

II - EL ESCONDRIJO DE LAS RUNAS

Por Jaques Mathieu
1974

1. El "tesoro" enterrado

En julio de 1970, fuimos a Asunción para presentar a las autoridades paraguayas y a la prensa nuestro Informe Preliminar sobre el origen racial de los guayakíes.

Aprovechamos el viaje para ir a Cerro Morotí, y el coronel Infanzón, director del Departamento de Asuntos Indígenas, tuvo la cortesía de acompañarnos, el profesor Pedro Eduardo Rivero y nos. No se trataba en absoluto de turismo.

Queríamos, no sólo observar de visu a estos "indios blancos", cada uno de los cuales conocíamos, literalmente, en razón de nuestro estudio antropológico, centímetro por centímetro, sino también completar el análisis de pilosidad, algunos de cuyos resultados no nos satisfacían plenamente. También deseábamos recuperar el fragmento de cerámica grabado, del que sólo teníamos fotografías.

En el anterior mes de enero, en efecto, un incidente muy serio había obligado a nuestros colaboradores y al oficial de policía adscripto a la Misión a dejar el campamento de improviso, más temprano de lo que pensaban.

El jefe del campamento no pudo poner la mano en la pieza en cuestión - le reencontraría más tarde y nos la entregaría en noviembre - pero nos trajo tres pedacitos de tierra cocida en dos de los cuales se notaban, a simple vista, inscripciones pintadas.

Nos explicó que estos fragmentos se habían encontrado, unos días antes, a orilla de la aldea donde los guayakíes desmontaban un pedazo de selva para plantar maíz. Habían aparecido entre las raíces de un tronco que se acababa de arrancar.

El fragmento anterior no tenía nada susceptible de llamarnos la atención. Se trataba de un pedazo del cuello de un vaso, con un modelado dígito-pulgar bastante fino, y se pueden encontrar piezas semejantes casi de todas partes, en el Paraguay donde, desde hace milenios, se fabrica cerámica. Los tres fragmentos recientemente desenterrados eran distintos.

Formulamos innumerables preguntas y se nos contestó que, según los habitantes indios y mestizos de la región, había habido, cuatrocientos años antes, en el emplazamiento del campamento, una importante villa española, que ésta había sido destruida y que la selva no había tardado en reconquistar sus derechos.

Esto no resistía el menor análisis. En el siglo XVI, sólo había unos centenares de europeos en

el Paraguay, casi todos establecidos en Asunción. Y, de seguro, no se encontraba ni uno en una zona que, aún hoy, es incontrolada.

Por otra parte, una aldea colonial habría dejado algunos vestigios, cuando más no fuera cimientos de casas.

Una investigación rápida en los alrededores y, luego, un estudio in íbris en Asunción y en Buenos Aires nos permitieron ver más claro. Nunca había habido, por cierto, villa española alguna en Cerro Morotí. Pero sí, tal vez, un importante pueblo guayakí, lo que iba a confirmar el portulano de piedra encontrado más tarde (cf. Cap. IV).

El mismo nombre de la zona, anterior a la instalación del actual campamento, parecía indicarlo. Cerro es palabra española, pero morotí significa "blanco" en guaraní. Ahora bien: no nieva nunca en la Sierra de Caaguazú, aunque las noches son muy frías durante todo el año, y la tierra es colorada, mientras que los indios mbyáes que viven en la región son morenos oscuros.

Los guayakíes representaban el único elemento blanco posible. Es por ellos, sea dicho entre paréntesis, que el lugar donde se encontraba el primer campamento se llama, desde tiempos inmemoriales, Arroyo Morotí, Arroyo Blanco.

La excepcional importancia de los fragmentos traídos en septiembre nos llevó a armar otra expedición. Considerábamos altamente improbable, en efecto, que la extracción de una raíz hubiera hecho surgir tres pedazos de cerámica sin que quedaran otros.

Tres, esto era demasiado, o demasiado poco. Los guayakíes, naturalmente, nunca trabajan de balde. Apenas terminada su tarea, habían cerrado el hueco y apisonado la tierra para plantar su maíz. Esto, habíamos podido comprobarlo. Teníamos, pues, que hacer excavaciones.

En noviembre de 1970, dos de nuestros colaboradores partieron para Cerro Morotí. Su tiempo y sus medios eran muy reducidos, por desgracia. NO1 dejaron por ello de obtener un extraordinario resultado. En primer lugar, hicieron reabrir el hueco dejado por la famosa raíz y, en la tierra así extraída, aparecieron fragmentos de cerámica, tan cubiertos de arcilla colorada que sólo una gran atención permitía diferenciarlos de simples terrones.

Luego, en el lugar de la excavación, hicieron abrir una trinchera de dos metros de profundidad, y algunos otros pedazos de cerámica aparecieron aún, hasta 70 cm del suelo. Efectuaron entonces sondeos sistemáticos que, de inmediato, dieron sus frutos.

En el borde de la trinchera, justo al lado del hueco primitivo, se encontraba un tronco de lapacho, un árbol típico de la selva tropical: diez metros de altura, pero sólo quince centímetros de diámetro.

Detrás - con respecto a la excavación - de la parte del tronco que, curiosamente, se prolongaba bajo tierra (cf. Lám. V), nuestros colaboradores desgajaron lentamente, a cuchara y a mano, una urna aplastada por las raíces que la rodeaban. Había conservado su forma, más o menos, pero sus dimensiones se habían reducido, pues sus fragmentos se superponían en parte.

En el interior, y fue esto la mayor sorpresa, aparecieron otros fragmentos que no le pertenecían, algunos de los cuales, pronto lo íbamos a saber, llevaban inscripciones de la mayor importancia.

Las piezas encontradas en el hueco primitivo - 144 fragmentos - provenían de seis o siete recipientes: tres o cuatro urnas medianas, de gruesa tierra ocre con modelado dígito-pulgar; una urna de las mismas características, pero de gruesa tierra negra; un vaso globular de

dimensiones reducidas, hecho de fina cerámica amarilla, con modelado dígito-unguicular; y una pequeña urna, de color ladrillo, de tierra semifina decorada con incisiones unguiculares. Ninguno de estos recipientes pudo ser reconstituido.

Desplazamientos de tierra a lo largo del tiempo, tal vez, y de seguro el trabajo de los guayakíes habían dispersado numerosos fragmentos. Por el contrario, pudimos reconstruir íntegramente (cf. Lám. VI) la urna encontrada por nuestros colaboradores.

Se trata de un vaso del tipo de aquellos que los arqueólogos se obstinan en llamar "urnas funerarias", aun cuando no pasan de simples ollas. Es de forma zonaria, vale decir dividida por una arista horizontal en el medio, y de dimensiones medianas: 31 cm de altura, 37 cm de diámetro máximo y 31 cm de diámetro de boca.

Su fabricación, por rodete en espiral, es grosera. Cocida al aire libre, su tierra es de un color ocre pálido. Modelado dígito-pulgar irregular con cuatro hiladas de signos runoides en el cuello, de que hablaremos más adelante.

En todos sus aspectos, la factura es de muy bajo nivel. Como los anteriores, se podría atribuir este vaso, desde este punto de vista, a cualquier tribu amerindia de la región.

¿Cómo explicarnos la existencia y las características de este extraño yacimiento? Para hacerlo, es necesario, según creemos, remontarnos a la época - el principio del siglo XVII - en que los guayakíes, acosados, como ya vimos, por las milicias guaraníes de las Misiones jesuíticas, y en particular de la de San Joaquín, a unos 20 km, tuvieron que abandonar la aldea de Cerro Morotí, donde vivían en el estado sedentario, para adoptar la vida nómada.

Al salir para la selva, tal vez ante una amenaza inmediata, les era evidentemente imposible llevarse nada que no fuera lo indispensable: sus armas. Probablemente pensarán, por lo demás, volver una vez pasado el temporal. Tuvieron que abandonar lisa y llanamente sus cabañas y los pocos artefactos que podían contener.

Pero poseían tesoros que ni podían soñar en abandonar al enemigo: pedazos de vasos, cubiertos de inscripciones que provenían de sus antepasados.

Tal vez ya no entendieran su sentido. Pero les tenían un respeto casi religioso. Imposible llevarse estos fragmentos frágiles. La única solución era enterrarlos en un escondrijo, como lo hacían, tal vez, en la misma época, pero no podían saberlo, sus primos de la isla de Pascua que encerraban sus rongo-rongo - tablillas de madera grabadas-en "cuevas de familia" con entrada cuidadosamente disimulada.

Si nuestra explicación es exacta, y no vemos otra, los guayakíes colocaron sus tesoros en urnas groseras como las que fabricaban, para uso doméstico, imitando las técnicas indias.

Luego, enterraron sus "cajas-fuertes" improvisadas en la parte alta del Cerro, fuera de alcance de las inundaciones: donde encontramos nuestra urna. Tal vez hubieran agrupado varios de estos recipientes, debidamente llenados, en un mismo escondrijo. Lo que lo deja suponer es que fragmentos de cerámica inscripta, desenterrados con la raíz que está en el origen de nuestro descubrimiento, aparecieron en medio de pedazos de urna de la misma factura que "la nuestra".

Muchos otros habrán desaparecido al mismo tiempo que los fragmentos de "cajas fuertes" que faltan.

La urna del tesoro nos da, sea dicho entre paréntesis, una explicación de la "marmita del alma",

este mito incomprensible que sólo se encuentra entre los guayakíes y que relatamos en el capítulo I.

Al abandonar su aldea, los descendientes de los daneses de Tiahuanacu habían enterrado inscripciones que simbolizaban para ellos el alma de sus antepasados, el alma de la raza, y este gesto trágico los había marcado profundamente. Olvidaron poco a poco el hecho histórico. Pero conservaron el recuerdo de una relación entre el alma guayakí y una urna enterrada que la selva había cubierto, de una urna aprisionada por las raíces de un árbol.

No es nuestro propósito hacer aquí el análisis pormenorizado de los treinta y tres fragmentos que contenía la urna del tesoro.

El Instituto de Ciencia del Hombre, de Buenos Aires, lo expuso en una memoria destinada a los especialistas. Limitémonos a decir que las piezas son extremadamente heterogéneas: de gruesa tierra y de pasta fina; ocre, negras, marrones, grisáceas; con engobe gris-beige o blancuzco y sin él; lisas y con estrías, incisiones unguiculares e hiladas de signos runoides con modelado dígito-pulgar e incisiones.

Algunas provienen de fuentes, de platos, de vasos. El origen de las demás es imposible de determinar.

Estos treinta y tres fragmentos, a los cuales corresponde agregar los tres desenterrados por los guayakíes, sólo tienen una cosa en común: a pesar de su nivel técnico muy desigual, son de una factura muy superior a la del recipiente que los contenía. Lo cual no tiene porque sorprendernos, puesto que sabemos que, desde el punto de vista cultural, los guayakíes están en franca regresión.

El abandono de Cerro Morotí y de sus otras aldeas no marcó el principio de su decadencia. Sólo fue, visiblemente, una etapa. Nada más natural, pues, que hayan considerado, en aquel entonces, un tesoro fragmentos de cerámica que venían de sus antepasados más civilizados que ya eran incapaces de imitar.

Tanto más cuanto que algunos de dichos fragmentos llevaban misteriosas inscripciones. Todos, tal vez, en el principio, pues algunos, mal protegidos después de la rotura de la urna-caja fuerte, debieron de ser lavados por el agua de lluvia que penetraba en la tierra, lo que parecen indicar los rastros de dibujos pintados o grabados que se pueden divisar en muchas piezas.

Inscripciones aparte, todos los fragmentos en cuestión podrían ser atribuidos a las tribus amerindias de la región.

Algunos responden a las características de la alfarería guaraní clásica, por lo menos tal como se manifiesta en la cuenca del Río de la Plata, desde el Paraguay a las puertas de Buenos Aires. Señalemos, sin embargo, que ni las fuentes ni los platos parecen haberse conocido en el área antes de la Conquista.

Los fragmentos, con decoración dígito-pulgar y unguicular, que presentan hiladas de signos runoides son comunes a los guaraníes y a los demás indios de la zona. Pero únicamente de la zona. Al norte del Paraguay, las tribus guaraníes y otras nunca han hecho nada semejante. Ni siquiera los arawaks del Amazonas, excelentes alfareros, sin embargo.

Tenemos, pues, el derecho de pensar, cuanto más no fuera a título de hipótesis, que los antepasados de los guayakíes, llegados del Altiplano andino, fueron los que introdujeron en su esfera de influencia ciertas formas, ciertas técnicas y ciertos motivos de decoración que los indios imitaron, aun después que los descendientes de sus civilizadores los habían olvidado.

Por el contrario, las inscripciones y los dibujos mitológicos sólo tenían sentido para sus autores y no había razón alguna para que indios analfabetos los copiasen.

Y, una vez perdido su significado exacto, sólo conservaban un valor histórico - y tal vez religioso - para los herederos de quienes los habían trazado.

Vamos a analizar las inscripciones relevadas en algunos de los fragmentos que acabamos de describir someramente. No tomaremos en cuenta ni las letras aisladas ni las hiladas de signos runoides que hemos - señalado. Las letras del alfabeto rúnico, en efecto (cf. Fig. 4), tienen una forma geométrica, por lo general sencillísima, que bien puede reproducir una grieta o una rayadura.

La autenticidad de algunos caracteres grabados en tal o cual de nuestros fragmentos no deja mucho lugar a duda y la naturaleza de los motivos modelados o grabados en serie raya en la evidencia. No obstante, preferimos, tal vez por exceso de prudencia, dejar a un lado unos y otros para encarar exclusivamente lo indiscutible.



Queda un último punto fundamental:

- ¿Es seguro que la urna pertenece a los guayakíes y su contenido, a los antepasados de nuestros "indios blancos"?
- ¿Aunque haya habido, en otra época, una aldea de guayakíes en Cerro Morotí, no es posible que otros, antes de su llegada o después de su partida, hayan ocupado el lugar?
- ¿No podemos suponer, igualmente, que los guayakíes hayan robado o encontrado el contenido del escondrijo?

Tenemos tres buenas razones para excluir estas hipótesis y cualquier otra del mismo género.

La primera no es concluyente, pero tiene un valor real: los fragmentos negros son exclusivamente característicos de la cerámica guayakí.

La segunda, que no elimina, por lo demás, la posibilidad de un aporte exterior, es de orden lógico, pero sabemos que la lógica está muy lejos de dar cuenta de todos los actos humanos: los guayakíes no habrían enterrado - ni siquiera conservado - pedazos de vasos sin ninguna utilidad práctica si no hubieran tenido para ellos un valor especial.

La tercera razón es decisiva.

En la "urna-caja fuerte" encontramos, en medio de los fragmentos de cerámica que contenía, un pedazo de piedra de hacha que constituye una verdadera firma.

Los guayakíes, en efecto, emplean, para fabricar sus hachas de guerra y de trabajo, una técnica sumamente ingeniosa, que los mayas parecen haber conocido, muy distinta de la que utilizan la mayor parte de los amerindios. No atan la piedra cortante en la punta de un palo ahorquillado o hendido: la introducen en una incisión que hacen en el tronco de un árbol joven. Al cicatrizarse, la madera se cierra alrededor del cuerpo extraño que ya no se puede arrancar.

Sólo queda por cortar el tronco, a la altura requerida, arriba y abajo de la piedra y a tallarlo en forma de mango. Algunas tribus indias de la región recurren al mismo procedimiento, tal vez por imitación. Pero las hachas guayakíes se reconocen fácilmente por el corte en almendra de su piedra. Indiscutiblemente, el pedazo encontrado en la urna pertenece a una de ellas.

Pero no de nuestra época.

Todos los etnólogos que describieron hachas guayakíes contemporáneas están de acuerdo en cuanto a la naturaleza del material utilizado para tajar la piedra: una diorita gris oscuro cuyo granulado disbásico se respeta siempre, aun en el filo.

Así el hacha con que nos obsequió el jefe guayakí de Cerro Morotí y la que figura en las colecciones del Museo del Jardín Botánico de Asunción. La piedra de la urna, por el contrario, está tallada en hematita.

Por otro lado, el trabajo es mucho más fino. Las piedras de hacha contemporáneas son rugosas, como ya hemos dicho. La del "tesoro", por el contrario, es tan pulida que parece vitrificada. Luego, pertenece a una cultura artesanal mucho más adelantada que la de los guayakíes actuales.

Vale decir, puesto que se trata de un pueblo degenerado, mucho más antigua.

2. Caracteres generales de las inscripciones

Para que la interpretación que vamos a dar de las inscripciones relevadas en fragmentos de cerámica de nuestra urna-caja fuerte sea comprensible, queremos recordar aquí lo que son las runas.

Se llaman así los caracteres de la escritura que los pueblos germánicos emplearon desde el siglo III a.J.C., y probablemente mucho antes, hasta el siglo XIII de nuestra era, y aún más tarde.

Se conocen tres alfabetos rúnicos principales, designados por sus seis primeras letras: el antiguo-futhark de 24 signos, utilizado hasta el siglo vm, el futhorc anglosajón de 28, luego 33, signos, adaptación del anterior al antiguo inglés, empleado, por lo que se sabe, del siglo VI al siglo XI, y el nuevo futhark. o futhark joven-danés, de 16 signos, posterior al siglo VIII.

Este último conoció algunas variantes, sea por conservación de runas arcaicas, sea por creación de nuevas runas, como en el futhark "punteado" de 28 signos que apareció en el siglo X. La Figura 4 nos muestra los cuatro sistemas que acabamos de mencionar y que, todos, son necesarios para nuestro análisis.

Como en nuestro alfabeto, cada runa representa un sonido o varios. La precisión fonética de cada sistema resulta, por lo tanto, proporcional al número de signos que contiene.

En Escandinavia, disminuyó notablemente cuando la adopción del nuevo futhark en el cual, por ejemplo, el segundo signo puede representar indiferentemente los sonidos u, ü, o y ó. Lo cual hace a veces sumamente difícil la transliteración.

De cualquier modo, los sistemas rúnicos constituyen lo que no tenemos más remedio que llamar, a expensas de la etimología, alfabetos o, si se prefiere, las variantes de un alfabeto. Los pueblos germánicos utilizaban las runas como nosotros las letras griegas o latinas. Pero les daban, además, otro empleo.

Cada signo del futhark o el futhorc tiene, en efecto, un nombre aerófono, vale decir que comienza por el sonido que la runa representa. No se trata de un término especial, como en griego, por ejemplo, sino de una palabra del idioma empleado. Así la f rúnica se llama faihu en gótico y fehu en norrés en ambos casos con el mismo sentido: mujer.

En antiguo inglés, por el contrario, la letra en cuestión lleva el nombre de feoh, ganado y, por extensión, dinero, bienes.

Pero, por otra parte, en las lenguas escandinavas, sea que el antiguo inglés haya influido en ellas, sea por el contrario que les deba el vocablo, f se llama a veces fauhu, ganador. Para facilitar sus análisis, los runólogos han sistematizado los nombres de las runas en un "germánico común", un tanto arbitrario, es cierto, pero cómodo. Nos mismo utilizaremos sus formas.

La consecuencia de este modo tan especial de designar las runas es que cada signo, independientemente del sonido que tiene en la escritura, posee en sí uno o varios sentidos. Por lo tanto, constituye un ideograma. Ciertos grupos de runas tienen un carácter fonético: se los puede leer y comprender del mismo modo que las palabras de una frase escrita con el alfabeto latino.

Otros, mas escasos, tienen un sentido ideográfico y, para entenderlos, es preciso dar a cada signo, como en chino, su sentido conceptual. Agreguemos que tal o cual runa es susceptible, además, de una interpretación simbólica (la runa de la muerte, la runa de la fidelidad, etc.), pero es éste un empleo posterior a la época que nos interesa.

Las inscripciones contenidas en la urna de Cerro Morotí pertenecen a los dos primeros géneros.

Una de ellas es indudablemente fonética. Otras son ideográficas. Una última ha resistido victoriosamente cualquier intento de interpretación. Corresponde señalar, por otra parte, el hecho extraño de que los signos rúnicos de nuestros grafismos pertenecen a varios sistemas, con predominio del futhorc, y que caracteres de distinto origen se mezclan en un mismo grupo.

A primera vista, estas peculiaridades aberrantes sorprenden e intrigan. Sin embargo, se explican en el marco de nuestro estudio.

Sabemos, en efecto, que los daneses de Tiahuanacu habían llegado a América hacia el año 967, vale decir en la época en que las runas "punteadas" empezaban a mezclarse con el nuevo futhark. El antiguo, aunque eliminado a principios del siglo IX, no había desaparecido sin dejar rastros y algunos de sus signos figuran en inscripciones muy posteriores.

En cuanto a la presencia dominante de los caracteres del futhorc anglosajón, sólo puede significar una cosa: la expedición de Ullman, aunque compuesta por daneses del Schieswig y algunos alemanes, no había partido de la península escandinava sino del Danelaw británico o de Irlanda. Lo cual precisa el trazado de su itinerario tal como lo reconstituimos en nuestra obra anterior.

A todas estas causas de confusión hay que agregar el peso de circunstancias a las cuales se deben, lo vamos a ver, la deformación de algunos caracteres y la presencia de signos no rúnicos.

En primer lugar, los vikingos de Tiahuanacu, en el momento de la destrucción de su imperio, hacia 1290, estaban aislados de su patria desde hacía más de trescientos años y los contactos esporádicos - uno solo, hacia 1250, nos es conocido - no habían podido ayudarlos mucho a conservar un rigor gráfico que estos guerreros y marinos tal vez ni tuvieran cuando su salida de Europa.

Por otro lado, no sería imposible que, aunque siguieran empleando entre sí el idioma norrés - el antiguo escandinavo - hubieran utilizado su sistema fonético para transcribir los dialectos indígenas, lo cual los habría obligado a inventar nuevas letras para expresar los sonidos quichuas y aymarás que no tenían equivalentes en las lenguas nórdicas.

Por fin, las tradiciones incaicas nos enseñan que el uso de la escritura fue prohibido, con las penas más severas, al día siguiente de la derrota de la isla del Sol y que un amanta - un sabio - que había inventado, un poco más tarde, un nuevo alfabeto murió en la hoguera.

Agreguemos a todo - esto que los antepasados de los guayakíes no eran, de seguro, hombres cultos. Vamos a ver, más adelante y en el capítulo V, que la ortografía no era su fuerte.

Señalemos, sin embargo, que los refugiados del Paraguay habían dejado el Altiplano o sus laderas inmediatamente después de la última batalla. La prohibición, por lo tanto, no los había alcanzado.

Lo cual explica que hayan conservado la escritura mientras que ésta desaparecía en el Perú.

3. Una fecha y un símbolo geográfico

El lado a del fragmento CM-15 (cf. Fig. 5) hallado en la urna del tesoro viene a confirmar exactamente nuestra cronología.

Se ve en él, en efecto, la fecha de 1305. Las cifras "en cimitarra" tienen la forma que se les daba en Europa después que los Árabes las habían introducido en el siglo X y el 5, que tiene el aspecto de nuestro 4, es característico de la época.

Lo cual garante, por otra parte, el valor del 3, que se podría tomar hoy día por un 5. La presencia de esta fecha y de otras que mencionaremos en el capítulo V confirma, por otra parte, el contacto europeo de 1250.

Los números llamados arábigos fueron introducidos muy temprano en Escandinavia y, especialmente, en Dinamarca donde el gran puerto de Hedeby - se encontró en su área un gran número de monedas árabes de la época - comerciaba activamente con el Medio Oriente. Pero, en el año 967, aún no se empleaba allá el calendario cristiano.

El fragmento en cuestión confirma igualmente el origen peruano de los antepasados de nuestros "indios blancos".

Hallamos, en efecto, cerca de la fecha, la imagen de una llama (cf. Lám. VII).



Este animal era desconocido en el Paraguay.

Sólo después de la Conquista se trató de introducirlo allá. Infructuosamente, por lo demás, pues la especie no resistía el clima tropical. Sólo prosperaba en las alturas de la Cordillera de los Andes.

El artista que grabó el animal-pues era un verdadero artista - venía, por lo tanto, del Altiplano. El lado b - el interior del plato - del mismo fragmento (cf. Fig. 6) ofrece un extraño caos de signos dudosos, trazados con tinta gris, o vuelta gris con el tiempo, debajo de un cuadrulado irregular, de tinta azul, que eliminamos de nuestro dibujo por no tener la menor apariencia alfabética.

Se pueden vagamente identificar, de izquierda a derecha y de abajo hacia arriba, las runas Kaunaz, Reido, Isa, Uruz, Isa, Solewu compuesta y Uruz-Wunjo acopladas, lo que no tiene sentido coherente alguno, ni en lectura alfabética ni en interpretación ideográfica. El gran V contorsionado de la izquierda no representa nada.

¿Trátase de un mero garabato? Lo que lo dejaría creer es la inclinación de los signos.



Nunca se encuentran, en efecto, en los textos germánicos, runas que no estén derechas, salvo, por supuesto, en las inscripciones cíclicas donde la perpendicular al alma de la curva sustituye la vertical. No es éste el caso.

No está excluida, sin embargo, la posibilidad de que este conjunto se relacione con un nuevo alfabeto, de origen rúnico pero adaptado a algún dialecto indígena.

Lo que respalda esta hipótesis es la semejanza notoria del "texto" con una inscripción (cf. Fig. 3) trazada delante - de nosotros por un "indio blanco" que no había visto, por supuesto - como tampoco nosotros en aquel entonces - el fragmento CM-15.

Los tres signos que figuran arriba a la derecha, perpendicularmente al resto de la inscripción, parecen ser de una naturaleza del todo distinta.

Están trazados con pintura marrón y bien dibujados. El primero se acerca a una V latina, letra ésta que se había introducido en el futhorc anglosajón mucho antes de la conquista normanda.

El segundo es un Uruz correcto. El tercero, por el contrario, es altamente fantasista, aunque recuerda un tanto el Fehu del futhorc tal como lo encontramos en el manuscrito Cotton Domitianus.

Tres signos aislados no pueden tener sino un sentido ideográfico. Tendríamos así: voluptuosidad, virilidad, ganado. Deseos comprensibles por parte de daneses de Tiahuanacu perdidos en la selva, amenazados en su descendencia y desprovistos de todo y, en particular, de las llamas - su ganado - que constituían, en el Altiplano, lo esencial de su alimentación.

Pero, como en el caso de todas las interpretaciones ideográficas, sólo se trata de una hipótesis, perturbadora pero dudosa, sobre todo si se tiene en cuenta el dibujo extraño de signos cuya lectura misma es incierta.

4. De Dinamarca a la Isla de Pascua

Como el anterior, y tal vez más aún, el fragmento CM-4 (cf. Fig. 7) tiene, para nuestro estudio, una importancia capital.

No sólo, en efecto, constituye una prueba indiscutible del origen escandinavo de los guayakíes, sino que también nos da la solución de uno de los problemas antropológicos más apasionante de nuestra época.

Lo que llama en primer lugar nuestra atención, en este conjunto complejo, son los dos Árboles de Vida, trazados con tinta azul, que están situados separadamente, en ángulo recto, el uno arriba a la izquierda y el otro a la derecha, casi horizontal.

Su naturaleza no deja lugar a duda, puesto que ambos llevan, en la rama más alta, el águila que, en la cima del Fresno Yggdrasill de la mitología escandinava, representa el Valhól, morada de los Campeones, y, en lo alto del Árbol del Mundo, o Árbol de Vida, de los nahuas y los mayas, simboliza el Sol con el que van a unirse, después de su muerte, los guerreros caídos en el, campo de batalla.

Al pie del árbol de la derecha, justo debajo de las dos grandes letras del centro, vemos la Serpiente del Mundo, tan a menudo reproducida en las estelas y los monumentos del período vikingo

A lo largo del tronco, parcialmente grabado, del árbol de la izquierda, encontramos dos grupos de signos.

El de la derecha es muy confuso y desafía cualquier intento de interpretación. El de la izquierda (cf. Fig. 8), por el contrario, compuesto de cuatro signos grabados, es de una claridad meridiana. Se podría ver en él un ideograma: Reído, Isa, Wunjo sobre pájaro. Trasponiendo, tenemos: viaje ligero de voluptuosidad sobre pájaro. Dicho con otras palabras, sueño de voluptuosidad.

Esta interpretación no nos satisface.

El grupo está situado, en efecto, al pie del Árbol de Vida, en el lugar del Reino de los Muertos del que se excluye, por cierto, cualquier sueño voluptuoso.

Por otro lado, si descartamos - cualquiera idea preconcebida, no tendremos dificultad alguna para leer las tres letras que dominan al pájaro: RIP, sigla del Requiescant in Pace de los cementerios católicos.



FIG. 7 - La "Piedra de Rosetta" de la Urna-del-Tesoro.
Fragmento C.M.-4.

Ahora bien: sabemos que los daneses del Altiplano habían recibido, a mediados del siglo XIII, un aporte cristiano lo suficientemente profundo para que hubiera dejado rastros en los monumentos de Tiahuanacu.



8- Inscripción cristiana del Fragmento
C.M.-4 (detalle).

Si había, en 1290, a orilla del Lago Titicaca, una iglesia católica en construcción, la copia, que los bolivianos llaman hasta hoy "El Fraile", de la estatua de un apóstol no identificado de la catedral de Amiens y un friso que representaba, en la llamada "Puerta del Sol", la escena apocalíptica de la Adoración del Cordero, tal como figura en el tímpano del mismo edificio, si, por otra parte, raíces latinas habían pasado de la lengua particular - danesa - de los incas al

quichua, no es nada sorprendente encontrar una sigla latina en uno de los fragmentos de nuestra urna-caja fuerte.

Es ésta una interpretación discutible, pero la creemos correcta.

De ser así, el pájaro es una paloma, símbolo del alma salvada. Hay, sin embargo, una dificultad aparente. Los dos primeros signos pueden ser indiferentemente, rúnicos o latinos.

El tercero, por el contrario, es un Wunjo del antiguo futhark o un Thursaz (o Thurs) del nuevo. Se parece mucho, no obstante, a la P latina, hasta el punto que los islandeses contemporáneos, que han conservado el Thurs rúnico en medio del alfabeto latino que emplean, lo utilizan en lugar de la p, que no tienen, cuando escriben a máquina en inglés o en francés.

Nuestro grabador, más acostumbrado a las runas que a los caracteres latinos, muy bien habría podido hacer lo mismo. Tanto más cuanto que, en el nuevo futhark, el cuerpo del Thurs era indiferentemente arredondado o triangular.

Entre la Serpiente del Mundo y el pie del árbol de la derecha, ligeramente encima, aparece un grupo de signos alineados, grabados y coloreados con tinta azul, que es fácil traslitterar: INGUKZ. Esta palabra ofrece algunas particularidades. En primer lugar, la mezcla de los alfabetos. La primera letra - i - es común a todos los sistemas rúnicos. La segunda - ng - y la quinta - z - pertenecen al futhark punteado. La tercera - u - al nuevo futhark.

La cuarta - k - por lo demás mal orientada, lo que es frecuente en las inscripciones rúnicas, figura en estos dos últimos sistemas. Por otra parte, el quinto signo constituye, sin duda alguna, la marca del genitivo, pues Inguk es un nombre vikingo.

Pero, entonces, deberíamos hallar una s y no una z. Se trata aquí, muy simplemente, de una falta de ortografía que reencontraremos, por lo demás, en las inscripciones de Yvyty-ruzú (cf. Cap. V). El grupo significa, por lo tanto, "de Inguk", sin que sepamos si representa la firma del autor o el nombre de un muerto.

Los signos que figuran en la parte alta del fragmento, a la izquierda, y a la derecha del nombre Inguk son dudosos. En cuanto a las dos grandes letras del centro, Uruz y Reido, sólo son visibles, claramente por lo demás, más pálidas que la terracota del fragmento, bajo una luz violenta. Otras siguen cuyos rastros se adivinan, pero están demasiado borradas para que sea posible identificarlas.

Quedan los tres grandes dibujos trazados con tinta azul, abajo a la derecha, y los dos o tres signos más pequeños que están encima del último.

No se trata, evidentemente, de caracteres fonéticos, sino de figuras estilizadas. La de arriba, a la izquierda, y la tercera de la hilada inferior son impecables. Las dos primeras de dicha hilada tienen un contorno menos preciso, pues la tinta parece haber debilitado la terracota que se ha deshecho un tanto, pero pudimos perfectamente reproducirlas.

La cuarta, situada en la quebradura de la pieza, es más difícil de definir y subsiste, a su respecto, cierto margen de duda.



Fig. 9 – Izquierda: signos pictográficos del Fragmento C.M-4; derecha: signos rongo-rongo de la isla de Pascua.

Salvo, precisamente, la última, que parece representar a un jinete, estas figuras no pertenecen a la iconografía escandinava ni a ninguna otra de Europa. Tampoco encontramos nada que se les asemeje en el arte peruano.

Por el contrario, si consideramos los rongo-rongo de la isla de Pascua esas tablillas de madera en las cuales los antepasados blancos y rubios de sus actuales habitantes o, más bien, de algunos de ellos dibujaban hiladas de signos ideográficos cuyo significado desconocemos aún, no tendremos, por cierto, dificultad alguna en reconocer en ellos figuras absolutamente idénticas a las que constituyen el objeto de nuestro análisis (cf. Fig. 9).

Más todavía, el primer dibujo de nuestra serie, el de arriba, es un hombre-pájaro, símbolo característico [de Rapa Nui](#), inconfundible.

Aportamos así la primera prueba material de la teoría de Thor Heyerdahí que sostiene, y no le faltan argumentos, que la isla de Pascua fue parcialmente poblada por un grupo de hombres del Títicaca, sobrevivientes de la batalla de la isla del Sol, que se habían embarcado en Puerto Viejo, en el actual Ecuador, en balsas que, arrastradas por las corrientes marinas, los habían llevado hasta Polinesia.

Heyerdahí no precisa el origen de los fugitivos. Inclusive excluye explícitamente, en unas pocas palabras, la posibilidad de que se haya tratado de vikingos.

Se basa, para hacerlo, en una cronología equivocada que creyó poder establecer a partir de los datos genealógicos indígenas. Parece que éstos fueron mal comprendidos, pues Francis Mazière, cuya mujer, tahitiana, habla polinesio, llegó, por el contrario, sobre la base de las tradiciones insulares, a la misma fecha que nosotros.

Recordemos aquí que existe cierta semejanza entre los ideogramas de los rongfo-rongo y los que figuran en los kellka "rezapaliche" del Titicaca, pergaminos en los cuales los primeros misioneros españoles habían redactado un catecismo con un sistema de escritura muy anterior a la Conquista y cuyos primeros rastros se encuentran en Kivik, en Suecia.

Sabemos ahora que este sistema, en 1290, comprendía ideogramas en todo idénticos a los que se conservaron, en la isla de Pascua, hasta la llegada de los europeos.

5. El llamado a Odín

El fragmento CM-5 (cf. Fig. 10) lleva una inscripción cuidadosamente dibujada con tinta marrón (tal vez primitivamente colorada).

Está compuesta de seis runas alineadas, más dos signos indefinibles. Las dos primeras runas, muy pálidas (entre corchetes en nuestra reproducción), son un tanto dudosas. La cuarta, fácilmente identificable, está mal trazada o, tal vez, parcialmente borrada.

La transliteración da: UFKOUE, lo que no parece tener sentido, aun teniendo en cuenta las letras sospechosas. Por el contrario, la interpretación ideográfica nos propone, siempre con las reservas ya formuladas, una traducción satisfactoria.



Los signos Uruz, Fehu, Kaunaz, Odala, Uruz y Éhwaz pueden, en efecto, trasponerse del siguiente modo: hombre, mujer, audacia, Odín, hombre y caballo. Tendríamos así: Un hombre y una mujer audaces (encontraron) al mensajero de Odín.

El hombre-caballo es, en efecto, en la mitología escandinava, el hombre de la caza salvaje, el mensajero. O, mejor aún, en razón de la situación en la cual se encontraban los daneses perdidos en la selva tropical: Un hombre y una mujer audaces (llaman) al mensajero de Odín.



Vale decir, piden ayuda a Dios.

Esta última interpretación - una plegaria - es reforzada, en cierta medida, por la inscripción del fragmento CM-(cf. Fig. 11).

Se trata, esta vez, de un monograma compuesto de cuatro letras, las dos últimas ligadas, que tienen todas las características de los ideogramas rúnicos clásicos. Estas letras son: Uruz, Solewu y, acoplados, Wunjo, Hagalaz. Vale decir: uro (símbolo de fuerza y de virilidad), Sol, voluptuosidad y nacimiento.

De ahí la siguiente interpretación: Fuerza viril del Sol (danos) al mismo tiempo voluptuosidad y descendencia.

Esta inscripción debe de ser muy posterior a la precedente y datar de una época en que los antepasados degenerados de los guayaquíes contemporáneos ya carecían de mujeres, fenómeno ésta que el P. Lozano señalaba: el siglo XVIII y que verosímelmente había empezado a manifestarse mucho antes del abandono, hacia 1628, de la aldea de Cerro Morotí.

Los descendientes de los vikingos de Tiahuanacu ya no pedían auxilio. Pero sí rogaban al Dios-Sol, por el porvenir de su raza.



No podemos separar de estas oraciones jaculatorias otro ideograma (cf. Fig. 12) que, sin embargo, no viene de Cerro Morotí.

Lo relevamos en una piedra de hacha que el Dr. Ramiro Domínguez, director del Museo Municipal de Villarica, encontró en el curso de excavación superficiales efectuadas por él en el emplazamiento la Posta de Cerro Polilla (cf. Cap. V).

La inscripción, trazada con tinta marrón, muy cerca del filo del arma, es muy pálida, pero fácil de leer bajo una fuerte luz. Desgraciadamente, no es posible datarla.

Todo lo que podemos decir es que la piedra, que nos fue entregada, tiene la misma forma que la que hallamos en la urna del tesoro, pero es mucho más grande, y que está hecha de un granito distinto del material que usan los guayakíes contemporáneos. Su inscripción, por otra parte, está más descolorida que la del fragmento CM-1 cuya tinta parece haber sido la misma.

Pero ignoramos en qué época la urna se rompió y en qué medida, posteriormente, las piezas que contenían fueron alcanzadas por las aguas filtrantes. Todo lo que podemos decir, por lo tanto, es que la piedra de hacha en cuestión es muy antigua. Su texto nos lo va a confirmar.

El monograma, tan claro como el promedio de los ideogramas rúnicos que conocemos, está compuesto de las runas Odala-Uruz superpuestas, Wunjo y Hagalaz-Solewu acopladas.

Vale decir: Odín-fuerza viril, voluptuosidad, nacimientos-Sol. Lo que se traduce por: Fuerza viril de Odín, (danos) voluptuosidad y nacimientos machos.

Luego, la falta de mujeres aún no se manifestaba en la época en que fue escrita esta plegaria, lo que indica una fecha muy anterior al principio del siglo XVII.

Notemos, con las reservas ya formuladas, que, en los fragmentos que llevan hiladas de signos runoides de modelado dígito-pulgar o unguicular, creemos ver principalmente unos Solewu y unos Uruz que bien podrían expresar un llamado encantatorio al Dios-Sol y a la fuerza viril que es su encarnación creadora.

En las cuatro hiladas circulares del cuello de la urna-caja fuerte, relevamos además los signos: Odala (Odín o herencia), Reido (viaje), Fehu (mujer o ganado, bienes), Kaunaz (barco o audacia), Thurisaz (gigante en el futhark, espina en el futhorc), Wunjo (voluptuosidad) e Inguz (linaje ancestral).

Pero, dada la época, sólo puede tratarse aquí de simples reminiscencias desprovistas de significado.

6. Unas pruebas definitivas

El material extraído, bajo control de las autoridades militares paraguayas, del Escondrijo de las Runas ya no permite la menor duda respecto de lo que no era, hasta entonces, sino una teoría, sólidamente fundamentada, por cierto, pero basada en la mera convergencia de pruebas de las cuales cada una, o casi, era sujeta a caución si se consideraba aisladamente.

Del análisis y la síntesis de datos que pertenecían a dominios tan distintos como fuera posible.

Se desprendía que unos vikingos se habían establecido en Sudamérica en el siglo XI y que su imperio había sido destruido hacia 1290. Nuestro estudio antropológico de los guayakíes había demostrado, por otra parte, que estos "indios blancos" eran, en realidad, los descendientes,

degenerados y ligeramente mestizados desde hacía poco, de europeos de raza nórdica que, anteriormente, habían vivido durante mucho tiempo en el Altiplano.

Ahora bien: nuestras excavaciones nos permitieron hallar inscripciones rúnicas pertenecientes a los antepasados de nuestros caníbales, y una de ellas lleva, además del dibujo de una llama, la fecha de 1305. No podíamos pedir más.

La interpretación de los ideogramas rúnicos es siempre difícil de hacer. Los que acabamos de traducir, inclusive uno que no proviene de la Urna del Tesoro, expresan, sin embargo, demasiado bien la desorientación de los "Hombres de Tiahuanacu" perdidos en la selva tropical para que no aceptemos, con las reservas que impone la prudencia, un significado que coincide perfectamente con la historia.

Tanto más cuanto que el fragmento CM-4 - una verdadera "Piedra de Rosetta", a su manera - confirma indudablemente su origen, puesto que contiene un nombre vikingo, Inguk, escrito en signos alfabéticos.

Más todavía: esta pieza nos muestra que el autor de la inscripción - luego el grupo humano al que pertenecía - estaba empapado de mitología escandinava, pero, si nuestra interpretación de la sigla RIP es exacta, cristianizado por lo menos superficialmente. También nos permite, gracias a los signos de rongo-rongo que se encuentran en ella, aportar la prueba de que los blancos de la isla de Pascua habían venido, también ellos, de Tiahuanacu y eran, por lo tanto, daneses.

La mezcla, en las inscripciones, de letras que provienen de distintos sistemas rúnicos - el antiguo futhark, el nuevo, el futhark punteado y el futhorc anglosajón - nos permite, por un lado, confirmar la época de la llegada de los vikingos a América, por otro, precisar el itinerario de su viaje; por fin, reforzar las pruebas que ya teníamos de sus contactos posteriores con Europa.

Sólo en el siglo x, en efecto, los daneses podían utilizar indiferentemente las letras del antiguo futhark y las del futhorc, y esto únicamente en sus colonias de Gran Bretaña e Irlanda.

El futhark punteado, por el contrario, nació más tarde: no existía aún - o, de cualquier modo, apenas empezaba a ser empleado en Dinamarca - cuando Ullman y sus hombres desembarcaron en México, antes de pasar al Perú. Su empleo en nuestras inscripciones, junto con los elementos cristianos que, manifiestos en Tiahuanacu, parecen ser representados en una de las piezas de Cerro Morotí, plantea un problema de especial importancia.

III - El apóstol blanco

1. ¿Un invento de los jesuitas?

Lo sorprendente, en las conclusiones a las cuales nos llevaron nuestros dos primeros capítulos, es que un grupo de Hombres de Tiahuanacu hayan considerado oportuno refugiarse en la selva paraguaya, entonces tan poco hospitalaria y tan poco hecha para ellos.

¿Por qué, ya que estaban en eso, no se habían quedado en el Beni de la actual Bolivia, al pie de los Andes, adonde los di agüitas de Cari no habían ido a buscar a los daneses que se habían replegado en la región y donde Alcide d'Orbigny, a principios del siglo XIX, pudo aun encontrar y estudiar a sus descendientes, o hasta en la seductora Santa Cruz de hoy donde viven los guarayos que parecen tener el mismo origen?

La lógica, por cierto, no siempre inspira a los fugitivos.

Pero Cerro Morotí está a 1.600 km a vuelo de pájaro del Lago Titicaca' y no se podía llegar allí

sin haber tenido tiempo para reflexionar. Queda una doble posibilidad: 'que los antepasados de los guayakíes hayan seguido un camino conocido; o que hayan sido sorprendidos por la derrota de la isla del Sol mientras estaban de guarnición en una de las marcas del imperio.

Existía, en el siglo XIII, un camino que iba del Altiplano al Océano Atlántico pasando por el Paraguay, como veremos en el próximo capítulo.

Este solo hecho hace verosímil, y aun probable, la presencia, en la región que nos interesa, de fortines permanentes donde soldados vivían con sus familias. Tal vez, inclusive, y el descubrimiento en Cerro Morotí de inscripciones rúnicas que es difícil atribuir a soldados rasos tiende a confirmarlo, las dos hipótesis sean conjuntamente válidas.

En este caso, algunos refugiados de Tiahuanacu se habrían replegado sobre las plazas fuertes del Paraguay donde se habrían instalado y habrían degenerado, salvo que ellos hubieran proseguido su viaje hasta el Atlántico y se hubieran hecho a la mar.

Que haya habido, antes de la Conquista española y portuguesa, blancos en el Paraguay, en el Guayrá (cf. Mapa, al final del volumen) y en varios puntos del Brasil, lo atestiguan los jesuitas que evangelizaron la región en los siglos XVI y XVII y la convirtieron en un imperio: las famosas Misiones. Los primeros sacerdotes de la Compañía que penetraron en la selva virgen que se extendía entonces desde Asunción al Atlántico, se mostraron sumamente sorprendidos al oír a los indios hablar de ellos, y más aún al comprobar que se trataba de cristianos que habían dejado algunos rastros de su fe en las creencias indígenas.

Lo más sencillo, al respecto, es citar al P. de Charlevoix que resume perfectamente los relatos que figuran en las Cartas Annuas, los informes enviados cada año a Roma por los jesuitas del Paraguay, y en particular la carta del P. Jerónimo Herrán, procurador general de la Provincia.

"Esta nación, escribe el P. de Charlevoix, es muy supersticiosa. Una antigua tradición dice que el apóstol Santo Tomás predicó el Evangelio en su país (el país de los Mañacicas. N. del A.), o envió allí algunos de sus discípulos; lo que es seguro es que, en las fábulas groseras y los dogmas monstruosos de que se compone su Religión, se descubren muchos rastros de cristianismo.

Parece sobre todo, si lo que se dice es cierto, que tienen una ligera idea de un Dios hecho Hombre para la salvación del Género Humano; pues una de sus Tradiciones es que una mujer dotada de una belleza perfecta concibió, sin haber jamás convivido con un varón, a un niño hermosísimo, quien, llegado a la edad Viril, realizó muchos prodigios, resucitó a los muertos, hizo caminar a los Cojos, devolvió la visión a los Ciegos y, habiendo un día reunido a un Pueblo, se levantó en el aire, trasformado en este Sol que nos alumbramos.

Si no hubiera, dicen los maponos, una distancia tan grande entre él y nosotros, podríamos distinguir todos los rasgos de su cara.

"Estos indios honran grandemente a los Demonios, que se les hacen ver, dicen, con las formas más asustadoras.

Reconocen a un gran número de Dioses, entre los cuales distinguen a tres que son superiores a los demás y forman una Trinidad compuesta por el Padre, el Hijo y el Espíritu. Dan al Padre dos nombres: Omequaturiqui y Uragosorisi; llaman al Hijo, Urasana y al Espíritu, Urapo.

Es la mujer del Padre, llamada Quipoci, la que sin dejar de ser virgen se convirtió en la madre de Urasana. El Padre, dicen también, habla con voz alta y distinta; el Hijo habla de la nariz; y la voz del Espíritu, si no es el trueno, se le acerca mucho.

A veces, Quipoci se hace ver, resplandeciente de luz; el Padre es el Dios de la Justicia y castiga a los malos; el Hijo, su Madre y el Espíritu actúan de intercesores para los culpables; estos tres Dioses también llevan un nombre colectivo, que es Tiniamacas".

A este resumen agreguemos, según el P. Guevara, una mención del Diluvio, común, en su esencia, a todos los pueblos amerindios, o casi: "La generación de los guaraníes no se extinguió con las aguas del universal diluvio... porque Tamanduaré, antiquísimo profeta de la nación... tuvo anticipadas noticias del futuro diluvio... y se reparó de las inundaciones con algunas familias en la eminencia de una elevadísima palma, la cual estaba cargada de fruto, y le suministró alimento".

En cuanto a lo que Charlevoix, en el lenguaje de su tiempo, llama "fábulas groseras" y "dogmas monstruosos", contiene, al lado de las creencias que constituyen el fondo común de la religión tupí-guaraní, elementos paganos que se acercan extrañamente a la mitología germánica y deben remontarse al período precristiano de la presencia danesa.

El P. Guevara nos dice, por ejemplo, respecto de los mocovíes, establecidos al oeste de Asunción: "Nos consta de sus tradiciones por donde subían sus almas al cielo. Los mocobís (sic) fingían un árbol, que en su idioma llaman nalliagdigua, de altura tan desmedida que llegaba desde la tierra al cielo.

Por él, de rama en rama, ganando siempre mayor elevación, subían las almas a pescar en un río y lagunas muy grandes que abundaban de pescado regaladísimo". Es éste, muy exactamente, transpuesto en un pueblo de pescadores, el mito escandinavo [del Fresno Yggdrasil](#).

Ni le falta una versión del fin del mundo - parcial, aquí, es cierto - que recuerda las hazañas del lobo Fénrir y los del Monstruo de la Tierra de los nahuas el alma de una anciana que nadie había ayudado a pescar se convirtió en una capivara - un carpincho, ratón de agua del tamaño de un chancho silvestre - y royó el Árbol del Mundo hasta derrumbarlo, con lo que causó un daño irreparable para toda la nación mocoví.

Para los mbyái del Oriente paraguayo, el universo descansa en cinco palmeras Pindó. Una sexta se alza en el centro de la Tierra, donde fue engendrado el Padre de la Raza - el Padre Sol - a orillas del manantial donde el Creador y su mujer habían satisfecho su sed. Parece un relato de la Edda.

Mucho más rara es una frase de Guevara que contiene, aunque es incomprendible, una indicación turbadora: "Los mocobíes, a las cabrillas, esto es, a su Gdoapidalgate, a quien veneraban como creador y padre, jamás le cantaban adoratorio; contentos con festejar su descubrimiento con algazara y gritería".

Realmente, uno se pregunta lo que puede significar este creador de cabrillas. Tal vez el buen padre haya entendido mal lo que le contaban los indígenas.

Pero el nombre que lleva el Dios supremo de los mocovíes, Gdoapidalgate - y este nombre no tiene sentido alguno en guaraní - empieza con dos sílabas, gdo (que se parecen extrañamente a goat, cabra en antiguo escandinavo).

Cosa más curiosa aún, este animal insólito se encuentra mencionado, en 1555, en la primera Relación de los agustinos sobre sus misiones peruanas de Guamachuco, al norte de Lima y al este de Trujillo, que relata como, según la mitología local, "Ataguru creó sus servidores Sugadcabre y Ucioz-gabrad (y) juntamente con éstos a Guamansuri (al que mandó) a la provincia de Guamachuco, (donde), cuando llegó, encontró allí Cristianos, quienes en la lengua de Guamachuco se llaman Guachemines, y que vino muy pobre entre ellos".

Cabra es palabra castellana y la ausencia de mayúscula parece indicar que no se trataba de un nombre de persona. Gabrad parece no ser sino una deformación accidental del vocablo anterior, mal copiado o mal leído.

Todo eso parece un tanto incoherente, probablemente porque desconocemos la significación que podían tener las misteriosas cabras en cuestión. Tal vez haya que buscar la solución del problema en la mitología escandinava. Pues Thor se desplazaba habitualmente en un carro tirado por dos cabras. Así hizo, en especial, con Lóki de Utgard, su viaje más célebre a la Tierra de los Gigantes.

Volvamos a Santo Tomás.

¿Los jesuitas habrán inventado este cuento? No lo creemos y hasta encontramos, en uno de sus textos, una prueba convincente de su buena fe.

En una Carta annua de 1614, el P. Diego de Torres, Provincial de la Compañía, relataba, en efecto, que el santo Apóstol había llegado, del Brasil, al Guayrá por el río Tibagipa. Este curso de agua existe, pero se llama simplemente Tibagí.

Pa es un sufijo guaraní que significa "todo, entero". Luego, el informante del P. de Torres, que verosíblemente no dominaba todavía el guaraní en todos sus matices, se había limitado a transcribir lo que los indios le habían contado. Se le había dicho "Tibagipa" y repetía "Tibagipa" sin entender que la palabra quería decir: "el Tibagí todo", de su fuente a su desembocadura.

Los padres, por lo demás, acogieron al principio con la mayor reserva los relatos de los indígenas.

Charlevoix, ya lo hemos visto, pone de entrada en duda la predicación de Santo Tomás: "esta nación es muy supersticiosa...lo que es seguro es que (se descubren en su Religión) muchos rastros de Cristianismo..."

Pero Charlevoix escribía en París, sin haber pisado jamás la tierra paraguaya.

Más interesante resulta citar al P. Lozano , quien, él sí, conocía muy bien el país y sus habitantes: "...no se puede decir que sea cosa cierta en que no pueda haber falsedad, porque faltan monumentos de aquel tiempo que la testifiquen; pero es innegable que la tradición constante y uniforme de diversas gentes de este nuevo mundo, las señales y vestigios y el nombre del apóstol sabido desde tiempo inmemorial por ellas, hacen probabilísima esta venida, sin poderse negar sin alguna nota o de caprichoso o de temerario".

Aun el P. Cataldino, uno de los primeros misioneros que hayan relatado las tradiciones indígenas relativas al Apóstol Blanco, no lo hizo jamás sino con una extremada prudencia: "...particularidades que, cierto, me admiré mucho cuando las oí, a las cuales no hubiera dado crédito, o por lo menos tuviera mucha sospecha de que era liviandad de Indios, sino me dijeran ellos esto mucho antes que sucediese, teniéndolo por tradición tan antigua de sus pasados" .

El buen padre muestra, por lo demás, una inocencia que refuerza, si no su capacidad de juicio, por lo menos su buena fe de relator.

Entre esas "particularidades" que los indios le habían contado "antes que sucediesen", menciona el hecho de que los indígenas serían concentrados en aldeas que "tendrían por capitán a un español"...

En contrapartida, los superiores de nuestro misionero eran menos prudentes y menos ingenuos.

El P. Diego de Torres, destinatario de la carta que acabamos de citar escribía tranquilamente el año siguiente, desde Córdoba, en la actual Argentina, donde residía, en una de sus Cartas Annuas: "Pues es un hecho que el apóstol Santo Tomás ha andado por todas las regiones del Perú.

Más admirable es todavía que este santo haya visitado este último rincón del mundo y esta tan apartada provincia preparando desde tan antiguo el terreno para el más grande beneficio que Dios había de hacer a estos indígenas por medio de nuestros padres".

Estas pocas citas, y podríamos multiplicarlas sin agregarles nada, esclarecen suficientemente el problema.

Los padres que la Compañía enviaba a las Misiones no eran ni sabios, ni filósofos, ni siquiera teólogos, sino hombres de acción y organizadores. Tenían la fe del carbonero, sólida y sin matices.

Al llegar al Paraguay, pensaban encontrar a salvajes posesos del Demonio. ¡Qué sorpresa la suya cuando estos adoradores de los ídolos, caníbales y polígamos, por colmo, les cuentan que un predicador cristiano, en otros tiempos, había recorrido la región, les había dejado profecías que estaban realizándose y les había hablado de un Dios trinitario cuyo Hijo, redentor del género humano, había nacido de una virgen!

Los indios, no lo dudamos, de seguro habían embellecido un tanto sus tradiciones. Pero no lo podían haber inventado todo, tanto menos cuanto que los mismos relatos se oían, desde Bahía al Perú - sin siquiera hablar de México - en pueblos que no tenían entre sí, por lo menos en la época de la evangelización jesuítica, el menor contacto.

Algo de cierto debía de haber, por lo tanto, en el origen de tradiciones que se parecían demasiado por haber podido surgir espontáneamente.

Pero este algo era entonces, y hasta hoy, perfectamente inexplicable. Se podía, por lo menos, utilizarlo ad majorem Dei gloriam. Bastaba dar, por consonancia, al Predicador desconocido un nombre de Apóstol y afirmar lisa y llanamente como hecho indiscutible, no sin adornarlo con milagros evangélicos - el cojo, el ciego, el resucitado - su paso por el Paraguay.

Los Padres Provinciales y sus superiores se encargaron del asunto. Tal vez ayudaran así a la cristianización de los indios.

Pero, de seguro, fueron los responsables de la incredulidad con la cual los americanistas, con muy pocas excepciones, siempre han acogido testimonios sin embargo dignos de fe. Así, por ejemplo, Jiménez de la Espada, historiador concienzudo a quien se debe la publicación de numerosas crónicas de los tiempos de la Conquista.

Se niega a todo análisis de los relatos hechos por los misioneros. Para él, la mención del Apóstol Santo Tomás es inseparable de la tradición indígena tal como la relatan los jesuitas.

Y puesto que la presencia del Apóstol en América es inadmisibles, no hay más remedio que rechazar el conjunto. Nada más equivocado.

2. Pay Zumé, el Apóstol Blanco del Guayrá y el Paraguay

Por supuesto, nunca las tradiciones indígenas habían hablado de Santo Tomás, sino de un personaje de aspecto y comportamiento sacerdotal que los guaraníes llamaban Pay Zumé, Pay (o, más correctamente, pa'i) en su idioma, significa adivino, sacerdote, padre en el sentido

eclesiástico de la palabra, y se aplica, desde la Conquista, a los sacerdotes católicos como, en las tribus todavía paganas, a los hechiceros.

Del nombre Zumé, cuyo origen probable veremos más adelante, los jesuitas hicieron Turné y, luego, Tomé. Ahora bien: en castellano, Santo Tomé se dice a menudo por Santo Tomás.

La falsificación onomástica es flagrante. La prueba el hecho de que el P. de Charlevoix, que escribe en francés, no vacila, a pesar de su prudencia, en convertir la e final en una a. Pay Zumé o Turné se transforma así en Pay Zuma o Tuma. ¡De ahí Thomas, la única forma francesa del nombre del Apóstol!

No se puede tratar de un error de transcripción ni de tipografía, pues no se encuentra en ninguna otra parte esta substitución en las obras del buen padre.

Dejemos estos desagradables procedimientos. Para nosotros, carecen de importancia, pues nuestra búsqueda, por cierto, no nos va a llevar al Apóstol de las Indias Orientales. Volvamos a los relatos de los misioneros y veamos lo que nos aportan.

Para seguir mejor el itinerario del santo varón, llegando al Guayrá "por la mar del Brasil", vamos a empezar por los que se refieren a las tierras portuguesas, cuya frontera del sudeste estaba situada, en el siglo XVI, al norte del río Paranapanema (cf. Mapa al final del volumen).

Fue el P. de Nóbrega, primer Provincial de la Compañía de Jesús en el Brasil, quien, en una carta de 1549 fechada en Sao Salvador da Bahia de Todos os Santos, ciudad más conocida hoy día con el nombre de Bahía aunque su denominación oficial no ha cambiado, nos habla por primera vez del paso de Pay Zumé al norte del Paraguay.

Ya se trata del personaje que vamos a reencontrar a lo largo de todo nuestro estudio: un sacerdote taumaturgo de raza blanca que, con un grupo de discípulos, predicaba a los indios "la fe del Cielo", como dice Charlevoix, y las normas de la moral cristiana, no sin agregar algunos consejos prácticos sobre el cultivo de la mandioca y sobre el modo de hacer tapioca con este tubérculo.

Lo que reviste para nosotros un interés muy especial son los puntos geográficos donde Nóbrega y otros jesuitas después de él encontraron, en las tradiciones indígenas, rastros del Apóstol.

Estos puntos son tres: Bahía, donde Pay Zumé desembarcó en el Brasil por primera vez; Cabo Frío, a 200 km a vuelo de pájaro al norte de Río de Janeiro y a 240 km al sur del cabo que se llama todavía hoy Sao Tomé; la isla de Santos, en la bahía donde está situada el puerto del mismo nombre y en la cual se hallaba, en el siglo XVI, la capitanía de San Vicente.

En la Bahía de Todos los Santos habría salido milagrosamente de las aguas, cuando Zumé era perseguido por enemigos que trataban de matarlo, un camino de arena de 2,5 km que los indios llamaban Maraipé, vale decir Camino del Hombre Blanco.

Tal vez corresponda agregar a esta enumeración otro punto de la costa brasileña, más al norte: la desembocadura del Amazonas, río éste que los daneses de Tiahuanacu utilizaban, como vimos en El Gran Viaje del Dios Sol.

El P. Nicolás du Toict, más conocido con el nombre hispanizado de Nicolás del Techo, cuenta en efecto que colonos brasileños de la frontera, traficantes de esclavos indios que habían venido a los nuevos pueblos guaraníes a venere - para fornicar - habían penetrado a duras penas, y no sin correr considerables peligros, hasta el río Marañón - era éste, en aquel

entonces, el nombre que llevaba el Amazonas - y habían comprobado que los indios de la región conservaban, por tradición, el recuerdo de Santo Tomás.

La mención de Cabo Frío como escala de Pay Zumé adquiere una importancia muy especial si la cotejamos con el mito guaraní de los orígenes, tal como lo relata el P. Guevara a quien hay que citar in extenso: "Por la antiquísima tradición que corría en su tiempo entre los indios guaraníes, referían éstos que dos hermanos con sus familias, de parte del mar llegaron embarcados a Cabo Frío, y después al Brasil. Por todas partes buscaron otros hombres que les hiciesen compañía.

Pero los montes, las selvas y campañas, sólo estaban habitadas de fieras, tigres y leones. Con esto se persuadieron ser ellos los únicos habitantes del terreno, y resolvieron levantar ciudades para su morada, las primeras, según ellos decían, de todo el país."

"En tan hermanable sociedad y fructuosa alianza, gozando todos y cada uno el fruto de su útil trabajo, vivieron muchos años, y se aumentó considerablemente el número de familias. Pero de la multitud se originaron disturbios, las disensiones, las guerras civiles y la división... Por no consumirse con las armas, se dividieron las familias.

Tupí, como mayor, se quedó en el Brasil, con la posesión del terreno que ya ocupaba, y Guaraní, como menor con toda su descendencia se retiró hacia el gran Río de la Plata, y fijando al sur su morada, vino a ser progenitor de una muy numerosa nación, la cual con el tiempo se extendió por las márgenes del río, y los más mediterráneos del país, hasta Chile, Perú y Quito". Es evidente que el recuerdo de una llegada por el mar, y precisamente a Cabo Frío, no puede referirse a los antepasados de los guaraníes propiamente dichos ni de ningunos otros amerindios.

Sólo puede tratarse, pues, de blancos que desembarcaron en el Brasil, no encontraron en la región sino "fieras", vale decir ningún pueblo civilizado, y construyeron ciudades - los guaraníes no conocían sino las aldeas de cabanas - para dispersarse después, como consecuencia de querellas intestinas, por Sudamérica.

La afirmación de que una fracción de los recién llegados había ido del Río de la Plata a "Chile, Perú y Quito" bastaría para mostrar que se trataba indudablemente de blancos.

Pues jamás los guaraníes han ocupado esas regiones, mientras que el itinerario Cabo Frío-Paraguay-Perú-Ecuador fue por el contrario, como veremos, el de Pay Zumé y sus compañeros.

Lo que importa, por el momento, es notar que, en el Brasil, el Apóstol se limitó a tocar tierra en varios puntos de la costa, sin nunca penetrar en el interior. Más aún: si hubiera venido de Europa y que su buque, para hacer rumbo directamente hacia Sudamérica, hubiera abandonado la Corriente Ecuatorial en el punto más austral de su curva (cf. Fig. 13), habría llegado al norte del Brasil.

Notemos, por fin, una extraña coincidencia sobre la cual volveremos en el capítulo VI: en 1504, el capitán dieppense Paulmier de Gonneville, a la vuelta de una expedición que lo había llevado a la costa de Santa Catalina, a la altura del Guayrá, hizo escala en el país de los Tupinambás - cuyo centro costero era, precisamente, Cabo Frío - y en Bahía.

¿Fue por casualidad, o tenía él datos geográficos conocidos por los normandos? Y podemos formularnos la misma pregunta con respecto a otro capitán dieppense, Jean Cousin, que habría alcanzado, en 1488, la desembocadura del Amazonas.

De cualquier modo, Pay Zumé no se detuvo en el Brasil. Sólo siguió sus costas, de escala en

escala. No sucedió lo mismo en el Guayrá, vale decir en la región, situada al este del actual Paraguay, donde los jesuitas establecieron más tarde florecientes reducciones que tuvieron que abandonar, a principios del siglo XVII, bajo la presión de los bandeirantes portugueses que la transformaron en lo que es hoy en día el estado brasileño del Paraná.



El primer testimonio que tenemos acerca de la estada del Apóstol en el Guayrá, muy anterior a la carta del P. de Nóbrega, lo debemos, no a un jesuita, lo que contribuye a descartar cualquiera idea de un invento liso y llano por parte de los padres de la Compañía, sino al P. Bernaldo de Armentía, comisario franciscano de la Provincia de Jesús, en el Paraguay.

Data de 1538 y lo encontramos en una carta dirigida a Juan Bernal Díaz Lugo, oidor del Consejo de Indias. No se refiere a Pay Zumé, sino directamente a Santo Tomás y a uno de sus discípulos, un indio llamado Etiguará que predicaba "en distancias de doscientas leguas" - unos 1100 km - y que, mucho antes de que se hubiera oído hablar de los españoles, anunciaba la llegada de "hermanos de Santo Tomás" que bautizarían a los indígenas.

Sin omitir, por supuesto, condenar la poligamia y los casamientos consanguíneos, ni enseñarles "cantares que hasta hoy guardan y cantan".

Por el contrario, es el nombre de Pay Zumé el que figura en un documento real de 1546, anterior, también él, a la primera carta jesuítica, que relata una anécdota sumamente significativa.

Para ir a Asunción, el P. Bernaldo de Armentía se había unido a la expedición del Adelantado del Río de la Plata, don Alvar Núñez Cabeza de Vaca, de la que hablaremos largamente en el capítulo IV.

En un punto de la travesía del Guayrá, el jefe de la columna, "dexó-recagados trexe xpianos (cristianos) y murieron dos dellos y los demás escaparon diziendo que eran hijos de Pay Zumé, que es el Comisario Fray Bernaldo de Armenia (Armentía), fraile de la orden de S. Francisco". Por lo tanto indios recientemente convertidos llamaban "Pay Zumé" a un religioso católico.

Exactamente como los nahuas daban a los capellanes españoles, en la época de la conquista, el nombre de papas que no pertenecía a su idioma, sino que venía, por el contrario, de los monjes irlandeses que habían evangelizado México cinco siglos antes.

El P. Giuseppe Cataldino - un italiano - nos suministra informaciones mucho más abundantes y sus cartas a los Provinciales de la Compañía de Jesús constituyen indiscutiblemente, como dice Lozano, "la fuente más pura de la noticia".

Vale la pena citar largamente su carta de 1613 al P. Diego de Torres: "Muchas cosas me habían dicho estos indios desde el principio del glorioso Apóstol Santo Tomás, a quien ellos llaman Pay Zumé, y no las he escrito antes, por certificarme más y averiguar la verdad.

Dicen, pues, los Indios ancianos y caciques principales, que tienen por certísimo, por tradiciones derivadas de padres e hijos, que el glorióse Santo Thomás Apóstol vino a sus tierras de ázia al mar del Brasil y... dixo a sus antepasados muchas cosas por venir, y entre ellas las siguientes: que habían de entrar sacerdotes en sus tierras y que algunos entrarían sólo de paso para volverse luego; pero que otros sacerdotes que entrarían: "con cruces en las manos, esos serían sus verdaderos padre y estarían siempre con ellos y les enseñarían cómo se habían de salvar y servir a Dios...

Díxoles también, que entrando dichos sacerdotes a estas tierras, se habían de amar mucho entre sí y cesarían las guerras que de continuamente traían unos con otros.

Que entonces no tendrían cada uno sino una sola mujer, con las cuales los casarían dichos padres... que no habían de tener indias en su casa para que les sirviesen y traerían campanas; que usarían todas las comidas que ellos tienen, pero no beberían de sus vinos..."

El P. Cataldino nos trae, en la misma carta, importan datos geográficos respecto del itinerario, que reconstituimos en el próximo capítulo, de Pay Zumé por el Guay: "... atravesando el río de la Tibaxiva... que entonces taba cuaxado de Indios, fue por esos Indios del Campo rio del Huybay, y de ai atravesó hasta el río del Piquirí, donde no saben a donde fue".

Al retomar casi textualm te estas líneas, el P. Diego de Torres, Provincial de la Compañía, escribe más correctamente, en su carta annua de abril de 1614, "río Tibagipa": ya hemos visto que el nombre exacto de este curso de agua es Tibagí.

En cuanto a Huybay, es ésta la transcripción fonética española del nombre que, en los mapas actuales, se escribe Ivaí. El P. Lozano, por su lado, precisa que el santo varón se fue del Pequirí al Iguazú. Lo que confirman tanto el trazado del camino que recorrió Pay Zumé en el Guayrá, ya lo veremos, como el itinerario que siguió en el Paraguay propiamente dicho.

Cuando el P. Ruiz de Montoya entró en Tayatí, en el Guayrá, en 1624, los indios de la región lo recibieron efusivamente. La tradicional profecía sobre la vuelta de los sacerdotes "los obligó a hacernos tan extraordinario agasajo", dice. Todo, sin embargo, en las predicciones de Pay Zumé, no debía de alegrar a los guaraníes.

En especial la que se refería a la monogamia obligatoria. Daban, en efecto, a los misioneros el apodo que ya aplicaban a su santo predecesor: Pay Abaré. E. P. Ruiz de Montoya explica que abaré - avaré, según la ortografía moderna - significa Homo segregatus a venere, hombre casto.

Es ésta una traducción eufemística. Pues Pay Abaré quiere decir muy exactamente, salvo respeto, Padre Marica. Montoya no lo ignoraba, puesto que reconocía que, "los Magos y hechiceros, que nos contradicen comúnmente el Evangelio, por oprobio nos llaman abaré".

Y explica por qué: "La virtud de la virginidad, castidad y celibato, la ignoraron de tal manera, que antes la tuvieron por infelicidad, y por felicidad muy grande el abundar en mujeres, y tener muchos hijos, muchas criadas, y familia".

El buen padre agrega, no sin razón, que el hecho de que los indios hayan dado a Pay Zumé el apodo de Pay Abaré constituye la prueba de que se trataba de un sacerdote cristiano.

Jamás los "viejos, los Magos y hechiceros"... "que usurparon el vocablo Pay" habrían hecho lo mismo con abaré, palabra insultante si la hubiera.

Este apodo contribuye a explicarnos por qué el misionero no tuvo mayor éxito entre los guaraníes. Estos, más tarde, embellecieron el recuerdo que conservaban de él. Pero en la época de su predicación, le hicieron las mil y una e intentaron más de una vez "asaetearlo", como lo relata el P. de Nóbrega en su carta de 1552.

Más adelante, los jesuitas insistirán mucho menos en este género de episodios...

3. Thunupa, el Apóstol Blanco del Perú

Posiblemente maltratado una vez más, Pay Zumé desapareció un buen día del Paraguay.

Va a reaparecer, con el nombre de Thunupa, en el Perú. Estudiaremos en el capítulo siguiente el camino que siguió para llegar allá. Bástenos decir, por el momento, que se lo reencuentra - siempre según las crónicas - en las actuales provincias bolivianas de Tarija y Santa Cruz.

El doctor Francisco de Alfaro, citado por el P. Lozano, escribe: "Cuando estuve visitando la Gobernación de Santa Cruz de la Sierra, supe que había en toda aquella tierra noticia de un Santo que llamaban Pay Tumé, el cual había venido de hacia la parte del Paraguay, y que había venido de muy lejos, de suerte que entendí como que había venido del Brasil por el Paraguay a aquellas tierras de Santa Cruz".

El P. Ramos precisa: "Lo que a personas curiosas he oído platicar tocante a este glorioso santo, cuyo nombre aún de cierto no se sabe, es haber venido a estas tierras del Pirú, por el Brasil, Paraguay y Tucumán".

Pero el P. Lozano excluye su paso por esta última provincia que comprendía entonces los actuales territorios del Noroeste argentino, desde Córdoba a la frontera boliviana.

El P. Antonio de la Calancha, un agustino del Perú, hace llegar al apóstol a Tarija a la vez por el Tucumán y por Chile. Veremos más adelante que se equivocó en cuanto este último itinerario. Todo eso, por lo demás, es muy confuso. No así, ni mucho menos, la tradición peruana.

Pues se trata, sin duda alguna, del mismo personaje quien, llegado de Santa Cruz, apareció en el Altiplano donde, ya en los primeros años de la Conquista, los cronistas recogieron las tradiciones indígenas que lo mencionaban. Sin embargo, no se llamaba más Pay Zumé, aunque los agustinos, siguiendo el ejemplo de los jesuitas, no tardaron mucho en identificarlo con Santo Tomás y en atribuirle el nombre de Turné.

El P. de la Calancha nos da un ejemplo altamente cómico de los esfuerzos realizados en este sentido: "En todas las provincias, pasado el Brasil, donde le llamaban Tomé, desde el Paraguay hasta Tarija... le llamaron Turné y Tunerne, como veremos".

En realidad, no veremos nada, pues el cronista no vuelve sobre el tema.

En contrapartida, nos explica el origen filológico del nombre de Tunupa: "Persona de toda autoridad religiosa, de letras, entendido en la lengua de los indios, entre quienes ha vivido cerca de cincuenta años, dice: que corrompiendo los indios el nombre de Tomás, o aprovechándose de letras de su nombre usando ellos pronunciar la U por la O le nombraron Tunupa y al segundo Taapac por contracción, como usa la Sagrada Escritura en varios lugares...; dejándoles Dios a Saray sin una letra y a Abraam añadiéndosela, les mudó la significación de sus nombres de humildes en majestuosos.

A San Juan le cogió del nombre que tenía tres o cuatro letras y le formó otro nombre de mayor alteza, llamábase loannes y púsole Bonaerges... y así tiene razonable fundamento el decir que el llamarlos con estos dos nombres a nuestro Apóstol y discípulo era servirse de alguna pronunciación de su nombre para darles renombres de divina autoridad, cuando los suyos (que se los pudieron declarar estos santos a los indios) eran nombres humildes y de ninguna majestad".

Generosamente, el P. de la Calancha atribuye a Dios su propio trabajo... Todos los cronistas del Perú, por lo demás, no actuaron del mismo modo, ni mucho menos, y, como en el Paraguay, no faltaron escépticos entre ellos.

Sarmiento de Gamboa, por ejemplo, trata muy mal el mito aymará de la creación del mundo por un Dios de raza blanca: "Esta fábula ridícula de estos bárbaros", dice.

Cieza de León va a ver la estatua de un templo de Cacha del que, "los españoles publican y afirman que podría ser algún apóstol", inclusive asegurando que tiene un rosario en las manos, "lo cual es burla, si yo no tenía los ojos ciegos... Si éste o el otro fue alguno de los gloriosos apóstoles que en el tiempo de su predicación pasaron a estas partes, Dios todopoderoso lo sabe, que yo no sé... creo que hasta nuestros tiempos la palabra del Santo Evangelio no fue vista ni oída".

Y el P. Ramos, que siempre habla de un santo pero se cuida mucho de no darle jamás un nombre cristiano, no vacila - daremos un ejemplo de ello más adelante - en reproducir varias opiniones contrarias a su propia teoría.

Sea lo que fuere, es un hecho que nadie, en el antiguo imperio de los incas, había hablado de Turné.

Al citar las tradiciones indígenas, los cronistas mencionan el "santo con muchos nombres: Tunupa, Tonapa, Taapac, Tarapac; Viracochapacha, Arunau, y otros más. Pero es el primer el que vuelve más frecuentemente.

Pachacuti Yamqui Sacamayhua, convertido por el bautismo en Juan de Santa Cruz, le da, sin embargo, una ortografía un tanto distinta de la que se encuentra en los escritos de los españoles. Este indio hispanizado era un hombre muy culto y dominaba a fondo el quichua y el aymará, los dos idiomas indígenas del Altiplano, y disponía, por lo tanto, mejor que nadie de las tradiciones locales.

Ahora bien, él escribe Thunupa. La combinación de las letras t y h no existe en castellano. Agregar una h - letra siempre aspirada, quichua - a la t de Tunupa sólo puede tener como propósito y como resultado lograr el equivalente del th inglés - o norrés - cuyo sonido figura en la lengua del Perú.

Pues bien: la palabra thuí tiene un sentido preciso, pero no en quichua: en danés. Significa sacerdote, adivine más aún, superior de una orden religiosa. Y Gnupa se pronuncia fí) es uno de los nombres más comunes de Escandinavia medieval.

De Thuí Gnupa a Thunupa, no hay sino un paso, sobre todo teniendo en cuenta el habla cerrada de los indios del Altiplano. Y Thunupa se vincula entonces con Zumé, ya que la pronunciación de la z se acerca, en algunas regiones de España, a la del th inglés.

Nadie desconfía más que nosotros en las interpretaciones, y hasta en las "evidencias", filológicas. Bien tenemos que reconocer, sin embargo, que no hay nada sorprendente en el hecho de que, en una colonia danesa, un sacerdote lleve el título de thuí, ni nada extraño en que se llame Gnupa, trátase de su nombre verdadero o del que le dieron, en su lengua, los Hombres de Tiahuanacu.

Salcamayhua se encarga de disipar nuestras últimas reservas. Precisa, en efecto, que el Apóstol era llamado Thunupa Vihinquirá y Thunupa Varivilica. Quira, en quichua (kira, según la ortografía actual) significa "hijo", en el sentido lato del término, "descendiente".

Y vihink, si se tiene en cuenta el doble hecho de que la h es aspirada, en quichua, y que la k y la g se confunden, se parece realmente mucho a vikingo. El Sacerdote Gnupa, hijo de vikingo: ¡imposible exigir una definición más clara!

En cuanto a Varivilica, tenemos la impresión de que Salcamayhua tomó a El Píreo por un hombre, como dice La Fontaine. Esta palabra proviene, en efecto, de dos vocablos escandinavos: vari, guerrero, de la cual proceden el nombre de los famosos varegos, los conquistadores vikingos de Rusia, y el de Varinga, el héroe mítico de los Maoris, y virk, fortaleza, que ha dado vilka (huilka, según la ortografía actual), en quichua.

Luego, Thunupa Varivilica significa, por el juego del genitivo sajón, algo como Fortaleza Protectora del Sacerdote Gnupa, el lugar de repliegue que mucho necesitaba, como veremos, el santo varón.

¿Tenemos seguridad de que Thunupa era un sacerdote, y un sacerdote cristiano?

En este punto, no hay ni el menor asomo de duda en la mente de los cronistas, aun cuando se niegan a identificarlo con Santo Tomás, como Cieza de León, aun cuando no vacilan, como el P. Ramos, en citar la opinión adversa de tal o cual religioso que no quiere ver en él sino un hechicero "contrario del Santo... así como San Pedro tuvo por opuesto y émulo a Simón el Mago", según las palabras del Licenciado Bernabé Sedeño, cura y beneficiado de Carabuco. Thunupa recorría sin cesar el país y, en todos lados, predicaba "la ley de Dios" y enseñaba a los indios, a quienes hablaba "amorosamente y con mucha mansedumbre", el amor del prójimo y la caridad, les reprochaba sus vicios y los exhortaba a no tener sino a una sola mujer.

En todas partes atacaba el culto del Sol y destrozaba los ídolos.

En todas partes, también, curaba a los enfermos, devolvía la visión a los ciegos, expulsaba a los demonios (C10), hacía caer sobre los impíos el fuego del cielo, tan violento que las piedras quemadas se hicieron livianas como corcho ($r > 1'r14$). Es probable que todo eso haya sido un tanto "actualizado" por los indios y por los misioneros.

Aun despojada de cualquier fantasía "apostólica" u otra, la imagen de Thunupa sigue siendo, de cualquier modo, la de un predicador cristiano.

Lo mismo pasa con su aspecto físico. Todos los cronistas que lo mencionan lo describen como un hombre delgado, de elevada estatura, blanco de ojos azules y barbado. Oliva precisa que tenía el pelo ondulado; Ramos, citando el testimonio del arzobispo Toribio Alfonso Mogrovejo, que su barba era pelirroja. Según Betanzos, llevaba el pelo corto, con una corona al modo de los sacerdotes, mientras que Salcamayhua le atribuye una larga cabellera gris y lo presenta como un anciano.

A veces llevaba puesta una "vestidura" o una túnica con cinturón que "le daba hasta los pies" - Salcamayhua, Betanzos - blanca, precisa el último; otras veces andaba vestido "casi como los indios - Ramos - o usaba una camiseta morada y una manta carmesí - Oliva - , lo que debía de darle una apariencia un tanto episcopal.

A veces lleva en la mano un breviario - Salcamayhua, Betanzos - y un báculo o bordón - Salcamayhua, Ramos - . Siempre tiene un aspecto autoritario y venerable.

Las pocas divergencias que resaltan de estas descripciones, concordantes en cuanto a lo esencial, podrían atribuirse a una tradición diversamente deformada, según la religión, por una larga transmisión oral, o también a circunstancias de tiempo y de lugar. Nada, por cierto, prohíbe pensar que Thunupa haya podido cambiarse de ropa y dejarse crecer el pelo.

Y es lógico que haya envejecido. Una duda subsiste, no obstante: ¿tratábase de un personaje único, o de varios?

Las crónicas nos dan la respuesta: "Fue de largo hacia el Norte... por el camino de la serranía, y nunca jamás lo volvieron a ver", escribe Cieza de León.

Los indios, "dicen que, pasados algunos tiempos, volvieron a ver otro hombre semejable al questá dicho, el nombre del cual no cuentan".

E.P. Ramos, que relata largamente, no sin contradicciones, los viajes del apóstol, no se atreve a definir el itinerario de su predicación y opina que los acontecimientos que reseña "bien pudieran haber sucedido en diversos tiempos".

El P. de la Calancha más preciso, menciona a "dos predicadores", el Maestro, Thunupa, y el Discípulo, Taapac, del que los indios hacían el hijo del primero, lo cual, "en la fuerza de la lengua suya no quiere decir hijo engendrado, sino hijo adoptivo".

Betanzos, por su parte, encargado por el Virrey don Antonio de Mendoza de estudiar la cuestión, habla, ya en 1551, vale decir menos de veinte años después del inicio de la Conquista, de los viracochas, en plural, y relata que su jefe, Con Ticsi Viracocha, había enviado a dos de ellos al interior del país, uno hacia el Norte y el otro hacia el Sur, mientras que él mismo iba al Cuzco.

Aquí, sin embargo, se plantea un nuevo problema.

Betanzos, en efecto, se refiere al mito aymará de la creación del mundo por el Dios Blanco al que menciona con el nombre danés apenas deformado que le daban los quichuas: Huirakocha - que los españoles escribían Viracocha - de hvitr, blanco, y goth, dios.

Vimos en El Gran Viaje del Dios-Sol que este mito descansaba en la tradición histórica de la llegada al Altiplano de un grupo de vikingos que civilizó la región, y que mito y tradición no siempre estaban bien separados en la mente de los indios. La misma confusión impera en lo que atañe a Thunupa.

Pues no cabe duda de que es él a quien Betanzos nos describe con el nombre de Con Ticsi Viracocha, vale decir el del Dios Blanco: "Era un hombre alto de cuerpo y que tenía una vestidura blanca que le daba hasta los pies, y questa vestidura traía ceñida é que traía el cabello corto y una corona hecha en la cabeza a manera de sacerdote y que andaba destocado y que traía en las manos cierta cosa que a ellos les parece el día de hoy como estos breviarios que los sacerdotes traían en las manos".

Esta misma confusión, la señalamos en otro lugar en cuanto a Quetzalcóatl, el Dios Blanco de los Nahuas, que la tradición nos presenta a veces como un guerrero, otras veces como un sacerdote, mientras que los dos personajes están perfectamente diferenciados entre los mayas.

Más tarde, cuando los testimonios se hayan multiplicado la distinción será más fácil de hacer.

El P. de la Cala cha, en 1636, es terminante al respecto: Thunupa no llevaba el nombre "de Viracocha, como pretende el Padre Fr. Gregorio García, que ese dieron al primero que después del Diluvio vino por la parte del Septentrión a poblar este Nuevo Mundo con otros que le acompañaron; y andando el tiempo lo adoraron por Dios". La aclaración perfecta.

Nos encontramos frente a dos grupos de personajes: por un lado, los vikingos paganos que llegan del Norte, por el mar, en el siglo XI y cuyo jefe, Huirakocha, será divinizado; por otro lado, Thunupa, el sacerdote cristiano, y sus discípulos que alcanzan el Altiplano por el Brasil, el Paraguay y Santa Cruz, sin que se excluyan, lo demás, varias llegadas distintas, escalonadas en el tiempo, de sacerdotes cristianos, unificados y mitificados, las tradiciones indígenas, con el nombre de uno de ellos.

La única cosa de que estemos seguros, por el momento que una de dichas llegadas tuvo lugar en el siglo XIII, como lo establecimos en nuestra obra anterior. Salcamayhua nos lo confirma cuando cuenta que Thunupa, durante una de sus giras de predicación, llegó un día al pueblo de Apo Tampu (o Pakkari-Tampu).

El jefe local, padre del futuro Manko Kápak, el primer emperador inca, lo recibió amistosamente, pero no así la población. El viajero fue hospedado en su casa por el jefe en cuestión, a quien regaló un pedazo de su báculo y gracias a cuya influencia logró hacerse escuchar.

Manko marchó sobre el Cuzco hacia el año 1300. El encuentro entre su padre y Gnupa no pudo acontecer, pues, sino en la segunda mitad del siglo XIII, antes de 1290, fecha de la derrota de los daneses en la isla del Sol.

La hipótesis de que varias llegadas de sacerdotes católicos se hayan, con el tiempo, más o menos unificado con un solo nombre no nos debe de sorprender, pues tampoco el grupo de Huirakocha es el único que se mencione en cuanto al período pagano, aunque casi no se habla sino de él.

Debemos, en efecto, a Cieza de León dio un relato extrañísimo, pero sumamente revelador, acerca del desembarco en la Punta de Santa Elena, cerca de Puerto Viejo, en el actual Ecuador - allá mismo donde reembarcaron los Hombres de Tiahuanacu después de la derrota de 1290 - de gigantes que, en una época indeterminada, asolaron la región: "Cuentan los naturales, por relación que oyeron de sus padres, la cual ellos tuvieron y tenían de muy atrás, que vinieron por la mar en unas balsas de juncos a manera de grandes barcas unos hombres (muy) grandes..."

Sigue una descripción horripalante de estos gigantes - "el vulgo... siempre engrandece las cosas más de lo que fueron", aclara Cieza - que saqueaban los bienes de los indios, les robaban mujeres por no haber traído ninguna con ellos, pero también cavaron pozos hondísimos y, "mataban mucho pescado en el mar con sus redes y aparatos".

El que esos gigantes se hayan entregado a la sodomía, "como les faltasen mujeres y las naturales no les cuadrasen por su grandeza, o porque sería vicio usado entre ellos y que el fuego del cielo los haya castigado, todo esto no nos interesa mayormente: la historia nunca se muestra benévola para con el enemigo."

Pero sí un punto fundamental atrae nuestra atención: las extrañas características de barcos que tripulaban los gigantes, balsas de juncos tenían forma de grandes barcas.

Jamás pueblo alguno, diga lo que diga Thor Heyerdahí, empleó en el mar embarcaciones de este tipo que se utilizaron en el Nilo, milenios atrás, y en el Lago Titicaca donde se las puede ver todavía hoy. Se trata realmente de balsas, pues están hechas de haces de juncos atados unos a otros, sin calafatear. Pero tienen forma de botes.

Más aún: con su proa y su popa alargadas y con su vela cuadrada - de lejos se parecen a drakkares. Los indios sólo conocían las balsas chata troncos y los botes de totora del Titicaca. Los barcos los gigantes tenían la misma forma que estas últimas: dedujeron de ello que estaban hechos del mismo material y contruidos según la misma técnica. Parece que los gigantes en cuestión no eran más que vikingos.

Confirma esta interpretación una breve frase del P. naventura de Salinas y Córdova, secretario, en el siglo XVII, del Virrey del Perú, que menciona, "las abominaciones de ciertos Gigantes que por la costa viniera estrecho".

Ya en el siglo XVI el P. Miguel Cabello de Balboa había recogido entre los indios de Chile una nación que contenía la misma referencia geográfica. Pero no se trataba de gigantes, sino de hombres blancos de aspecto sacerdotal llegados, "de hacia el estrecho a quien llamamos de Magallanes".

¿Sacerdotes o gigantes, quiénes podían ser esos marinos que antes del siglo XVI, subían por la costa del Pacífico desde el extremo Sur y desembarcaban en Chile y Ecuador?

Para contestar esta pregunta, basta echar un vistazo al mapa de Martín Waídseemüller (cf. Fig. 3) que demuestra que se conocía en Europa, al final del siglo XV o a más tardar, en los dos o tres primeros años del siglo XVI, el contorno exacto de Sudamérica. Los datos que sirvieron para trazarlo sólo podían provenir de europeos que hubieran recorrido completamente las costas de la parte del continente que reproduce y, por lo tanto, hubieran pasado por el Estrecho de Magallanes o dado la vuelta por el Cabo de Hornos.

Ahora bien: los únicos europeos que conocían la región eran los daneses de Tiahuanacu.

Todo eso nos ha alejado un tanto de Thunupa - del Padre Gnupa - y de su apostolado en el Altiplano. Vimos en otro lado que su predicación había tenido éxito, puesto que Tiahuanacu, en la época de su toma por los diaguitas de Cari, era cristiana y que la vuelta, con los incas, al culto del Sol no eliminó todo rastro de catolicismo.

Sin embargo, en el Perú como en el Paraguay, el misionero padeció innumerables persecuciones por parte de los indios y, tal vez, también de sus compatriotas paganos. En Cacha, trataron de lapidarlo en Yamquisupa, lo expulsaron brutalmente, como también en Pucará; en Carapucu (Carabuco), donde había bautizado a la hija de Makuri, el príncipe sanguinario que había unificado el país, lo echaron en la cárcel y lo condenaron a una muerte cruel; en Sicasica, metieron fuego al "lecho de esparto" en el cual dormía.

Cada vez, escapó gracias a un milagro. Un día, sin embargo, se aventuró hasta la isla del Sol, y llegó el final.

Los indios - ¿o los daneses? - lo empalaron y, luego, colocaron su cuerpo en una balsa que "echaron en la gran laguna del Titicaca". Un viento milagroso empujó la embarcación hasta la costa de Cachamarca que se abrió para dejarla pasar por lo que es, desde entonces, el río Desaguadero.

La balsa, "fue navegando hasta las Aullagas, donde se hunden las aguas por las entrañas de la tierra".

El P. Oliva nos da del mismo acontecimiento una versión un tanto distinta: los matadores se embarcaron con el cuerpo que tenían el propósito de abandonar en una isla desierta, pero su bote zozobró en el medio del lago y desapareció para siempre.

El martirio, como siempre, dio sus frutos. El cristianismo no murió con su predicador, ni mucho menos, ya lo sabemos. Aun en los tiempos de los incas, cuando el culto del Sol se había impuesto de nuevo, el recuerdo de Thunupa seguía guardándose.

El quinto emperador inca, Kápak Yupanki, mandó una expedición al Titicaca a buscar agua del lago para bautizar a su hijo Inka Roka durante las ceremonias de la fiesta de Thunupa, fiesta ésta que las crónicas, por lo demás, sólo mencionan en esta oportunidad.

El agua "que había sido tocada" por Thunupa se volcaba en un recipiente de oro situado en el medio de la plaza Huacay-Pata, en el Cuzco, donde se le rendían honores. La casa que tenía nuestro apóstol al pie de una pequeña colina, cerca del río que se encuentra al entrar en Jauja por el camino del Cuzco, se conservó por orden del emperador.

Fuera del Perú, sólo encontramos una vaga tradición que relata el P. de la Calancha según una relación del mercedario Andrés de Lara sobre los asuntos de Chile: los indios ancianos contaban que, según sus antepasados, había llegado en la región, "un hombre vestido con el traje que usan los naturales del Perú, de manta, camiseta y cabello largo, y que habiéndoles predicado, se había ido..."

Luego, no es yendo para el Perú que Pay Zumé pasó por Chile, como lo escribe en otro lugar el P. de la Calancha, sino, por el contrario, desde el Perú.

4. Las "huellas del Apóstol"

Hemos dejado para el final de este capítulo un aspecto importante del problema que nos interesa: el de las improntas de pie que los indios mostraban a los misioneros españoles y portugueses como pruebas de sus afirmaciones no sin explicarlas con alguna leyenda.

Según sus tradiciones, en efecto, los pies del apóstol - y a veces de sus discípulos - se habían grabado en la piedra, sea en el lugar donde el santo varón había detenido milagrosamente a enemigos que lo perseguían, sea en alguna roca elevada donde solía predicar. (Cf. Lám. VIII).

Este curioso fenómeno ya lo señalan, en cuanto al Brasil, Nóbrega y Lozano. En la costa de la Bahía de Todos los Santos (Bahía), en Itapuá, se hallaban numerosas improntas que, todas ellas, se dirigían hacia el mar.

"Huellas de pie" del mismo género abundaban también en Cabo Frío y en el campo de Paraíba, en los alrededores, probablemente a orillas del río del mismo nombre que pasa a unos 60 km al noroeste del lugar en cuestión, donde estaban acompañadas de letras, esculpidas en la piedra, cuyo sentido se desconocía.

El P. Ruiz de Montoya agrega que en el fin de la playa de Santos donde Pay Zumé desembarcó, frente a la barra de San Vicente, se podían ver las huellas que dejó en una roca elevada, a un cuarto de legua del pueblo. El P. Lozano precisa que no estaban grabadas, sino pintadas.

Cerca de las fuentes del Pequirí, en el Guayrá, relata el P. Cataldino según las tradiciones indígenas - pero sólo se conocía, en aquel entonces, la parte occidental del curso de este río cuyas fuentes los mapas situaban mucho más al oeste de lo que están en realidad - se veían igualmente improntas de pie: cuatro, con planta y dedos, agrega el P. del Techo.

Mencionemos también, según el P. Lozano, los rastros dejados por Pay Zumé a orillas del Iguazú, en el lugar donde se había reclinado "para recrear un poco - sus fatigados miembros".

En los alrededores de Asunción, por fin, nos dice el P. Ruiz de Montoya, en la cima de una roca, dos huellas humanas estaban en la piedra y la del pie izquierdo precedía la otra. El P. Lozano describe del siguiente modo el monumento megalítico en lo alto del cual se podían ver estos rastros: "En el pago de Tacumbú, distante como una legua de Asunción, está la piedra que según tradición antiquísima e inmemorial de todos los naturales sirvió de pulpito al prodigioso maestro de estas regiones...

Elévase tres estados en alto, pero no es una sola pieza, sino piedras sobrepuestas unas a otras y calzadas con otras de canto delgado...

La piedra superior es la mayor de todas y tan capaz que han llegado a caber diez personas; su superficie llana, y en ella están impresas profundamente las dos huellas con sandalias del santo apóstol, mirando hacia el río Paraguay, que cae hacia la parte del norte... quita toda duda de que se hayan podido fingir artificiosamente estas señales la extraña dureza de la piedra; porque es tal, que queriendo algunos de nuestros jesuitas que subieron el año de 1700 a observar y venerar aquel prodigio, sacar algún polvo, se mellaron tres hachas bien templadas, sin imprimir en el lugar de las huellas la más leve señal".

A los relatos de Ruiz de Montoya y de Lozano, y testimonio del Dr. **Lorenzo de Mendoza**, obispo de Asunción, que menciona el último, los críticos no faltaron oponer una opinión de peritos que reproduce lealmente P. José Quiroga.

Tres geógrafos, el capitán de fragata Manuel Flores, el teniente de navío **Atanasio Baranda**, el teniente de fragata Alonso Pacheco, habían oído hablar de las huellas del Apóstol Santo Tomás y quisieron dar cuenta de si se trataba verdaderamente de improntas de pie.

Fueron a ver y, a la vuelta, afirmaron que los rastros "ni semejanza tenían de haber sido huellas de hombre".

De este examen resaltan dos hechos: que el monumento Tacumbú aún existía, con sus "huellas", hacía 1753, fecha del peritaje; y que las "huellas" en cuestión no provenían de ninguna manera de pies humanos. En cuanto a este último punto, lo habríamos sospechado...

Señalemos también, según el P. Lozano, que subiendo por el río Paraguay desde Asunción se encontraba más allá del río Tapetí, por 21° 50' de Latitud Sur, hilera de escollos sobre los cuales pasaba generalmente una corriente de una violencia extrema.

Cuando las aguas bajaban, sin embargo, se descubrían las huellas de un hombre, grabadas en una de las piedras. Los indios las atribuían a Pay Zumé.

Al margen de las improntas grabadas, los cronistas del Paraguay señalan una gruta que la tradición vinculaba con el apóstol blanco. Es muy conocida, aún hoy, y se encuentra en Paraguarí, a cien kilómetros de Asunción.

Según varios testimonios, entre los cuales el de Julio Ramón César, oficial ingeniero que pasó dieciocho años en el país como miembro de la Comisión de Fronteras, se la llamaba "Gruta del Apóstol Santo Tomás". No tenía nada de especial, ya en aquella época, salvo que el sol entraba por una claraboya.

Se creía ver en ella un altar con sus atriles y candeleros, todo de una sola piedra, una sacristía y un pulpito donde predicaba el Apóstol. "Casi un romboide oblicuángulo, dice César, es la

figura que da esta cueva en su base... Su cielo... lo cubren dos piedras disformes, la una de más de 10 varas de largo, introduciéndose su ancho por los costados que forman los lados colaterales.

Estos son de una enorme piedra del mismo cerro, que supongo ser mineral, pero llanos y tersos como pudiera hacerse la más lucida habitación... (La) luz del sol... entra por una apertura que cae por el lado derecho, sobre la puerta o entrada de la cueva, cuya luz se percibe solamente dentro de la pieza...

Las grandes piedras de este cerro son barroqueñas, que perpendicularmente caen unas sobre otras, sentadas horizontalmente, y de mucho volumen, cuyas juntas apenas se perciben". Esta gruta era, evidentemente, un lugar de culto y el detalle del rayo de sol parece indicar que se trataba de un culto solar, luego anterior o, por lo menos, ajeno a Pay Zumé.

La descripción sugiere un dolmen bípode subterráneo. Tal vez el hecho no carezca de alguna relación con el templo, del que nos habla Lozano y, que se alzaba en el cerro de Nautinguí, cerca de la Sierra de Yvytyrembá. En este Sancta Sanctorum, según los propios términos del cronista, los indios veneraban las osamentas de un tal Urubolí o Urubumorotín: Cuervo Blanco, en guaraní.

Apenas hace falta decir que, en el Paraguay como en todas partes, los cuervos y, en particular los urubúes - especie muy difundida por toda Sudamérica - son negros.

¿Quién podía ser, pues, este Cuervo Blanco? ¿Un sacerdote pagano de raza blanca? ¿Un compañero de Pay Zumé, europeo como él?

No se menciona, que sepamos, sino un único rastro material del paso del apóstol por la provincia de Santa Cruz.

En el Perú, por el contrario, las huellas reaparecen, numerosas, según el testimonio del P. Ramos. Se encuentra en Calango, en el valle de Cañequé; en Collanc de Lampa; en San Antonio de Conilap, Departamento de Chillaos; en la provincia de Chachapoyas (Alto Amazonas) y en la isla del Sol, en el medio del Titicaca. En todas partes, estas huellas están profundamente marcadas en la roca.

Una de ellas, la de Calango, nos es conocida gracias a P. de la Calancha que trascribe dos descripciones de la piedra en la cual está trazada.

La primera se debe a Fray Raimundo Hurtada, doctrinante del pueblo, que escribe: "...una peña muy grande de más de doce pies de largo, en un altillo de ladera sobre unos andenes como grandes pasos de escalera junto a la iglesia vieja y antigua casa de los padres; en esta peña blanca muy lisa y bruñida, diferente de las otras que hay por allá, que cuando le da el sol o la luna hace visos como si fuera de plata, está una huella como de 14 puntos en ella hundida como si fuera de blanda cera, y a una parte muchas letras en renglones".

El otro testimonio es más preciso.

Está contenido en el informe enviado en 1625 al arzobispo Gonzalo de Ocampo por el Licenciado Duarte Fernández, visitador de Calango: "Junto a donde estaba la iglesia vieja, está la piedra de que tantas antigüedades dicen las tradiciones.

Es de un mármol azul y blanco luciente; está doce varas y cuarto levantada por una cabeza; seis varas y media tiene de largo y de ancho cuatro y media; está figurada e impresa una planta de un pie izquierdo de más de doce puntos y por encima unas señales o letras a XX, como

pondré en la figura; más abajo están unos círculos y otros como llaves; no quisieron decir los indios su origen.

Era cacique en Calango D. Juan Pachao y éste y otro indio viejo declararon y después de algunas diligencias confesaron ser tradición de sus antepasados que en la lengua general (el quichua. N. del A.) se llamaba esta piedra Coylor Sayona, que quiere decir: piedra donde se paraba la estrella; y en la lengua materna se llamaba entre los de la parcialidad Yumisca Lantacaura, que significa la vestidura o pellejo de la estrella".

El P. de la Calancha - quien, por su parte, escribe Cantaucaro - precisa que los indios decían que la estrella era la vestimenta del Santo.

Se escandaliza de que el Visitador haya hecho picar "una huella tan digna de veneración" con el pretexto de que los indios la adoraban, cuando la cruz que se había colocado en ella habría bastado ampliamente para desterrar toda idolatría.

Y, lo que es más importante para nosotros, reproduce el dibujo que el iconoclasta había incorporado a su informe. (Cf. Fig. 14).



Notemos de inmediato que no se trata en absoluto de un conjunto incoherente de grabados rupestres de estilo indígena, sino de un cuadro cuidadosamente compuesto que tiene la forma de un escudo francés antiguo de alrededor de 75 cm de alto.

Vemos en su centro la huella en cuestión, con dos signos, uno a cada lado, que tal vez sean llaves como piensa Fernández, o también las letras latinas minúsculas d y b; debajo, tres círculos concéntricos y una ancla; y encima, once o doce letras. Las dos primeras pueden ser rúnicas y la penúltima de la primera hilada pertenece indudablemente al alfabeto escandinavo.

Pero los dos signos que dominan la huella son x latinas minúsculas, tan claras como sea posible, mientras que los dos grupos J C y el grupo J-C sugieren - pero nada más - la idea de monogramas latinos que simbolicen a Jesucristo. De cualquier modo, el conjunto carece de sentido para nosotros.

Pero se vincula, sin duda alguna, a los daneses de Tiáhuacu - los indios de la época incaica no conocían el ancla - y muy probablemente al Padre Gnupa: la mezcla de letras latinas y rúnicas, por un lado, y la forma medieval y, más especialmente, francesa del escudo parecen indicarlo.

¿Qué representarán esas huellas, todas semejantes - siempre marcadas en una roca bien a la vista, salvo en el caso del río Paraguay, y, cuando hay dos, una delante de la otra - que se encuentran, no sólo en el itinerario del Padre Gnupa, sino también hasta en las marcas del imperio de Tiahuanacu: en la meseta de Cundinamarca (Kondanemarka, la Marca Real Danesa, en norrés), en Itoco, Tocoreguá y Ubeque, según el P. Lozano, y en Chile, a veintiséis leguas de Santiago, según el P. Andrés Lara, citado por el P. de la Calancha?

Nada más fácil que contestar esta pregunta y Jiménez de la Espada, quien se encarniza con el mito de Santo Tomás, lo hace sin darse cuenta cuando dice que los escandinavos empleaban señales de este tipo para indicar, en los caminos, la dirección a seguir. Nada más exacto.

Una o dos plantas de pie grabadas o pintadas en una roca bien visible eran, para los vikingos, el equivalente de las flechas de nuestra señalización caminera.

No es nada sorprendente, pues, que rastros de este género, acompañados a veces de signos convencionales incomprensibles para nosotros, hayan sido encontrados en los lugares por donde Pay Zumé había pasado.

Él no los había dejado: los había seguido. Nada extraño tampoco, por lo tanto, en que se los haya encontrado en otras partes y hasta en México.

El P. Ramos (47) trae más pruebas materiales de la predicación de Thunupa en el Perú. La primera es la famosa Cruz de Carabuco. En la segunda mitad del siglo XVI, poco después de que los españoles habían ocupado la región, el P. Sarmiento, cura del pueblo indio de este nombre - más correctamente, Carapuku - recibió la información de que una cruz antiquísima estaba enterrada en los alrededores, a orillas del Lago Titicaca.

En el curso de una pelea entre dos tribus rivales, los urinsayas y los anansayas, estos últimos habían reprochado violentamente a sus enemigos el haber lapidado a un santo, en otros tiempos, e intentado quemar una cruz que llevaba. Pero ellos, los anansayas, la habían recogido y escondido. Algunos jóvenes se apresuraron a avisar al cura.

Según otra versión, éste se enteró por su sacristán que había obtenido el dato de una mujer "durante una fiesta y borrachera". O también por un indio que esperaba una gratificación.

Sea lo que fuere, el P. Sarmiento mandó hacer excavaciones en el lugar indicado y descubrió, en efecto, una cruz de madera de alrededor de seis pies de largo que llevaba dos clavos de cobre y un anillo del mismo metal. El obispo de Charcas, Alonso Ramírez de Vergara, indagó el asunto. El resultado de la investigación habrá sido satisfactorio, pues mandó edificar una capilla y autorizó la veneración de la cruz.

Más aún, prosiguió con las excavaciones en el lugar donde se la había desenterrado y un tercer clavo de cobre apareció, el que se llevó a Charcas.

Entre tiempos, se habían soltado las lenguas y los indios ya no habían vacilado en contar lo que la tradición les había enseñado: un santo varón había traído la cruz y la había plantado en la cima de un cerro que los indígenas utilizaban para sacrificios paganos.

Cuando la llegada de los españoles, observando que éstos levantaban cruces en todas partes como símbolos de su toma de posesión del país, habían derribado la suya e intentado destruirla. Pero había resistido el fuego y en vano habían tratado de hundirla en el lago: por más que la hubieran cargado con piedras, siempre había vuelto a la superficie. Entonces habían decidido enterrarla.

Salcamayhua es aún más preciso: el santo varón que apareció un día en el Altiplano llevando una cruz que había tallado en Los Andes de Carabaya - al este del Titicaca - no era sino Thunupa.

Y el P. del Techo agrega que nadie había visto jamás, en el Perú ni en las regiones adyacentes, una materia semejante a la de que la cruz estaba hecha y que el P. Ruiz de Montoya suponía que había llegado del Brasil, donde hay árboles de esta especie, a través del Guayrá y el Paraguay.

¿Habría que sospechar, también aquí, alguna "santa" mistificación, aunque, por una vez, no se la podría achacar a los jesuitas?

Bandelier que estudió a fondo el problema, inclusive yendo a Carabuco en 1897, nota con razón que las tradiciones indígenas relativas a la cruz y que relatan, no sólo sacerdotes, sino también laicos como Simón Pérez de Torres y Christóbal de Jaque de los Ríos de Mancaned no pueden haber sido inventadas, puesto que perjudicaban a los indios.

El P. Uría , por lo demás, describe dos cuadros, de factura muy primitiva, que ornamentaban la capilla de Carabuco y mostraban que se le había debido someter a tormento, para que revelara donde estaba enterrada la cruz, a la mujer de quien el sacristán del P. Sarmiento había recibido la primera información.

Un detalle curioso que no carece de interés: al llegar a Carabuco, Thunupa no llevaba solamente una cruz, sino también, "un pequeño cofre que, según ciertas tradiciones, se hallaba enterrado en alguno de los cerros de Carabuco", dice el P. Ramos cuya incomprensión demuestra la buena fe.

Pues este "pequeño cofre" no podía ser sino un breviario medieval de cierre metálico, como el que Betanzos pone en manos de Viracocha - a quien confunde, ya lo hemos visto, con el predicador cristiano del siglo XIII - y como el que lleva el "Fraile" de Tiahuanacu, estatua ésta que sólo por indicaciones del Padre Gnupa o de alguno de sus compañeros pudo ser esculpida por los indios.

La otra prueba que nos trae el P. Ramos es más interesante aún.

Se trata de, "una túnica, al parecer inconsútil, de color tornasolada, y en dos sandalias ojotas de catorce puntos y muy primorosas que arrastraron las cenizas del volcán de Arequipa hasta el puerto de Quilca".

Cincuenta años más tarde, el P. del Techo agrega un detalle significativo cuando menciona una, "*vestem inconsutilem incognitae materiae Inter deflagrantis montis cineres inventam*": "una túnica sin costura, hecha de una materia desconocida, encontrada en las cenizas de un volcán". Una túnica sin costura, tornasolada e incombustible, hecha de una materia desconocida en la Sudamérica precolombina, no hay sino un objeto que responda a esta definición; la cota de mallas que constituía lo esencial de la vestimenta de combate de los normandos, pero que los

vikingos no conocían y que los españoles, que usaban coraza, ya no utilizaban desde hacía tiempo en la época de la Conquista.

La que mencionan los cronistas - y es difícil que la hayan inventado, pues, manifiestamente, no saben de qué están hablando - no debía de pertenecer al Padre Gnupa, aunque no faltaban sacerdotes, en la Edad Media, que practicaran el oficio de las armas.

Pero de seguro había llegado con él.

5. La cristianización de Tiahuanacu

El análisis de las tradiciones indígenas recogidas por los cronistas y los misioneros nos da la explicación de la presencia, en la América del Sur precolombina, de un elemento cristiano y nos confirma la fecha en que se produjo su aporte.

La coincidencia de ciertas esculturas de Tiahuanacu y algunas imágenes, en el sentido medieval del término, de la catedral de Amiens nos había llevado a la conclusión de que un enlace entre Europa y el Altiplano había tenido lugar a mediados del siglo XIII. Ahora sabemos que existió. Inclusive tenemos algunas informaciones precisas sobre el personaje que lo realizó.

El thuí Gnupa, como lo llamaban los daneses del Titicaca, el Padre Gnupa, era un sacerdote católico - probablemente un religioso, al juzgar por la palabra empleada para nombrarlo y por el corte de su pelo - que desembarcó en San Vicente y, predicando a lo largo de su camino, siguió a través del Guayrá y el Paraguay un itinerario, debidamente señalado al modo escandinavo, que lo condujo a Tiahuanacu.

En su recorrido, tropezó con serias resistencias: ni los descendientes paganos de los vikingos ni los indígenas podían aceptar de buena gana dogmas y, sobre todo, costumbres que contradecían sus creencias y trastornaban su modo de vivir. Al juzgar por los resultados, logró, sin embargo, a pesar de las dificultades, imponerse en el Altiplano.

El Padre Gnupa no había venido solo: las tradiciones mencionan en varias oportunidades a sus discípulos.

Tal vez, inclusive, hayan agrupado bajo el nombre de un personaje único, convertido en mito, a varios predicadores distintos y hasta sucesivos. Uno de ellos, de cualquier modo, llegó al Perú en la segunda mitad del siglo XIII, después de la construcción del portón central de la catedral de Amiens: el padre de Manko' Kápak lo conoció, y esto basta para demostrarlo.

Los datos de que disponemos nos permiten ir más lejos aún. En efecto, es muy difícil suponer que el Padre Gnupa vino por casualidad, o navegando sin rumbo, a Sudamérica.

De ser así, el mapa de Martín Waídseemüller permanecería, por lo demás, inexplicable, como también el Tapiz de Ovrehogdal donde figuran llamas. Por lo tanto, es lógico pensar que fueron los vikingos de Tiahuanacu los que retomaron contacto, en un momento dado, con Europa.

¿Hubo uno o varios viajes? Lo ignoramos.

Pero sí sabemos que el camino que siguió nuestro misionero por el Guayrá y el Paraguay no había sido trazado por él y, más aún, estaba destinado a permitir el acceso al océano desde Tiahuanacu más bien que a Tiahuanacu desde el océano, puesto que las "flechas indicadoras" de su señalización - las huellas grabadas o pintadas - en varios puntos de la costa, se dirigen hacia el mar.