS, Tte. Coronel RODOLFO LUQUE,
Prof. JUAN DRAGHI LUCERO, Prof. ALFONSO SOLA GONZALES,
Prof. GUILLERMO KAUL, Prof. MARTIN PEREZ

IV

INFORMES Y RECEPCION DE TRABAJOS

Secretaría General del Congreso Sanmartiniano, calle Rivadavia
Nº 274, Mendoza.



PUBLICACIONES DEL INSTITUTO
DE
HISTORIA Y DISCIPLINAS AUXILIARES

ANALES DEL INSTITUTO: Tomos I y II, 1941, 1942.

Sección Arqueología y Etnología:

ANALES DE ETNOGRAFIA AMERICANA: Tomos I - V. años
1940 - 1944.

ANALES DE ETNOLOGIA AMERICANA: Tomos VI - VII. Años
1945 - 1946.

ANALES DE ARQUEOLOGIA Y ETNOLOGIA: Tomos VIII - IX.
Años 1947 - 1948.

Secciones de Historia Argentina y Americana:

REVISTA DE HISTORIA: Año 1, N° 1. 1949.

CUADERNOS DE HISTORIA. Año 1, N° 1 y 2. 1949.

Sección de Estudios Geográficos:

BOLETIN DE ESTUDIOS GEOGRAFICOS: N° 1 y 2. Años 1948 - 1949.

E n p r e n s a

ANALES DEL INSTITUTO: Tomos III, IV.

ANALES DE ARQUEOLOGIA Y ETNOLOGIA. Tomo X.

REVISTA DE HISTORIA. N° 2.

BOLETIN DE ESTUDIOS GEOGRAFICOS N° 3.

EL VEINTISEIS DE DICIEMBRE DE
MIL NOVECIENTOS CUARENTA Y
NUEVE, AÑO DEL GENERAL SAN
MARTIN, SE TERMINO DE IMPRIMIR
LA PRIMERA EDICION DE ESTE NO-
VENO TOMO DE OCHOCIENTOS
EJEMPLARES, EN PAPEL OBRA, EN
LOS TALLERES GRAFICOS DE *JORGE
BEST*, SAN LUIS 140 - MENDOZA
REPUBLICA ARGENTINA