

- Las letanías de los santos en la Compañía de Jesús, como acto litúrgico de comunidad, *Strom.* 21 (1965), 507-513.
- Pobreza personal y pobreza institucional, *Strom.* 21 (1965), 325-355.
- Los Ejercicios espirituales de San Ignacio y sus diversos comentarios, *Strom.* 23 (1967), 261-288.
- La ley ignaciana de la oración en la Compañía de Jesús, *Strom.* 23 (1967), 1-89.
- Signos de Dios, *Strom.* 32 (1976), 3-95.
- La Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús. (Introducción y versión castellana), *Strom.* 33 (1977), 249-286.
- La primera regla de discernir de S. Ignacio. ¿A qué persona se refiere?, *Strom.* 33 (1977), 341-360.
- Los Scholia del Padre Nadal. (Edición crítica), *Strom.* 34 (1978), 119-126.
- La conciencia y su examen según S. Ignacio de Loyola, *Strom.* 35 (1979), 61-100.
- Una colección de espiritualidad: "Ichthys", *Strom.* 36 (1980), 131-147.
- ¿Una espiritualidad en Puebla?, *Strom.* 36 (1980), 239-285.
- ¿Intento de una congregación general de la Compañía de Jesús en el año 1545?, *Strom.* 39 (1983), 3-92.
- La reunión en Roma de los años 1550-1551, y la elaboración de las Constituciones de la Compañía de Jesús, *Strom.* 40 (1984), 3-57, 203-260.
- La promulgación de las Constituciones de la Compañía de Jesús en vida de San Ignacio, *Strom.* 42 (1986), 3-45.
- Las "Industrias" del Padre Polanco y las Constituciones de la Compañía de Jesús, *Strom.* 44 (1988).
- El tema de la ambición de dignidades en los textos de las Constituciones redactadas por Ignacio de Loyola, *Strom.* 45 (1989), 295-308.

II: LIBROS:

- Fabro, Pedro, *Memorial*. Traducido y anotado por Miguel Angel Fiorito y Jaime Amadeo. San Miguel, Ed. Diego de Torres, 1983.
- Discernimiento y lucha espiritual*. Comentario a las reglas de discernimiento de la primera semana del libro de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. San Miguel, Diego de Torres, 1985.
- Buscar y hallar la voluntad de Dios*. Comentario práctico a los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. San Miguel, Diego de Torres, 1989.

LA "PALABRA" EN EL MUNDO CULTURAL PRECOLOMBINO

Pueblo de Dios y Palabra de Dios: La actualización de la Sagrada Escritura en la Evangelización de América Latina. (Tercera Parte)*

por Jorge R. SEIBOLD, S. I. (San Miguel)

Cuando el 12 de octubre de 1492 Cristóbal Colón y sus compañeros desembarcaron en la isla de Guanahani, bautizada por el mismo Colón con el significativo nombre de San Salvador, se iniciaba y más allá de la intencionalidad de sus propios protagonistas una nueva gesta evangelizadora de insospechadas consecuencias para la Cristiandad y para este nuevo Mundo recién descubierto.

La Cristiandad hispánica hacía irrupción en el Nuevo Mundo a través de ese puñado de hombres llegados en la Santa María, la Pinta y la Niña. No había entre ellos ningún sacerdote. Recién vendrá uno en el segundo viaje de Colón. Sin embargo bien puede decirse que son ellos los primeros portadores de la Palabra de Dios que llegan a estas tierras. No la traen en el libro de las Sagradas Escrituras, sino en el libro interior de su propia fe vivida y expresada con las formas propias de la Cristiandad hispánica de donde eran y provenían, y a pesar también de sus propias deficiencias humanas y pecados¹. Esta intención implícita de evangelización luego se hará explícita al recibir Colón con motivo de su segundo viaje unas *Instrucciones* en la que los Reyes Católicos le indican como primera prioridad la evangelización y conversión de los indígenas del Nuevo Mundo². En pocos años el esfuerzo evangelizador primeramente circunscrito a las islas del Caribe se extenderá a tierra firme, donde nuevos pueblos de seculares culturas como los aztecas, los mayas, los incas, y muchos más recibirán el impacto evangelizador de esta Cristiandad hispánica, a la que pronto se le unirá la Cris-

* Para la primera y la segunda parte de este trabajo cfr. *Stromata*: XLII (1990), nº 1-2, pp. 3-63.

¹ Cfr. R. Escobero Mansilla, "La vida religiosa cotidiana en América durante el Siglo XVI", *Scripta Theologica*, Vol. XXI/2 (1989) 511-532.

² Cfr. J. G. Durán, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana* (Siglos XVI-XVIII), Vol. I, Buenos Aires, 1984, p. 69 y ss.

tiandad lusitana en la evangelización de lo que, luego, se llamará el Brasil.

Pero antes de emprender este itinerario de la Palabra de Dios en la primera Evangelización debemos advertir que ésta no obró sobre un vacío cultural, sino sobre propias y diferenciadas culturas indígenas asentadas en antiguas tradiciones portadoras de riquísimas enseñanzas acerca del mundo, la vida, la muerte y el destino. Antes que llegara la Palabra del Verbo ya existía en América una rica palabra culturada en el corazón de sus pueblos, guardada y transmitida de generación en generación. Este hecho no siempre fue bien comprendido por los primeros conquistadores y misioneros tal como más adelante, tendremos oportunidad de verlo. Hoy los conocimientos literarios, artísticos y etnográficos alcanzados sobre las culturas americanas y de otros pueblos nos permiten tener una visión mucho más amplia de esta problemática que la que se tuvo en aquellos primeros tiempos de la conquista y de la primera evangelización³.

De acuerdo a ello dedicaremos esta tercera parte de nuestro trabajo a la "palabra" tal como se dio en el mundo cultural precolombino, y tal como puede visualizarse a través de algunas de sus principales culturas como son la cultura náhuatl y la cultura maya en América central, la cultura inca en el mundo andino y más al sureste la cultura guaraní, en el antiguo Paraguay donde convergen hoy Argentina, Brasil, Uruguay, Bolivia en la parte oriental y el mismo Paraguay⁴. En un trabajo posterior (IV parte) abordaremos la problemática de la Palabra de Dios en la primera Evangelización, para, luego, finalmente en un último trabajo (V parte) analizar los modos actuales que tiene la Iglesia para impulsar la Nueva Evangelización a la luz de la Palabra de Dios.

³ Cfr. F. Schwarz, *El enigma precolombino (Tradiciones, mitos y símbolos de la América antigua)*, Ediciones Martínez Roca, S. A., Barcelona, 1988. En esta obra puede hallarse una selecta y actualizada bibliografía sobre el tema.

⁴ Nuestro anterior proyecto (cfr. *Stromata* XLII (1990), p. 5 y p. 62) intentaba estudiar en la III parte de este trabajo "algunos momentos de la primera evangelización americana en relación a la actualización de la Palabra de Dios...". Esa parte todavía no publicada nos puso en la pista para estudiar la comprensión que los pueblos precolombinos tenían de la "palabra" en su propia cultura. Ese material fue tan grande y tan rico que nos decidió a darle un lugar específico en nuestro estudio. Es por ello que antes de presentar la problemática de la "Palabra de Dios" en la primera Evangelización incluiremos el tema de la "palabra culturada en el mundo cultural precolombino" como III parte de nuestro trabajo.

III. LA "PALABRA" EN EL MUNDO CULTURAL PRE-COLOMBINO

El Nuevo Mundo descubierto por la gesta colombina, pero no patente en sus inicios, era el producto de un profundo y extendido proceso cultural hoy todavía no completamente dilucidado. Sobre la espina dorsal de América extendida de México a Chile, llamada la "América nuclear" se asentaron grandes culturas. En ella pueden distinguirse al menos tres regiones importantes. La "mesoamericana" que comprende las actuales regiones de México, Guatemala, Belice, Honduras y El Salvador. En esta región, principalmente en el valle de México y en la península de Yucatán se desarrollaron durante milenios importantes civilizaciones⁵. La segunda región denominada "circuncaribe" por comprender toda el área cubierta por las islas del mar Caribe, fue una zona de menor relevancia cultural, aunque significativa, por haber sido la que primero delató la presencia descubridora de España. La tercera zona situada más al sur y sobre los Andes comprende al área "andina" extendida desde el extremo norte de América del Sur hasta el norte de Chile. En esta extensa franja se han desarrollado diversas civilizaciones que se asentaron en la costa occidental junto al Pacífico, en la "sierra" o "puna", y en menor medida en la jungla oriental. Cuando llegan los españoles de Pizarro estaba en su apogeo el imperio Incaico que extendía su dominación política y cultural por esas regiones hasta llegar bien adentro de Chile y Argentina. Pero junto a estas áreas privilegiadas del desarrollo cultural precolombino se hallan también otras culturas quizás no tan relevantes como las anteriores en relación a la majestuosidad de sus monumentos artísticos hechos en la exterioridad de la piedra o de metales preciosos, pero no menos significativos por la hondura de su herencia llegada a nosotros por la mediación de ricas tradiciones transmitidas por la palabra de generación en generación. Tal es, por ejemplo, el caso de la cultura guaraní, que tendremos ocasión de examinar.

Esta diversidad de culturas trajo consigo una diversidad muy grande de lenguas. La etno-lingüística contemporánea no ha llegado a un acuerdo sobre el número de lenguas que se dieron en el mundo indígena precolombino. Se puede afirmar, de acuerdo a diversos criterios, la existencia en América de unas 150 familias lingüísticas a la que pertenecerían entre 400 y 2.000 lenguas

⁵ Cfr. F. Schwarz, *op. cit.*, Cap. I "Panorama de las civilizaciones precolombinas", pp. 27-46.

indígenas diferentes⁶. Sin embargo, a pesar de sus diferencias las lenguas precolombinas tienen muchos aspectos en común. En general son polisintéticas, es decir, se forman por la aglutinación de palabras (sufijos o prefijos) a una palabra base. Así la lengua quechua es una lengua esencialmente "sufijadora" ya que se forma por el agregado de "sufijos" a una palabra base. Dichos "sufijos" cumplen la misma función gramatical que cumplen en castellano los adjetivos, adverbios, preposiciones y conjunciones. Otras lenguas como la náhuatl o la guaraní tienen una mayor libertad para el uso de sus afijos ya que pueden ser sufijos o prefijos. Esta característica "aglutinante" de la lengua le permite alcanzar una riqueza de expresiones plásticas muy grande que la hacen bella, colorida y nada abstracta. A ello debe agregársele los procedimientos literarios desarrollados dentro del genio de cada lengua que hermean la palabra dicha. Los indígenas hacían un culto del decir bien.

Pero estas lenguas fueron, además, portadoras de cultura y de una profunda sabiduría de la vida que reflejaba a nivel de la palabra el alma de esos pueblos y sus más decisivas experiencias espirituales. Las ciencias humanas al impulso de la renovación alcanzada en el campo de la historia de las Religiones, la Fenomenología de la Religión y la antropología simbólica por obra de hombres universalmente reconocidos como Mircea Eliade, Rudolf Otto y Gilbert Durant, entre otros, han permitido un acercamiento nuevo a la comprensión de los pueblos indígenas precolombinos. Nos han traído con ello una nueva imagen del hombre indígena muy distinta del hombre al cual se enfrentaron los primeros conquistadores y también muy distinto del "salvaje" producto de la antropología ilustrada y positivista del siglo XIX desconocedoras de toda connotación metafísica y simbólica.

Una de las experiencias más singulares y propias de la América indígena fue la experiencia religiosa. Esta experiencia de lo sagrado estaba impregnada de tal totalidad que era imposible desprenderla y separarla de los restantes ámbitos de la vida en los cuales el hombre indígena se comprendía. El hombre se concibe como una morada de lo divino que comienza en la interioridad de su alma, se prolonga en su corporalidad, se transmite a su familia, a su clan, a su casa y vecindad, se epifaniza en el templo o en sus fiestas, y se eterniza en las alturas del cielo. Acontecimientos tan "naturales" como el nacimiento de una criatura o la caza de un animal en el bosque no se comprenden sin la intervención de lo "divino". Y a lo "divino" no se lo capta

⁶ Cfr. G. Baudot, *Les lettres précolombiennes*, E. Privat Editeur, Toulouse, 1976, p. 17 y ss.

y se lo hace favorable sin una dramaturgia sagrada en la que intervienen ritos, sacrificios, mitos y tabúes. La incorporación del universo del mito y del símbolo dentro de la cosmovisión de esos pueblos antiguos ha permitido recuperar el sentido de una gran cantidad de materiales arqueológicos y etnográficos que han llegado hasta nosotros a través de los más variados medios.

Los pueblos de la América precolombina al igual que otros pueblos transmitían lo más valioso de su acervo cultural a través de numerosas y variadas expresiones o fuentes entre las que sobresalen las ligadas al arte: escultura, arquitectura, pintura, música, danza, teatro, literatura, etc. etc. Por la índole de este trabajo a nosotros nos interesa rescatar todo lo directamente relacionado a la palabra oral o escrita. Aquí la contingencia histórica y las condiciones geo-culturales que vivieron estos pueblos precolombinos intervinieron a veces de un modo esencial para preservar o para perder la totalidad o parte de ese legado. No pocas de esas culturas al no haber preservado sus fuentes escritas y al haber perecido la totalidad de sus integrantes —lo cual cortó la cadena de la transmisión oral— han perdido en gran parte ese tesoro⁷. Otras sin embargo han sido más afortunadas porque muchas de sus fuentes escritas han podido ser salvadas de su destrucción y felizmente recuperadas, lo cual nos ha permitido recibir y apreciar una buena parte de su legado original. Así entre otras la cultura náhuatl que desarrolló un complejo sistema de escritura pictográfica, ideográfica y fonética⁸ y la cultura guaraní que sin tener escritura propia pudo a través de un sistema de transmisión oral conservar su acervo cultural, hoy al menos en parte recuperado⁹. Es bien sabido que la escritura

⁷ Así en México sobre 125 lenguas indígenas reconocidas en la época pre-hispánica hoy sólo subsisten 46 lenguas vivientes. Cfr. G. Baudot, *op. cit.*, p. 24.

⁸ Cfr. J. G. Durán, *op. cit.*, pp. 92 y ss.; M. León-Portilla, *Literatura del México antiguo*, Edit. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978.

⁹ Dice R. Bareiro Saguier, *Literatura Guaraní del Paraguay*, Ed. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980, p. XIX: "La civilización guaraní no conoció la escritura, hecho que, como lo demuestra la etnología contemporánea, no constituye un rasgo de inferioridad ni de lo contrario. Significa, más sencillamente, que la tradición oral era suficiente para las necesidades de transmitir la memoria colectiva, de la misma manera que las escasas cifras que utilizaban bastaban en el sistema de una sociedad no mercantilista. Como bien dice Pierre Clastres: "Los pueblos sin escritura no son menos adultos que las sociedades letradas. Su historia es tan profunda como la nuestra y, a menos de ser racistas, no existe ninguna razón de juzgarlas incapaces de reflexionar sobre su propia existencia y de inventar soluciones apropiadas a sus problemas (en P. Clastres, *La Société contre l'état*, Ed de Minuit, Paris, 1974)".

existe en la América precolombina desde tiempos inmemorales¹⁰. Ya los Olmeças al sur del golfo de México algunos siglos antes de la era cristiana conocían y utilizaban la escritura jeroglífica, un sistema aritmético y un calendario. En el valle central de México a comienzos de la era cristiana en la cultura de Teotihuacán ya se hacía uso de una escritura pictográfica e ideográfica. La existencia de la escritura en las civilizaciones precolombinas de América del sur es más incierta y está en proceso de discusión. Un caso especial es la utilización de los "quipus" en la civilización incaica de la cual todavía no se ha establecido con plena certeza el alcance de esa notación como veremos más adelante. No menos problemático es el desciframiento pleno de los jeroglíficos o escrituras precolombinas reconocidas como tales. Así la escritura maya permanece todavía en su mayor parte no descifrada. El caso de la escritura náhuatl es mejor conocido y ha sido descifrado su sistema de escritura. Este sistema al combinar un sistema ideográfico, pictográfico y fonético no permite reproducir con exactitud las particularidades del lenguaje hablado, pero al menos fijaba elementos importantes que permitían la buena memorización y dicción de sus relatos y restantes producciones literarias¹¹.

Finalmente una cuestión que nos puede interesar es saber si el mundo prehispánico tuvo conocimiento y aprecio del "libro" en cuanto tal. Los misioneros traerán la "buena noticia" del Reino ciertamente en su fe, en sus vidas y palabras, pero también en el libro de la Palabra que son las "Sagradas Escrituras". El mundo indígena precolombino ¿tendrá algo parecido? Según testimonios antiguos en las culturas precolombinas mesoamericanas el lenguaje escrito no estaba solamente asentado en inscripciones sobre piedras, maderas, metales y cerámicas, sino también en ciertos tipos de hojas que se guardaban en forma de libro¹². Por

¹⁰ Cfr. G. Baudot, *op. cit.*, p. 24 y ss.; M. León-Portilla, *op. cit.*, p. 449 y ss.

¹¹ Cfr. G. Baudot, *op. cit.*, p. 29.

¹² Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la Conquista de Nueva España*, Porrúa, México, 1955, Vol. I, p. 143, dice haber visto en las casas donde se impartía la enseñanza a los jóvenes aztecas "muchos libros de papel, cogidos a dobleces, como a manera de paños de Castilla". Estos libros eran fabricados por los indígenas con la corteza amate (*ficus petiolaris*), en los que se escribían las historias y las enseñanzas profanas y sagradas que, luego, eran inculcadas a los jóvenes en diversos centros donde se impartía la enseñanza sagrada, los *Telpochcalli* destinados principalmente a las artes márciales y los *Cuicalli* a las artes musicales (Cfr. M. León-Portilla, p. XIV y ss.; G. Baudot, *op. cit.*, p. 29 y ss. y muy especialmente lo que refiere a la educación véase: E. Oltra, *Paideia precolombina*, Ediciones Castañeda, San Antonio de Padua, Argentina, 1977, pp. 67-77). Un testimonio elocuente de todo esto nos lo trae

lo que puede saberse estos libros no estaban destinados al público en general, sino sólo para el uso casi exclusivo de los sacerdotes o de aquellos dedicados a la enseñanza. Así Fray Toribio de Motolinía—uno de los primeros franciscanos que vino para la evangelización del mundo azteca y que se interesó vivamente en las costumbres culturales de esos pueblos precolombinos— da cuenta que entre los aztecas se daban al menos cinco tipos de libros, dedicados a recordar los anales del Reino, los días y fiestas de cada año, los sueños, augurios y sortilegios contra los males, los registros de nacimientos y de nombres dados a los niños y finalmente un libro que contenía la descripción de los ritos y ceremonias que acostumbraban guardar los aztecas en sus cultos¹³. Existen además textos en náhuatl de la época azteca, es decir, entre 1325 y 1520 d. de C., en la que se afirma que los antiguos pobladores de Teotihuacán, centro de civilización del Valle de México entre el 400 a. de C. y el 800 d. de C., fueron poseedores de cuatro tipos de códices, a saber: códices o libros de anales, llamados en náhuatl *xihúamatl*; códices astrológicos o *tonalámatl*; libros de cantos o *cuicámatl* y libros de sueños o *temicámatl*¹⁴. Otras fuentes antiguas señalan que la cultura tolteca de los siglos X al XIII d. de C. tenía un libro sagrado o *Teomoxtli* en el que estaba contenida mucha de la sabiduría de los toltecas. Ellos fueron los herederos de Teotihuacán y fundaron la gran ciudad de Tula, centro espiritual de su reino. También entre los mayas y zapotecas de esos siglos perviven la "elaboración de códices calendáricos, religiosos e históricos; a la par que la salvaguardia de la tradición que abarca antiguos himnos, plegarias, cantares y relatos"¹⁵. En particular es muy importante el rescate que se hizo en tiempos hispánicos de los textos precolombinos mayas del *Popol Vuh*, llamado modernamente la Biblia de los Quiché, los *Libros de Chilam Balam*, y los *Anales*

Fray Diego Durán en su *Historia de las Indias e islas de Tierra Firme* cuando al describir la enseñanza de los jóvenes aztecas dice: "Para lo cual tenían casas diferentes: unas, de muchachos de a ocho y a nueve años, y otras, de mancebos ya de diez y ocho y veinte años a donde, los unos y los otros, tenían ayos, maestros y prelados que les enseñaban y ejercitaban en todo género de artes: militares, eclesiásticas y mecánicas, y de astrología por el conocimiento de las estrellas. De todo lo cual tenían grandes y hermosos libros de pinturas y caracteres de todas estas artes, por donde les enseñaban. Tenían también los libros de su ley y de doctrina, a su modo, por donde los enseñaban..." (Cfr. M. León-Portilla, *op. cit.*, p. 246).

¹³ Cfr. G. Baudot, *op. cit.*, p. 30, donde se cita el texto de Motolinía.

¹⁴ Cfr. M. León-Portilla, *op. cit.*, p. 450. Al final de esta obra el autor nos presenta en un excelente "Apéndice" (pp. 449-58) una cronología de las inscripciones y textos literarios prehispánicos de México llegados hasta nosotros. A ella nos remitimos.

¹⁵ *Ibid.*, p. 452.

de los *Cakchiqueles*, entre otros. Sin embargo debe decirse que son pocos los códices indígenas precolombinos llegados hasta nosotros. Múltiples razones ayudaron a ello, pero tres probablemente fueron las principales. La primera fue la destrucción promovida por la misma conquista¹⁶. Así la ocupación de México en 1521 por Cortés trajo consigo no sólo la destrucción de buena parte de la ciudad, sino también de una gran cantidad de escritos que se hallaban en sus Palacios y Templos. La segunda causa, un indiscreto celo por extirpar la idolatría por parte de algunos misioneros y funcionarios reales, hizo que se viera prematuramente en esos escritos sólo expresiones idolátricas y diabólicas que obstaculizaban la evangelización, con lo cual se promovió su pronta prohibición y destrucción¹⁷. Sin embargo pronto surgieron entre los mismos evangelizadores otras actitudes más comprensivas del fenómeno cultural totalmente inédito que les presentaba el nuevo Mundo y que les imponía mayor respeto y consideración. Esta actitud fue promovida no sin obstáculos por hombres como Bernardino de Sahagún en México o un José de Acosta en el Perú, como adelante veremos. Por último la tercera causa de la desaparición de los códices puede ser adscripta al celo de los mismos sacerdotes aztecas que ocultaron esos códices a fin de preservarlos de la destrucción¹⁸.

A pesar de que muy pocos códices nos han llegado directamente del pasado precolombino en razón de estas causas principales, sin embargo debe decirse que la recuperación mayor de la literatura precolombina se hizo por mediación de los mismos misioneros muy principalmente. La necesidad de comunicación entre misioneros e indígenas hizo que se apresurara el proceso de alfabetización de las lenguas indígenas¹⁹. A través del alfabeto latino se pudo hacer la fonetización y alfabetización de la lengua náhuatl. En la lengua maya la reducción al latín no fue tan sencilla. Las mismas experiencias de buscar un sistema equivalente se hicieron también un poco más tarde en la lengua "Runa-simi" de los incas, en la guaraní y en otras muchas lenguas indígenas. Pero no era suficiente hacer una equivalencia de sonidos y de sus correspondientes significados, era preciso determinar la forma del idioma, la forma de su estructura gramatical. Así nacieron poco a poco no sólo los vocabularios, sino también las gramáticas

¹⁶ Cfr. G. Baudot, *op. cit.*, p. 31.

¹⁷ Cfr. L. Lopetegui, S. I. y F. Zubillaga, S. I., *Historia de la Iglesia en América Española* (México-América Central-Antillas), B. A. C., Madrid, 1965, p. 324.

¹⁸ Cfr. G. Baudot, *op. cit.*, p. 32.

¹⁹ Para este tema de la "alfabetización" véase G. Baudot, *op. cit.*, p. 32 y ss.

de las diversas lenguas indígenas precolombinas²⁰. Esta obra fundacional permitió en gran parte el traspaso y recuperación de numerosas tradiciones indígenas que de otro modo hubieran quedado en el anonimato con el peligro de su paulatina e inexorable desaparición con el correr del tiempo y la pérdida de la unidad cultural del pueblo que las sustentaba. Los franciscanos llegados al Antiguo México fueron los primeros que se interesaron por rescatar el acervo cultural de esos pueblos a quienes se debía evangelizar. Así Fray Andrés de Olmos en 1533, a pocos años de la conquista de México, recupera, en diálogo con sabios y sacerdotes aztecas, hermosos textos sobre "discursos de los ancianos" donde se recopilaban las tradiciones sapienciales de los mayores en orden a transmitir su sabiduría a los más jóvenes²¹. Más tarde Fray Bernardino de Sahagún hacia 1547 hará lo mismo al tomar contacto con la nobleza indígena de Tepepulco y Tlatelolco²². Otro de los grandes franciscanos volcado a esta tarea de recuperación fue Fray Toribio de Benavente, conocido más bien por su sobrenombre "Motolinía" que significa "pobre" en náhuatl, y que había llegado a México en 1524 junto a otros 11 franciscanos por lo que recibieron la denominación de los "doce apóstoles" de Nueva España²³. A estos y otros memorables franciscanos, que más adelante volveremos a encontrar cuando veamos la problemática de la primera evangelización en esas tierras, se les debe agregar también el nombre del dominico Fray Diego Durán, que entre 1550 y 1581 realizó una notable obra de recopilación de la cultura azteca²⁴. Junto a ellos también debe mencionarse a un buen número de indígenas y mestizos, que enseñaron en las escuelas fundadas y dirigidas por los misioneros, tuvieron la capacidad para transcribir no pocas tradiciones, que han podido sobrevivir al paso

²⁰ Una lista de tales "Artes y Vocabularios" de las principales lenguas indígenas precolombinas en el siglo XVI pueden verse en G. Baudot, *op. cit.*, p. 35. También J. G. Durán, *op. cit.*, p. 153 y ss. y A. Ybot León, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la Empresa de Indias*, Salvat Editores, S. A., Barcelona, 1954, p. 516 y ss.

²¹ Cfr. M. Cayota, *Siembra entre brumas. Utopía franciscana y humanismo renacentista: Una alternativa a la conquista*. Instituto San Bernardino C. I. P. F. E., Montevideo, 1990.

²² Una breve síntesis de la obra de Bernardino de Sahagún, especialmente desde la antropología, puede encontrarse en M. M. Marzal, *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú*, Pont. Univ. Cat. del Perú, Lima, 1981, pp. 70-86.

²³ Cfr. A. Morin, "La Biblia en la Evangelización de Hispanoamérica", *Medellín XIV* nº 53 (1988), p. 75. Otro franciscano notable de la primera evangelización de Nueva España fue Fray Gerónimo Mendieta (1528-1604), quien en su *Historia Eclesiástica Indiana* de 1596 incorpora mucha información de la cultura azteca a partir de las obras de Fray Toribio de Motolinía y de Fray Bernardino de Sahagún (cfr. M. M. Marzal, *op. cit.*, p. 315).

²⁴ Cfr. M. M. Marzal, *op. cit.*, p. 64.

del tiempo y han llegado a nosotros por diversos caminos²⁵. Algo parecido sucedió en la cultura maya con el salvataje de las obras ya mencionadas del *Popol Vuh* y los *Libros de Chilam Balam* a través de la obra de cronistas como la del franciscano Diego de Landa²⁶. Por su parte la literatura incaica, al no estar asentada en forma escrita, no sufrió el efecto de la destrucción de sus códices como le ocurrió a la azteca y a la maya a la llegada de los españoles. Sin embargo las continuas guerras de conquista y de revueltas que agitaron el Reino del Perú por esos años de mediados del siglo XVI impidieron que pudiera darse el clima conveniente para una recopilación de fuentes por parte de religiosos, tal como lo hiciera en México un Bernardino de Sahagún. Con todo y a medida de que las condiciones del Reino lo permitieron se fueron dando las condiciones para que una serie de religiosos, cronistas, funcionarios, indígenas y mestizos produjeran importantes recopilaciones de mitos, leyendas, poesías, piezas de teatro y otras obras literarias, que permitieron comprobar el alto grado de cultura literaria alcanzado por la civilización incaica²⁷. En relación a la literatura guaraní propiamente dicha ocurrió algo muy singular. Ya desde la época hispánica numerosos cronistas y religiosos, especialmente jesuitas, dejaron en sus escritos abundantes referencias sobre el "modo de ser" guaraní, pero se debió esperar hasta este siglo XX para que emergiera en su verdadera grandeza el alma guaraní al darse a luz por primera vez una buena cantidad de mitos y poemas de indudable raigambre precolombina atesorados en el corazón y en las tradiciones celosamente guardadas por parcialidades guaraníes y que fuera recogido paciente y eruditamente por diversos antropólogos y etnólogos entre los que sobresale de modo eminente León Cadogan, que bien pudo ser llamado el "Bernardino Sahagún de la literatura guaraní"²⁸.

²⁵ Cfr. Baudot, *op. cit.*, p. 38.

²⁶ Para una rápida semblanza de Fray Diego de Landa (1524-1579) y de su obra en el mundo de la cultura maya cfr.: M. M. Marzal, *op. cit.*, pp. 86-94.

²⁷ El principal recopilador de la cultura incaica es el jesuita Bernabé Cobo (1580-1657). (Cfr. M. M. Marzal, *op. cit.*, pp. 108-121). Junto a él está el otro notable jesuita el P. José de Acosta (1540-1600). (Cfr. *Ibid.*, pp. 94-108). A estas voces recuperadores de la cultura incaica se unieron algunas otras provenientes del mundo indígena como fueron el Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) y Felipe Guamán Poma de Ayala (1534-1615). (Cfr. *Ibid.*, pp. 231-278). Y así como estos otros más como Francisco de Avila, Juan Polo de Ondegardo, Cristóbal de Molina, Fray Martín de Murúa, Juan de Santa Cruz Pachacuti, etc. (Cfr. J. Lara, *La literatura de los quechuas. Ensayo y antología*, Edit. Canelas, Cochabamba, 1961).

²⁸ Cfr. R. Bareiro Saguier, *Literatura Guaraní del Paraguay*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980, p. XXIII.

Para terminar, y a fin de mostrar más palpablemente la riqueza del mundo de la "palabra", que ya habitaba el alma de los pueblos indígenas precolombinos antes de la llegada de los españoles, daremos a modo sólo de ejemplo algunos textos literarios sacados de esas fuentes llegadas hasta nosotros, y que muestran más que suficientemente el modo cómo estos pueblos a través de sus culturas habían preparado sus corazones al anuncio del Evangelio. Este breve florilegio de textos ha sido entresacado de las literaturas aztecas, maya, inca y guaraní. Con ello queremos cubrir al menos cuatro zonas importantes de nuestra América, que ciertamente no agotan todo su patrimonio cultural, pero que sí muestran la riqueza del espíritu que la animó y que todavía la fecunda.

1. La "palabra" en la cultura náhuatl

Cuando Hernán Cortés entró en México en 1519, se encontraba, sin él saberlo, con una nación que poseía detrás de sí siglos y aún milenios de cultura. Recién en estos últimos años del siglo XX y tras una paciente recopilación de fuentes han podido recomponerse y sistematizarse las diversas formas literarias propias de la lengua náhuatl en su estadio precolombino²⁹. Para los mismos sabios aztecas —los *tlamatinime*— las composiciones literarias se dividían en dos categorías. Los *cuicatl*, que consistían en cantos y poemas y los *tlatolli* donde incluían relatos y discursos. Cada una de estas categorías comprendía un conjunto de géneros particulares. Así los *cuicatl*, que estaban llenos de inspiración y sentimientos, podían dar lugar a cantos divinos *teocuicatl*— de tipo ritual y religioso, a cantos de tono épico como podían ser los cantos de guerra —*yaocuicatl*—, a cantos de tono lírico, los llamados "cantos de flores" —*xochicuicatl*— o "los cantos de tristeza" —*icnocuicatl*—, en los que se volcaba una aguda y dolorosa experiencia del sentido de la vida. Por su lado los "relatos" o *tlatolli* se especificaban con sus respectivos nombres según fueran "discursos de ancianos" o *huehuetlatolli*, o "disertaciones acerca de la divinidad" o *teotlatolli* y así otros muchos género más según se refieran a relatos históricos, míticos, mágicos, etc. El término "náhuatl", que significa "armonioso", ya designaba una peculiaridad de esta cultura que se destacaba por el cuidado que le daba a la palabra; al "arte del buen decir, al cultivo del *tecpillatolli*, o forma de expresión noble y cuidadosa"³⁰. Y esto es importante

²⁹ Cfr. M. León-Portilla, *op. cit.*, p. XXVI y ss.

³⁰ *Ibid.*, p. XXX.

porque para el hombre nahua heredero de la gran tradición tolteca, que tuvo su centro espiritual en Tula, la palabra es un don del cielo, es decir, de los dioses como lo dice muy bien este *teocuicatl* o himno sagrado³¹:

— Sacerdotes, yo os pregunto:
¿De dónde vienen las flores que embriagan?
¿De dónde vienen los cantos que embriagan?

— Los bellos cantos sólo vienen
de su casa, de dentro del cielo.
Sólo de su casa vienen las bellas flores

El canto es con propiedad no de los hombres, sino del "dios" de "aquel por quien todo vive" como lo dice hermosamente el comienzo de este otro himno sagrado³²:

Comienzo a cantar
elevo a la altura
el canto de aquel por quien todo vive.

O como lo dice muy bien uno de los mayores poetas nahuas Ayocuan, que vivió probablemente a fines del siglo XV, antes de la llegada de los españoles³³:

Del interior del cielo vienen
las bellas flores, los bellos cantos.
Los afea nuestro anhelo
nuestra inventiva los echa a perder

El poeta es el que logra rescatar en su prístina belleza sin deformación alguna ese mundo divino de bellas flores y bellos cantos. Para ello debe remontarse hacia ese lugar secreto en el

³¹ *Ibid.*, p. 108.

³² *Ibid.*, p. 107. El poeta expresa la expresión típicamente náhuatl "aquel por quien todo vive" referida a la divinidad como principio último de la vida y que luego reaparecerá en el relato "Nican Mapohua", escrito en náhuatl por el indio Antonio Valeriano, sobre las apariciones de la Virgen de Guadalupe de 1531 al indiecito Juan Diego. Este pequeño detalle y muchos otros que pueden aducirse muestran al vivo la importancia de recuperar esta palabra culturada de los antiguos aztecas ya que su conocimiento y apropiación puede jugar un rol importante en la elaboración de una Teología inculturada.

³³ *Ibid.*, p. 153. Para los aztecas el canto era algo propio de los dioses y comunicado a los hombres. Uno de sus poetas dirá "prestado tenemos sólo su bello canto" (*Ibid.*, p. 148). O aquel otro dirá: "ladrón de cantares, corazón mío, ¿dónde los hallarás? Eres un menesteroso..." (*Ibid.*, p. 290).

que se hallan. En un "canto de primavera" o *xopanuícatl* el poeta busca el lugar donde encontrar esas hermosas flores³⁴:

Consulto con mi propio corazón:
¿Dónde tomaré hermosas fragantes flores?
¿a quién lo preguntaré?
¿Lo pregunto, acaso, al verde colibrí reluciente,
al esmeraldino pájaro mosca? ¿lo pregunto, acaso,
a la áurea mariposa?
Sí, ellos lo sabrán: saben en donde abren sus
corolas las bellas olientes flores.

Y el poeta, internándose en la espesura, encuentra a las aves canoras a las que interrumpe en su canto para decirles:

Ya digo, ya triste clamo: "Perdonad si os interrumpo, oh amados..."

Al instante quedaron en silencio, luego vino a hablarme el verde reluciente colibrí:

"¿En busca de qué andas, oh poeta?"

Al punto le respondo y le digo:

"¿Dónde están las bellas fragantes flores para agasajar con ellas a los que son semejantes a vosotros?"

Al instante me respondieron con gran rumor:

"Si te mostramos aquí las flores, oh poeta, será para que con ellas agasajes a los príncipes que son nuestros semejantes".

Al interior de las montañas de la Tierra-de-nuestro-sustento, de la Tierra-Florida me introdujeron:

allí donde perdura el rocío bajo la irradiante luz solar.

Allí vi al fin las flores, variadas y preciosas,

flores de precioso aroma, ataviadas de rocío, bajo una niebla de reluciente arco iris.

Al ser introducido en el interior mismo de la "Tierra-de-nuestro-sustento" y de la "Tierra-Florida" el poeta comienza a recoger las flores y desea que no sólo los "nobles" puedan participar de esos bienes, sino también los "vasallos" para quienes abundan los males en esta vida. Se da cuenta allí el poeta de la duplicidad de la existencia, de la diferencia entre la vida en esta

³⁴ *Ibid.*, p. 122. Este murmullo de variados pájaros multicolores y la presencia de bellas y olientes flores de variadas especies es la antesala lo divino. Un semejante marco podrá encontrarse en el relato del "Nican Mopohua" cuando el indiecito Juan Diego se encuentre con la Virgen. Otro signo más de la inculturación del relato del indio Juan Valeriano al tratar de expresar en lenguaje y cultura náhuatl las apariciones de la Virgen guadalupana.

tierra y la vida en la "Tierra-Florida". El, como poeta, se animó a fijar sus ojos en la "Tierra-Florida" y ya no puede abandonarla:

Pero decía yo: "No es a la verdad lugar de bien esta tierra:
en otro lugar se halla el término del viaje: allí sí hay dicha.
¿Qué bienestar hay sobre la tierra?
El lugar donde se vive es donde todos bajan.
¡Vaya yo allá, cante yo allá en unión de las variadas aves preciosas,
disfrute yo allá de las bellas flores,
las fragantes flores que deleitan el corazón,
las que alegran, perfuman y embriagan,
las que alegran, perfuman y embriagan!"

Pero a veces el sentido de la vida se problematiza. Los nahuas tenían también una palabra que se identificaba con el sentido del hombre y su destino como lo expresa bien este *icnocuicatl*³⁵:

¿He de irme como las flores que perecieron?
¿Nada quedará de mi nombre?
¿Nada de mi fama aquí en la tierra?
¡Al menos mis flores, al menos mis cantos!
Aquí en la tierra es la región del momento fugaz
¿También es así en el lugar
donde de algún modo se vive?
¿Hay allá alegría, hay amistad?
¿O sólo aquí en la tierra
hemos venido a conocer nuestros rostros?

Preguntas que a veces llegan a recibir como respuesta la palabra más pesimista o la más hedonista³⁶:

¡Sufrid, no hay más!
.....
¡Gocemos ahora!

Y otras veces recibirá respuestas esperanzadoras como la de este cantar³⁷:

En verdad lo digo:
ciertamente no es lugar de felicidad
aquí en la tierra.
Ciertamente hay que ir a otra parte:
allá la felicidad sí existe.
¿O es que sólo en vano venimos a la tierra?
Otro es el sitio de la vida.
Allá quiero ir,

³⁵ *Ibid.*, p. 142.

³⁶ *Ibid.*, pp. 142-143.

³⁷ *Ibid.*, p. 146.

allá en verdad cantaré
con las más bellas aves.
Allá disfrutaré
de las genuinas flores,
de las flores que alegran,
las que apaciguan el corazón,
las únicas que dan paz a los hombres,
las que los embriagan con alegría...

Esta predominancia de las realidades transcendentales siempre descritas en el lenguaje simbólico con predominancia de cantos y flores hace que la literatura náhuatl acumule una sabiduría que viene precisamente de esa transcendencia y ante la cual la sabiduría humana es puramente banal, como lo reconoce el célebre poeta Nezahualcoyotl del siglo XV cuando en un poema titulado "Solamente El" dice³⁸:

Solamente El,
el Dador de la Vida.
Vana sabiduría tenía yo
¿acaso alguien no lo sabía?
.....
¡Dador de la Vida!
Olorosas flores, flores preciosas
con ansia yo las deseaba,
vana sabiduría tenía yo...

La cultura náhuatl va a desenvolver este tema "sapiencial" en una variedad de géneros. Sólo mencionaremos un "huehuetlatolli" o "antiguas palabras" en el que un padre aconseja a su hija. En esta versión, de la que damos sólo su primera parte, puede verse el genio del idioma náhuatl, sus giros, su delicadeza en el decir por acumulación de metáforas, su profundidad humana³⁹:

³⁸ *Ibid.*, p. 173. Se cuenta que este poeta Nezahualcoyotl edificó en Tetzaco, su ciudad, un templo sin ninguna imagen en honor de Tloque Nahaque, el dios "dueño del cerca y del junto, el invisible como la noche e impalpable como el viento" (*Ibid.*, p. 164).

³⁹ *Ibid.*, p. 291: "Consejos del padre a su hija"-Huehuetlatolli del Códice Florentino. En este texto también pueden verse los giros idiomáticos que la lengua náhuatl poseía para hacer el trato de las personas más dulce y delicado. Por ejemplo el uso del diminutivo: "hijita mía, niñita mía... yerbita... plantita... mi muchachita, palomita, pequeñita". O también las metáforas que se suceden para hacer más poético y afectivo el lenguaje. Al referirse a su hija el padre la llama: "mi collar de piedras finas, mi plumaje, mi hechura humana... tú eres mi sangre, mi color, en ti está mi imagen". Procedimientos literarios semejantes encontramos en el "Nican Mopohua" del indio Valeriano cuando relata las apariciones guadalupanas. Un ejemplo. Cuando el indio Juan Diego quiere desentenderse del encargo

"Aquí estás, mi hijita, mi collar de piedras finas, mi plumaje, mi hechura humana, nacida de mí. Tú eres mi sangre, mi color, en ti está mi imagen.

Ahora recibe, escucha: vives, has nacido, te ha enviado a la tierra el Señor Nuestro, el Dueño del cerca y del junto, el hacedor de la gente, el inventor de los hombres.

Ahora que ya miras por ti misma, date cuenta. Aquí es de este modo: no hay alegría, no hay felicidad. Hay angustia, preocupación, cansancio. Por aquí surge, crece el sufrimiento, la preocupación.

Aquí en la tierra es lugar de mucho llanto, lugar donde se rinde el aliento, donde es bien conocida la amargura y el abatimiento. Un viento como de obsidiana sopla y se desliza sobre nosotros.

Dicen que en verdad nos molesta el ardor del sol y del viento. Es este lugar donde casi parece uno de sed y de hambre. Así es aquí en la tierra.

Oye bien, hijita mía, niñita mía: no hay lugar de bienestar en la tierra, no hay alegría, no hay felicidad. Se dice que la tierra es lugar de alegría penosa, de alegría que punza.

Así andan diciendo los viejitos: 'Para que no siempre andemos gimiendo, para que no estemos llenos de tristeza, el Señor Nuestro nos dio a los hombres la risa, el sueño, los alimentos, nuestra fuerza y nuestra robustez y finalmente el acto sexual, por el cual se hace siembra de gentes'.

que le hizo la Virgen de ir al Señor Obispo para pedirle que edifique un templo, le dice a la Virgen: "*Señora y Niña mía*, que a alguno de los principales, conocido, respetado y estimado, le encargues que lleve tu mensaje, para que le crean; porque *yo soy un hombrecillo, soy un cordel, soy una escalera de tablas, soy cola, soy hoja, soy gente menuda*, y tú, *Niña mía, la más pequeña de mis hijas*, Señora, me envías a un lugar por donde no ando y donde no paro. Perdóname que te cause gran pesadumbre y caiga en tu enojo, *Señora mía y Dueña mía*". Al leer textos como éste a la luz de la literatura del México antiguo uno percibe inmediatamente la inculturación y propiedad del lenguaje. Así el término "soy cola" en náhuatl es una expresión metafórica que significa "pueblo, gente baja, humilde" (*Ibid.*, pág. 58, nota 37). Esta inculturación alcanza no sólo al lenguaje del indio Juan Diego, sino también al lenguaje con el cual la misma Virgen se expresa, como cuando ella lo llama en la primera aparición con las palabras tan tiernas: "*Juanito, Juan Dieguita*" o cuando luego le dice: "*Juanito, el más pequeño de mis hijos ¿a dónde vas?*" o cuando le descubre su designio al decirle: "Sabe y ten entendido, tú *el más pequeño de mis hijos*, que yo soy la siempre Virgen Santa María, Madre del verdadero Dios *por quien se vive...*". Estos pocos testimonios refirman lo que decíamos más arriba (notas 32 y 34), acerca de la importancia del lenguaje inculturado en la proclamación evangélica y para la formulación de una teología inculturada. La Virgen de Guadalupe por su *imagen* y por su *relato* inaugura en los comienzos mismos de la primera evangelización americana un estilo inculturado que lamentablemente no siempre se guardó como modelo.

Todo esto embriaga la vida en la tierra, de modo que no se ande siempre gimiendo. Pero, aun cuando así fuera, si saliera verdad que sólo se sufre, si así son las cosas en la tierra, ¿acaso por esto se habrá de estar siempre con miedo? ¿Hay que estar siempre temiendo? ¿Habrá que vivir llorando?

Porque, se vive en la tierra, hay en ella señores, hay mando, hay nobleza, águilas y tigres. ¿Y quién anda diciendo siempre que así es en la tierra? ¿Quién anda tratando de darse la muerte? Hay afán, hay vida, hay lucha, hay trabajo. Se busca mujer, se busca marido.

Pero, ahora, mi muchachita, escucha bien, mira con calma: he aquí a tu madre, tu señora, de su vientre, de su seno te desprendiste, brotaste.

Como si fueras una yerbita, una plantita, así brotaste. Como sale la hoja, así creciste, floreciente. Como si hubieras estado dormida y hubieras despertado.

Mira, escucha, advierte, así es en la tierra: no seas vana, no andes como quiera, no andes sin rumbo. ¿Cómo vivirás? ¿Cómo seguirás aquí por poco tiempo? Dicen que es muy difícil vivir en la tierra, lugar de espantosos conflictos, mi muchachita, palomita, pequeña".

Esta "sabiduría" de los nahuas no se circunscribía al dominio de lo moral, sino que era más amplia. Los "Teotlatolli" o "palabras divinas" son himnos religiosos que narran tanto los grandes mitos cosmológicos, así el de los soles o edades del universo, como también "poemas épicos", que exaltan a héroes y dioses culturales como, por ejemplo, el célebre Quetzalcóatl, que participa según las tradiciones del carácter de "dios" como también del carácter de "sacerdote tolteca"⁴⁰. Según esta última tradición los toltecas habían recibido de Quetzalcóatl la sabiduría y las diversas ciencias del conocimiento. Según esta tradición él vivía en un Palacio de Tula, la capital tolteca, y estaba dedicado a la investigación de las cosas divinas. Unos hechiceros lograron vencerlo con ardidés y conquistarle su reino⁴¹:

Y se dice, se refiere,
que cuando vivía Quetzalcóatl,
muchas veces los hechiceros quisieron engañarlo,
para que hiciera sacrificios humanos,
para que sacrificara hombres,
pero él nunca quiso,
porque quería mucho a su pueblo

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 4-6. La expresión "Quetzalcóatl" (serpiente emplumada) resulta de la unión de "cóatl" (serpiente) y "quetzal" (ave de hermosas y largas plumas verdes) y señala la doble dimensión "terrestre" (por la "serpiente") y la "celeste" (por el "ave emplumada") que tiene este "dios" o "héroe mítico" (cfr. F. Schwarz, *op. cit.*, pp. 19-26 y 197-200).

⁴¹ *Ibid.*, p. 40.

que eran los toltecas.

Sus ofrendas eran siempre,
serpientes, aves, mariposas,
que él sacrificaba.

Y se dice, se refiere,
que esto enojó a los hechiceros.

Así empezaron éstos a escarnecerlo,
a hacer burla de él.

Decían, deseaban los hechiceros
afligir a Quetzalcóatl,
para que éste al fin se fuera,
como en verdad sucedió.

El poema sigue todas las alternativas del engaño urdido para corromper a Quetzalcóatl. Al verse despojado de todo decide partir para Oriente, es decir, para el lugar donde nace el sol, y adentrarse en el mundo divino ya que los hombres le han impedido en Tula proseguir esa búsqueda. En ese camino al oriente llega al Golfo de México⁴²:

pero cuando llegó al agua divina Quetzalcóatl,
a la orilla de las aguas celestes,
entonces se irguió, lloró,
tomó sus atavíos,
se puso sus atavíos de plumas,
su máscara de turquesas.
Y cuando se hubo ataviado,
entonces se prendió fuego a sí mismo,
se quemó, se entregó al fuego...

.....
Y cuando se terminó ya de quemarse Quetzalcóatl,
hacia lo alto vieron salir su corazón
y, como se sabía,
entró en lo más alto del cielo.
Así lo dicen los ancianos:
se convirtió en estrella,
en la estrella que brilla en el alba.

Otra tradición recogida en forma de relato en prosa dice que Quetzalcóatl en su huida, hostigado por los hechiceros o magos, pasa por diversos lugares hasta que finalmente llega al borde del Mar en el Golfo de México y emprende un viaje en una balsa hacia el oriente, hacia la tierra de color negro y rojo, símbolos de la sabiduría, de la cual un día regresará⁴³:

⁴² *Ibid.*, p. 44.

⁴³ *Ibid.*, pp. 36-37. Moctézuma, al enterarse de la llegada de Cortés y de sus compañeros, interpretó que había regresado Quetzalcóatl vaticinado por las antiguas tradiciones, según consta en los mismos anales de los vencidos (cfr. *Ibid.*, p. 376 y ss.).

"Llegó en su huida a un sitio que se llama Puente de Piedra. Agua hay en ese lugar, agua que se alza brotando, agua que se extiende y se difunde. El desgajó una roca e hizo un puente y por él pasó.

Reanudó su camino y llegó a un sitio que se llama el Agua de Serpientes. Estando allí los magos se presentan y quieren que desande su camino, quieren hacer que vuelva, que regrese. Le dijeron: —¿A dónde te encaminas? ¿por qué todo lo dejas en olvido? ¿quién dará culto a los dioses? El responde a los magos: —De ningún modo me es ahora posible regresar. ¡Debo irme! —¿Dónde irás, Quetzalcóatl? —Voy, les dijo, a la tierra del Color Rojo, voy a adquirir saber. Ellos le dicen: —Y allí, ¿qué harás? —Yo soy llamado: el Sol me llama. Dicen ellos al fin: —Muy bien está: deja entonces toda la cultura tolteca. (Por eso dejé allí todas las artes: orfebrería, tallado de piedras, ebanistería, labrado de la piedra, pintura tanto de muros, como de códices, la obra de mosaico de plumas). De todo los magos se adueñaron. Y él entonces arrojó al agua sus collares de gemas, que al momento en el agua se hundieron. De aquel tiempo se llama aquel lugar Agua de Ricos Joyeles... De nuevo emprendió el viaje; llegó a la cima que está entre Monte Humeante y la Mujer Blanca, y allí sobre él y sobre sus acompañantes, que consigo llevaba, sus enanos, sus bufones, sus tullidos, cayó la nieve y todos congelados se quedaron allí muertos. El, lleno de pesadumbre, ya cantaba, ya lloraba: largamente lloró y de su pecho lanzaba hondos suspiros. Fijó la vista en la Montaña Matizada y allá se encaminó. Por todas partes iba haciendo prodigios y dejando señales maravillosas de su paso.

Al llegar a la playa, hizo una armazón de serpientes y, una vez formada, se sentó sobre ella y se sirvió de ella como de un barco. Se fue alejando, se deslizó en las aguas y nadie sabe cómo llegó al lugar del Color Rojos, al lugar del Color Negro, a *Ttilan*, *Tlapalan*, el país de la Sabiduría".

Los diferentes pueblos aztecas no fueron tampoco insensibles a la transmisión de su propia historia. Justamente ellos cultivaron un género histórico llamado por ellos "Tlatóllotl" que traducido significa "conjunto de palabras o discursos" o también "esencia de la palabra o discurso" y que deriva de "tlatolli" que a su vez significa "palabra" o "discurso"⁴⁴. Estos "Tlatóllotl" eran "palabras-recuerdos" destinados a recordar o guardar en la memoria los hechos constituyentes del pasado. Este traspaso de esa memoria histórica se hizo por la doble vía de la misma palabra oral y de la palabra escrita en sus diversas variantes pictográficas, ideográficas y glifos fonéticos.

Otro de los espacios culturales donde la palabra tuvo lugar

⁴⁴ *Ibid.*, p. 327.

fue el de las celebraciones y fiestas. Allí la palabra se unió a la danza, al canto y a la representación escénica. Todo impregnado de una fuerte connotación religiosa. Así lo cuenta fidedignamente Fray Diego Durán en su "Historia de las Indias"⁴⁵:

Otras muchas maneras de bailes y regocijos tenían estos indios para las solemnidades de sus dioses, componiendo a cada ídolo sus diferentes cantares, según sus excelencias y grandezas. Y así, muchos días antes que las fiestas viniesen, había grandes ensayos de cantos y bailes para aquel día, y así, con los cantos nuevos, sacaban diferentes trajes y atavíos de mantas y plumas y cabelleras y máscaras, rigiéndose por los cantos que componían y por lo que en ellos trataban, conformándolos con la solemnidad y fiesta, vistiéndose unas veces como águilas, otras como tigres, y leones, otras, como soldados, otras como monos y perros y otros mil disfraces.

Muy ordinario era el bailar en los templos, pero era en las solemnidades, y muchos más ordinario era en las casas reales y de los señores, pues todos ellos tenían sus cantores que les componían cantares de las grandezas de sus antepasados y suyas. Especialmente a Motecuhzoma, que es el señor de quien más noticia se tiene y de Nezahualpitzintli de Tezcoco, les tenían compuestos en sus reinos cantares de sus grandezas y de sus victorias y vencimientos, y linajes, y de sus extrañas riquezas. Los cuales cantares he oído yo muchas veces cantar en bailes públicos, que aunque era conmemoración de sus señores, me dio mucho contento de oír tantas alabanzas y grandezas.

Había otros cantores que componían cantares divinos de las grandezas y alabanzas de los dioses, y éstos estaban en los templos; los cuales, así los unos como los otros, tenían sus salarios, y a los cuales llamaban *cuicapicque*, que quiere decir "componedores de cantos".

Muchas de estas fiestas que se distribuían en los diferentes meses del año incluían una representación teatral hecha en honor del dios y culminaba con el sacrificio de víctimas humanas, que luego de representar al dios ascendían a la piedra del sacrificio donde ofrecían su corazón a fin de mantener la vida del sol, de acuerdo a sus antiguos mitos y creencias⁴⁶.

Todas estas formas de la "palabra" muestran la profunda sabiduría que alcanzaron estos pueblos aztecas y sus antecesores, quienes a través de generaciones transmitieron y engrosaron el saber que los constituía como pueblos en su propia identidad. Este saber no estaba desparramado al azar en la totalidad de la

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 247-249.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 238 y ss. Allí puede verse como las representaciones teatrales estaban íntimamente ligadas al calendario anual de las fiestas religiosas.

población, sino que era cuidado y cultivado de un modo muy esmerado por la casta sacerdotal:

"...los sabedores de las cosas
los llamados poseedores de códices
los dueños de la tinta negra y roja"⁴⁷.

Este saber culturado, aunque guardado celosamente en el "interior de las casas de las pinturas"⁴⁸, no estuvo limitado a esos muros, sino que informó a toda la comunidad, ya que precisamente esa "sabiduría" era expresión misma de esa comunidad viviente. Esta culturación de la "palabra" será la que permitirá luego inculturar la "Palabra" cuando advenga la primera Evangelización. El ejemplo más evidente que conocemos a este respecto es el relato del "Nican Mopohua" que narra en lengua "náhuatl" las apariciones de la Virgen de Guadalupe y que es atribuido al indio Juan Valeriano, sobrino del Emperador Moctezuma. Y esto no sólo por los signos y portentos que están impresos en esa imagen y que hablan de la cultura en la cual fue acuñada esa imagen, sino también por la "palabra" que dio vida a esas apariciones. Ni el lenguaje de Juan Diego ni el de la Virgen pueden entenderse plenamente si no es con referencia a la antigua "palabra" en la que se formó el pueblo azteca y sus antepasados⁴⁹. Esto nos dice que esta "palabra" preparada durante siglos podría llamarse también con razón "praeparatio evangelica" al igual que el pensamiento griego lo fue del pensamiento cristiano al decir de los Padres. Pero antes de llegar a una conclusión tan general veamos en otra cultura precolombina como la maya lo que fue la "culturación" de la palabra.

2. La "palabra" en la cultura maya

La cultura maya es una de las grandes culturas precolombinas⁵⁰. Sus comienzos son legendarios. Tuvo su apogeo entre los siglos III y IX d. de C. extendiéndose por la península del Yucatán y buena parte de Honduras y Guatemala. Entre el siglo X y el siglo XIII d. de C. es el periodo de la influencia tolteca, que se prosigue hasta casi la llegada de los españoles a comienzos del siglo XVI. En estos largos periodos se gestaron diversas lenguas "máycas" con sus correspondientes literaturas dentro del con-

⁴⁷ *Ibid.*, p. XVIII.

⁴⁸ *Ibid.*, p. XIX.

⁴⁹ Cfr. las anteriores notas 32, 34 y 39.

⁵⁰ Para una presentación sintética de la cultura maya en relación a las civilizaciones mesoamericanas, cfr. F. Schwarz, *op. cit.*, pp. 33-41.

texto cultural genéricamente denominado "maya". Así las literaturas Maya-yucateca, Maya-quiché, Maya-cakchiquel, etc.⁵¹. La recuperación de estas literaturas ha sido mucho más ardua que la de la cultura náhuatl. Nosotros aquí sólo nos referiremos al *Popol Vuh*, el libro sagrado de los antiguos pueblos Quichés de Guatemala⁵². El *Popol Vuh*, llamado la "Biblia maya", puede dividirse en un preámbulo y tres partes. En el preámbulo se da alguna noticia del contenido del libro y de las circunstancias de su publicación. La parte primera trata de la creación del mundo y del hombre. La segunda relata las andanzas de los héroes míticos Hunahpú e Ixbalanqué. La tercera parte cuenta la historia y genealogía de las diversas parcialidades maya-quichés. En este extenso relato nosotros nos vamos a detener a examinar el valor que este pueblo le confería a la "palabra". Las primeras frases del génesis "maya-quiché" comienzan con la majestuosa y silenciosa presencia del "cielo" unido en todo al "mar". Todavía no había ni "cosas" ni "palabras":

Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la extensión del cielo.

Esta es la primera relación, el primer discurso. No había todavía un hombre, ni un animal, pájaros, peces, cangrejos, árboles, piedras, cuevas, barrancas, hierbas ni bosques: sólo el cielo existía.

No se manifestaba la faz de la tierra. Sólo estaban el mar en calma y el cielo en toda su extensión.

No había nada junto, que hiciera ruido, ni cosa alguna que se moviera, ni se agitara, ni hiciera ruido en el cielo.

No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia.

⁵¹ Cfr. G. Baudot, *op. cit.*, pp. 170-220, con una buena y selecta bibliografía sobre la cultura y la literatura maya. Véase también C. Villanes e I. Córdova, *Literatura de la América Precolombina*, Ediciones Istmo, S. A., Madrid, 1990, pp. 165-298.

⁵² *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*, Traducción, Introducción y Notas de A. Recinos, Fondo de Cultura Económica, México-Bs. As., 1953. En la "Introducción" a esta obra puede tomarse información de cómo se produjo la providencial recuperación de esta obra precolombina (pp. 7-16). Es interesante rescatar lo esencial de la nota 5 de esta edición de Recinos sobre el significado del título de esta obra: "*Popo Vuh* o *Popol Vuh*, literalmente el libro de la comunidad. La palabra *popol* es maya y significa junta, reunión o casa común... *Vuh* o *uuh* es libro, papel o trapo y se deriva del maya *húun oáun*, que es papel y libro y el árbol de cuya corteza se hacía el papel antiguamente y que los náhuas llaman *amatl*, en Guatemala popularmente *amate (Ficus cotinifolia)*" (p. 165). La palabra "Quiché" (lugar poblado de bosques) designaba una de las etnias mayas más importantes y que conformaba un Reino cuya capital era Utatlan.

Solamente había inmovilidad y silencio en la oscuridad, en la noche⁵³.

Pero este cielo-mar en su silenciosa y oscura serenidad no estaba solo. A su lado, en su seno, había realidades fundamentales, los formadores, Tepeu y Gucumatz, cuya naturaleza consistía en ser "sabios" y "grandes pensadores"⁵⁴. Del diálogo establecido entre ellos va a brotar la "palabra":

Sólo el Creador (Tzacol), el formador (Bitol), Tepeu, Gucumatz, los Progenitores, estaban en el agua rodeados de claridad. Estaban ocultos bajo plumas verdes y azules. De grandes sabios, de grandes pensadores es su naturaleza. De esta manera existía el cielo y también el Corazón del Cielo, que éste es el nombre de Dios. Así contaban.

Llegó aquí entonces la palabra, vinieron Tepeu y Gucumatz, en la oscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando; se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento.

Lo que desencadena todo es la llegada de la "palabra". Esta es una propiedad de los dioses, de Tepeu y Gucumatz, ellos son los que "hablaron entre sí". Y lo hicieron no de cualquier manera, sino "consultando entre sí y meditando". La decisión que sobrevendrá será el resultado de un acuerdo, de un unir "palabras" y "pensamiento":

Entonces se manifestó con claridad, mientras meditaban, que cuando amaneciera debía aparecer el hombre. Entonces dispusieron la creación y crecimiento de los árboles y los bejucos y el nacimiento de la vida y la creación del hombre.

⁵³ *Popol Vuh*, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁴ Sobre la identificación y naturaleza de estas deidades primordiales véase el clásico estudio de J. Imbelloni, *El "génesis" de los pueblos proto-históricos de América. Primera sección: la narración guatemalteca*; Separata del Boletín de la Academia Argentina de Letras, tomo VIII, pp. 539-628, Buenos Aires, 1940. Imbelloni en este estudio distingue dos parejas fundamentales de dioses. La primera denominada *Tzakol* (de "tzak" = "edificar" y "ol" partícula que puede indicar pluralidad) y *Bitol* (de "bit" = manifestar, plasmar y "ol" pluralidad). Esta pareja tiene la tarea de construir y edificar todo el universo a modo de grandes arquitectos. La segunda pareja *Alom* (de carácter femenino y con la partícula "om" que indica también pluralidad) y *Kaxolom* (de carácter masculino y plural). Recinos los llamará "progenitores". Y tienen según Imbelloni la tarea de intervenir directamente en todo lo que hace a la generación de los seres terrestres y a la determinación en particular de los seres animados. Por su parte los nombres de Tepeu y Gucumatz no señala a otros dioses sino sólo son "epitheta ornantia" (pp. 574-575). A la primera pareja *Tzacol* y *Bitol* Imbelloni las denomina en plural "Constructores" y "plasmadores" respectivamente. A la segunda pareja *Alom* y *Kaxolom* se los traduce con el nombre de "Las Gestantes" y "Los Fecundadores".

Así los dioses tomaron su trascendental "decisión". Pero esta "decisión" no era todavía la puesta en la existencia de toda la creación. El "hombre" aparece como el supremo contenido de ese diálogo creacional, sin embargo su realización debe poner en juego toda una serie de pasos intermedios en los cuales debían ser creadas todas las cosas del cielo y de la tierra. Pero todo ello lo será por la simple "palabra" de los dioses:

Entonces vinieron juntos Tepeu y Gucumatz; entonces conferenciaron sobre la vida y la claridad, cómo se hará para que aclare y amanezca, quién será el que produzca el alimento y el sustento.

—¡Hágase así! ¡Que se llene el vacío! ¡Que esta agua se retire y desocupe (el espacio), que surja la tierra y se afirme! Así dijeron. ¡Que aclare, que amanezca en el cielo y en la tierra! No habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado. Así dijeron.

Luego la tierra fue creada por ellos. Así fue en verdad como se hizo la creación de la tierra: —¡Tierra!, dijeron, y al instante fue hecha.

Como la neblina, como la nube y como una polvareda fue la creación, cuando surgieron del agua las montañas; y al instante crecieron las montañas⁵⁵.

Una vez terminada la creación de la tierra Tepeu y Gucumatz junto a los progenitores se dedicaron a crear las plantas y los animales también por mediación de la "palabra". Sin embargo ninguno de ellos podía reproducir la "forma" de la "palabra" y a través de ella alabar a los dioses y progenitores:

"Y estando terminada la creación de todos los cuadrúpedos y las aves, les fue dicho a los cuadrúpedos y pájaros por el Creador y Formador y los Progenitores: —Hablad, gritad, gorjead, llamad, hablad cada uno según vuestra especie, según la variedad de cada uno. Así fue dicho a los venados, los pájaros, leones, tigres y serpientes.

—Decid, pues, nuestros nombres, alabadnos a nosotros, vuestra madre, vuestro padre... hablad, invocadnos, adoradnos!, les dijeron.

Pero no se pudo conseguir que hablaran como los hombres; sólo chillaban, cacareaban y graznaban; no se manifestó la forma de su lenguaje, y cada uno gritaba de un modo diferente.

⁵⁵ *Popol Vuh*, op. cit., p. 24. En este texto hay una referencia que nosotros omitimos por brevedad, a la mediación de las tres potencias divinas *Caculhá Huraçan*, *Chipi-Caculhá* y *Raza-Caculhá*, llamadas conjuntamente "Corazón o espíritu del cielo" (u *Qux Cah*) (cfr. *Ibid.*, nota 4 y, p. 166).

Cuando el Creador y el Formador vieron que no era posible que hablaran, se dijeron entre sí: —No ha sido posible que ellos digan nuestro nombre, el de nosotros, sus creadores y formadores. Esto no está bien, dijeron entre sí los progenitores⁵⁶.

Así los dioses se dispusieron a hacerlos de nuevo para ver si podrían obtener de ellos una "palabra" de reconocimiento. Pero nada obtuvieron. Así se decidieron finalmente a crear al hombre:

—¡A probar otra vez! Ya se acercan el amanecer y la aurora; ¡hágamos al que nos sustentará y alimentará! ¿Cómo haremos para ser invocados, para ser recordados sobre la tierra? Ya hemos probado con nuestras primeras obras, nuestras primeras criaturas; pero no se pudo lograr que fuésemos alabados y venerados por ellos. Probemos ahora a hacer unos seres obedientes, respetuosos, que nos sustenten y alimenten. Así dijeron⁵⁷.

Los primeros hombres fueron hecho de tierra y lodo pero su consistencia no fue lo suficiente como para sostener esa su "palabra" incipiente que comenzaban a hablar. Destruído este intento hicieron otro de madera:

Y al instante fueron hechos los muñecos labrados de madera. Se parecían al hombre, hablaban como el hombre y poblaron la superficie de la tierra.

Existieron y se multiplicaron; tuvieron hijas, tuvieron hijos los muñecos de palo; pero no tenían alma, ni entendimiento, no se acordaban de su Creador, de su Formador; caminaban sin rumbo y andaban a gatas⁵⁸.

A este segundo fracaso le siguió su aniquilación por un diluvio. Sólo quedaron como descendientes de ellos los monos. Finalmente y después de varias vicisitudes los dioses deciden finalmente crear al hombre con la materia conveniente para sostener y darle sentido a su "palabra":

He aquí, pues, el principio de cuando se dispuso hacer al hombre, y cuando se buscó lo que debía entrar en la carne del hombre.

Y dijeron los Progenitores, los Creadores y Formadores que se llaman Tepeu y Gucumatz: "Ha llegado el tiempo del amanecer, de que se termine la obra y que aparezcan los que nos han de sustentar y nutrir, los hijos esclarecidos, los vasallos civilizados; que aparezca el hombre, la humanidad, sobre la superficie de la tierra". Así dijeron.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 29.

Se juntaron, llegaron y celebraron consejo en la oscuridad y en la noche; luego buscaron y discutieron, y aquí reflexionaron y pensaron. De esta manera salieron a la luz claramente sus decisiones y encontraron y descubrieron lo que debía entrar en la carne del hombre⁵⁹.

Ahora la deliberación no es sobre la creación del hombre que ya estaba decidida, sino sobre lo que "debía entrar en la carne del hombre", para que esa creación fuera consistente con la voluntad de los dioses. El "maíz" fue esa sustancia con la que fueron formados los cuatro primeros hombres:

De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne; de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre. Únicamente masa de maíz entró en la carne de nuestros padres, los cuatro hombres que fueron creados⁶⁰.

Estos hombres fueron creados con el don de la "palabra", que ejercitaron con inteligencia y sabiduría para comunicarse entre sí y para dar gracias a los dioses por su creación y formación:

Y como tenían la apariencia de hombres, hombres fueron; hablaron, conversaron, vieron y oyeron, anduvieron, agarraban cosas; eran hombres buenos y hermosos y su figura era figura de varón.

Fueron dotados de inteligencia; vieron y al punto se extendió su vista, alcanzaron a ver, alcanzaron a conocer todo lo que hay en el mundo.

Grande era su sabiduría; su vista llegaba hasta los bosques, las rocas, los lagos, los mares, las montañas y los valles...

Y en seguida acabaron de ver cuánto había en el mundo. Luego dieron las gracias al Creador y al Formador: —¡En verdad os damos gracias dos y tres veces! Hemos sido creados, se nos ha dado una boca y una cara, hablamos, oímos, pensamos y andamos; sentimos perfectamente y conocemos lo que está lejos y lo que está cerca. Vemos también lo grande y lo pequeño en el cielo y en la tierra. Os damos gracias, pues, por habernos creado, ¡oh Creador y Formador!, por habernos dado el ser, ¡oh abuela nuestra!, ¡oh nuestro abuelo!, dijeron dando las gracias por su creación y formación.

Acabaron de conocerlo todo y examinaron los cuatro rincones y los cuatro puntos de la bóveda del cielo y de la faz de la tierra⁶¹.

Pero este discurso de los cuatro primeros hombres no fue bien recibido por el Creador y el Formador. La obra que ellos habían hecho —el hombre— había ido demasiado lejos. El saber,

⁵⁹ *Ibid.*, p. 103.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 104.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 105-106.

que los constituía los hacía ahora semejantes a los mismos dioses, que lo saben y lo ven todo. Así decidieron los dioses no destruirlos, pero sí cambiarles su naturaleza a fin de hacerlos un poco inferiores a ellos:

Entonces el Corazón del Cielo les echó un vaho sobre los ojos, los cuales se empañaron como cuando se sopla sobre la luna de un espejo. Sus ojos se velaron y sólo pudieron ver lo que estaba cerca, sólo esto era claro para ellos.

Así fue destruida su sabiduría y todos los conocimientos de los cuatro hombres, origen y principio (de la raza quiché)⁶².

El orden de los Quiché será, pues, un orden humano y no divino, ya que los hombres al ser disminuidos en relación a los dioses vieron limitados sus poderes naturales y su sabiduría. Sin embargo esa disminución no significó para el hombre la clausura del orden divino. Muy por el contrario, esa situación acicateará al hombre para adentrarse en el mundo de los dioses como el lugar donde el hombre podrá encontrar esa sabiduría, que anhela y que ya no le será propia, a no ser como un don de lo alto. El *Popul Vuh* explicitará en detalle a partir de esta fijación definitiva del ser del hombre, el surgimiento de las diversas parcialidades de la gente Quiché, sus respectivas lenguas, dioses, ritos y sus sucesivas estirpes reales y sacerdotales. No nos cabe aquí avanzar en su análisis. Basta a nuestro propósito haber señalado el rol central que en esta cultura Maya-Quiché tuvo la palabra como ámbito propiamente divino y del cual el hombre se hizo partícipe y artífice por su arte y su decir. Nos toca ahora adentrarnos en otro espacio cultural precolombino —el de la cultura incaica— a fin de acercarnos a comprender la fisonomía que tomó la palabra en esa cultura.

3. La "palabra" en la cultura incaica

Cuando los españoles encabezados por Pizarro entraron en lo que luego sería el Reino del Perú se encontraron con un verdadero imperio, aunque algo debilitado por sus luchas intestinas. Este imperio Inca tuvo su origen legendario en el primer Inca Manco Cápac, hijo del Sol, cuyo reino se sitúa hacia el siglo XI-XII d. de C., alcanza su apogeo imperial a partir del Inca Pachacutec cuando en el año 1438 asume el poder, y comienza su declinación con sus guerras intestinas, especialmente la mantenida por los hermanos Huaáscar y Atahualpa, que favoreció la conquista y dominación

⁶² *Ibid.*, p. 107.

española, con lo que se sella rápidamente la suerte del Imperio Inca hacia 1533. Esta cultura incaica no surgió de la nada⁶³. Ella es el fruto, aunque original y propio, de una serie de culturas previas que cultivaron el espacio andino, como fueron —entre otras— las culturas de Chavin (del 2do. y 3ro. milenio a. de C.), la de Paracas (1er. milenio a. de C.), las culturas de Mochica y Nazca (1er. milenio d. de C.), la cultura Chimú (del siglo X al XV), y la antigua cultura de Tiahuanaco que alcanza su esplendor en el siglo VII y XII de nuestra era. Los Incas establecieron su vasto Imperio, llamado por ellos *Tawantinsuyu* o “cuatro regiones”, extendiéndolo desde el sur de Colombia hasta bien entrado Chile y la Argentina y enmarcado hacia el oriente por la selva amazónica y hacia el occidente por el Pacífico. En ese amplio marco geográfico el Imperio incaico desplegó una peculiar cultura económica, política, religiosa y artística, que la distingue netamente de las restantes culturas precolombinas. Los Incas supieron sustentar su proyecto imperial en una organización jerarquizada y centralizada de la comunidad política donde el Inca y la realeza ocupaban la cima, la nobleza y los sacerdotes el centro, y el pueblo la base. La autoridad del Inca era reforzada por la concepción religiosa que le hacía Hijo del Sol y Señor del mundo. A eso se agregaba una organización social basada en el *ayllu*, que era la célula básica de la sociedad en la que se daban toda una serie de vínculos parentales, modos de gobierno, de trabajo y de culto familiar. Muy importante fue en ese medio la organización económica con su jerarquía de trabajos y propiedades comunes, ordenadas al bien de la comunidad. En ese intento unitario que fue la constitución de un Imperio a través de tan vastas y diversas regiones, la imposición de una lengua única fue uno de los instrumentos más singulares y eficaces. La lengua oficial del Imperio Inca fue el “*runasimi*” que traducido significa “hablar de la gente” ya que proviene de “*runa*” (“hombre”) y “*simi*” (“lengua”, “idioma”, “palabra”; textualmente “boca”)⁶⁴. Los españoles le dieron el nombre de “quechua o “quichua” por provenir de un dialecto hablado en la localidad de Keshwa situada en el Perú actual. El neologismo fue introducido por Fray Domingo de Santo Tomás que publicara su primer Gramática y Vocabulario en España en 1560. Desde los comienzos

⁶³ Sobre la cultura inca en vinculación a las restantes culturas andinas cfr. F. Schwarz, *op. cit.*, pp. 41-46. También en esta obra podrá encontrarse una presentación sintética de los principales aspectos de esta cultura inca (pp. 201-239), como así también una selecta bibliografía sobre el tema (p. 264).

⁶⁴ Sobre la lengua quechua o runasimi, cfr. C. Villanes e I. Córdova, *op. cit.*, en nota 51 arriba, pp. 309-310.

del imperio se extendió la obligación de aprender y hablar en “*runasimi*” a todos y muy especialmente a los nuevos pueblos que eran incorporados al Imperio, esmerándose que se aventajaran en su conocimiento aquellos que debían, luego, ejercer algún cargo público.

La posesión de una única lengua por más que coexistieran muchas a lo ancho y a lo largo del Imperio impulsó el cultivo de la “palabra” y de los contenidos que esa palabra podría vehicular. La “palabra” se hace así instrumento de la educación. Según las tradiciones míticas en los primeros tiempos la enseñanza del tipo práctico, moral y religioso fue impartida por el mismo Inca y su familia real. Más tarde y a partir del Inca Sinchi Roca se extiende el influjo de la educación mediante la institución de escuelas y maestros dedicados a la enseñanza de las más variadas disciplinas. Así se crearon las “*Yachayhwasis*” o “casas del saber” (de “*huasi*” = “casa” y “*Yáchay*” = “saber” o “*sabiduría*”) para los jóvenes y las “*Acollahuasis*” o “casas de las vírgenes solares”. En estas instituciones enseñaban los “*amautas*” o “*maestros*” que se dedicaban entre otros oficios a inculcar a los jóvenes el contenido de la enseñanza y los “*haravicus*” o “*poetas*” cuyo oficio consistía en darle forma a ese contenido a través del ritmo, la métrica y la rima a fin de retener mejor su contenido. Ante la carencia de escritura se valían también de los “*kipus*” de diferentes colores y nudos para guardar información especialmente contable e histórica. Los “*amautas*” impartían una formación cuyo contenido comprendía asuntos de religión, moral, gobierno, arte militar, conocimientos astronómicos, conocimientos prácticos y las diversas artes⁶⁵.

La oralidad de la lengua quechua permitió que ella se extendiera considerablemente como así también sus contenidos y saberes. Esa oralidad, no asentada en códigos y transmitida de generación en generación, a diferencia de la tradición azteca fue anónima y muestra una proliferación muy rica de géneros literarios que no le va en zaga a aquella tradición. Así los incas cultivaron una variedad de géneros poéticos y narrativos⁶⁶. Entre

⁶⁵ Sobre el rol de los “*amautas*” cfr. G. Baudot, *op. cit.*, pp. 227-228; E. Oltra, *op. cit.* en nota 12 arriba, pp. 187-189. También existían especialistas en interpretar y descifrar los nudos (E. Oltra, *Ibid.*, p. 189).

⁶⁶ Sobre los géneros literarios de la tradición inca, cfr. G. Baudot, *op. cit.*, pp. 226-299; J. Alcina Franch, *Floresta literaria de la América Indígena*, Aguilar, Madrid, 1957; J. Alcina Franch, *Mitos y literatura quechua*, Alianza Editorial, Madrid, 1989; J. Lara, *La literatura de los Quechuas*, Lib. y Ed. Juventud, La Paz, 1969; J. Lara, *Mitos, leyendas y cuentos de los Quechuas. Antología*, Ed. Los amigos del Libro, La Paz, 1973; C. Villanes e I. Córdova, *op. cit.*, pp. 316-326.

los géneros poéticos sobresalen los "jaillis sagrados" ("jailli" significa "triumfo") que eran himnos u oraciones elevados a los dioses con motivo de las grandes festividades religiosas y que muchas veces iban acompañadas por la danza, la música y el canto. También había "jaillis agrícolas" que los campesinos hombres y mujeres con motivo de sus trabajos entonaban con un trasfondo ciertamente religioso⁶⁷. Junto a ellos se situaba el "arawi" (del verbo *arawiy* que significa *versificar*), la poesía lírica por excelencia de los incas en las que se cantaba al amor tanto el doliente y no correspondido, como el festivo. Muy cerca estaba el "taki" que era una composición ordenada al canto (*takiy* significa *cantar*) y que abarcaba una cantidad grande de temas entre los que predominaba lo amoroso, lo que la hacía de corte muy popular. El "wayñu" unía en esa misma perspectiva la poesía, la música y la danza. En las noches de plenilunio jóvenes

⁶⁷ Así se expresa este hermoso "Jailli" recopilado por Guamán Poma de Ayala: "Los hombres - ¡Ea, ya he triunfado! / ¡He enterrado el grano! / Las mujeres - ¡Ea, ya he triunfado! / Los hombres - ¡Nacerá la planta mañana y la acollaré pasado mañana! / Las mujeres - ¡Ea, ya he triunfado! / Los hombres - ¡Y vendrá la lluvia e inundará el agua! / Las mujeres - ¡Ea, ya he triunfado! / Los hombres - ¡Florece luego y ya tendré el choclo! / Las mujeres - ¡Ea, ya he triunfado! / Los hombres - ¡Vendrá la cosecha y llenará la troje! / Las mujeres - ¡Ea, ya he triunfado!" (en C. Villanes e I. Córdova, *op. cit.*, pp. 373-374). Véase lo que dice el Inca Garcilaso de la Vega en sus "Comentarios reales" de 1609 de estos cantos cuando se refiere al modo en que los incas labraban y cultivaban las tierras: "Haciase con grandísimas fiestas, principalmente el arar; iban los Incas con todas sus mayores galas y arreos. Los cantares que decían en loor del Sol y de sus Reyes, todos eran compuestos sobre la significación de esta palabra *jailli*, que en la lengua general del Perú quiere significar triunfo, como que triunfaban de la tierra, arándola y desentrañándola para que diese fruto. En estos cantares entremetían dichos graciosos, de enamorados discretos y de soldados valientes, todo a propósito de *triunfar* de la tierra que labraban; y así el retruécano de todas sus coplas era la palabra *jailli*, repetida muchas veces, cuantas eran menester para cumplir el compás que los indios traen en un cierto contrapaso que hacen, arando la tierra con entradas y salidas que hacen para tomar vuelo y romperla mejor" (cfr. *Comentarios reales*, Ed. Plus Ultra, Buenos Aires, 1967, Libro V, cap. 2). Es interesante señalar que este tipo de cantares cultu- rados, luego, fueron aprovechados en la primera evangelización como también lo señala el mismo Inca Garcilaso un poco más adelante al decir: "Pareciendo bien estos cantares de los indios y el tono de ellos al maestro de capilla de aquella iglesia catedral (del Cuzco) compuso el año de cincuenta y uno, o el de cincuenta y dos, una *chanzoneta* en canto de órgano, para la Fiesta del Santísimo Sacramento, *contrahecha muy al natural al canto de los Incas*. Salieron ocho muchachos mestizos, de mis condiscípulos, vestidos como indios, con sendos arados en la mano, con que representaron en la procesión el cantar y el *jailli* de los indios, ayudándoles toda la capilla al retruécano de las coplas, con gran contento de los españoles y suma alegría de los indios, de ver que con sus cantos y bailes solemniasen los españoles la fiesta del Señor Dios nuestro, al cual ellos llaman Pachacámac, que quiere decir el que da vida al universo" (*Ibid.*).

de ambos sexos se reunían junto a sus sementeras para cantar en forma coral y dialógica el "wawaki" o el "ghashwa", que a veces era acompañado por la danza de parejas jóvenes. Un tipo muy especial de poema será también el "urpi" ("la paloma") donde se canta el amor del poeta por su "amada" o "paloma", que ha volado y se ha ido lejos. Junto a estos géneros poéticos los incas desarrollaron también una amplia narrativa en prosa y en verso que comprenden el relato de los más antiguos mitos cosmogónicos y antropogónicos, leyendas acerca de los orígenes del Imperio incaico y de otros sucesos históricos que lo constituyeron, y a un nivel todavía más popular y cotidiano la narrativa se hace "cuento" en el "jawa" (de *Jaway* o *Jawáriy* que significa *narrar, relatar cuentos*) que a la vez que entretiene, enseña para la vida. Por último los incas fueron maestros del teatro. Desarrollaron dos tipos de composiciones: el "araway" y el "wanca". El primero era una suerte de comedia de tono humorístico. El segundo era una representación dramática de carácter histórico y que ponía en escena la vida y peripecias de conocidos personajes del Imperio. El drama más característico de este género "wanca" es *Ollantay*, sin lugar a dudas la obra maestra del teatro inca. Al mismo género pertenece la *tragedia del fin de Atahualpa*.

Esta rapidísima puesta en escena de la literatura inca pre-hispánica ya nos da una primera idea de la riqueza y variedad de formas que asumió la "palabra" en ese mundo incaico. Para terminar queremos aludir a la "profundidad" de su contenido. Para ello debemos remitirnos a las experiencias fundamentales que alcanzó el alma incaica, pues la "palabra" intenta aproximarse lo más posible a expresar la plenitud de esas experiencias. Para eso debemos tener presente que el mundo indígena, como es el incaico, a diferencia de nuestro mundo occidental, no da primacía al orden de los *objetos*, sino a los *acontecimientos* donde lo *personal* prima sobre la *cosa*. Para el mundo indígena no se dan tanto *cosas* como *situaciones favorables o desfavorables*, aspectos *fastos y nefastos* de las mismas⁶⁸. El indígena se encuentra en un mundo determinado por un estado o situación de cosas que en cualquier momento puede cambiar súbitamente. Pero si la situación del hombre indígena es esa, ello no significa que él se mantenga pasivo ante esa situación. La afirmación en un mundo así desgarrado por las situaciones fastas y nefastas exige adentrarse en el mundo de lo divino ya que el mundo del hombre incaico

⁶⁸ Para esta problemática véanse los medulosos análisis de R. Kusch en *América Profunda*, Ed. Hachette, Buenos Aires, 1962, p. 189 y ss.; y del mismo autor *Pensamiento indígena y popular en América*, Ed. Hachette, Buenos Aires, 3ra. Edición, 1977, p. 28 y ss.

depende esencialmente de ese mundo. Es aquí donde la "palabra" vuelve a ser un vínculo imprescindible. Ya en los antiguos mitos relativos a la formación del mundo por los dioses se expresa el absoluto dominio de éstos sobre la creación como aquel mito antiguo de Waruchiri que narraba cómo el dios Kuniraya Wiraqocha con "su sola palabra hacía que fueran abundantes las cosechas, hacía aparecer bien murados los andenes y con sólo arrojar una flor de caña llamada pupuna dejaba abiertos y establecidos los acueductos"⁶⁹. De ahí la confianza que el hombre andino ponía en el dios cuando le decía en su oración:

Kuniraya Wiraqocha,
conductor del hombre,
gobierno del mundo,
todo cuanto existe es tuyo.
Tuyas son las sementeras,
tuyos los hombres⁷⁰.

O como lo dice esta otra oración donde la creación del hombre y de la mujer depende de la *palabra* creadora del antiguo dios:

Raíz del ser, Viracocha,
Dios siempre cercano,
Señor de vestidura
Deslumbradora.
Dios que gobierna y preserva,
Que crea con sólo decir:
"Sea hombre,
Sea mujer",
El ser que pusiste
Y criaste
Que viva libre
Y sin peligro.

¿Dónde te encuentras?
¿Fuera del mundo,
Dentro del mundo,
En medio de las nubes
O en medio de las sombras?

Escúchame,
Respóndeme
Haz que viva
Por muchos días,
Hasta la edad en que deba

⁶⁹ Cfr. los "Mitos de Waruchiri" en J. Lara (1973), *op. cit.*, p. 75.

⁷⁰ *Ibid.*

Encanecer,
Levántame,
Tómame en tus brazos
Y en mi cansancio
Auxíliame,
Doquiera estés,
Padre Viracocha⁷¹.

El lenguaje le sirve no sólo para procurarse el favor del dios a fin de afirmar su situación humana, sino también para indagar la configuración de sus espacios existenciales. Para el hombre incaico el espacio estaba distribuido fundamentalmente en tres estamentos. El de "arriba" (*hanan-pacha*), el de "aquí" o "abajo" (*kay-pacha*) y el de "adentro" (*ukuy-pacha*)⁷². En su apariencia estos tres mundos o "pachas" están separados. Así ciertas divinidades como el sol (Inti) y la luna (Quilla) habitan el "mundo de arriba"; el hombre y otras divinidades como la "pachamama" el mundo del "aquí" o del "abajo", mientras que el mundo del "adentro" estaba más reservado al mundo de las sombras, de lo informe y germinal y podía estar adscripto a las fuerzas demoníacas. Sin embargo tanto el hombre como algunos dioses superan el enclaustramiento confinal de sus propios espacios existenciales y participan de los otros, como lo muestra muy bien este "Jailli" a Wiraqocha:

¡Oh Wiracocha
que rocías la tierra!
¡Oh Wiracocha,
que rocías bajo la tierra (en ultratumba)!
Creador, ordenaste
que las huacas sean sagradas.
¡Oh Gran Señor
nevadas y granizos!
¡Oh Wiracocha
que ordenaste existan
el mundo de abajo
este mundo nuestro
y los cielos!
¡que colocaste las sombras
en el mundo subterráneo!
¡Atiéndeme!
¡Concédeme!

⁷¹ Este "jailli sagrado" fue recopilado por Fray Cristóbal de Molina en su obra *Fábulas y Ritos de los Incas* escrita hacia 1574 (cfr. C. Villanes e I. Córdova, *op. cit.*, p. 369).

⁷² Cfr. R. Kusch (1977), *op. cit.*, p. 142. Véase también C. Villanes e I. Córdova, *op. cit.*, pp. 311-313.

Estaré en paz y salvo
 oh Wiracocha, con víveres:
 con cultivos de maíz,
 con mincas; con llamas
 y con todo cuanto hay.
 No nos sueltes
 a todo género de desgracias y engaños;
 a maldiciones, sortilegios y maleficios ⁷³.
 que aglomeras diligente

Pero también la "palabra" permite expresar el mundo de los más variados sentimientos humanos como lo muestra este ternísimo wayñu:

Manto tejido
 de flores llevas;
 tu trama fue hecha
 de hilos de oro;
 sus finos flecos se hallan atados
 con mi ternura

⁷³ Cfr. J. Alcina Franch (1989), *op. cit.*, p. 39. Este "Jailli" es un ejemplo de lo que Kusch llama "pensamiento seminal" (cfr. R. Kusch (1977), *op. cit.*, p. 206 y ss.) en el que el hombre americano piensa su ser en el mundo siempre en búsqueda de una superación trascendente a su propio desgarramiento: "En vez de desplazarse sobre afirmaciones, como lo hace el pensar causal, el seminal se concreta a una negación de todo lo afirmado, sea vida o sea muerte, y requiere en términos de germinación en tanto es ajeno a un manipuleo consciente —esa afirmación trascendente... Un pensar seminal no se puede dar si no es en términos de contemplación y de espera, y en tanto se sustrae a un compromiso con la realidad exterior entendida como "patio de los objetos". En este sentido se distancia de un pensar causal". (*Ibid.*, pp. 213-214). La cultura "precolombina" será una cultura de "pensamiento seminal". La nueva situación de América a partir del descubrimiento no ha cambiado fundamentalmente esta perspectiva por más que desde variados ángulos se ha introyectado en ella el pensamiento causal". En este sentido nuestra América actual es bifronte y se debate de un modo no del todo consciente en este conflicto de pensamientos, que es un conflicto de lenguajes y un conflicto de su propio ser. No se trata de erradicar el "pensamiento causal", sino la desmesura de querer legitimarlo como el único pensamiento propiamente humano. En otra página preguntará Kusch: "¿Una cultura se sostiene únicamente como un sistema de abstracciones y un conocimiento de todas las causas, con toda clase de soluciones para todos los problemas, o debe mantener además una fuente seminal surgida de un mundo así visto, a manera de presencia, a la manera indígena, y que crea por lo tanto una apertura hacia otros aspectos? En suma, ¿le basta al hombre vivir cotidianamente un sistema de soluciones, o pregunta también por un sistema de salvación?" (*Ibid.*, p. 205). En este sentido la primera evangelización recibirá una ayuda inestimable en este "pensamiento seminal" que le dará sustento, del mismo modo que el cristianismo primitivo se emparentó con el pensamiento griego donde estaba latente la bifurcación del "pensamiento seminal" y el pensamiento causal".

y con el ansia de mis pupilas
 asegurados ⁷⁴.

O como lo expresa este fragmento elegíaco del "Canto de las Ñustas" o vírgenes del sol a la muerte del Inca Atahualpa:

Lloremos
 lágrimas de sangre, lloremos,
 con desesperación, a gritos,
 lloremos,
 que el sol para siempre
 la luz de sus ojos quitó.
 No miraremos más su frente,
 ni oiremos más su voz,
 ni su mirada cariñosa,
 velará por su pueblo... ⁷⁵.

Pero la "palabra" no sólo es capaz de expresar los sentimientos humanos, sino también permite comunicar un sentido ético y trascendente, que la convierte en "sabiduría". Esa sabiduría era divina. A la máxima deidad del panteón incaico se la denominó "pachachachic" (*el que enseña el pacha*), es decir, el que enseña el modo de estar en el mundo y esto no es otra cosa que sabiduría ⁷⁶. Este "maestro del pacha" era para los incas en sí mismo inalcanzable e innombrable, por eso necesitaba mediadores. De ahí surgen las denominaciones de los restantes dioses del panteón incaico: Viracocha, Sol, Pachamama, Trueno,

⁷⁴ Cfr., J. Alcina Franch (1989), *op. cit.*, p. 53.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁷⁶ Sobre el significado de "Pachayachachic" cfr. R. Kusch (1977), p. 98 y ss. Los incas también llamaron a esta divinidad suprema con el nombre de "Pachacámac", así lo relata muy bien el Inca Garcilaso: "Además de adorar al Sol por Dios visible, a quien ofrecieron sacrificios e hicieron grandes fiestas, los Reyes Incas y sus amautas, que eran los filósofos, rastrearon con lumbre natural al verdadero sumo Dios y Señor Nuestro, que crió el cielo y la tierra... al cual llamaron Pachacámac es nombre compuesto de *Pacha*, que es mundo universo, y de *Cámac*, participio presente del verbo *cama*, que es animar, el cual verbo se traduce del nombre *cama*, que es ánima. Pachacámac quiere decir el que da ánima al mundo universo, y que en toda su propia y entera significación quiere decir el que hace con el universo lo que el ánima con el cuerpo". (*Comentarios reales*, *op. cit.*, Libro II, cap. 2). También es muy pertinente lo que dice el P. José de Acosta S. J., en su "*Historia natural y Moral de las Indias*" publicada en 1590: "Primeramente, aunque las tinieblas de la infidelidad tienen escurecido el entendimiento de aquellas naciones, pero en muchas cosas no deja la luz de la verdad y razón algún tanto de obrar en ellos; y así sienten y confiesan un Supremo Señor y Hacedor de todo, al cual los del Pirú llamaban *Viracocha*, y le ponían nombre de gran excelencia, como *Pachacámac* o *Pachayachachic*, que es creador del cielo y la tierra, y *Usapu*, que es admirable, y otros semejantes". (J. de Acosta S. J., *Historia natural y moral de las Indias*, FCE, México, 1979, Libro V, cap. 3, p. 219).

etc. El "pacha" es el "fondo" de la existencia cuya clave la tienen el dios y sus mediadores. Pero no solamente ellos. El hombre participa de ella a través del Inca, el hijo del Sol. Según la tradición legendaria Manco Capac el fundador de la dinastía Incaica se hace depositario del "pacha" y enseña a los hombres el cómo deben comportarse en medio de una situación de vida desgarrada y sujeta a la imprevisibilidad del "kutiy" o "vuelco" con que la vida puede cambiar en un instante de signo y sentido. El principio de esa sabiduría es reconocer en el dios la fuente de todos los bienes. Sólo así se llega al "fondo" de la existencia y se logra dominar su temerosa azarosidad. Así se lo dice el Sol a Manco Capac y a Mama Ocllo:

Cuando hayáis reducido esas gentes a nuestro servicio, los mantendréis en razón y justicia, con piedad, clemencia y mansedumbre, haciendo, en todo, oficio de padre piadoso y semejanza mía, que a todo el mundo hago bien, que les doy mi luz y mi claridad para que vean y hagan sus haciendas, y les caliento cuando tienen frío y crío sus pastos y sementeras, hago fructificar sus árboles y multiplico sus ganados, lluevo y sereno a sus tiempos y tengo cuidado de dar una vuelta cada día al mundo para ver las necesidades que en la tierra se ofrecen, para proveerlas y socorrer como sustentador y bienhechor de las gentes. Quiero que vosotros imitéis este ejemplo como hijos míos, enviados a la tierra sólo para doctrina y beneficio de esos hombres, que viven como bestias. Y desde luego os constituyo y nombro por Reyes y señores de todas las gentes que así doctrináredes con vuestras buenas razones, obras y gobierno ⁷⁷.

Pero con este "principio" de la sabiduría Manco Capac y Mama Ocllo enseñaron también a sus súbditos diversas "artes" que es un modo de extender esa sabiduría:

Juntamente, poblando la ciudad, enseñaba nuestro Inca a los indios varones los oficios pertenecientes al varón, como romper y cultivar la tierra y sembrar mieses, semillas y legumbres que les mostró que eran de comer y provechosas, para lo cual les enseñó a hacer arados y los demás instrumentos necesarios y les dio orden y manera como sacasen acequias de los arroyos que corren por este valle del Cozco, hasta enseñarle a hacer el calzado que traemos. Por otra parte la Reina industriaba a las indias en los oficios mujeriles, a hilar y tejer algodón y lana y hacer de vestir para sí y para sus maridos e hijos; deciales cómo habían de hacer los demás oficios del servicio de la casa. En suma, ninguna cosa de las que pertenecen a la vida humana dejaron nuestros príncipes de enseñar a sus primeros vasallos, haciéndose el Inca

⁷⁷ Inca Garcilaso de la Vega, *op. cit.*, Libro I, cap. 15.

Rey maestro de los varones y la Coya Reina maestra de las mujeres ⁷⁸.

Junto a las "artes" los primeros Reyes Manco Capac y Mama Ocllo les enseñaron a sus vasallos costumbres morales y leyes para saber vivir en comunidad como así también, ritos para honrar a los dioses, todo lo cual hizo parte de su acervo cultural y de su sabiduría de la vida ⁷⁹. Esa sabiduría fue luego transmitida en tiempos del Inca Roca por obra de los "amautas". Esa Sabiduría alcanzará su forma más plena bajo el Inca Pachacútec cuando proponga e imponga el culto del dios supremo Wiracocha sobre el dios Sol y las divinidades menores ⁸⁰. Esta cumbre fue la máxima sabiduría que alcanzó el mundo incaico. Para terminar y como un ejemplo de esta sabiduría transcribiremos un antiguo y venerado "jailli" a Wiracocha conservado por Juan de Santa Cruz Pachacuti y que se lo denomina el "himno de Manco Capac":

¡Ah, Wiracocha, poder de todo lo que existe
ya sea macho o hembra
Señor, Creador de la luz naciente!
¿Quién eres?
¿Dónde estás?
¿No podría verte?
¿Estás en el mundo de arriba? (hanan-pacha)
¿En el mundo de abajo? (kay-pacha)
¿En qué lado del mundo se encuentra tu trono poderoso?
¿Dónde habitas?
¿Por el océano celeste o por los mares terrestres?
Animador del mundo (Pachacamac).
Creador del hombre
Señor,
tus servidores con los ojos manchados
desean verte.
Cuando yo pueda verte
comprenderte e identificarte,
conocer te,
tú me verás

⁷⁸ *Ibid.*, cap. 16.

⁷⁹ *Ibid.*, cap. 21.

⁸⁰ El P. Acosta refiere la "revelación" que tuvo Pachacuti-Inca Yupanqui que reinó entre 1438 y 1471: "...y dijo que estando él solo y muy congojado, le había hablado el Viracocha creador, y quejándosele que siendo el señor universal y creador de todo, y habiendo él hecho el cielo, y el sol y el mundo, y los hombres, y estando todo debajo de su poder, no le daban la obediencia debida, antes hacían veneración igual al sol, y al trueno y a la tierra, a otras cosas, no teniendo ellas ninguna virtud más de la que les daba; y que le hacía saber que en el cielo donde estaba, le llamaban Viracocha Pachayachachi, que significa creador universal". (J. de Acosta, *op. cit.*, Libro VI, cap. 21, p. 307).

y me conocerás.
 El sol, la luna,
 el día, la noche,
 el verano, el invierno
 no son libres.
 Ellos reciben tus órdenes,
 reciben tus instrucciones.
 Vienen hacia lo que está ya medido
 ¿A dónde y a quién enviaste el espectro brillante?
 Escúchame y respóndeme
 antes de que caiga muerto.
 Con una boca regocijada,
 con una lengua regocijada,
 de día y de noche tú llamarás.
 Ayunando, cantarás con voz de ruiseñor.
 Y tal vez en nuestra alegría,
 en nuestra buena fortuna,
 desde cualquier rincón del mundo,
 el Creador del hombre,
 Wiracocha todo poderoso te escuchará.
 Creador del mundo de arriba (hanan-pacha)
 del mundo de abajo (kay-pacha),
 del vasto océano.
 Vencedor de todas las cosas
 ¿dónde estás? ¿Qué dices?
 Habla, ven, Verdadero de arriba,
 Verdadero de abajo,
 Señor, modelador del mundo,
 poder de todo lo que existe,
 único creador del hombre,
 diez veces te adoraré con mis ojos manchados.
 ¡Qué esplendor!
 Me postraré ante ti.
 ¡Mírame, Wiracocha,
 pon atención en mí!
 Y vosotros, ríos, cascadas
 y vosotros, pájaros,
 dadme vuestra fuerza
 y todo lo que podéis,
 ayudadme a gritar con vuestras gargantas,
 con vuestros deseos,
 y recordando todo,
 gocemos, seamos felices.
 Y así henchidos, partiremos⁸¹.

⁸¹ Este himno sagrado (cfr. en E. Oltra, *op. cit.*, pp. 197-198) llamado de "Manco Capac" está centrado en la primacía de Wiracocha. Su teología no corresponde pues propiamente a la de Manco Capac, ligada a exaltar al dios Sol, sino más bien a la teología que inaugura el Pachacuti-Inca Yupanqui, tal como lo dijimos arriba (nota 80).

El leer y llegar a saborear este himno nos proporciona un argumento suficiente para comprender la riqueza espiritual que alcanzó la "palabra" en la cultura incaica como expresión de una experiencia profunda de lo divino. Por consiguiente bien podemos concluir con el P. Acosta que esta cultura a pesar de la infidelidad que la constituía no dejó de estar desprovista de la "luz de la verdad y de la razón"⁸². La palabra culturada del mundo incaico no fue así sólo expresión de sus idolatrías, sino también llevó en ellas semillas del Verbo muchas de las cuales fueron aprovechadas por los misioneros, como más adelante veremos, en su primera evangelización. Para terminar, nos toca examinar el rol de la "palabra" en el mundo guaraní.

4. La "palabra" en la cultura guaraní

La cultura guaraní, a la que ahora toca referirnos, no es la así llamada "cultura guaraní" que hoy tiene vigencia en amplios sectores populares del Paraguay actual, del NE argentino, del oriente boliviano y del SO brasileño. Esta cultura guaraní es el fruto de un largo, paulatino e irreversible mestizaje donde lo típicamente guaraní fue sufriendo un proceso de aculturación por la presencia de otras etnias ligadas a las diversas colonizaciones y procesos civilizatorios sufridos por esa región en estos últimos siglos. El mismo idioma guaraní actualmente utilizado en esta región ha asimilado, aún guardando su estructura fundamental, numerosas variantes que lo distinguen netamente de otros dialectos que han podido resguardarse mejor de tales influencias y que todavía se hablan como lengua viva en no pocas parcialidades indígenas guaraníes, de los así llamados guaraní "Caaigua" o "gente del monte", irreductibles a toda reducción y evangelización.

Nuestro intento será referirnos a la cultura guaraní precolombina. Ahora bien, llegar a encontrarnos con esta cultura ha sido una empresa nada fácil. A diferencia de las grandes culturas precolombinas que son *urbanas* como la náhuatl, la maya y la inca, la cultura guaraní no ha guardado memoria de su pasado en ciudades, templos, monumentos u otras manifestaciones escritas, simplemente porque no los ha tenido. Los testimonios antiguos registrados por los primeros conquistadores y sus cronistas o por los diversos escritos de los misioneros son más bien fragmentarios y no han podido recuperar en su plenitud los rasgos esenciales de aquella cultura como lo hicieron, por ejemplo

⁸² J. de Acosta, *op. cit.*, Libro V, cap. 3, p. 219 (cfr. nota 76 arriba).

en México, un Fray Bernardino de Sahagún y un Fray Francisco Jiménez en Guatemala. Sin embargo y a pesar de ello hoy se conserva al estado vivo en no pocas parcialidades indígenas guaraníes un riquísimo depósito de antiguas tradiciones guaraníes que se han transmitido de generación en generación por vía oral y que por su pureza bien pueden remontarse a su origen precolombino. La recuperación de estas tradiciones recién se inició a comienzos de este siglo gracias a la investigación antropológica tal como lo señalamos al comienzo de este trabajo y como lo veremos en detalle un poco más adelante. Este descubrimiento puso al descubierto una riqueza tal de contenido que bien ha podido ser declarado como un nuevo descubrimiento del alma guaraní en su más pura y prístina esencia.

Hoy sabemos que los guaraníes formaban parte de la gran familia Tupí-Guaraní (cuyo origen se remonta probablemente al primer milenio a. de C.). Esta familia, al tiempo de la conquista, ocupaba una amplísima zona extendida desde la Guayana y el Amazonas al sur, hasta llegar al noreste de Argentina y el Uruguay, y desde los Andes orientales hasta el Atlántico. En este inmenso territorio dentro de la unidad de una misma lengua se daban al menos tres grandes familias dialectales⁸³. El grupo amazónico hablaba la "Ne'engratú", la "lengua o palabra hermosa". El grupo Tupí o Tupinambá, que eran guaraníes de la costa atlántica, hablaba un dialecto que al mestizarse con el portugués llegó a desaparecer. El grupo guaraní de la zona mediterránea del Paraguay, Bolivia, sur del Brasil, Uruguay y noreste de Argentina hablaba la "Avañe'ê" o "palabra del hombre", que aparece en relación con los anteriores como el más evolucionado y el que ha resistido al mestizaje cultural hispánico con su estructura propia, aunque distorsionada por ese mestizaje sostenido a través de siglos.

Los estudios antropológicos y etnográficos actuales han podido diseñar en general los rasgos fundamentales que caracterizaban a la familia Tupí-Guaraní⁸⁴. En general sus diversas parcialidades eran agricultoras aunque solían ayudarse para su supervivencia también de la caza, la pesca y la recolección en sus ricos y abundantes bosques y ríos. Su vida social estaba centrada en grupos de parentesco donde se desplegaba la vida familiar, laboral, religiosa y política. Estos grupos de parentesco eran fuertemente patriarcales y donde el cacicazgo no era una función tanto de poder o dominación, cuanto de mediación o hacedor de

⁸³ Cfr. R. Bareiro Saguier, *op. cit.*, p. XI.

⁸⁴ Cfr. A. Métraux, *La civilisation matérielle des tribus Tupí-Guaraní*, Lib. Paul Geuthner, Paris, 1928.

paz en el grupo social⁸⁵. Junto a estos y dada la conformación fuertemente religiosa de estas parcialidades, se daba también la presencia de los "chamanes" o "pajés" encargados principalmente de curar las enfermedades, que no eran nunca enfermedades del cuerpo, y de los "karai" que eran los "chamanes" supremos o grandes chamanes distinguidos de los primeros por revestir características cuasi divinas⁸⁶. En general en las religiones precolombinas como en otras religiones antiguas el fenómeno del chamanismo estaba ligado a personajes prestigiosos que hacían de mediadores entre el mundo natural del hombre y el mundo de los dioses, y por el que se curaban las enfermedades, se averiguaba el porvenir o se intentaba dominar a la naturaleza en sus fenómenos naturales. Entre los guaraníes los dones chamánicos al parecer se hallaban distribuidos en toda la comunidad según una cierta jerarquía, que estaba ligada a lo que hoy llamaríamos espíritu profético, es decir, a la posibilidad de decir o cantar palabras o cánticos sagrados. Por eso en algunas parcialidades como las de los Apapokuva-Guaraní los indígenas se dividen en cuatro estamentos según su mayor o menor participación de los dones chamánicos⁸⁷. El grupo inferior está constituido por aque-

⁸⁵ Cfr. R. Bareiro Saguier, *op. cit.*, p. XII; al respecto véase también A. Vara (h), *La construcción guaraní de la realidad*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. III, Asunción, 1984, p. 30.

⁸⁶ Cfr. H. Clastres, *La terre sans mal. Le Prophétisme tupi-guaraní*, Ed. du Seuil, Paris, 1975, p. 40 y ss.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 40. Sobre la "palabra profética" entre los guaraníes véase lo que dice B. Meliá en su obra *El Guaraní. Experiencia religiosa*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. XIII, Asunción, 1991, p. 39: "Es siempre en función de la palabra inspirada que el Guaraní crece en su personalidad, en su prestigio y hasta en su poder, sea este, poder político, poder mágico o ambos juntos, que suele ser lo más común. Las categorías de los dirigentes, generalmente hombres, pero sin excluir a las mujeres, se estructuran según los grados de excelencia en el 'decirse', en la palabra. Eran los diversos tipos de 'hechiceros' y 'magos' de que hablan las crónicas misioneras de los siglos coloniales. Son los chamanes, en lenguaje antropológico, verdaderos 'teólogos de la selva', como ya había sentido Cadogan". Véase también lo que dice uno de los más grandes estudiosos de la cultura guaraní, el antropólogo Kurt "Nimuendajú" Unkel (cfr. nota 95 más adelante): "Cuando en un grupo guaraní alguien consigue su primer canto (chamánico), esto siempre constituye un acontecimiento de interés general. Solamente en las viejas historias maravillosas he escuchado que niños recibieron tal inspiración. En las categorías de edades superiores la inspiración es cada vez más frecuente y entre quienes han pasado de los cuarenta años es excepcional el que no posea un canto. Algunos cantan en la oportunidad más insignificante; por ejemplo, al atravesar un puente que se balancea, para no caer en el agua, en semejantes oportunidades otros son más reservados: en ocasiones extraordinarias, especialmente en las desgracias, se escucha cantar a algunas personas, de las que ni siquiera se sabía que tenían cantos propios. En la mayoría de los casos el individuo recibe su canto

llos que todavía no han recibido ninguna inspiración para recitar o cantar esos cánticos sagrados. A este grupo pertenecen, en general, los niños, y los adolescentes. Al segundo grupo pertenecen todos aquellos que ya han hecho experiencia de algunos cánticos. Es el grupo mayoritario de hombres y mujeres adultos. Algunos de ellos podrán dirigir también algunas danzas rituales. El tercer grupo es el de los chamanes o "pajés" propiamente dichos. Tanto hombres como mujeres pueden llegar a este grupo y pueden ser llamados con propiedad "Ñanderu" ("nuestro padre") y "Ñandesy" ("nuestra madre"). Finalmente sólo los hombres pueden llegar al grado supremo del chamanismo donde el rol religioso puede encontrarse unido al rol político en la figura del "karai". Estos "karai" sin embargo no vivían en las mismas poblaciones indígenas, sino más bien solos y con un sentido itinerante que los hacía ir de un lado a otro continuamente y aparecían ante sus parcialidades llenos de un prestigio sagrado, que les daba autoridad por la calidad de sus palabras y lo portentoso de los hechos que se les atribuía. Este prestigio y autoridad llevó en algunas circunstancias a estos "karai" a asumir roles políticos de cacicazgo. Pero lo propio de los "karai" no es el predominio político en cuanto tal, sino el del ser anunciadores de la "tierra sin mal" ("Yvy-mara-Ey") donde no se encuentra más el hambre, la peste, la guerra, etc., sino la abundancia, la paz, la vida sin enfermedades, en una palabra, la felicidad⁸⁸. Esta "Tierra-sin-mal" no era un paraíso celeste, sino estaba ubicado para las parcialidades Tupí-guaraníes en algún lugar de esta tierra y debía ser alcanzado no después de la muerte, sino en esta vida. De aquí las continuas peregrinaciones en su búsqueda que se hacían. Los "Karai" no conocían la localización de esta "Tierra-sin-mal", sino las reglas éticas y las enseñanzas fundamentales que deberían ser guardadas para poder llegar a ella. Pero enseñanzas que no se encierran sobre ellas mismas en una doctrina preestablecida, sino que se abren continuamente a nuevas exigencias y compromisos, de ahí que esas enseñanzas sean esencialmente proféticas⁸⁹. Las "bellas palabras" (ñe'ë porã) de los himnos y discursos religiosos de las parcialidades tupí-guaraníes serán siempre proféticas y no deben ser comprendidas como un texto fijo que siempre deba ser repetido ritualmente, exterior al que lo pronuncia. Este profetismo tupí-guaraní renuncia a todo "establishment" hasta el de su

mientras duerme, con la aparición en su sueño de algún pariente fallecido" (citado por B. Meliá, *op. cit.*, pp. 36-37).

⁸⁸ Cfr. H. Clastres, *op. cit.*, p. 37 y ss. y 56 y ss.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 141 y ss. (la "conclusión" del libro trata justamente del "prophétisme").

mismo discurso. La palabra profética siempre lleva consigo la tensión de crear nuevos espacios y nuevos tiempos, los apropiados a una "Tierra sin males" donde pueda llevarse a cabo una existencia que supere el mal radical que angustia al hombre. Pero estos espacios y estos tiempos nuevos están poblados por la misma palabra profética que les impide envejecer y apoltronarse. Tal es la clave del profetismo Tupí-guaraní.

Esta concepción de la "palabra" como íntimamente ligada a la "existencia" en el profetismo tupí-guaraní tiene que ver con la estructura antropológica del "hombre" ("ava") muy especialmente con su alma. Así para casi la totalidad de los guaraníes la expresión "Ñe'ë" ("palabra") es casi sinónimo de "Ayyvu" ("alma-palabra") y entra en la denominación de ella⁹⁰. Para

⁹⁰ Esta compenetración entre "alma" y "palabra" es tan grande para el guaraní que la obra del gran antropólogo Nimuendajú (cfr. notas 87 y 95) ha podido ser calificada ante todo como una "etnografía de la palabra" (cfr. B. Meliá, *op. cit.*, p. 84). El mismo Meliá dice un poco más adelante: "...lo más importante del trabajo de Nimuendajú es la constatación etnográfica de cuán nuclear es la palabra para la vida del Guaraní. La palabra es su alma. Ayyvu: palabra-alma; alma-palabra. La vida y la muerte del Guaraní son la vida de su palabra y la medida de sus realizaciones y de sus crisis está dada por las formas que toma su palabra. La historia del Guaraní es la historia de su palabra, la palabra que se le impone con el nombre, la palabra que escucha, la palabra que él mismo dirá, cantará y rezará, la palabra que en su muerte todavía es palabra que fue: *ayvukue*. El gran mérito de Nimuendajú consiste en haber colocado en el centro de su etnografía a la palabra guaraní, no sólo en lo que dice, sino cómo se dice. La religión, en sus creencias y en sus rituales, es un decir, o mejor, un decirse: *ñembo'e*. Profecía, poesía y retórica son apenas formas del acto constitutivo del Guaraní, que es *'decirse'*. Ahí está el arte de su vida" (*Ibid.*, pp. 84-85). Sobre la equivalencia alma-palabra, véase también A. Vara, *op. cit.*, p. 69 y ss. Un ejemplo patético de esta equivalencia se lo puede ver en el martirio de San Roque González de Santa Cruz que fuera muerto el 15 de noviembre de 1628 por parcialidades guaraníes no cristianas. Se conservan las actas de los testigos que certificaron las circunstancias. Uno de ellos, el Capital Manuel Cabral, lugar-teniente del gobernador, concurre al lugar de los hechos y se informó fehacientemente del mismo por boca de los mismos matadores. Los indios después de matar al P. Roque e al P. Alonso su compañero de la Misión del Caaró rompieron las imágenes y los quemaron. Pero lo asombroso fue que salió una voz del cuerpo medio calcinado del P. Roque: "Desde donde el cuerpo del Santo, Padre Roque les habló y dijo: *Habéis muerto mi cuerpo, más no mi alma*. Hanos de venir muchos trabajos por esto que habéis hecho, que han de venir mis hijos a vengarlo; y otras cosas que le fue profecía propia de todas las cosas que les iba sucediendo, y sucedió después, según los mismos matadores después también conociéndolo lo decían. Y que visto aquello, el dicho cacique Carupé mandó a su esclavo o cautivo abriese el cuerpo para ver lo que hablaba en él; pues por la boca no podía, pues la tenía hecha pedazos. Y que así, abrieron el cuerpo, y hallando que era el corazón el que hablaba le sacó fuera el dicho Maraguá, y con una flecha atravesado, le tornó al fuego para que se quemase... (después de contar otros pormenores del martirio y de la captura de los culpables el relato prosigue)... "Entre los cuales (indios) estaban los

el guaraní el hombre tiene en sí varias almas. Su número varía según las parcialidades. Pueden darse en el hombre dos, tres y hasta cuatro almas. Pero esta diversidad es irrelevante cuando se comprende la dinámica de ellas en el hombre. La concepción del "alma" está ligada a la "perfección" ("aguyje") que el hombre está llamado a alcanzar. Entre los Mbyá Apyteré del Paraguay el hombre tiene tres almas⁹¹. La primera es llamada "Ñe'ē porā" (palabra buena o hermosa) porque es un alma que siempre está a la escucha de las enseñanzas divinas. La segunda alma se denomina "Ñe'ē Joybuy" (palabra cruzada) porque equivale a la intromisión en el sujeto humano de un "espíritu animal" que trata de interferir la conducta del hombre a fin de conducirlo con independencia y aún en contra de lo que le dice su primer alma. Estas dos primeras almas suelen volar e interaccionar durante los sueños llevando muchas veces el conflicto a sus más evidentes contradicciones. La tercera alma es la "Ñe'ē Rārōba" (palabra aguardante). Se la llama así porque permanece en el hombre en actitud de espera —propia de la vigilia— a fin de conferir lo que las otras dos almas le dicen acerca de lo vivido en el sueño y tomar a posteriori una decisión. Esta tercera y última alma es pues la que ejercita el discernimiento espiritual y la última responsable del ser hombre o "ava"⁹². Esto muestra que en el alma guaraní

principales matadores del santo Padre Roque, como fue el cacique Carupé y su esclavo Maraguá, Caburé y otros. Entre los cuales todos se hizo nueva averiguación de lo que había pasado; y aún añadieron los matadores, diciendo: *Este es el suceso que nos profetizó el corazón del Padre Roque desde el fuego. Porque lo sacamos y quemamos segunda vez.* Y confesó al mismo Maraguá haber sido el que sacó dicho corazón por mandato del dicho Carupé, porque les hablaba. Y el mismo Carupé y otros lo confesaron así, antes de hacer justicia de ellos". (Véase este testimonio y otros concordantes en J. M. Blanco, S. J., *Historia Documentada de la Vida y gloriosa muerte de los PP. Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús, mártires del Caaró e Yjuhía*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1929, pp. 378-442).

⁹¹ Cfr. A. Vara, *op. cit.*, p. 69. Los Mbyá son una de las tres grandes parcialidades guaraní existentes hoy día en la región selvática del Paraguay también extendidas a la provincia de Misiones en la Argentina y a otras regiones del sur oeste del Brasil. Las otras dos parcialidades se denominan Pai Tavyterá y los Avá-Katú-Eté (Chiripá). Otras de las parcialidades guaraní son los "chiriguano" del Chaco paraguayo y las fronteras de Salta (Argentina) y Bolivia. Otra parcialidad guaraní o paleo guaraníca la constituyen los Guachaquí-Aché (cfr. *Ibid.*, p. 23; B. Meliá, *op. cit.*, pp. 18-20; el volumen "*Literatura guaraní del Paraguay*" de R. Bareiro Saguier conllo la literatura recuperada de las cuatro parcialidades Mbyá, Pai-Tavyterá Ava-Katú-Eté (Chiripá) y Aché-Guayakí).

⁹² A. Vara en su obra "*La construcción Guaraní de la Realidad*" (p. 70 y ss.) hace una interpretación psicoanalítica de esta triple concepción guaraní del psiquismo. Así atribuye al "Super-yo" freudiano la "buena pala-

no se da una libertad vacía de contenido o de un contenido meramente caprichoso. Siempre la decisión es el fruto de un combate interior para bien o para mal. De este modo la "avardad" constituye lo más propio del hombre guaraní. Ella no es un producto natural, prefabricado, sino una esencia que debe hacerse continuamente y tiene que ver con la "aguyje" (perfección), con la preservación del "teko porā (buen modo de ser) y del "teko marangatu" (modo de ser religioso) en oposición al "teko vai" (modo de ser malo) del hombre⁹³.

bra" de origen divino, al "Ello" el "habla cruzada" de origen animal y antisocial, y al "Yo" consciente de la teoría freudiana a la "palabra aguardante" que discierne y actúa. Como puede verse, y el mismo Vara lo reconoce, la interpretación freudiana, al vincular el "Super-yo" a la cultura y el "Ello" al fondo instintivo-biológico del individuo, reduce a un ámbito "causal" y "materialista" la comprensión espiritual y trascendente del guaraní. Aquí vuelven a oponerse los "dos pensamientos" a los que alude Kusch (cfr. nota 73 arriba), el "pensamiento causal" confinado a finitudes científicamente verificables y el "pensamiento seminal" abierto a horizontes trascendentes, pero que coayudan a una búsqueda personal del sentido llevado a cabo por el propio yo. Más cercano al pensamiento guaraní —salvadas las obvias diferencias— nos parece la interpretación ignaciana de los "tres pensamientos" que habitan en el hombre (cfr. *Ejercicios Espirituales (EE)* de San Ignacio de Loyola, Nro. 32): "Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer, y otros dos que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu y otro del malo". Las reglas de discernimiento ignaciano (EE. nn. 313-336) ayudarán al hombre a conocer y discernir estos pensamientos en vistas a ordenar la vida en el divino servicio, que es el fin de los EE (nro. 1). Esta visión ignaciana, aunque no coincidente en el detalle con la concepción guaraní de la psique humana, se halla emparentada con ella por ser una forma del "pensamiento seminal" al que aludía Kusch.

⁹³ Cfr. B. Meliá, *op. cit.*: "Estas formas y modos de ser no se refieren propiamente a comportamientos individuales e intimistas, sino a relaciones con los otros. Esas virtudes se visualizan y se socializan principalmente en las reuniones políticas y en los convites religiosos; ellas están muy relacionadas con el decir: palabra escuchada, palabra dicha, palabra profética. Y estas palabras reciben su condición de posibilidad de las prácticas de la reciprocidad" (pp. 69-70). Sobre el "modo de ser" guaraní, véase el excelente trabajo de B. Meliá, S. J., "El modo de ser guaraní en la primera documentación jesuita (1594-1639)" en *A. H. S. I.* (1981), pp. 212-233. Un ejemplo de este "modo de ser" antiguo contrapuesto al "modo de ser" nuevo, que querían inculcarle los jesuitas, nos lo presenta las propias palabras del cacique Atiguayé, que se oponía a ser reducido en la reducción de San Ignacio, con estas palabras: "Los demonios sin duda nos han traído a la tierra estos hombres (los misioneros jesuitas), que con nuevas doctrinas e invenciones tiran a apartarnos del antiguo y loable modo de vida, que observaron nuestros mayores. Ellos mantuvieron sin reparo muchas mujeres y copioso número de criadas, con la libertad de escogerlas a su gusto; y ahora estos advenedizos, siendo, con el especioso título de Padres, verdaderos enemigos, y aún tiranos de nuestra libertad, nos quieren forzar a una vida austera, y a que ligados a una sola mujer, sacrifiquemos nuestros gustos

Esta comprensión del espíritu del hombre y de la cultura guaraní ha sido posible —tal como ya lo adelantáramos más arriba— gracias a los estudios antropológicos y etnológicos emprendidos en este siglo. Los grandes “textos” de la tradición religiosa guaraní precolombina permanecieron ignorados durante siglos a diferencia de los textos de la cultura náhuatl, maya y quechua que fueron recuperados mucho antes⁹⁴. Recién en 1914 el antropólogo alemán Kurt “Nimuendajú” Unkel publicó una serie de tradiciones míticas de la parcialidad Apapokúva-guaraní que habitan la frontera paraguayo-brasileña⁹⁵. En esta obra publicada originalmente en alemán Nimuendajú exponía con una evidencia desconocida hasta ese momento los tres constitutivos de la religión guaraní, como son —a decir de Meliá— “la importancia de la palabra en toda la vivencia religiosa guaraní, el mito de la creación y la destrucción del mundo como fundamento de las creencias, y la danza-oración que es el gran sacramento ritual en el que se expresan con especial intensidad”⁹⁶. Otro de los grandes antropólogos descubridores del alma guaraní fue León Cadogan (1899-1973). A él le debemos la recuperación de las tradiciones sagradas de la parcialidad Mbya-guaraní al dar a conocer las “Ñe’ẽ Porã Tenõnde” (“primeras palabras hermosas”) en su escrito de 1959 titulado “Ayyvu rapyta” (“El fundamento del lenguaje humano”)⁹⁷. A este escrito queremos ahora referirnos porque consideramos que plasma mejor que cualquier otro el concepto guaraní de lo que es la palabra.

Estos textos míticos de los Mbyá-guaraní del Guayrá, que ahora presentamos, no deben ser interpretados como un himno fijo, transmitido ritualmente de la misma manera, sino antes bien como palabra profética, como un acto único aunque poseedor de

a su antojo...” (cfr. P. Lozano, S.J., Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay, Madrid, 1754, Libro VI, p. 371; véase también nuestro trabajo: “La gesta fundacional de la Compañía de Jesús en la Argentina”, en *Stromata* XLII (1986), pp. 75-135, especialmente sobre este problema de la inculturación y del conflicto de evangelio y cultura las pp. 121-125).

⁹⁴ Cfr. R. Bareiro Saguier, *op. cit.*, p. XX y ss.; B. Meliá, *op. cit.*, p. 26 y ss.

⁹⁵ El trabajo original de Unkel fue en alemán y fue publicado en *Zeitschrift für Ethnologie* (Berlín), XLVI (1914). La traducción al castellano y al guaraní paraguayo realizada por Juan F. Recalde recién fue publicada en San Pablo hacia 1944 bajo el título: “Leyenda de la creación y juicio final del mundo como fundamento de la Religión de los Apapokúva-Guaraní” (cfr. R. Bareiro Saguier, *op. cit.*, p. XXI).

⁹⁶ B. Meliá, *op. cit.*, p. 26.

⁹⁷ L. Cadogan, *Ayyvu Rapyta, Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guayrá*, Univ. de São Paulo, Fac. de Fil., Ciencias e Letras, São Paulo, 1959.

un contenido ancestral de procedencia probablemente precolombina y en todo caso independiente de la tradición cristiana⁹⁸. Estos cánticos comienzan por remitirse a la Suprema Divinidad del Panteón guaraní, a “Ñamandú”, el Padre común o “nuestro Padre”, que no se presenta como hecho, sino haciéndose. Es una génesis autocreativa. La capacidad mayor de Ñamandú es la de volver sobre sí mismo y crearse. El se abre como una flor y conforma su propio cuerpo:

Nuestro Padre, Ultimo-último Primero,
hace que su futuro cuerpo se abra en flor
a partir de las tinieblas originarias (pytu yma).

Las divinas plantas de los pies
el pequeño asiento redondo:
en medio de las tinieblas originarias
hizo que en su propio abrirse
se abrieran en flor.

El divino reflejo de la sabiduría (los ojos)
el divino óyelo-todo (los oídos)
las divinas palmas
que sostienen la vara insignia (la manos)
las divinas palmas
en ramas florecidas (los dedos):
Ñamandú hizo que en su propio abrirse
se abrieron en flor
en medios de las tinieblas originarias.

.....
Nuestro Padre Ñamandú, el Primero,
antes de haber abierto en flor,
en su propio abrirse;
su futuro paraíso,
El no vio tinieblas:
aunque el Sol aún no existía,
El existía iluminado por el reflejo
de su propio corazón;
hacía que le sirviese de sol
la sabiduría contenida
dentro de su propio ser de cielo (divinidad = Yvára)

.....
Ñamandú, el verdadero Padre, el Primero,

⁹⁸ Cfr. B. Meliá, *op. cit.*, p. 32. La traducción que proponemos tiene variantes en relación a la del texto de Cadogan (nota 97). Hemos hecho nuestras propias variantes en base al original y a la versión castellana de B. Meliá, *op. cit.*, p. 29 y ss. y la francesa de Pierre Clastres, *Le grand Parler, Mythes et Chants sacrés des Indiens guaraní*, Ed. du Seuil, París, 1974, p. 18 y ss.

antes de haber abierto en flor,
 en su propio abrirse,
 la primera tierra:
 El habitaba en medio
 del viento originario (yvytu yma).

El viento originario
 en medio del cual nuestro Padre habitaba
 se vuelve a alcanzar
 cada vez que se alcanza el tiempo originario (ára ayma),
 cada vez que se alcanza el resurgimiento
 del tiempo originario (el invierno).

En cuanto termina el tiempo originario,
 durante el florecimiento del lapacho,
 los vientos cambian
 durante el tiempo nuevo (ára pyaú):
 ya surgen los vientos nuevos (yvytu pyaú),
 el tiempo nuevo,
 el resurgimiento del tiempo nuevo⁹⁹.

Al terminar el "tiempo originario", es decir, el "invierno" donde la vida es más bien muerte y falta de despliegue, al terminar de soplar el "viento originario", es decir, el "viento frío" del sur que todo lo congela e inmoviliza, aparece el florecimiento del lapacho, símbolo del renacer primaveral. El lapacho en flor da lugar a otro tiempo, un "tiempo nuevo" donde la naturaleza parece revivir, donde los brotes comienzan a abrirse y a dar flores, alentados por los "vientos nuevos", vientos cálidos provenientes del norte y del noreste que alientan el surgimiento de nueva vida.

⁹⁹ L. Cadogan, op. cit., pp. 13-18. Las "notas" de Cadogan son excelentes y muestran un gran dominio léxico y antropológico del lenguaje Mbyá-guaraní. Nosotros al variar la traducción hemos querido guardar, sobre la misma expresión de Cadogan y la de Clastres más filosóficas, un tipo de expresión que siga la tónica propuesta por Meliá y que nos parece ser la más cercana al espíritu de la lengua guaraní, es decir, una tónica poética y simbólica. Así Cadogan mantiene un lenguaje "evolutivo", aunque recupera el giro "reflexivo" del hablar guaraní, que muchas veces se envuelve en su propia acción como cuando se dice en el lenguaje vulgar "me voy para el pueblo". Así Cadogan interpreta la acción creativa de Namandú en el "curso de su evolución". Por su parte Clastres no habla de "evolución", sino de "despliegue" a fin de no comprometerse con una palabra que tiene una larga historia de connotaciones teológicas y metafísicas, pero al elegir "despliegue" no puede evadirse de un constructo, si no igualmente "evolucionista", al menos sí "emanantista". Nosotros elegimos un vocabulario poético y simbólico porque creemos que es el más apropiado para expresar lo que el mito dice. Así hablamos no de "crear" o "desplégarse", sino de "abrirse en flor en su propio abrirse". Bajo esta metáfora y otras que el mito presenta se juegan elevados conceptos metafísicos y teológicos, pero que el texto no elabora en cuanto tales.

De este modo ya está todo preparado. Namandú dejará, por su propio impulso y su propia sabiduría, la situación original, la que lo confinaba a su soledad en medio de las tinieblas originarias. Namandú se ha erguido, ha desplegado sus sentidos y su corazón y ahora se apresta a realizar lo restante de su obra: la génesis de los dioses y de los hombres. Pero antes creará para sí y para estas sus creaturas fundamentos comunes. Estos fundamentos son tres. El primero es el "fundamento del lenguaje humano" (ayvu rapyta). El segundo el "fundamento del amor" (mborayú rapyta). El tercero, el "fundamento del himno sagrado" (mba'e-a'ã rapyta). Es el texto fundamental en el que se expresa la dignidad del hombre Mbyá-guaraní constituido por la "palabra-alma" de origen divino, por una pertenencia a un ethos comunitario, donde el "amor" entendido como preservación respetuosa de las costumbres tribales es esencial, y finalmente por el "canto sagrado", que es el gran sacramento que posee el Mbyá-guaraní para afirmar por la palabra ritualizada en el canto y la danza su comunión con el mundo de lo Sagrado. Veamos el primer fundamento, el del lenguaje humano:

El verdadero Padre Namandú, el Primero,
 de una parte de su propio ser de cielo (divinidad = yvára),
 de la sabiduría contenida en su ser de cielo
 y en virtud de su saber que se abre en flor (kuaa-rara)
 hizo que se engendrasen llamas y tenue neblina.

Habiéndose incorporado y erguido como hombre
 de la sabiduría contenido en su ser de cielo,
 y en virtud de su saber que se abre en flor
 conoció para sí mismo el fundamento del futuro
 lenguaje humano (ayvu rapyta ra).

De la sabiduría contenido en su ser de cielo
 y en virtud de su saber que se abre en flor
 Nuestro Padre hizo que en su propio abrirse
 se abriera en flor el fundamento del lenguaje humano
 e hizo que formara parte de su propio ser de cielo.

Antes de existir la tierra
 en medio de las tinieblas originarias
 antes de que algo se conociera
 hizo que en su propio abrirse
 se abriera en flor
 el fundamento del lenguaje humano
 y que formara parte de su propio ser de cielo.
 Esto hizo Namandú, el Padre verdadero, el Primero¹⁰⁰.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 19-20.

Este fundamento del lenguaje será la médula divina con la que, luego, los hombres serán investidos al constituirse cada uno con su propia "palabra-alma"¹⁰¹. El segundo fundamento no será menos importante. Será la base misma no ya de un yo-alma, sino de un "nosotros" ("ñande va"), que lo constituye en su más íntima pertenencia¹⁰². Un "nosotros" ligado por una rica tradición tribal que lo hace ser hombre. Veamos cómo el himno sagrado expresa este segundo fundamento:

Habiendo conocido para sí el fundamento
del futuro lenguaje humano,
de la sabiduría contenida en su propio ser
de cielo,
y en virtud de su saber que se abre en flor
conoció para sí el fundamento del amor al otro
(mborayu rapyta).

Antes de existir la tierra,
en medio de las tinieblas originarias,
antes de que algo se conociera,
y en virtud de su saber que se abre en flor
el fundamento del futuro amor al otro
lo conoció para sí¹⁰³.

Este "fundamento del amor al otro" no debe ser interpretado en clave cristiana. Recordemos que son tradiciones de origen precolombino. Una correcta interpretación debe ir más bien, a nuestro parecer, a indagar el mismo "fundamento" o "modo de ser" (Ñandé reko") del alma guaraní y a descubrir las leyes y costumbres que lo constituyen¹⁰⁴. Finalmente vengamos al último

¹⁰¹ Véase lo que dice Cadogan al comienzo de las "notas" a su segundo capítulo de los "Ayvu Rapyta": "Para interpretar correctamente el contenido de estos versos que constituyen, a mi parecer, el capítulo más importante de la religión mbyá-guaraní, es indispensable tener presente que *ayvu* = lenguaje humano; *ñe'eng* = palabra; *y e* = decir, encierran para nosotros el doble concepto de: expresar ideas - porción divina del alma. Fue esta sinonimia la que me impulsó a estudiar a fondo la religión de los Jeguakáva, y a ello se debe esta obra, fruto de más de seis años recopilando sus himnos, plegarias; mitos, tradiciones". (*Ibid.*, p. 23).

¹⁰² Según Meliá (comunicación personal) cuando a un Guaraní se le pregunta "¿Quién es?" El contesta "Yo soy nosotros" (Ñandeva) en sentido inclusivo, es decir, identificado a su propia comunidad y se opone al hombre distanciado, separado, en sentido exclusivo (Oreva), como lo es el "extranjero".

¹⁰³ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰⁴ Cfr. nota 93 arriba. Nosotros aceptamos la sugerencia de P. Clatrom (p. 27) de no interpretar con óptica "cristiana" el término "mborayu" que Cadogan tradujera con la expresión "amor al prójimo". Sin embargo no renunciamos a la expresión "amor al otro" para expresar un sentido de pertenencia, que da el "nosotros" tribal en el cual el Mbyá-guaraní reafirma

fundamento del ser Mbyá-guaraní, el que se refiere al "himno sagrado":

Habiendo abierto
en su propio abrirse en flor
el fundamento del futuro lenguaje humano,
habiendo abierto
en su propio abrirse en flor
un único amor al otro,
de la sabiduría contenida en su propio ser de cielo,
y en virtud de su saber que se abre en flor,
hizo que en su propio abrirse
se abriera en flor
el único fundamento del cántico esforzado (mba'e-a'ã rapyta).

Antes de existir la tierra,
en medio de las tinieblas originarias
antes de que algo se conociera
hizo que en su propio abrirse
se abriera en flor para sí (en su soledad)
un único cántico esforzado¹⁰⁵.

Este cántico sagrado será, luego, el otro fundamento que religue al hombre guaraní, que vive en su "nosotros" tribal, con la fuente misma de su ser que reside en el mundo sagrado de los dioses. Mientras tanto, Namandú, puestos ya los tres fundamentos que lo constituyen en su propio abrirse divino, comienza a reflexionar consigo mismo sobre quiénes serían los compañeros de su divinidad llamados a poseer sus mismos tres fundamentos:

Habiendo abierto para sí
en su propio abrirse en flor
el fundamento del futuro lenguaje humano;
habiendo abierto para sí
en su propio abrirse en flor
un único amor al otro;
habiendo abierto para sí
en su propio abrirse en flor
un único cántico esforzado,
reflexionó profundamente
a quién hacer participar

su identidad personal y comunitaria y que, luego, se expresará en una serie de actitudes vividas en el marco de las enseñanzas recibidas por los antiguos.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 20. El "cántico sagrado" (Mba'e-a'ã) etimológicamente significa "cántico esforzado" de "A'ã (ha'ã) = esforzarse para obtener algo. Dice Cadogan: "Los cantos que entonan y las plegarias que pronuncian los Mbyá constituyen un esfuerzo que realizan para obtener valor y fortaleza, siendo el concepto que encierra *mba'e-a'ã*: esfuerzo que se realiza en pos de la fortaleza espiritual". (*Ibid.*, p. 27).

del fundamento del lenguaje humano;
a quién hacer participar
del único amor al otro;
a quién hacer participar
de la serie de palabras
que componían el cántico esforzado.

Habiendo reflexionado profundamente,
de la sabiduría contenida en su propio ser de cielo
y en virtud de su saber que se abre en flor,
hizo que en su propio abrirse
se abrieran en flor
los que habían de ser compañeros
de su propio ser de cielo¹⁰⁶.

A partir de esta estrofa el mito sagrado relata la génesis de los cuatro dioses menores del Panteón Mbyá-guaraní y sus consortes, y un poco después la formación de la primera tierra y de sus primeros vivientes. Luego recién llega el hombre por la decisión suprema de Namandú y la mediación de los dioses menores. Encomienda a Karai Ru Eté el que las llamas sagradas se alojen en el corazón de sus hijos los hombres, que Jakaira Ru Eté vigile la fuente de neblina que engendra las palabras inspiradas y que Tupá Ru Eté refresque con su moderación cualquier exceso que conspire contra la buena convivencia y armonía. A pesar de este cuidado de los dioses el hombre cometerá el mal y como ineluctable consecuencia el diluvio anegará y destruirá la "Yvy Tenonde" (la "Primera Tierra"). La vida en adelante no será fácil. La "Yvy pyaú" (la "Nueva Tierra") no estará exenta de dificultades y desafíos. Tendrá ayudas convenientes por parte de los dioses, y los hombres deberán aprender a defenderse de las diversas acechanzas siempre amenazantes. Sólo por la preservación del "Nandé reko katu" ("modo de ser auténtico") y del "Nande rekó marangatú" ("modo de ser bueno, honrado, virtuoso en cuanto religioso") podrá el hombre alcanzar la "Yvy-mara-Ey" (la "Tierra sin males")¹⁰⁷. El universo de la palabra para bien o para mal estará en el corazón mismo de la existencia guaraní. De ella de ningún modo podrá prescindirse.

6. La palabra culturada del mundo precolombino como "Praeparatio evangelica"

Nos toca ahora recoger los principales resultados de nuestro

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁷ Cfr. B. Meliá, *op. cit.*, pp. 9 y 13.

estudio acerca de la palabra culturada de nuestra cultura precolombina y preguntarnos, luego, sobre su significado teológico. En primer lugar presentemos de un modo sintético y conceptual las principales conclusiones alcanzadas:

1. Los pueblos precolombinos fueron poseedores de lenguas propias con las cuales elaboraron una palabra viva, que les permitió comunicarse y atesorar en ella por la mediación de tradiciones orales y escritas un rico y variadísimo legado cultural.

2. Ese legado cultural en su dimensión lingüística se expresa en una gran diversidad de formas literarias en las que se rindió culto al buen decir. Del himno al teatro pasando por el relato mítico e histórico todas fueron formas donde esos pueblos buscaron expresar la experiencia de sus vidas, sus miedos y frustraciones, sus esperanzas y alegrías.

3. Esta rica experiencia humana de los pueblos precolombinos expresada en las más diversas formas del lenguaje y de la palabra culturada alcanzó en la experiencia trascendente y religiosa su nivel más profundo y permanente. De ello es testigo la gran cantidad de códices y obras literarias llegadas hasta nosotros y que nos hablan de la orientación claramente trascendente y seminal de esas culturas.

4. Esa experiencia trascendente y seminal en la que se abrevó la palabra de esos pueblos precolombinos no se estereotipó en formas fijas e inmutables, sino que se fue alimentando sobre un fondo de tradición sabiamente transmitido con nuevas formas de la palabra culturada, entre las que la "palabra profética" tuvo en algunas culturas un lugar preponderante.

5. El culto de la palabra viva en las más variadas manifestaciones humanas tanto religiosas como profanas en las culturas precolombinas siempre estuvo unida íntimamente al canto, a la danza, a la representación escénica, a la expresión ritual, a las diversas actividades de la vida cotidiana y a la fiesta como expresión total de la vida de un pueblo, que acostumbra y sabe celebrar sus más caros acontecimientos profanos y religiosos en comunidad.

6. La experiencia de la palabra de estos pueblos precolombinos por estar ligada al "alma", que constituye al hombre, y a un "nosotros" por el cual el hombre es constituido en comunidad, siempre apela a un "modo de ser" ético, que valora a las personas por encima de las cosas, valoración que debe ser interpretada en el marco de su propio ethos cultural.

7. Esté "modo de ser", particular para cada parcialidad y para cada cultura de estos pueblos, conforma en su misma diversidad una sorprendente coincidencia de valores y actitudes

ante el nacimiento, la vida en sus diversas alternativas favorables y desfavorables, la muerte, el destino, etc., todo lo cual atesora en la palabra una rica "sabiduría" puesta muchas veces en la boca de los mayores o de sus maestros con la que se alimentaron y educaron estos pueblos precolombinos.

Esta valoración positiva de la cultura precolombina y de su palabra culturada no significa la canonización de esos pueblos. Ellos como nosotros tuvieron errores y falencias. Lo que se trata aquí es de recuperar una interpretación, que a nuestro parecer todavía no ha emergido con la suficiente fuerza y verdad. Hace falta un estudio detallado y documentado de las diferentes interpretaciones que recibiera el mundo indígena precolombino por parte de los primeros evangelizadores y teólogos llegados al Nuevo Mundo. Creemos a modo de hipótesis que en los primeros tiempos de la evangelización americana al menos se dieron tres interpretaciones teológicas acerca de la significación religiosa del mundo indígena. La primera juzgaba las creencias y práctica religiosas de los indígenas con fuertes preconcepciones de tal modo que resultaba una visión muy pobre y muy comprometida con las prácticas idolátricas y demoníacas¹⁰⁸. Una segunda interpretación intentaba justificar algunos aspectos positivos que encontraban los misioneros al incursionar un poco más profundamente en el mundo indígena. Así, por ejemplo, ante la presencia de la Cruz en no pocas culturas precolombinas, los misioneros, al no poder comprender el simbolismo culturado de ese signo, tuvieron que recurrir a la suposición de que en América se había dado una proto-evangelización atribuida al Apóstol Santo Tomás y de la que sólo había quedado el signo de la Cruz¹⁰⁹. La tercera interpretación fue más positiva porque tuvo que salir en defensa del indígena al mostrar y demostrar con una argumentación filosófica-teológica la dignidad humana y racional del indígena y de sus imprescriptibles derechos, como así también justificar su vocación a la fe y a la vida bienaventurada. Esta interpretación, que tuvo en el P. José de Acosta a uno de sus más lúcidos defensores, dejó sin embargo en la penumbra otros importantes ámbitos valorativos del universo cultural indígena al concebir ese mundo excesivamente cercano y por tanto contaminado con las oscuridades

¹⁰⁸ El exponente típico de esta orientación interpretativa es el P. Pablo José de Arriaga, S. J., en su obra *Extirpación de la Idolatría del Perú*, Lima, 1621. Sobre el significado de esta obra de Arriaga, cfr. M. M. Marzal, *op. cit.*, pp. 382-392.

¹⁰⁹ Cfr. Adán Quiroga, *La Cruz en América*, Ediciones Castañeda, San Antonio de Padua (Bs. As.), 1977.

de la infidelidad¹¹⁰. Creemos que una nueva lectura interpretativa de la religiosidad precolombina tiene que abrirse lugar. Y esto no sólo es importante como tarea retrospectiva, sino todavía más como una condición para la nueva Evangelización en vísperas de este Quinto Centenario de la Evangelización de América y a pocos años de iniciarse el segundo milenio después de Cristo.

Cuando el cristianismo se fue adentrando y afirmando en el mundo helénico, especialmente a partir del siglo II y III, la conciencia cristiana surgida como respuesta de la fe en ese medio cultural helenístico comenzó a preguntarse sobre el significado que podía tener para ese cristianismo naciente el legado de la cultura que la constituía¹¹¹. Ya no se trataba de ver las contradicciones entre la fe cristiana y la religión pagana como lo hicieron los apologistas, sino que se trataba de ver de qué modo la fe cristiana interpretaba al pensamiento helénico y cómo esa misma fe podía asumir lo legítimamente válido de esa cultura para plasmar mejor su propio anuncio de la palabra. La discusión no era meramente principista. En esos dos y tres primeros siglos, el cristianismo, a pesar de las restricciones y persecuciones a que se veía sometido periódicamente, se había propagado e inculturado en diversos medios. El conflicto de interpretaciones no tardó mucho tiempo en estallar y de un modo virulento. Pronto comienzan a escucharse voces que se levantaron contra cualquier compromiso entre Cristianismo y Helenismo. Uno de estos nuevos apologistas será Tertuliano. Así dirá: "¿Qué hay de común entre Atenas y Jerusalén? ¿Entre la Academia y la Iglesia?"¹¹². Ante el peligro de un cristianismo estoico, platónico, o dialéctico, Tertuliano reivindicó la pureza y sencillez de la fe en Jesucristo y de un saber que se basta a sí mismo con lo que se halla en el Evangelio. Ante esta actitud defensora de la fe, pero condenatoria del pensar, se levantaron muchos Padres de la Iglesia que trataron de salvaguardar la ortodoxia de la fe sin comprometer el legado helénico del pensar como servicio de la fe. Este grupo de Padres, afortunadamente mayoritario en la Iglesia reivindicó los valores

¹¹⁰ Sobre las dos principales obras del P. José de Acosta, S. J., *De Procuranda indorum salute* (1588) e *Historia natural y moral de las Indias* (1590), véase el juicio de M. M. Marzal, *op. cit.*, pp. 96-108.

¹¹¹ Cfr. J. Daniélou, *Message Evangélique et Culture Hellenistique*, Desclée, Tournai, 1961.

¹¹² Tertuliano, "Traité de la prescription contre les hérétiques", Sources Chrétiennes, Ed. du Cerf, Paris, Vol. 46, pp. 98-99. Es instructivo citar todo el pasaje traducido al castellano: "Nuestra doctrina viene del Pórtico de Salomón, el cual había enseñado que era necesario buscar a Dios con toda simplicidad de corazón. Tanto peor para aquellos que han puesto al día un cristiano estoico, platónico, dialéctico. Nosotros no tenemos necesidad de curiosidad después de Jesucristo, ni de buscar después del Evangelio".

de la cultura griega como "praeparatio evangelica"¹¹³. Así como Dios había preparado al pueblo hebreo por medio de la Ley a recibir la Revelación de Cristo, del mismo modo había preparado durante siglos al pueblo griego por medio de la filosofía para poner ese pensar al servicio de Verbo, ya que ese pensar es una verdadera semilla del Verbo.

Hoy la situación de América Latina en vísperas del V Centenario de su descubrimiento es algo similar a la que vivieron los Padres de la Iglesia en los primeros siglos del Cristianismo cuando se preguntaban sobre el sentido de sus propias herencias constituyentes, la helenística y la judeo-cristiana. Hoy corremos un riesgo parecido o mayor que el de Tertuliano. Algunos sectores en su mejor afán de conservar su herencia cristiana querrían acuñar un cristianismo "espiritual", lo más desligado posible de todo compromiso cultural y sin inserción real en nuestro continente. Este ahistoricismo eclesiástico sería anatematizador de cualquier inculturación y compromiso de la fe con la cultura profana, y rechazaría así una de nuestras raíces constitutivas, la de la cultura americana. Otros, por su parte, al revalorizar la herencia indígena condenan la gesta conquistadora y propician un retorno a posiciones indigenistas. Al no distinguir entre conquista y cristianismo se cierran a reconocer como raíz genuina a la herencia cristiana. Creemos que estas posiciones unilaterales brotan en estos sectores por no tener una acabada experiencia de la totalidad de las raíces que nos constituyen. Los Padres de la Iglesia pudieron sobrepasar la posición de Tertuliano y abrirse a un reconocimiento generoso de la totalidad de sus raíces, porque ellos se sentían desde dentro herederos, poseedores y artifices de la palabra y la cultura helénica, y por otro lado con la misma intensidad se sentían deudores de haber recibido la gracia de la fe, la que ellos testimoniaban con gozo y anunciaban con fervor. ¿Podríamos decir algo semejante desde nuestra América y desde nuestro hoy acerca de nuestras propias raíces?

Este estudio ha permitido revalorizar el valor de la "palabra culturada" de los pueblos precolombinos constituyentes de nuestra América y por lo tanto recuperar una de nuestras raíces. Esta tarea no es inútil, ni tampoco tiene un sentido meramente arqueológico. Es una razón de justicia devolverles a aquellas culturas,

¹¹³ Cfr. Clemente de Alejandría, *Stromata* I, cap. V, p. 65. Edit. Sources Chrétiennes, París, 1951, Vol. 30: "Quizás aún la filosofía ha sido también dada como un bien directo a los Griegos, antes que el Señor hubiera alargado su llamado hasta ellos, pues Él los educaba del mismo modo que la Ley para los Judíos a fin de ir a Cristo. La Filosofía es un trabajo preparatorio". Este mismo concepto se halla en muchos Padres, Justino, Ireneo, Orígenes, etc.

que nos precedieron, el valor que realmente tuvieron y que en justicia merecen. Además este juicio también toca a otras muchas culturas vivas de nuestro Continente, que son herederas directas de aquellas antiguas culturas precolombinas. El reconocimiento de aquellas culturas se vuelca sobre éstas. Por último ese legado de la "palabra culturada" sigue palpitando todavía hoy de un modo mucho más extendido y general en el "ethos" cultural de nuestros pueblos americanos a pesar de las diferentes inculturaciones modernas que sufriera nuestro continente en estos últimos siglos. Reconocer a la palabra culturada de los pueblos precolombinos como portadora de verdad y por tanto como "praeparatio evangelica" a la Palabra del Verbo es empezar a reconocer que en nuestras propias culturas actuales herederas en gran medida de aquellas, se dan también semillas del Verbo que debemos aprovechar para hacer más audible y creíble la Palabra. Y este reconocimiento no debe abarcar solamente a los valores de verdad provenientes de nuestras culturas ancestrales, sino debe extenderse también a los valores de verdad que se muestran en las diversas realizaciones de la cultura moderna y que nuestros pueblos han incorporado a su modo de ser. El gran desafío a la Evangelización en América Latina es llegar a plasmar un anuncio de la Palabra integralmente inculturizado.

A plantear esta problemática actual y futura nos dirigimos. En la próxima Parte, la Cuarta de nuestro trabajo, estudiaremos cómo se plasmó en nuestra América, a los comienzos de la Evangelización, el anuncio de la Palabra de Dios y su actualización. Veremos algunos de sus grandes momentos a la luz de los antecedentes remotos (Parte primera), de sus antecedentes próximos, tal como se desarrollaron en la Península Ibérica en los tiempos previos y concomitantes al Descubrimiento y Evangelización del Nuevo Mundo (Segunda parte), y finalmente a la luz de sus antecedentes inmediatos, tal como se visualizaron en esta Tercera Parte al estudiar la problemática de la palabra en las culturas precolombinas. En la Quinta Parte de nuestro trabajo esperamos plantear la problemática que se le presenta a la Palabra ante los desafíos de los tiempos y la necesidad de una profunda inculturación, para que ella pueda ser fuente de nueva vida para nuestros Pueblos.

(Continuará)

