



Ciencia y Cultura

ISSN: 2077-3323

cultura@ucb.edu.bo

Universidad Católica Boliviana San Pablo
Bolivia

Medinacelli G., Ximena
Bertonio y el mito de Tunupa
Ciencia y Cultura, núm. 28, junio, 2012, pp. 133-151
Universidad Católica Boliviana San Pablo
La Paz, Bolivia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=425839841007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Bertonio y el mito de Tunupa

Bertonio and the Myth of Tunupa

Ximena Medinacelli G.

Carrera de Historia-IEB, UMSA, La Paz, Bolivia.
e-mail: xmedinaceli@hotmail.com

Resumen:

Investigación de fuentes escritas del mito de Tunupa. Comienza con las primeras inscripciones del mito en las obras de los jesuitas, y agustinos de la primera época colonial, que a su vez recogieron estas versiones de fuentes orales indígenas. En la segunda parte del trabajo, la autora analiza la forma específica en que Bertonio construye el mito en sus obras, afirmando que difiere de los otros autores por que observa mayor respeto a la originalidad del pensamiento religioso Aymara.

Palabras clave: Bertonio, Tunupa, mito, pensamiento Aymara, textos coloniales.

Abstract:

This is a research on written registers of the myth of Tunupa. Starting the earlier references in Jesuit's and Augustinian's writings, which were gathered from indigenous oral tales. The second part analyses how Bertonio builds up the myth in his works, stating that it is different from other works because he shows more respect to the originality upon the religious Aymara specificity.

Key words: Bertonio, Tunupa, myth, Aymara thought. Colonial texts

1. Introducción¹

En esta conmemoración de los 400 años de la publicación del *Vocabulario* de Bertonio queremos analizar el famoso mito de Tunupa en las referencias dispersas que brinda el jesuita en su obra, referencias que no constituyen un relato continuo, pero tienen una riqueza que no se encuentra en otras **versiones**. Bertonio vivió en Juli, a orillas del lago Titicaca, desde 1585 hasta 1614, y como miembro activo del colegio de indios del lugar tuvo acceso a los mitos que circulaban entre la población lupaca.

Creemos que es importante poner en contexto dónde y cuándo recogió Bertonio sus datos sobre Tunupa y cuáles eran las creencias y el ambiente religioso en ese momento. Ambiente que se vio fuertemente afectado por la explosión del volcán Huayna Putina el año 1600. En relación a esto es importante conocer las aproximaciones a veces similares y otras distintas que tuvieron jesuitas y agustinos. Por ello, en la primera parte del artículo ordenamos las versiones que se conocen del mito en el siglo XVII, enfatizando en las que recogió el provincial de los jesuitas Rodrigo de Cabredo, que parece recabó información simultáneamente a Bertonio. En una segunda parte revisamos los datos que da Bertonio del mito de Tunupa, intentando dar aportes que no se hicieron hasta hoy.

Se conocen varias versiones del mito recogidas desde mediados del siglo XVI y principios del XVII. El ámbito geográfico donde éste se desarrolla es el lago Titicaca con referencias al río Desaguadero y al lago Poopó o Aullagas; podemos considerar que temporalmente es anterior a los incas y por tanto al mito de Wiracocha, con el cual luego se funde.

A grandes rasgos, el mito señala que un hombre viejo, blanco y de ojos claros, vestido con una túnica, siguió una ruta de Norte a Sur, desde Cacha, al norte del lago Titicaca, y deteniéndose en distintos sitios fue realizando acciones maravillosas, al mismo tiempo que predicaba una nueva cultura y modo de vida. Su actitud y doctrina provocaron la ira de los habitantes –unas veces en Carabuco y otras en la Isla del Sol– por lo que decidieron darle un castigo, amarrándolo a una balsa (en otras versiones es un tronco, una cruz o el manto de una bella mujer) y lanzándolo al lago. En su ruta al Sur abrió con su cuerpo la brecha que será luego el río Desaguadero o Chacamarca.

¹ Este trabajo ha sido elaborado con la importante colaboración de Lourdes Uchanier, estudiante de maestría en Ciencias Sociales. En otra oportunidad trabajé con ella y con el universitario Raúl Reyes una aproximación al tema del mito de Tunupa con un enfoque diferente, en un estudio inédito. Quiero agradecer también la colaboración del Dr. Hans van den Berg y de la arq. Teresa Gisbert, que posibilitaron mi acceso a las cartas anuas de los jesuitas.

Los lugares por donde pasó se ubican en la orilla Umasuyu del lago; se trata de sitios de importancia ritual donde se encuentran restos de culturas prehispánicas: Carabaya, Copacabana, Carabuco, Isla del Sol (Titicaca), Tiwanaku, Yunguyu, Desaguadero, Sica Sica, lago Poopó (Aullagas), para luego desaparecer en su ruta hacia el mar.

Su prédica y milagros tienen que ver con un cambio de paradigmas culturales que se aplican tanto a la presencia inka como a la española en la zona. Esta deidad, según las versiones, se presenta en algunas como Wiracocha, hijo de éste o mejor uno de sus hijos, pero también como hijo del Rayo. Las explicaciones que hablan del Rayo son más tardías y se deben a otro jesuita, Rodrigo de Cabredo, que en la carta anua de 1603 refiere que es hijo de Pusicakha (que Bertonio traduce como rayo o trueno)². Si se analizan los atributos de Tunupa y los ámbitos de su dominio, éstos tienen que ver con el fuego, especialmente el fuego celeste, según muestran estudios como el de Ponce (1969) y el de Gisbert (2004). También se lo puede observar en los milagros pintados en el cuadro de López de los Ríos (1684) que se encuentra en la iglesia de Carabuco.

Carlos Ponce, como otros autores posteriores (Urbano, 1981), propone que este dios del Collasuyu fue desplazado por el cuzqueño Wiracocha (Gisbert, 2004: 37). La figura de Wiracocha se apropia de este mito, lo mismo que harán luego los españoles con Santo Tomás o San Bartolomé. Tunupa corresponde sin duda al ciclo mítico de la deidad más importante del Collao y se halla estrechamente relacionado con una deidad central en el Collasuyu: el Rayo-Illapa Rayo.

2. Las versiones del mito según jesuitas y agustinos

Ampliamente estudiado, el mito se basa en una importante cantidad de fuentes coloniales que dan versiones de su relato. Elaborar un balance cronológico de éstas permite un ordenamiento que ayuda a entender un enmarañado sistema de creencias y construcciones a lo largo de varios siglos.

Los cronistas del siglo XVI que brindan versiones del mito son Las Casas en 1550, Betanzos en 1551, Cieza en 1552 (aunque, como las Casas estaba en México, es probable que tomara los datos de Cieza), Sarmiento de Gamboa en 1575, Cristóbal de Molina en 1575 y José de Acosta en 1590. Hasta aquí solamente Acosta es jesuita y ninguno es agustino, las dos órdenes que difundirán con mayor fuerza el mito de Tunupa/Santo Tomás en el siglo XVII.

2 Rodrigo de Cabredo realizó una visita a la provincia jesuítica en 1602, pasando por la ciudad de La Paz.

Llama la atención que –hasta donde conocemos– solo a partir del siglo XVII se nombrará explícitamente a Tunupa, aunque los investigadores del siglo XX dan esa impresión en sus análisis. Las versiones del siglo XVI se refieren al santo o deidad con otros nombres: La Casas lo llama *Taguapica*, Cieza refiere a *Tuapaca* o *Arnauan* aunque también habla de otro personaje que apareció después “el nombre del cual no cuentan” y Sarmiento lo llama *Tuapaca* (*Tuapacac*).

Las primeras referencias al nombre de Tunupa aparecen después del año 1600 y en poblaciones aledañas al lago Titicaca. Recordemos que esta zona fue afectada por las cenizas lanzadas en febrero de 1600 por el volcán Huayna Putina (Bouysse-Cassagne, 1997:176). Ramos refiere que la ceniza del volcán llegó a Copacabana con tanta densidad que no dejaba ver los cerros circundantes; a raíz de ello sacaron en procesión a la Virgen a fines de febrero de ese año (Berg, 2002). La carta anua de 1600 también se refiere a este suceso, indicando que la ceniza del volcán llegó a Chuquisaca, Chuquiabo y Juli, y que, aunque no llegó a Potosí, las aguas y las riberas llegaron de tal manera que temían una inundación. Incluso en Juli se escucharon como artillería los ruidos de la

explosión (Egaña y Fernández, 1981:18).

*co es señor, mayco Don Carlos,
Carlos mayco; yocalla es niño,
calla Pedro, memilla es niña
milla Maria y no al reues &c.
que, paca cutipa &c. son appe*

Nuestra hipótesis es que esta erupción volcánica promovió el recuerdo de antiguos mitos, entre ellos el de Tunupa. Así parece corroborarlo Ramos Gavilán, quien señala que el año 1600 se recuperó de “don Fernando”, cacique de Carabuco, una relación

de la cruz de Carabuco³. Ramos también indica que “cuando cayó la ceniza en Arequipa...un hombre... encontró una túnica y dos sandalias...” (70). Los relatos fueron recogidos primero por los jesuitas que trabajaban en la zona del lago en Juli⁴ y luego por los agustinos que se encontraban en Copacabana. Bouysse-Cassagne considera que esta explosión “hizo urgente la necesidad de encontrar un santo protector para suprimir la figura de Tunupa, ligada a los fenómenos tectónicos, y es así donde la historia de los acontecimientos cruza la vida del ‘santo’ en América” (176). Su interpretación implícitamente apoya a

3 Esta relación fue hecha por Diego Núñez de Raya, Secretario de los Visitadores de Doctrinas (Ramos, 1976 [1621]:70)

4 La comunidad de la residencia de Juli estaba conformada hacia 1591 por el Superior Antonio de Ayanz, los padres Luis Bertonio, Pedro Vicente, Gerónimo de Castro, Julián Delgado, Hiperónimo de Andión, Hernando de Aguilar, Joan Baptista, Miguel Muñoz y los hermanos coadjutores Diego Gonzales, Diego Virues y Bernardo Bitti (Tavel: 53).

la nuestra, pues implica que la figura de Tunupa estaba cobrando importancia en ese momento.

Las noticias del siglo XVII corresponden en primer lugar a Rodrigo de Cabredo (1600 y 1603), Ludovico Bertonio (1612), Guamán Poma (ca.1612) Juan Santa Cruz Pachacuti (1613), Francisco de Ávila (1621), Ramos Gavilán (1621) y Antonio de la Calancha (1639), además de los cuadros pintados por Diego de la Puente (ca.1660) y López de los Ríos (1684).

Estas versiones pueden agruparse en tres: jesuitas, agustinos e indígenas. Cabredo, Bertonio, Ávila⁵, de la Puente y de los Ríos eran jesuitas; Ramos Gavilán y Calancha, agustinos; mientras que Pachacuti era indígena.

La primera vez que se nombra a *Tunupa* es en 1603, en la carta anua del provincial jesuita Rodrigo de Cabredo. Él mismo, en una carta de 1600, habla de “*Tumcapa*”, pero no de *Tunupa*. Después de Cabredo, será el vocabulario de Bertonio, publicado en 1612, el que haga referencia a *Tunupa*, aunque escrito como *Tunuupa*. Sobre Bertonio (1612) nos detendremos más adelante, por ahora solamente indicamos que, cuando se refiere a *Tunupa*, lo relaciona con la palabra “dios”, sin mencionar a apóstol o santo alguno. En cambio, por la misma época, aunque recogiendo una tradición oral anterior, Guamán Poma relaciona a *Tunupa* con San Bartolomé en dos dibujos; la misma relación hace Garcilaso⁶.

Juan Santa Cruz Pachacuti, cronista indígena, presenta una de las versiones más amplias del mito, lo que cobra importancia si tenemos en cuenta que este autor es originario de la zona donde actuó *Tunupa*, Canas y Canchis (recordemos que *Tunupa* pasó por Cacha). Pachacuti mezcla a *Tunupa* con *Taguapaca*, aunque enfatiza en el primero⁷. En cuanto al apóstol, retoma la versión que había insinuado Cieza⁸ y que luego será difundida por jesuitas y agustinos: se pregunta si pudo haber sido el apóstol Santo Tomás. Considera que la primera función de *Tunupa* fue echar a los demonios y predicar entre la gente,

5 Francisco de Ávila no fue formalmente jesuita; aunque trató en su vida ingresar a la Compañía de Jesús, estudió en el Colegio San Pablo de Lima, no lo logró. Cuando era una persona mayor, a sus 65 años, hizo su petición formal de ingreso a la Compañía, pero fue rechazado. El fallido deseo de Ávila dio lugar a un informe del padre Antonio Vásquez desde Lima a Roma, allí se explicaba la negativa por “su condición de mestizo” (Taylor, 1987: 612).

6 Garcilaso de la Vega (1609) hace solamente algunas referencias a San Bartolomé, y Guamán Poma (ca. 1612) presenta dos dibujos, asemejándolo también con San Bartolomé.

7 Es posible que la raíz del nombre sea la misma: Tunu-pa /Tunu-capac, pero es preciso un estudio más profundo que excede los alcances de este artículo.

8 “...los españoles publican y afirman que podría ser algún apóstol ... si éste o el otro fue alguno de los gloriosos apóstoles que en el tiempo de su predicación pasaron a estas partes, Dios Todopoderoso lo sabe, que yo no sé ... mi creer, si fuera apóstol, obrara con el poder de Dios” (Cieza de León, 1986 (1553): 10).

y por tanto lo califica de “parlero” y hábil en todas las lenguas. Sus milagros se parecen a los de la Biblia, sanando enfermos y dando vista a los ciegos. Sin embargo, cuando relata los castigos que infringe a quienes lo rechazan, enfatiza en el poder que tiene sobre los elementos de dominio del Rayo: sobre el agua (inundaciones), el fuego (incendios y control de un volcán) y la tierra (al convertir en piedra a los de Quinamare y los de Tiwanaku). En la versión de Pachacuti, *Tunupa* nunca muere ni es castigado.

Cabe destacar que el manuscrito de Pachacuti se encontró entre los papeles del jesuita Francisco de Ávila⁹. Pero no solamente eso, los estudios de Itier y Duviols sobre el manuscrito establecen que la *Relación* de Pachacuti fue re-dactada por dos amanuenses, uno de los cuales fue el propio Pachacuti y otro desconocido pero acostumbrado a escribir en quechua; después Ávila introdujo anotaciones y comentarios. Por todo esto, se preguntan en qué medida son recopilación de una tradición oral de raigambre incaica o indígena. Plantean como hipótesis que estos textos, tal como los conocemos, son una creación completa o casi completa de los misioneros para servir de prueba a ciertas tesis históricas, políticas y religiosas (Itier, 1997:95-99). Zuidema (1997) debate sobre el punto y reclama que se quiera marginalizar la cultura andina, considera que no importa que el documento fuera escrito bajo la influencia indígena o europea, sino que lo importante es que sí lo hace (149-154).

Tomando en cuenta este debate, no podemos considerar a Pachacuti una fuente totalmente independiente. Es seguro que toma como base una tradición indígena que conoce localmente, cuya existencia está corroborada por muchas otras fuentes. Lo que nos parece interesante es que el papel de los jesuitas, representados por Ávila en este caso, es el de promover una versión cristianizada del mito y controlada por ellos, pero sin aparecer en primera línea, como en cambio lo harán luego los agustinos. Además, como explica Verónica Salles, Ávila comenzó una campaña contra las religiones andinas: se visitaron todas las provincias y se destruyeron huacas y malquis después de 1609 (Salles-Reese, 2008:129). Duviols sostiene que el nuevo enfoque evangelizador de los jesuitas implicaba una serie de actitudes: “en unos casos hay que disimular y en otros hay que alabar cuando se trata de costumbres tenazmente arraigadas... y hay que transformarlas en otras parecidas para que sean buenas” (Acosta, en Duviols, 1993: 90). En este ambiente, el arzobispo Lobo Guerrero llamó a un sínodo en 1613 para discutir problemas de idolatrías (Salles-Reese, 2008:129).

⁹ Después del juicio que le siguieron los indios de Huarochirí (1607-1608), Francisco de Ávila fue nombrado Juez de Idolatrías (1610) y en 1647 Canónigo del Cabildo de Lima, a los 59 años.

Un somero análisis de las posiciones jesuitas y agustinas muestra que no hubo una tendencia única. No es lo mismo la acción extirpadora de Ávila que el trabajo que hizo Acosta en el III Concilio Limense, ni el de Bertonio con su vocabulario. Tampoco la labor anónima de varios otros sacerdotes que vivían en Juli y actuaban en conjunto. Por otra parte, hay que tener en cuenta que hubo una relación entre ambas órdenes. Por ejemplo, Ramos Gavilán recibió una carta del padre jesuita Sebastián Xuárez, de Juli, en agosto de 1618, cuando era vicario de Copacabana, dando cuenta de un milagro de la Virgen que lo curó de una sordera que sufría por más de 40 años (412-413).

Será en la siguiente década, a partir de 1620, que los agustinos Ramos Gavilán, primero, y Calancha, luego, terminarán de construir la relación de *Tunupa* con Santo Tomás. Quizás sea importante señalar que ambos eran también criollos, como recalca Salles. Ramos Gavilán subraya que su versión del mito corresponde a una tradición del Collao, y aunque apuesta a que *Tunupa* es uno de los apóstoles, no le pone nombre cristiano, se refiere a él como “el santo”. Al igual que Pachacuti, superpone a *Tunupa* con *Taguapaca* (*Taapac*). Sobre el primero indica que “Tunupa, que es lo mismo que decir gran Sabio, y Señor mientras que Taapac... quiere decir, hijo del criador”. En Ramos se funda la versión que será aceptada por la Iglesia, como observaremos luego en los cuadros pintados a partir de sus datos. En su versión, el fin del santo es trágico, pues muere empalado como lo había sido alrededor de 1568 en Vilcabamba el fraile agustino Diego Ortiz. Es probable que este martirio diera las bases para que los agustinos elaboraran una versión del mito que los involucrara con mayor fuerza como orden.

Más tarde, otro agustino, Calancha, dedicó su obra a demostrar que uno de los apóstoles estuvo predicando en América. Para ello investigó todas las posibles huellas o reliquias que pudiera haber dejado, desde Nueva España hasta Brasil, desde Paraguay hasta Chile, y por supuesto en los Andes. Basado en escritores cronistas de su época y utilizando los libros sagrados que eran de dominio de los sacerdotes, relacionó a *Tunupa* con Santo Tomás. Se dedicó también a argumentar por qué este santo que fue martirizado pudo haber estado en las Indias.

<i>Auquibana achachipa</i>	bifauuelo
<i>Achachiba</i>	auuelo
<i>Auquiba</i>	Padre
<i>Tocaba</i>	hijo
<i>Tocana yocpa</i>	nieto
<i>Tocana yocpana yocpa</i>	bisnieto

Calancha, nació en La Plata en 1584, y mientras hacía su noviciado, cuando tenía 14 años, estuvo en el santuario de Copacabana por un tiempo. Comenzó su obra en 1622, un año después que Ramos publicara su historia del santuario de Copacabana, pero salió a la luz recién en 1639 (Berg, 2002).

Más de dos décadas más tarde, los jesuitas difundieron la idea en forma visual. En 1663, Diego de la Puente realizó un cuadro sobre el martirio de Santo Tomás. Esta obra, que fue pintada para la iglesia de la Compañía en el Cuzco, fue trasladada más tarde a Tinta. Años después, en 1684, tomando como base a Ramos Gavilán, otro jesuita, López de los Ríos, pintó varios cuadros para la iglesia de Carabuco: “representará diez escenas de la vida de Tunupa distribuidas en la parte baja de los lienzos de las postrimerías. Además de 16 escenas relativas a los milagros obrados por la cruz que Tunupa llevó a Carabuco. Termina el relato en la muerte del mecenas y el nombre del pintor” (Gisbert, 2004:42-43).

3. El contexto en que Bertonio conoció el mito

La Compañía de Jesús llegó al Perú juntamente con el virrey Toledo, en 1569, y unos años después, en 1581, llegó Bertonio. En 1585, cuando tenía 28 años, fue destinado a la doctrina de Juli, donde, con otros compañeros, creó una escuela para los hijos de caciques. En ella compartieron conocimientos con importantes lingüistas de la época, como Andrés López, Blas Valera, y Alonso de Barzana, y especialmente Vicente Pizzuto, considerado uno de los mejores aymaristas de la época (Albó, 1984:XX -XXI).

En su larga estadía en Juli, Bertonio elaboró el vocabulario de la lengua aymara, recogiendo datos de sus “informantes” indígenas evangelizados que aprendieron a leer y escribir allí, constituyéndose en un puente cultural de gran calidad, como explica Albó (1984). Destacó entre los estudiantes, por su profundo conocimiento de su lengua materna y cultura, Martín de Santa Cruz. Su colaboración fue particularmente importante en la traducción al aymara de la *Vita Christi* de la *Flos Sanctorum* de Alonso de Villegas, logrando una versión de gran brillo en esa lengua, según escribe el propio jesuita (Albó y Layme, 1984:X). El papel de Martín es en cierto modo similar al de Pachacuti, cuya obra estaba bajo la mirada del jesuita Ávila.

Martín de Santa Cruz era del ayllu Cara de la parcialidad de Hanansaya; para entrar a la escuela tuvo que ser hijo de un cacique o de uno de los indios “ricos”

(con mucho ganado). En 1574, cuando Gutiérrez Flores realizó la visita a los “mil indios ricos” de los lupaca, Martín seguramente era un niño pequeño.

Es posible que hubiera una relación entre Martín de Santa Cruz y Martín Vissa, es decir, entre el colaborador de Bertonio y uno de los “mil indios ricos” registrados entre los lupaca (Gutiérrez Flores, 1964 (1574): 324). Martín Vissa era del mismo ayllu que Martín de Santa Cruz, y entonces era un hombre que poseía 50 cabezas de ganado. Esta relación es importante porque los varones de nombre Vissa/Uiza/Visa eran los gemelos que sobrevivían al sacrificio ritual que sufría uno de ellos. Una vez que su gemelo, llamado Cakha¹⁰, moría, los Vissa volvían a la comunidad como personas excepcionales y solían tener un rol ritual importante. Guamán Poma incluso los señala como sacerdotes¹¹.

4. Los aportes de Bertonio al mito

La versión de Bertonio es diferente a la de sus contemporáneos. Sus referencias no se inscriben en la tendencia que asimila a *Tunupa* con Santo Tomás. En el *Vocabulario* se dice básicamente lo siguiente:

- Decir Tunupa es decir dios
- También se llamaba Ecaco
- Peca con dos mujeres peces
- Es empujado por un viento convocado por la huaca Aahuacasa

Veamos cada uno de estos conceptos:

4.1. Decir Tunupa es decir dios

Dios fue tenido por estos indios uno a quien llamaban Tunuupa, de quien cuentan infinitas cosas: de ellas muy indignas no sólo de Dios, sino de cualquiera hombre de razón, otras que tiran algo a los misterios de nuestra santa fe. Mucho haría al caso declarar a los indios los embustes de Tunuupa para que todo lo que del cuentan se vea claramente ser fábula y se desengañen... (Bertonio, 1984 (1612) I, 192).

Bertonio no relacionó a *Tunupa* con ningún santo— sabemos que su vocabulario estaba concluido en 1596 (Albó y Layme, 1984: XXVII) — y parece poco probable que incluyera nuevos datos después, porque los añadidos que hizo

10 Así escribe Bertonio (1984 [1612] I: 263)

11 Según lo establecimos en un trabajo inédito realizado en equipo por Medinacelli, Reyes y Uchanier.

los presentó en otra obra de las *Phrases*, publicada también en 1612 (Tavel, s.a.: 63)¹². Entonces su referencia a *Tunupa* sería la más temprana.

La impresión que deja Bertonio es que entre los lupaca se relacionaba a *Tunupa* con una deidad creadora, y por tanto su información es distinta a la del provincial de su orden Rodrigo de Cabredo, quien en la carta anua de 1600 habló de Santo Tomás, aunque con dudas:

*Dela manera que el varo
sus parientes. ca.
Tunu achachiba l
Achachiana achachipa a*

los indios más viejos que oyeron referir a sus pasados que tenían noticias por tradición de sus quipus que había llegado allí un hombre barbado al modo que las historias dicen andaban los apóstoles... su venida era hacia el Paraguay... donde algunos han querido decir haber llegado el apóstol Santo Tomás” (en Tavel, s.a.: 130)

Un par de años más tarde, en 1603, Cabredo envió al general de la orden, Aquaviva, otra versión del mito que se parece más a la de Bertonio: “... y para persuadir más esto dicen que Jesucristo fue un Dios que sus antepasados llamaban Tuñupa y así los viejos le llaman Jesucristo Tuñupa” (en Wachtel, 2001:518)

Bertonio y Cabredo fueron contemporáneos y ambos jesuitas. No sabemos si coincidieron en Juli, pues Cabredo, como encargado de la visita pastoral, estuvo allí en 1602, pero en marzo de 1603 estaba ya en el Cuzco (Egaña y Fernández, 1981, T. VIII: 68), y justamente en ese mes y año Bertonio retornó de Potosí y escribió al general de su orden desde Juli (Egaña y Fernández, 1981, VIII: 528).

Los misioneros de Juli se reunieron en 1602 para deliberar sobre la posibilidad de buscar a los viejos que conocían los mitos locales (Tavel, s.a.: 126). El padre Pizzuto, experto aymarista, había recabado los datos de unos “hechiceros”, especialmente de un confesor indígena “de más de cien años” a quien buscaron los jesuitas por muchos meses. Nos preguntamos si este viejo pudo ser el Vissa del censo de “los mil indios ricos” de 1574. Fue Pizzuto quien dio información sobre el mito a Cabredo, pues en esa reunión no participaron Cabredo ni Bertonio.

12 Al final del su Vocabulario, Bertonio explica las razones que lo llevaron a separar el *Vocabulario del Arte de la lengua Aymara, con una Silva de Phrases de la misma lengua, y su declaración en romance*: “Algunos vocablos que se han olvidado o pasado por alto al tiempo de imprimir se pondrán juntamente con las Phrases ...”

ovaron llama a los varones
ces. dist. 1. J. 1.
 la cepa
 auuelo de mi auuelo, ota
 tarauuelo

Como fuera, la información que Cabredo recogió en Juli es distinta a la que envió un par de años antes, en 1600, cuando fue con el obispo de Chuquiabo a constatar el hallazgo de la cruz de Carabuco que habrían encontrado como una reliquia de Santo Tomás. En su informe hace referencia a *Tumcapa*, “al cual tiene esta gente por su grande santo”. Relata la llegada de

un hombre barbado con una cruz que habría sido llevada por Santo Tomás (Bouysse-Cassagne, 1997:181-182 y Tavel, s.a.: 131).

La versión de Cabredo de 1600 fue recogida en Carabuco, mientras que la de 1603 se la obtuvo en Juli; las diferencias entre ambas se debe a que provienen de dos tradiciones distintas y al trabajo evangelizador realizado en cada una de estas regiones. Carabuco corresponde al sector Umasuyu del lago y pertenecía al señorío Colla, estando allí clérigos seglares y siendo párroco el padre Sarmiento¹³. En cambio Juli estaba en el sector Urcusuyu, era una marca del señorío lupaca y estaba bajo la influencia jesuita. De todas maneras, aunque de la misma zona, los datos del vocabulario de Bertonio son distintos de los que Cabredo recogió de Juli.

Hay que tener en cuenta que la relación Tunupa-Santo Tomás que circulaba desde mediados del siglo XVI estaba todavía en dudas a fines del siglo y se irá consolidando, sobre todo en la región oriental del lago, avanzando el siglo XVII, y es la que se popularizó hasta nuestros días.

4.2. También se llamaba *Ecaco*

Bertonio es el único autor del periodo colonial que hace la relación entre *Tunupa* y *Ecaco* (Equeco): “En otras tierras o provincias del Perú le llaman Eca-co”. (Bertonio, 1984:I,192). Esta relación ha merecido varias interpretaciones. En 1969 Ponce Sanjinés le dedica el estudio “*Tunupa y Equeco*”. Ponce parte del registro de Portugal (1961) de un amuleto kallawayá que consistía en un pequeño hombre jorobado, denominado Kiko, que “era mago y misterioso además en vida fue predicador, era de estatura pequeña” (en Ponce, 1969:153).

¹³ Fray Juan Meléndez, autor de *Tesoros verdaderos de la Indias...* [1681], explica que a fines del siglo XVI los jesuitas se establecieron en Juli y los agustinos en Copacabana, en tanto que los otros pueblos recibieron clérigos seglares. También especifica que “el padre Sarmiento, en cuyo tiempo se dice fue descubierta la cruz, era un clérigo seglar” (en Claros, 2011:).

También recoge el testimonio del kallawayá Humberto Rodas acerca de unas miniaturas de personajes con joroba que se denominaban *Keko* el varón y *Kako* la mujer (ibíd).

Ponce registra asimismo varias figurillas de plata, encontradas a orillas de la Isla del Sol en 1942. Se trata de personajes gibosos con el falo expuesto de manera exagerada representando la fertilidad masculina. Esto es importante porque esta isla es uno de los sitios que registra el mito y porque en ella, según Ramos Gavilán, hubo un templo dedicado al rayo¹⁴ (Ponce,1969:34-38). A partir de estos datos, de sus atributos y de la creencia en el altiplano de que las personas con joroba son hijos del rayo¹⁵, llega a la conclusión de que el Ekeko es hijo de éste y por tanto lo es también *Tunupa*. Esta relación había sido propuesta por Rowe en 1960 (en Gisbert, 2004: 37).

Bertonio no señala que *Tunupa* era hijo del rayo, en cambio sí lo hace Rodrigo de Cabredo en 1603, indicando que *Tunupa* era hijo de *Pusiça'ka*, y recurriendo al vocabulario de Bertonio, se aclara que *Pusicakha* es el trueno. Allí se registra además una serie de términos que relacionan a *Pusicakha*, *Illapu* y Santiago definidos como “trueno o rayo” (Bertonio, 1984:II, 278). Además las manifestaciones del poder divino se ven claramente en el término “*Illapuatba*” que significa: “Enviar el rayo del cielo, hacerle caer, es propio de Dios” (Bertonio,1984:II,173).

Bertonio también define *Ecaco* como “Hombre ingenioso que tiene muchas trazas” (Bertonio,1984:II, 99). Esta variedad de “trazas” parece indicar las distintas facetas y apariencias del protagonista como las que encontramos en Guamán Poma. En la Nueva Corónica, Ekeko cumplía funciones relacionadas con la abundancia, era un visitador de las *acllas* y de los depósitos, un despensero o un alcalde¹⁶. En la misma obra aparece otra faceta: la de chismoso y mentiroso¹⁷, aspecto que recuerda que en muchas versiones la tarea de *Tunupa* era la de predicar. Aquí vale la pena tomar otra entrada de Bertonio, para quien *Kiku*

14 “Al lado derecho, como treinta pasos de la peña a lo descubierto hacia mediodía está las casas del Sol, del trueno y del relámpago, a quien los Indios respetaban mucho...” (Ramos, 1976 [1621]: 93)

15 En la época en que Ponce escribió su libro (1969) comprueba que “Ha perdurado entre los nativos del altiplano la creencia de que los corcovaedos nacen así a consecuencia del rayo y del relámpago. Su filiación es genuinamente prehispánica ... el informante E. K. informa en ese sentido. Declara que el jorobado, al que se le nombra koko o k'umu, adviene su imperfección a causa de que la madre cuando la gestación vio un relámpago. Asimismo que está predestinado... para yatiri, mago y adivino indígena” (Ponce,1969:38)

16 “... Esto fueron uecitateores que fueron mandado a todo el rreyno a becitalle los tanbos y monjas, acllaconas, y depócitos y comonidades y sapci de los Yngas y de sus dioses guacas y algunos fueron los Quillis Cachi, Equeco. Esto hazía para que fuese seruido la magestad del Yngá” (363). “Yien: Mandamos que ayga rregidores.” A éstos les llamauauan [sic] surcococ [administrador despensero], Equeco ynga. (Poma, 1980:184).

17 “... Equeco ynga lleua chismes y mentiras; poquis colla millma rinre...” (Poma, 1980:118)

(*Keko*) era un sabio¹⁸, característica que remite a versiones del mito donde se subraya esta cualidad¹⁹.

Wachtel (2001) relaciona *Ekaco* con *Ikaco* y éste con *Iqui*, la madre de *Tunupa* según la versión de Cabredo (1603) y por ello lo considera un proceso de desdoblamiento del mito de *Tunupa* en versiones femenina y masculina. Es cierto que *Eque-co* puede llevarnos a leer *Iqui-co*, pues la e y la i son intercambiables en los idiomas nativos. Bouysse (1997) hace hincapié en que *Iqui* es una palabra en lengua puquina referida a un título de dignidad, tanto así que al cerro de Potosí se lo llamaba *Capac-Iqui* y según el cura Álvarez “Todas las veces que suben al cerro le van mochando, máxime si van a hurtar, cuando van desde sus pueblos a Potosí, desde donde le dan la primera vista le mochan y le llaman ‘Señor’ y piden ventura y salud y riqueza” (Álvarez, 1998: 357). Con este dato y teniendo en mente que la lengua kallawayá está emparentada con la puquina, volvemos a la primera observación de Ponce, que indica que la tradición de *Ekaco*, *Equeco* o *Kico* proviene de esta región. Este origen se refleja asimismo en la ruta de *Tunupa*, que, según el mito, llega con una cruz desde la zona de Carabaya.

4.3. Peca con dos sirenas

Bertonio es el único que relata la relación de *Tunupa* con las hermanas sirenas del lago Titicaca, *Quesintuu* y *Umantuu*, con quienes había “pecado”. Lo hace en varios pasajes de su libro:

“Quesintuu, Umantuu: son dos hermanas con quien pecó Tunuupa, según se cuenta en las fábulas de los indios”. “Quesintuu: otra especie de bogas” (Bertonio, 1984:II, 291) “pece, chaulla: cuyos nombres particulares más ordinarios son estos: quesintuu, umantuu, que son bogas” (Bertonio, 1984: I, 354)

Esta metáfora presenta el acto creacional de una relación sexual entre una deidad del fuego celeste, el rayo, con otras del agua terrestre. Es un acto de creación, que no es un dato menor. Teresa Gisbert insinúa que esta unión estaría refiriendo a la relación de un dios aymara con otro uru (Gisbert, 2004: 47). Además considera que *Quesintuu* y *Umantuu* eran nada menos que criaturas del ídolo de Copacabana, pues existen referencias a ídolos con rasgos femeninos y cuerpo de pez (48); su proyección en el periodo colonial puede seguirse

18 “Kiku= cchiqui= amaotta (amauta): sabio de mucho saber, y entendimiento. // cchiqui chuymani: idem sabio, ingenioso” (Bertonio, 1984:II: 302)

19 “Este varón llamado Tonopa dicen que anduvo por todas aquellas provincias de los Collasuyos predicándoles sin descansar ...” (Pachacuti) “no cesando de predicar...” (Ramos, 1976 [1621]).

en la aparición de las sirenas en la arquitectura virreinal, cuando se esculpen y pintan estos seres en las iglesias de la zona por donde circuló *Tunupa* (37).

La lectura de Verónica Salles más bien se refiere a otro ámbito. Para ella la presencia de *Qusintuu* y *Umantuu* y el ligar el origen de estos peces con uno de sus dioses no es otra cosa que sacralizar la vida cotidiana. Éste sería un fenómeno similar al de sacralizar aquellos productos agrícolas que de alguna manera salían de la norma, como por ejemplo las *saramamas* (Salles-Reese, 2008:102).

Consideramos que la relación de las hermanas peces con *Tunupa* presenta otra cara del mito, la del placer y del juego, a diferencia del castigo, tormento y prédica que enfatizan las otras versiones. La presencia del agua tiene referencias lúdicas. Los términos que llevan la raíz “tuu”, como encontramos en los nombres de las sirenas, refieren al juego en el agua: *Tuustha* (andando por el agua o jugar así en ella) y *Tuuntatha* (meterse debajo del agua nadando).

4.4. El viento sopla contra Tunupa

Bertonio hace una referencia a que *Tunuupa* había navegado por cuatro días por el lago Titicaca, empujado por la fuerza del viento convocado por Aahuacasa: “Aahuacasa: Nombre de un cerro o Guaca que se concertó de soplar viento cuatro días con sus noches contra Tunuupa según las fábulas de los indios” (Bertonio, 1984:II, 5).

Moreno (2005) entiende que la referencia al viento completa una teogonía preinca formada por cuatro divinidades principales: *Pachamama*, diosa de la tierra, *Aahuacasa* dios del viento, *Tunupa*, dios del fuego y *Copacabana* diosa del agua (135). Es una lectura atractiva, pero que consideramos debe tomarse con cuidado, pues, según Bertonio, *Aahuacasa* es un cerro que pactó con el viento, no es el viento mismo. Como fuera, es la fuerza que hace a *Tunupa* navegar hacia el Sur y abrir el curso del río Desaguadero, como leemos en distintas versiones del mito.

El viento es una potencia que puede ser una amenaza. Guamán Poma indica que en septiembre se celebraba la fiesta de Coia Raimi Quilla. Es el mes cuando corre mucho viento que viene del Norte (Poma, 1980: 1155-1165). Esta orientación Norte-Sur parece corroborarse con la ubicación de un cerro llamado *Aahuaca*, ubicado en Ecuador meridional; se trata de un cerro con su “pata” o altura menor. *Aahuca* está formado por roca de origen volcánico. Se encuentran a cinco minutos de la ciudad de Cariamanga, provincia de Loja, cerca

del valle sagrado de Vilcabamba ecuatoriano. Este doble monte se presenta como una huaca cuya forma recuerda al calvario de Copacabana y otros cerros sagrados en los Andes. El mismo nombre, *Aa-huaca-sa*, incorpora la idea de que se trataba de una entidad sagrada. El sufijo “sa” reafirma esto como algo dado, sin lugar a dudas.



Copacabana



Aahuaca²⁰

²⁰ Fotos tomadas del sitio <http://www.sisepuedeecuador.com/turismo/turismo-urbano/7776-la-provincia-de-loja.html>

En la religiosidad andina, el viento como una deidad ha sido asimilado al soplo del Espíritu Santo, siendo conocido en la zona del lago Titicaca como *Huayra tata*. Según Rigoberto Paredes, a principios del siglo XX era considerado por los indios como un dios:

Él es quien lanza vientos y huracanes. Y creen que este dios tiene su morada en lo alto de las montañas o en las profundidades de los abismos, los huaycus. Abandona su morada cuando quiere hacer sentir los efectos de su poder y su dominación a su mujer, la Pacha Mama (Paredes, 1920:56).

5. Conclusiones

Las distintas versiones del mito recogidas en el siglo XVII tienen en común que renuevan un antiguo mito lacustre que en sus versiones más antiguas no hacía referencia al nombre de Tunupa sino a otros asociados a él, como Taguapaca, Taguapica, Arnahuan y otros. Hasta donde tenemos información, será recién en el siglo XVII que se mencione explícitamente a Tunupa. Según nuestra interpretación, este renovado interés en el mito tiene que ver con la erupción del volcán Huayna Putina el año 1600, cuyos efectos se sintieron en la región del lago Titicaca. En la lectura de las fuerzas de la naturaleza expresadas con violencia están involucrados sobre todo agustinos y jesuitas, pero también indígenas letrados, como Pachacuti y Guamán Poma. Los agustinos, que se encontraban en Copacabana, trabajaron inicialmente en la difusión del mito y su asociación con Santo Tomás, recabando los milagros y las reliquias que habría dejado el santo. Por su parte, los jesuitas se preocupan del asunto con mayor cautela, pues lo que recogen está en las cartas a su general, pero luego, a mediados del siglo XVII, serán ellos quienes difundan visualmente el tema en series de cuadros donde se asoció un mito prehispánico y probablemente preinca, a un apóstol cristiano.

Nos interesó conocer si los datos que recabó Bertonio eran anteriores a 1600 porque la información que él brinda del mito es distinta al resto de los cronistas; su preocupación no busca unir las tradiciones religiosas andina y católica. Un estudio más o menos minucioso de sus datos permite suponer que, aunque es un religioso de su tiempo, la información que recoge apegada a la lengua le da espacio para reflejar creencias locales con menos interferencias de sus propias creencias.

Una de las causas de esta diferencia es que Bertonio no buscaba justificar una posición política y religiosa. La intención del *Vocabulario* no es esa. Aunque

Bertonio reprocha algunos de los contenidos de la tradición oral, los reproduce con cierta distancia de sus propios valores cristianos. De este modo sus aportes nos acercan al nombre de *Ecaco*, *Equeco*, que nos remite a la región kallawaya de donde también habría llegado *Tunupa* o el santo cargando una cruz. En este caso es un ser humano, un héroe cultural relacionado con la abundancia. Su intensidad está aún presente en la celebración de la festividad de *Alasita*, particularmente en la ciudad de La Paz, insistiendo en la memoria larga que quizás inconscientemente revivimos cada año.

Los datos sobre *Quesintuu* y *Umantuu* abrieron las posibilidades de comprensión de una iconografía con raíces locales que se puede observar en las iglesias del eje lacustre, que de otra manera pasarían por imitaciones de una tradición grecolatina. Además son los ecos de unas creencias muy antiguas centradas en el lago como lugar creacional, con metáforas poderosas como la del dios del fuego unido sexualmente con dos seres míticos acuáticos, que implican además la idea de placer y juego.

Finalmente, el viento actúa en acuerdo con el cerro-huaca *Aahuacasa* y esta fuerza en movimiento marca un derrotero que, sin decirlo explícitamente, lleva a Tunupa por el río Desaguadero, dibujando de Norte a Sur el eje acuático del altiplano andino. Todos se mueven, no son dioses estáticos: camina *Equeco* desde la región kallawaya, juegan *Quesintu* y *Umantuu* con el agua y con Tunupa, y éste navega cuatro días y cuatro noches cruzando el lago Titicaca y siguiendo sin destino cierto hacia el Sur.

En el contexto de los cronistas, especialmente después de 1600, la versión de Bertonio es más libre de las limitaciones ideológicas de su época y puede usar el lenguaje como una herramienta que le permite conocer, comprender y admirar un pensamiento del que fue interiorizándose a lo largo de tres décadas de trabajo. Truenos y rayos, mujeres peces y agua, montes y viento. Todas las fuerzas de la naturaleza se expresan en los fragmentos que recoge Bertonio sobre *Tunupa*.

Recibido: abril de 2012
Manejado por: A.M.P.S.
Aceptado: mayo de 2012

Referencias

1. Albó, Xavier y Félix Layme. 1984. "Introducción". En: Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la lengua aymara* [1612]. Cochabamba: Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social CERES, Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA y Museo Nacional de Etnografía y Folklore MUSEF, pp. IX- LVIII.
2. Álvarez, Bartolomé. 1998. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)*. Madrid: Edición María del Carmen Martín Rubio, Juan J.R. Villarías Robles, Fermín del Pino Díaz. Ediciones Polifemo.
3. Berg, Hans van den. "Los milagros de la Virgen de Copacabana en las obras de los Agustinos Alonso Ramos Gavilán (1570-1639) y Antonio de la Calancha (1584-1654)". La Paz: Universidad Católica Boliviana San Pablo. www.sanagustin.org/Documentos/.../HvdB_milagros_Virgen_Copacabana/ actualizado a junio 2011.
4. ----- *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*. Cochabamba, 8, 2002: 33-68.
5. Bertonio, Ludovico. 1984 [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: CERES, IFEA y MUSEF.
6. Bouysse-Cassagne, Thérèse. 1997. *Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*. Lima: Instituto de Altos Estudios de América Latina de París e Instituto Francés de Estudios Andinos.
7. Cieza de León, Pedro de. 1986. [1553] *Crónica del Perú*. Segunda parte. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
8. Claros Arispe, Edwin. 2011. "La Cruz de Carabuco en Bolivia (1897)". *Revista Ciencia y Cultura*. Vol. 12 N° 27. La Paz: Universidad Católica Boliviana San Pablo, pp. 166 -189.
9. Diez de San Miguel, Garci. 1964 [1567]. *Visita hecha a la provincia de Chucuito*. Versión paleográfica de Waldemar Espinoza Soriano. Lima: Casa de la Cultura del Perú.
10. Duviols, Pierre. 1993. "Estudio y comentario etnohistórico". En: Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (1613): *Relación de antigüedades deste reyno del Piru: estudio etnohistórico y lingüístico* (Travaux del IFEA, 74 / Archivos de historia andina, 17) Lima, Cusco: Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA - Centro Bartolomé de Las Casas CBC, pp.119-126.
11. ----- 1997. "La interpretación del dibujo de Pachacuti-Yamqui". En: Thérèse Bouysse-Cassagne (ed.): *Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*. Lima: Instituto de Altos Estudios de América Latina de París e Instituto Francés de Estudios Andinos. Julio de: 101-114.
12. Egaña, Antonio y Enrique Fernández. 1981. *Monumenta Peruana* Tomo VIII. Roma: Institutum Historicum Societatis JESU.
13. Gisbert, Teresa. 2004. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Editorial Gisbert y Cía.
14. Gutiérrez Flores, Pedro. 1964 [1574]. "Visita a los mil indios ricos de la provincia de Chucuito", versión paleográfica de Jennifer S.H. Brown. En: Garci Diez de San Miguel: *Visita hecha a la provincia de Chucuito* [1567]. Versión paleográfica de Waldemar Espinoza Soriano. Lima: Casa de la Cultura del Perú.

15. Itier, Cesar. 1997. "Las fuentes quechuas coloniales y la etnohistoria: el ejemplo de la Relación de Pachacuti". En: Thérèse Bouysse-Cassagne (ed.): *Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*. Lima: Instituto de Altos Estudios de América Latina de París e Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 93-100.
16. Moreno, Domingo. 2005. "Laguna y volcán: hitos de un paisaje sagrado". En: *Antropología. Cuadernos de investigación*. N° 6. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, pp. 130-143.
17. Paredes, Manuel Rigoberto. 1920. *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz: Editores Arno Hermanos.
18. Poma de Ayala, Felipe Guamán. 1980. [1615-1616] *Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Tomos I y II. Transcripción, prólogo, notas y cronología de Franklin Pease. Caracas-Venezuela: Biblioteca Ayacucho. Editorial Arte.
19. Ponce Sanginés, Carlos. 1969. *Tunupa y Ekako. Estudio arqueológico acerca de las efigies precolombinas de dorso adunco*. Cochabamba-La Paz: Editorial Los Amigos del Libro.
20. Ramos Gavilán, Alonso. 1976 [1621] *Historia del célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana, y sus milagros, e invención de la Cruz de Carabuco*. La Paz: Editora Universo.
21. Salles-Reese, Verónica. 2008. *De Viracocha a la Virgen de Copacabana. Representación de lo sagrado en el lago Titicaca*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos. Editores Plural.
22. Tavel Torres, Iván. Estudio inédito sobre Ludovico Bertonio.
23. Taylor, Gerald. 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII. Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila por Antonio Acosta*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos IEP-Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA.
24. Urbano, Enrique. 1981. *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*. Cusco, Perú: Centro Bartolomé de Las Casas.
25. Wachtel, Nathan. 2001. *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México: Fideicomiso Historia de las Américas y el Colegio de México.
26. Zuidema, Tom. 1997. "Pachacuti Yamqui andino". En: Thérèse Bouysse-Cassagne (edit.): *Saberes y memorias en los Andes. In Memoriam Thierry Saignes*. Lima: Instituto de Altos Estudios de América Latina de París e Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 115-123.