

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU

PROGRAMA ACADEMICO DE:

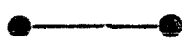
LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

**Un Caso de Aculturación Religiosa
en el Altiplano Andino
(Copacabana del Collao)**

Tesis para optar el grado de Doctor en Historia

AMALIA CASTELLI GONZALEZ

**TL
4
1058E**



LIMA — PERU

1976

UN CASO DE ACULTURACIÓN RELIGIOSA EN EL ALTIPLANO ANDINO**(Copacabana del Callao)****S U M A R I O****Introducción:****I. El Culto Andino en Copacabana****1.1. Ubicación geográfica y fundación de Copacabana****1.2. Divinidades:**

- a) Copacabana
- b) Copacati
- c) Divinidad bifronte

II. Tunupa, divinidad creadora.**2.1. Definiciones del dios creador****2.2. Tunupa y Wiracocha****2.3. Tunupa y sus manifestaciones****III. La conquista y la evangelización.****3.1. El cronista y la imagen cristiana****3.2. Santo Tomás e San Bartolomé****3.3. La Cruz de Carabuco y su vinculación con la presencia del Apóstol en América.****IV. Como se transformó Copacabana en Santuario Mariano.****Conclusiones****Bibliografía**

A Roberto Luis

INTRODUCCION

La presente investigación está orientada a presentar algunas hipótesis que nos lleven a demostrar el fenómeno de aculturación religiosa en el área andina.

Si bien es cierto que los casos de transposición de cultos se han venido estudiando en forma general, creemos necesario que al referirnos a casos concretos como el de Copacabana del Collao, ahondemos el interés por la investigación en este aspecto y así mismo podremos apreciar una vez más el fenómeno presentado, una transposición de un culto prehispánico en un culto cristiano, de un culto a divinidades "primitivas" a un culto mariano.

Nuestras fuentes de investigación, especialmente las crónicas, nos prueban el especial interés de resaltar la imagen de la conquista espiritual. En la mayoría de los casos, como veremos en el desarrollo de la investigación, al referirse las crónicas a la religión andina la han presentado como un conjunto complejo de rituales y es

-3-

a partir de los datos proporcionados por estas fuentes como se ha conocido la religiosidad del hombre andino.

Específicamente hemos dedicado nuestra atención al material que nos ofrecen los cronistas Fr. Alonso Ramos Gavilán y Fr. Antonio de la Calancha (1621 y 1638 respectivamente) ya que es innegable el valor acumulado en las obras de estos autores; pero a pesar de ello debemos incidir una vez más en las limitaciones que ofrece la crónica si es considerada como fuente exclusiva de investigación. El mundo del hombre andino fue plasmado de criterios europeos y cristianos y bajo estos conceptos toda la realidad fue interpretada, pero no fue sólo la religiosidad andina la que se vio enriquecida con la presencia de los elementos señalados, sino que también y de alguna manera las formas del culto cristiano se vieron plagadas de las antiguas formas de la religiosidad andina. La Virgen de Copacabana es un claro ejemplo y por ello la vemos cumpliendo las mismas funciones que las antiguas divinidades prehispánicas, así como respetando el antiguo sitio sagrado; y las prácticas religiosas o actos de culto vinculados a esta imagen constituyen un sincretismo de todas las formas religiosas pre-hispánicas e hispánica que en uno u otro momento se dieron en la región.

El Capítulo I está referido a la situación geográfica de Copacabana y su fundación por Tupac Inca Yupanqui, considerando las particularidades de su población (mitmas), así como también las divinidades que se hallaron a la llegada de los españoles, tres divinidades directamente vinculadas al Lago Titicaca, a los fenómenos meteorológicos y a actividades concretas como la agricultura.

En el Capítulo II, queremos presentar una vez más las ya conocidas manifestaciones del dios creador andino y su posible vincula-

-4-

ción con Tunupa, antigua divinidad de la región del Altiplano.

El III Capítulo, pretende reflejar los logros de la presencia hispánica en lo que a evangelización se refiere y sobre todo aclarar en algo la tan discutida versión planteada por las crónicas de la presencia de un apóstol de Cristo en América.

Y por último, el Capítulo IV está fundamentalmente dirigido a señalar la concretización de la transposición de un culto prehispánico en un culto mariano, reflejado en la imagen de Nuestra Señora de Copacabana y su santuario.

Al culminar esta investigación, queremos agradecer a quienes han colaborado en su realización y especialmente a la Sra. María Rostworowski de Diez Canedo, al Dr. Gerardo Ferrero, y al Dr. Franklin Pease que han seguido paso a paso el desarrollo de la misma.

CAPITULO I

EL CULTO ANDINO EN COPACABANA

1.1. Ubicación geográfica y fundación de Copacabana.

Copacabana es un pueblo de la antigua Provincia y corregimiento colonial de Omasuyo, situado en una lengua de tierra que ingresa en el Lago Titicaca. No estamos seguros si Omasuyo corresponde a una efectiva repartición prehispánica. Copacabana dependió, en lo eclesiástico, del Obispado de la Paz. Ubicado a 13,160 pies sobre el nivel del mar, (Basadre, 1934: 169), se halla delimitado por el estrecho de Tiquina, por la altura del Cecconi y por las aguas del Titicaca.

"A la parte Oriental casi al final de las dos dichas Provincias (Chucuito y Omasuyo), muy vecino a la laguna está el solemne sitio y dichosísimo asiento de Copacabana, último pueblo de la jurisdicción de Omasuyo, una grande legua del cual está Iunguyo" (Ramos Gavilán, 1621: C. i.).

-6-

Antiguamente este pueblo recibió el nombre de Copacabana - (Stiglich: 1922: 200) y de acuerdo a la Visita hecha a la Provincia de Chucuito por García Díez de San Miguel en el año de 1567, a parece bajo la denominación de Ponacabana (Díez de San Miguel G; 1964:81). Seré a partir del Siglo XVI, cuando Copacabana adquiere una singular importancia como lugar de peregrinación y por venerarse en su santuario la milagrosa imagen de Nuestra Señora de La Candelaria.

"Copacabana es lo mismo que decir lugar o asiento donde se ve la piedra preciosa"
 (Calancha - Torres, 1972: L.I. C.I., p.

Su nombre deriva del Aymara Kanna y Kawna (lugar donde se ve algo) (Kelenen, 1967: 105). (1)

(1) Vizcarra, Copacabana de los Incas (1901: 64 y s.s.), da una relación de nombres, que según él, son llamados frases sagradas del Aymara y que corresponderían a los nombres primordiales de la península desde antes de los incas. Presentamos la relación terminológica y su significación:

Homónimos:

Mama-Cotta	III	de Xto.	Madre de los Mares, ríos y agua.
Cotta-Coyllor	"	"	" Aurora de las aguas y sus lagos y ríos
Cotta-Ccanaña	"	"	" Lumbrera o gran faro de los mares
Inti-Kcanatta	"	"	" Madre vestida o blindada del sol nuestro Dios y Padre.

Son cinco de los 70 nombres de esta Península que en 1582 fueron elevados ante el Consejo de su Majestad Católica.

Vulgares en Pukina:

Copa-Cavana	1,300	de Xto.	Corros del dios Lumbrera o radiante e Inmortal.
-------------	-------	---------	---

-7-

"; Copacabana, que es la tierra adentro una grande legua ribera de dos ensenadas que la laguna hace apacibles a la vista entre dos muy encumbrados, pero arriscados cerros que tienen por nombre, el uno llallaqua o Yscallallague y el otro, que está muy conjunto al convento y casa de la serenísima Virgen; fue llamado Quisani o Sirocani - que hasta el día de hoy conservan sus nombres." (Ramos Gavilón, 1621 C.I.)

Afirmen las crónicas, que Copacabana fue fundada por Túpac Inca Yupanqui y poblada por mitimas de guarnición bajo la denominación de servidores de las huacas de sus inmediaciones, y de las islas del sol y la luna.

"Tupac Inca fundó un moderado pueblo y en él labró su real palacio, a petición de los ministros del templo o por que pidieron castigo o en venganza de algún agravio sacó el Inca a todos los indios del pueblo de Copacabana, y lo fundó en Yunguyo. Trajo para que poblasen a Copacabana indios de diferentes provincias, no sólo por continuar lo que los Incas usaban, que era traer naciones de vasallos propios para asegurar lo que de nuevo ganaban ... Llámense estos mitimases o advenedizos ... No sólo por esto redujo en Copacabana a varias naciones, sino para dar mayor grandeza al Santuario, más esplendor a su culto, más gentío a sus fiestas, más niños a su sacrificio y mayor majestad a la Isla".

Coppa-Kcaguana 1,400 de Xto. Camino de estrellas que guía a la Casa de Nuestra Señora y Señor.

Cristianizados:

Copa-capuana 1,582 " " Arca celestial y vacía de todo pecado y todo mancha.

Copa-cabaña " " " " Arca Imperial de la Cabaña de Cristo-Jesús, vida nuestra.

-8-

(Calancha-Torres, 1972, p. 127)

"Saca el Inca a los naturales de la isla - trasladándose a Yunguyo, porque quiso poner de custodios del adoratorio del sol a gentes de su confianza. Antes de la venida de Túpac Inca, sería una rancharía" (Senz, 1960:9) (2)

El cronista agustino Ramos Gavilán dedica especial interés a la Isla de Titicaca e incide en la presencia de Túpac Inca Yupanqui:

"... determinó hacerse señor absoluto de la isla, en lo cual no tuvo más dificultad ni trabajo del que había tomado en venir a ella, y sin dar audiencia a los naturales y vecinos de la isla, los trasladó al pueblo de Yunguyo, reservando algunos viejos y viejas que el Indio su guía señaló para maestros de ceremonias ..." (Ramos G., 1621: C.IV).

Túpac Inca Yupanqui tomó empeño en regularizar el culto y las peregrinaciones del Titicaca, declaró la isla del Sol como patrimonio propio y encargó su custodia a los habitantes (los mitmas) de Copacabana.

Los habitantes de Yunguyo, antiguos pobladores de la referida región, quienes se creían con derecho de custodiar y vigilar la isla,

(2) Es posible que el autor citado extractara esta información de Ramos Gavilán (1621) lo que debe ser tomado en cuenta con relación a la función de los mitmas.

-9-

reclamaron para sí, dicha función, lo que les fue negado pues ya el Inca había señalado a los mitmas de Copacabana para ejecutar esos menesteres.

"La gente que habitaba la isla, era natural de Yunguyo, la cual, como ya queda advertida luego que el Inca entró en ella la mandó reducir en un pueblo, donde ahora están, y en su lugar puso otra que fue escogida y de quien tenía satisfacción y crédito, que la seguridad del caso requería ..." (Ramos Gavilán, 1621: C. XII).

En Yunguyo residirían los "Penitenciarios y Confesores", que vigilarían las peregrinaciones de la Isla. (Ramos G., 1621: C.XII).

Murúa afirmó en 1600 (1946, L. III, C.XV), que los Incas fundaron Copacabana con hombres Cañares, Chachos y otros ayllus, llevados de las regiones más distintas y apartadas del Imperio. Años más tarde, en 1605, el Padre Lizárraga (1960; C. LXXXVI, p.68), indicaba que en la región de Copacabana vivían ayllus de "diversas provincias de este Perú". Ramos Gavilán es el único cronista que nos ha dejado la relación completa de los cuarentidos ayllus que poblaron aquella provincia estructurada por los Incas, los que estuvieron divididos en dos mitades: hanan y urin. (3)

(3) La relación referida está formada por: Anancuscos, Hurincuscos, Ingas, Chinchisuyos, Quitos, Pastos, Chachapoyas, Cañares, Cayambis, Latas, Cajamarcas, Guamachucos, Guaylas, Yauyos, Ancaras, Quichicas, Mayos, Huancas, Andesuyos, Condesuyos, Chancas, Aymaras, Janaguaras, Chumbivilcas, Pabrechilques, Cillaguas, Hubinas, Conchos, Conos, Quivargueros, Lupacos, Capincos, Pucopucos, Pacajes, Yungas, Carangas, Quillacas, Chichas, Soras, Copayapos, Colliyungas, Guanacos y Huruquillas. (Ramos Gavilán, 19621: C. XII).

-10-

Sin embargo Ramos Gavilán no precisa cuales eran los ayllus que estaban agrupados en cada una de las parcialidades de Copacabana:

"De estas cuarenta y dos naciones, puso de cada una tantos indios casados, con orden, que si por discurso de tiempo faltase alguna - la trajesen de su natural. Todas las más están hoy desmedradas, - que apenas se halla alguno, que - conserve el apellido y la Insignia de su nación. Las cuatro están en algún aumento, como son los Ingas, los Lupacas, Chinchaysuyos y aun también los Aymaras, que son los Collas, y Uros hacen la población, que al presente está repartida en tres gobernaciones, Anansayas, Hurinsayas, y Uros, fuera de otros que llaman forasteros, que - también hacen su vecindad". (Ramos Gavilán, 1621: C. XII).

Con relación a lo expuesto valdría la pena incidir en la importancia que el Inca daba a una región por él conquistada. "Gente de su parentela ... algunos llamados comunmente Ingas ..." (Ramos G., 1621: C. XII), serían los que tendrían sujetos a los demás ayllus. El Gobernador de estos sería Apu Inga Sucso, nieto de Viracocha Inga.

Sin embargo, Waldemar Espinoza, asegura que los hanansaya

-11-


estuvieron constituidos por ayllus procedentes del Cuzco y sus alrededores. Los urinsaya en cambio, debieron estar formados por los ayllus de las regiones distantes al Cuzco.

'Anan pues debió estar formada por los Incas de sangre y privilegio, y Urin por los mitmas sin nobleza'. (Espinoza, 1972: 150).

Murra (1970: 59), hace alusión al pueblo de Copacabana como enclave del Tawantisuyo, de la misma manera como los Lupaqa tenían sus islas de control ecológico y político en diversas regiones; así fueron los cuzqueños, miembros del linaje real, quienes poblaron esta península, un ejemplo de ello lo vemos en la presencia del hijo de Paullu Topa Inga.

A Copacabana la vemos entonces formada y constituida con una finalidad determinada y los habitantes de ella fueron seleccionados.

Vemos confirmadas las funciones de estos pobladores al tomar en cuenta las afirmaciones del Padre Cobo (1956, C. XVIII, 192), - quien se refiere a dos mil mitayos que en el período pre-hispánico estuvieron dedicados por turnos a la limpieza, ornato y servicio de las huacas en las ya mencionadas islas del Titicaca y Coati.

Copacabana, será un santuario, un templo, que responde al modelo original (Coricancha ) , un enclave, un punto de reunión, cen-

-12-

tro de peregrinación, el lugar sagrado de la región altiplánica.⁽⁴⁾

Hemos hecho referencia a las funciones de estos pobladores, pero cabría preguntarse, ¿si fue sólo con ese fin por lo que fueron congregados estos ayllus en Copacabana?

Waldemar Espinoza, afirma que los habitantes originarios fueron pastores de habla aymara (1972: 154) y ya Alfredo Torero menciona la penetración de esta lengua en el Collas en torno al siglo III de nuestra era (Torero, 1972: 63). Espinoza añade, sin embargo, que la función religiosa de los ayllus mitmas en Copacabana pudo ser motivada:

'Sencillamente para que ellos fueran un símbolo de que todo el Imperio estaba al Servicio del Santuario Solar, más grande e importante de la religión oficial del Tahuantinsuyo'. (Espinoza, 1972: 6)

La afirmación de Waldemar Espinoza puede ser de gran importancia, pues hemos visto claramente la intención del Inca de lograr en el Altiplano un pueblo y un templo similar al del Cuzco, por tanto el nuevo ordenamiento estaría cargado de un simbolismo del 'centro del mundo', repetible ritualmente de acuerdo al modelo cuzqueño. Por otro lado, la región tenía ya cierta importancia religiosa, desde que distintas divinidades andinas a las que más adelante aludiremos están claramente relacionadas con la región, otorgándole un carácter de espacio sagrado relacionado directamente con el Cuzco. Estaría -

(4) Debemos recordar que Cieza de León (1553 - 1945) y Sarmiento de Gamboa (1572 - 1947) señalan que originalmente el Coricancha estuvo dedicado a Wiracocha.

-13-

claro que no fue sólo la imposición del Inca la que por medio de la conquista dió una importancia religiosa al Collao.

Es evidente que la región poseía desde antes una prestancia.

1.2. Divinidades. -

No es posible afirmar que los cuarentidos ayllus (grupos mitmas) que se hallaban en la zona fueran una etnia (5). Las informaciones de los cronistas no nos permiten ir mucho más allá de la simple enumeración de los ayllus, sin embargo insisten en relacionar ciertas divinidades con la región:

a) Copacabana, mencionada en las informaciones de Cristóbal de Albornoz (Cfr. Duviols 1967 y Millones 1971). El ídolo Copacabana, considerado como la divinidad esencial entre los Yunguyos, fue hallada por los españoles junto a dos enormes piedras que tenían por nombres Ticonipa y Guacocho (6). Estas dos enormes piedras eran también adoradas por los Yunguyos y se les ofrecía chicha, carneros y otras cosas, pues el oro y la plata estaban destinados a los adoratorios del sol y la luna.

"Este ídolo Copacabana, estaba en el mismo pueblo, era de piedra azul vistoza y no tenía más de la figura de un rostro humano, destroncado de pies y manos ... Miraba aqeste ídolo hacia el templo del

(5) Concretamente éste término no se halla aún definido, ¿acaso pudiera constituir un grupo de ayllus con caracteres similares?

(6) Recordemos que para los habitantes del Cuzco, las Cononas eran los dioses "Lares y Tontios" / (V. Leguina, 1910, 147).

-14-

sol, como dando a entender que de allí le venía el bien." (Comas Cavilán, 1621: 100)

"El ídolo Copacabana, estaba en el mismo pueblo a la parte que se va a Tiquina. Era de piedra azul vistosa y por estar esta piedra y su ídolo se llamaba el pueblo Copacabana, lugar o asiento donde se va o se puede ver la piedra preciosa. Este ídolo no tenía más figura que un rostro humano, destroncado de pies y manos, el rostro feo, y el cuerpo como pezco. A esto adoraban por dios de su laguna, por criador de sus peces y dios de sus sensualidades." (Calancha Torres, 1972: 139).

Modesto Basadre también alude al ídolo Copacabana al hacer una narración sobre el templo de Nuestra Señora de Copacabana, dirá:

"...en el mismo punto donde se halla el actual camarín de la Virgen, existía en épocas muy remotas un templo, que contenía un ídolo adorado por los antiguos gentiles ... parece que era una especie de oráculo de Delfos. En las inmediaciones existían edificios muy antiguos, anteriores al parecer de la época de la conquista ... La tradición asegura eran habitaciones del ídolo citado". (Basadre, 1994: 170).

"Este ídolo estaba en el mismo pueblo por el lado de Tiquina ... Mirando a Titicaca, era de piedra azul vistosa y no tenía más que la figura de una cara, como una esbozo de esfinge, sin pies ni manos." (Sanz, 1960, p.48).

De estas anotaciones se desprende que el templo de cusqueños para alusión mencionada por viajeros y referida a la divinidad llamada Copacabana,

-15-

podemos concluir en la posibilidad de haber dado origen al nombre de la región.

Esta divinidad, como toda divinidad, está cargada de símbolos religiosos que pueden entenderse como concernientes a algo real, a una realidad expresada de una determinada manera. Eliade se referirá a los símbolos como capaces de revelar una modalidad de lo real o revelar una estructura del mundo que en el plano de la experiencia inmediata aparece como no evidente (Eliade, 1969: 261). Por tanto, sería un error interpretar a esta divinidad contraponiendo lo simbólico a lo histórico, desde que el símbolo no es un calco de la realidad objetiva sino "Revela algo más profundo y más fundamental" (Eliade, 1969: 261); se le considera multivalente, expresa simultáneamente varias significaciones y aporta, por lo tanto una significación a la existencia humana; se sale de una situación particular y se accede a una comprensión de lo universal. Por ello podemos afirmar que esta divinidad de piedra azul tiene un valor sagrado, no por su existencia misma, sino por ese algo que representa.

La piedra, según Eliade (1972: 201), puede representar al espíritu petrificado de los antepasados, pero no sólo eso, sino que establece una comunicación con el mundo celeste y la tierra, es el símbolo del ser, la unidad y la fuerza.

La piedra "es la primera solidificación del ritmo creador" (Cirlot, 1958: 343). El hecho de que se le otorgue un color definido también tiene una significación determinada; azul es el color del espacio, del cielo y del agua.

-16-

"El azul, por su relación esencial (y espacial, simbolismo del nivel) con el cielo y el mar, significa altura y profundidad, océano superior e inferior". (Ciriot, 1950: 146).

Por otro lado, etimológicamente ya hemos hecho referencia a las posibles significaciones quechuas o aymaras de la palabra Copacabana y todas ellas nos remiten a la posibilidad de una piedra de color, color que puede variar entre azul, turquesa o verde.

Fray Domingo de Santo Tomás, en su Diccionario Quechua (1951: 221) le da a la palabra Copa el significado de turquesa piedra, o color verde, así mismo Cocopa significará azul claro o turquesa. Y las palabras Canara rumi o Cauana rumi, aludirán también a turquesa piedra.

Esta divinidad, representada con la figura de un rostro humano y destroncada de pies y manos y que tiene el cuerpo como pez, y que habiendo sido mencionada por Calancha y otros autores nos lleva a analizar la posible relación entre el pez y el Titicaca, entre el animal y el agua, recordemos que en el lago Titicaca abundan variedades de peces y que el pez es símbolo de la fecundidad por la abundancia de sus huevos y tiene para algunos intérpretes un sentido fálico (Ciriot; 1950: 341).

En la costa, es Urpayhuachac la divinidad que vemos relacionada con el mar, los peces y las aves marinas, "creadora y madre de los peces adorada e invocada por los pescadores" (Bartolomé, 1977: 13); Copacabana en el altiplano es creadora de los peces y está, de la misma manera al igual que Urpayhuachac relacionada con el agua (mar - océano - lago).

-17-

El simbolismo acuático permite ver cómo los hombres han reconocido un valor excepcional al agua. El agua es principio de vida, está relacionada con el origen del mundo, y con su renovación periódica, es ambivalente como lo es todo lo sagrado, puede generar vida y destruirla, aunque la destrucción es también garantía de renacimiento en las cosmovisiones de los pueblos arcaicos.

En el área andina, los mitos cuzqueños dejaron testimonio del valor sagrado otorgado al agua (del lago o del mar) que rodeaba al mundo y era morada de las divinidades (Wiraqocha viene del agua y se vuelve definitivamente al cielo a través del océano (Pease; "Mitos de creación: la Costa y la historia andina" en prensa).

Existe una rica información referente a las concepciones del hombre andino sobre los fenómenos meteorológicos, la producción de lluvias, la existencia de lagunas, puquios y manantiales, creencias religiosas vinculadas a los seres y dioses que procedían o protegían tales fenómenos. Poco es lo que se conoce sobre la mitología del Altiplano pero sobre ella queremos incidir en nuestro análisis, sobre todo venimos presentando en forma simple la función de algunas divinidades de la región.

Rebeca Carrión Cachot (1955: 49-96) presenta una serie de mitos recogidos y transmitidos por los cronistas como testimonio de comunes creencias entre el antiguo hombre andino respecto a los medios de obtención de aguas y fertilización de la tierra.

b) Fuera del ídolo Capacabana, adoraban los Yunguyos a Conacati, tomando su nombre el cerro donde estaba y el cual está descrito por los cronistas de la siguiente manera:

-18-

"Los Yunguyos tenían otro ídolo al que llamaban Copacoti ... De piedra y con una figura feísima. Todo enortijado de culebras ... acudían en la seca para pedirle agua para sus sembraderas". (Calancha-Torres, 1972: 140).

"... era de piedra, con una figura malísima y todo enortijado de culebras, acudían a él en tiempo de seca para pedir agua para sus sembraderas. El Padre Almeyda a cuyo cargo estuvo la doctrina antes que los religiosos de mi sagrada orden entrasen en ella, teniendo noticia de aquel ídolo lo hizo traer al pueblo y puesto en la plaza en presencia de mucha gente, se vió deshacerse del ídolo y andar cerca del, visto esto por el sacerdote los dió a entender que era el demonio y que se avergonzaban de haber tenido por Dios tan infame sabandijal". (Domínguez, 1621: 167).

En esta última referencia a Copacoti se precisa además de la representación de la divinidad, su función específica, o sea la propiciación de lluvias; la lluvia es un fenómeno meteorológico que adquiere un carácter sagrado; algunas divinidades eran capaces de propiciar las lluvias (Hariscotti, 1972: 200) y han sido relacionadas a la agricultura; podríamos aventurar una relación con el wamani conocido en la información etnográfica actual (Arguedas, 1964: 221-272 y Roci, 1966: 25-29), al que acudían durante las épocas de sequía y finalmente la interpretación religiosa que el cronista de la época colonial daba a lo que se lo presentaba como objeto de culto para los habitantes de una determinada región.

Esta divinidad igual que la denominada Copacabana era también de piedra y coincidía con ella en que también da nombre a un lugar geográfico, el uno a toda una región, el otro a un cerro. Está al l-

-19-

gual que Copacabana, relacionada con el agua y el agua posee para los historiadores de las religiones un simbolismo evidente. El agua significa comunión con Dios (Van der Leeuw, 1964: 49). El agua, la luna, la mujer, forman el circuito antropocósmico de la fecundidad (Eliade, 1972: 179). El agua es fuente de toda cosa y toda existencia, es cimiento del mundo, esencia de la vegetación, elixir de la inmortalidad, principio de toda curación. (Eliade, 1972: 178).

"... con el objeto de procurarse lluvias muchos pueblos primitivos recurren a hechizos utilizando la serpiente, que lo consideran animal propiciatorio de lluvias en tiempos de sequía" (Frazer, 1965: 100-101).

En su estudio sobre los cultos acuáticos, Rebecca Carrión Cachot (1955: 92 ss) asoció el culto al agua con la luna y algunos autores han llegado a pensar que ésta tenía preeminencia en la costa frente al sol, sin embargo en la zona del Altiplano también podríamos ver la asociación agua-luna, teniendo en cuenta que una de las islas del lago (Coati) estuvo dedicada al culto de la luna sin tener una decisión sobre una eventual preeminencia del sol sobre la luna o viceversa.

Por otro lado, el hecho de la presencia de la serpiente le da a la representación de la divinidad un carácter de energía y fuerza, la serpiente también se halla relacionada con las aguas, es protectora de las fuentes de la vida y la inmortalidad, es símbolo de la resurrección, aunque también es vista como principio del mal.

La serpiente envolvente es triunfadora, es símbolo de fertilidad y destrucción. (Ciriot; 1958: 377).

CONCLUSIONES

c) En el cerro llamado Tucumu, frontero de la Isla Titicaca el Padre Diego García Quadrado, sacerdote doctrinario de la región comprendida entre Juli e Ilave, descubrió en 1619 un ídolo de piedra de tres varas y medio de alto y que tenía dos rostros; uno de varón y otro de mujer, con dos serpientes que le subían de los pies a la cabeza y en la corona un capó muy grande en forma de tocado, era considerado como dios de las comidas (Canoa Gavilán, 1621: 160).

Esta divinidad, de acuerdo a las descripciones de los cronistas y viajeros aludidos, tiene similitud con Sopacati, pero se diferencia de éste, por poseer ciertas particularidades: dos rostros, uno de varón, otro de mujer, símbolo de la dualización, de la fuerza, de la unidad o principio de vida; es una divinidad que puede ser concebida como andrógino porque busca la integración de los contrarios.

"Dios no tiene nombre, o mejor dicho que los tiene todos, puesto que es conjuntamente uno y todo. Infinitamente lleno de fecundidad de los sexos, alumbra todo lo que se propone crear." (Eliade, 1969: 136).

Este idea de bisexualidad queda a la sazón nuestro tema, porque en el fondo está implicada en una concepción semejante, es la idea de que la perfección y por consiguiente, el ser, consiste en una totalidad. Esta dualidad, es una fórmula mítica más de la totalidad primordial, las parejas de opuestos: la luz y las sombras, el caos y el orden, el macho y la hembra, pueden ser considerados como atributos de la divinidad.

"... el dios iraní del tiempo infinito era andrógino, como lo era la divini-

-21-

dad suprema china de las tinieblas y de la luz". (Eliade, 1969: 140).

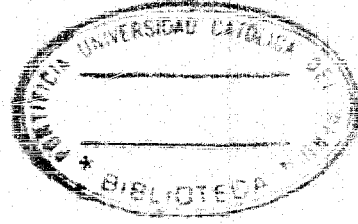
Estos dos ejemplos nos demuestran una vez más y claramente, que la androginia era la fórmula por excelencia de la totalidad.

Así mismo Calancha y Bernardo de Torres, se refieren a esta divinidad "con dos rostros casi a la traza en que pintaron a Jano" (Calancha-Torres, 1972: 141) aludiendo a la divinidad romana que posee dos rostros, que es dios de los principios, que mira en direcciones opuestas, que simboliza a la totalidad y dominación.

Esta divinidad del Altiplano, por su ubicación, en la parte alta de un cerro, puede presentar cierta similitud con Jano bifronte. Jano es patrón de todas las partes por donde se entra o sale, se le llamó "Pilar del Cielo" (Dumézil, 1970: 65).

Esta divinidad cumple por su ubicación una función esencialmente guardiana, en el lugar que se encuentra podrá vigilar y cuidar sus características de divinidad bifronte le permitirán ver más allá de lo que los hombres logran. Su carácter divino brinda protección.

La creencia en genios tutelares que habitan en el interior o sobre la cumbre de los cerros es generalizada en la región andina central; la misma parece estar relacionada con la condición de apachillas, awki o apu, es decir de antropomorfos genios de carácter local, de que gozan algunas montañas y otros accidentes geográficos. (Mariscotti, 1966: 62). Lo que probaría una vez más la existencia de este tipo de divinaldades en el mundo prehispánico.



-22-

De alguna manera, cabría la posibilidad de identificar esta divinidad del Altiplano con alguna de las formas de la divinidad dema estudiada por A. E. Jensen, desde que existe en un determinado tipo de deidades dema que parten ya del principio de una dualidad. Jensen dirá que estas deidades reflejan la polaridad del mundo, y se entrelazan con el sol o la luna o con otros pares de elementos opuestos de la realidad, y se los ve a menudo como fundadores de organizaciones sociales duales. (Jensen, 1966:115-129).

Dos culebras aparecen en la descripción de Copacati. Las serpientes le dan a esta divinidad una relación intrínseca con el agua. El Rayo también se encarna en la serpiente y simboliza la lluvia, la fertilización de las tierras y el poder generador de las plantas.

"La serpiente es el Arco Iris, asociado a la tempestad, es la honda o waraka que esgrimen los dioses del cielo para producir las lluvias ..." (Carrión Cachot, 1959: 29).

Se le describe a esta divinidad también adornada por un sapo muy grande en forma de tocado. El sapo es la antítesis de la rana, el sapo es un animal asociado también al agua, está considerado como custodio de la lluvia, Rana y sapo son utilizados para conseguir agua del cielo.

"Se dice que los indios aymaras hacen pequeñas imágenes de ranas y otros animales acuáticos y los ponen en las cimas de los montes como un medio de atraer lluvias". (Frazer, 1965: 102).

-73-

El sapo es uno de los animales que está más directamente vinculado a la agricultura (García Cachot, 1959: 131). En muchas representaciones del arte peruano aparece este batracio como el custodio de las fuentes de agua, como símbolo de las lluvias y como portador de semillas y frutos. En las investigaciones sobre el culto de la Pachamama, Ana María Mariscotti (1966: 70-72) se refiere al sapo como el animal más directamente vinculado a la tierra, inclusive es visto como de la tierra.

En el mito de "Huathiacuri", recopilado por Francisco de Avila en la Provincia de Huarochiri (1966:36) aparecen una serie de elementos entre los cuales destacan un sapo de dos cabezas y dos serpientes de gran tamaño, estos animales aparecen asociados directamente a las fuentes de agua, a los manantiales y a las acequias.

Por otro lado también vemos a esta divinidad relacionada con la obtención de alimentos.

Las tres divinidades a las que nos hemos referido, son de piedra, son comunicación del mundo celeste con la tierra, tienen características particulares, pero tienen de común el estar directamente vinculados al agua, la zona a la que pertenecen es la zona del Titicaca, por ende la vinculación es más estrecha y tiene mayor sentido. Al estar relacionadas con los pozos, serpientes, vegetación, lluvias y alimentación hace que estas divinidades reciban constantes ofrendas. El hecho de depositar ofrendas a una divinidad está relacionado a los actos del culto a la divinidad. Se les ofrece en condición de pago o retribución por lo que la divinidad puede dar. En este caso a Copacoti se le pide agua; a la deidad del cerro Tucumu, comida; y los Yunguyos ofrecen a cambio chicha, carneros y otras cosas. Quizá podríamos con lo visto hasta el momento, aventurarnos a

confirmar que de estas tres divinidades la principal sería la llama da Copacabana, no sólo porque nos hemos referido a ella como la di- vinidad de principal veneración entre los habitantes de la región, sino también porque su descripción reúne una serie de caracteres de terminantes, además que es el lago una zona considerada sagrada y va a ser allí y no en los montañas o cerros circundantes donde más adelante se erigirá el Santuario de la Virgen de Copacabana.

CAPITULO II

TUINUPA, DIVINIDAD CREADORA

2.1. Definiciones del Dios Creador:

Estas divinidades a las que hemos aludido y que son llamadas "idólos" por los extirpadores de "idoletrías" de fines del siglo XVI y comienzos del XVII, son consideradas como particulares y propias de los distintos ayllus que poblaron la región (lo que no les quita su importancia como tales); los episodios claves del relato inca de la creación, incluyendo la creación de los cuerpos celestes, así como de los seres vivientes, se llevaron a cabo en la cuenca del Titicaca, "un área de lengua aymara en vez de inca" afirma Rowe (1971: 76) y confirmado por Torero cuando afirma que el Aymara ingresó en el Collao, procedente del Norte en el Siglo III d.J.C. (1972:63).

-26-

La isla del Titicaco, de donde emergió el sol (en los mitos de Wiracocha) (1), está en el mismo lago; Tiahuanaco, donde fueron creados los seres vivientes, está en territorio de los Pacaxas; Pucará está en territorio Colla y Cacha en la tierra de los Conas.

"... estos pueblos hablaban dialecto aymara en tiempo de los incas. Estos hechos sugieren la posibilidad de que los incas pudieron haber tomado íntegramente la idea de un Ser Supremo, que creó todas las cosas, de la mitología aymará, junto con los relatos que describen la creación ..."

La figura de la mitología aymará, de cuyas hazanas se apropiaron los incas para atribuirles a Tqsi Wiracochan en su relato de la creación fue un dios llamado Thunupa" (Rowe, 1971: 76).

Sin embargo, esta posición de Rowe podría ser considerado como una postura difusionista, aunque él mismo afirma que la información que nos queda de la religión aymará es muy escasa, pero la que hay nos sugiere que los aymarás no creyeron en un Ser Supremo, planteando el hecho de que Tunupa fuera venerado como el dios del trueno, puesto que los aymaras creían que el rayo, al que identificaban con el trueno, fuera la fuente de los poderes.

(1) Es necesario tener en cuenta las observaciones de los especialistas en relación al mito Wiracocha.

-Cieza de León (-1550) 1967: Caps. VI-VII.
 -Betanzos (1551) 1924: caps. III-IV.
 -Sarmiento de Gamboa (1572) 1947: 170 y ss.
 -Molina (1574) 1943: 8-10.

-27-

"La evidencia citada no prueba que Thundipa nunca fuera venerado como un dios - creador por los antiguos aymará, pero ciertamente no hace nada para sugerir tal posibilidad" (Rowe, 1971: 76).

Por lo que Rowe quiere demostrar que no hay razón para suponer que entre los Aymaras se rindiera culto a un Ser Supremo antes de la conquista inca". "... las ideas de un Ser Supremo y de una creación general parecen haber sido inventos Incas". (1971: 79).

Pero nuestro interés está dedicado a plantear la posibilidad de la existencia de una divinidad suprema en la zona del Altiplano, para ello será necesario establecer un criterio que defina al dios creador. La presencia de la divinidad creadora está relacionada con la estructuración de la sociedad y las formas de gobierno, responde además a una creación primordial, aparece como dios fertilizador, es modelo, es uránico o celeste, crea cielo y tierra y después de realizar su obra abandona su mundo, es ubicuo es dios de la luz, y creador del sol, es destructivo y muchas veces ejerce sus poderes a través de los fenómenos meteorológicos, es andrógino, crea por sí (Eliade, 1972: 70 ss.).

De acuerdo a los estudios ya realizados sobre la religión andina, a pesar de su carácter de introductorios (Latcham (1920), Lehmann-Hitsche (1929), Karsten (1957), Pease (1973), podemos afirmar la existencia de seres supremos celestes, creadores del mundo y de los hombres, generadores y garantes de la fertilidad de la tierra. Viracocha, Pachacamac, Cuniraya y otros dioses mencionados por los cronistas andinos pertenecen a esta categoría, incluso algunos de ellos pueden ser considerados como deus otiosus (Pease, 1968: 19// 1973:24).

-28-

En todos aquellos lugares donde aparecieron centros solares identificados con un estado central puede decirse que las divinidades supremas celestes ceden su lugar, al mismo tiempo que se transforman en dioses ociosos, pasando así del predominio de seres celestes pasivos a las formas dinámicas personales, más eficientes y más fácilmente accesibles de los dioses solares (Eliade, 1972: 70). Esto no quiere decir que necesariamente nos inspiremos en la tesis del monoteísmo primitivo (primordial) aunque aún Jansen, más cerca a nuestros días, afirma que son los pueblos "etnológicamente más antiguos", aquellos entre los cuales la creencia en un ser supremo en el cielo se presenta de la manera más pura. (Jansen, 1966: 103).

En realidad la divinidad creadora, ha sido representada con diferentes nombres y atributos; Von der Leeuw (1964: 551), clasifica a las divinidades creadoras entre aquellas que realizan una creación ex-nihilo (de la nada), las que realizan una creación por ordenación (en la que preexiste una materia caótica, producto de la destrucción del cosmos anterior) y las que efectúan la creación por génesis (donde el devenir funciona al margen de la voluntad del creador). Y Glasenapp distingue las religiones "de orden eterno del mundo", donde esto se crea periódicamente y las de la "revelación histórica de dios" en las cuales la vida del mundo depende de una creación específica y única. (1954: 17). De acuerdo a esta clasificación, en la zona andina es perfectamente aceptable considerar la presencia de divinidades creadoras que actúan sobre la existencia de una materia, producto de una creación anterior, así es como vemos actuando a Tunupa y a Miracocha, y a otras divinidades localizadas en distintos lugares de los andes.

2.2. Tunupa y Wiracocha

Desde el Altiplano peruano-boliviano hasta la región central - del Perú actual aparecen referencias al dios Wiracocha, que ha sido considerado como la divinidad creadora más antigua, en base a la información de algunos cronistas cuzqueños (Pease 1973).

Wiracocha está íntimamente relacionado con el lago Titicaca, del cual emergiera y desde donde iniciara su acción creadora; hizo el cielo, la tierra, la luz, la humanidad, destruyó y reordenó el mundo hasta que finalmente desapareció por el oeste - (mar). Las ideas de cosmos y caos aparecen continuamente en los mitos de creación; y las crisis configuradas en las conversaciones en piedra, las inundaciones, diluvios, destrucción y el fuego, están relacionadas con la actividad de una divinidad creadora.

Estas son claras manifestaciones del dios Wiracocha, pero esta divinidad cuzqueña creadora y celeste, perdió su efectiva importancia ritual desde la organización del Tawantisuyu, se transformó entonces en un déus otiosus.

"Sin embargo, habría que cuestionar si la calidad de fertilizador atribuida al dios creador cuzqueño, no sería una consecuencia de la transformación de la antigua divinidad creadora y celeste, en fertilizadora cosa que es evidente en la suplantación de Wiracocha por el sol en el Cuzco del Tawantisuyu ..." (Pease, - 1973: 23).

"Las divinidades celestes se ven relegadas continuamente ... hasta el extremo de caer en el olvido". (Eliade, 1954:50).

-30-

En algún momento Viracocha aparecerá como divinidad con atribuciones solares, hasta que debe luchar con el sol, divinidad dinámica que lo vence. Así la solarización progresiva de las divinidades celestes corresponde al mismo proceso de erosión que desembocó en la transformación de las divinidades celestes en dioses atmosféricos-fecundadores (Eliade, 1972: 127).

Las características que anteriormente atribuimos a la divinidad creadora, en forma general se ven claramente reflejadas en la imagen de Viracocha, dios considerado modelo, fecundador, andrógino, uránico, benéfico, terrible.

La cuzqueñidad de Viracocha es una afirmación de John H. Rowe (1960: 412), quien basado en testimonios lingüísticos nos permite introducirnos en uno de los temas de mayor interés para la presente investigación, desde el momento en que esta palabra, de acuerdo al referido autor, en lengua del Collao (Aymara), no tiene la menor significación:

"El Tonapa Viracocha ... puede ser considerado como una proyección de la divinidad cuzqueña" (Pease, 1973: 27).

El dios Viracocha, aparece con formas humanas, Los cronistas lo quisieron identificar con un apóstol cristiano y se manifiestan las narraciones en que lo confunden con la divinidad creadora andina.

Tunupa aparece como la imagen colla del Viracocha cuzqueño y entre las divinidades del mundo andino es quizá la menos conocida y estudiada. A Tunupa (Tunupa ó Tonapa), lo vemos asociado a Viracocha por un lado (la vinculación de la divinidad creadora cuz-

-31-

queña con el lago es evidente) y con la presencia de un santo cristiano, por el otro; siendo lo más sugerente la posible vinculación con la imagen del mismo Cristo, ya que es claramente asociada a la Santa Cruz de Carabuco. Esto encuadra la investigación en torno al tema que venimos presentando, pero la encontramos relacionable también con el culto a la Virgen Marfa, específicamente con Nuestra Señora de Copacabana.

Nuestro interés está por lo tanto delimitado en el espacio y en el tiempo, en averiguar su relación y/o filiación, en estudiar hasta qué punto su consecuente relación con el lago es o no una manifestación de la permanencia del prestigio de un lugar sagrado, cuyas diversas deidades, pueden sucederse a través de cambios tan importantes como la invasión española. Wiracocha, la divinidad creadora más antigua en el área andina, hemos visto que responde a estos criterios, pero Tunupa, podrá ser igualmente identificado?

Uhle, se esforzó en separar a Wiracocha y Tonapa como divinidades distintas:

"La compración de la figura principal de la gran fuente mítica en Tiahuanaco con la del dios Wiracocha, adorada en el último siglo del imperio Incaico en el Cuzco ha sido también erróneamente explotada en favor de una construcción de aquellos monumentos por los incas ... hay que recordar - que el dios del Tiahuanaco, en un parte importante de los mitos se llamaba Tonapa y no Wiracocha, y que si los caracteres de Tonapa y Wiracocha quizás eran parecidos como los del dios Cukulcan de los Mayas y los de Quetzacoatl de los Nahuas, posiblemente se habrán reemplazado en los cuentos de ciertos

-32-

lugares sin ser por eso necesariamente los mismos". (Uhle, 1912: 306-307).

De allí puede ser posible, de acuerdo a estos criterios, establecer que Tonapa no es nombre único y exclusivo de un determinado dios, sino uno de los tantos títulos aplicados al dios supremo.

Calancha en su Crónica Moraliada de 1638, hace figurar a Teapac como hijo adoptivo del creador:

"Llamaron a uno de estos cantos Ticciyachachos, que significa el que enseñó el mundo y fue maestro, pose, pues estos enseñaron a este nuevo mundo; pero lo cierto es que habla del que los multiplicó como lo averigua por comisión del Virrey, Botancós, al uno lo llamaron Tunapa, que quiere decir gran sabio, señor y criador. Y al otro Teapac, que significa el hijo del creador, así lo ratifica el Padre E. Alonso Ramos, en su Copacabana: y este nombrado así, fue de quien quedaron más memorias de hechos en su vida, y portentos en su muerte en las provincias del Collao, Chucuito y los Charcas" (Calancha, 1638: 320).

Pedro Cieza de León al hacer referencia a Ticiviracocha dirá que "en la provincia de Collao le llaman Tuapaca y en otros lugares de ella Arnahunn" (1967:9).

José de la Riva Agüero (1966: T.V., 282 y ss.) también se refiere a los ayudantes de Viracocha, pareciera ser que la información dada por el autor proviene de las crónicas de Cieza, en todo caso vale la pena considerarlo.

-33-

Cristóbal de Molina al tratar sobre el hacedor, TecsiViracocha o Pachayachachi (1943: 13) menciona a Imaymana Viracocha y Tocapo Viracocha, quienes tendrán el poder de dar nombre a las montañas, árboles, frutos, ríos, etc.

Creemos que incidir sobre la genealogía de descendencia del dios Viracocha nos alejaría de nuestro tema de interés, pero cabe mencionar la presencia de ayudantes de esta divinidad. Nuevamente se hace evidente la posible vinculación entre Tunupa y Viracocha.

Santa Cruz Pachacuti insertó en su relación unos himnos a Viracocha, traducidos posteriormente por Mossiy Lafone Quevedo, de los cuales se deducen claramente los atributos del dios y se colige su poder creador, precisándose los nombres de sus siervos, Tunupa, el personaje mitológico de la leyenda colla, y Tarapaca o Tahuapaca (Lafone, 1950: 336).

Así también una de las mejores fuentes sobre el culto de Viracocha en la religión incaica en general es un informe escrito por Cristóbal de Molina, el Cuzqueño, (1575), quien en su relato sobre el ritual de la purificación llamado Zithuwa (Citua), que se celebraba entre Agosto y Setiembre nos da el texto incaico y la traducción en español de once oraciones formales, las cuales figuraban en el ritual, la mayor parte de ellas invocando a Viracocha, el creador. Se llama Viracocha al creador, se reconoce que hizo al sol, a quien también se menciona como a su hijo; hizo también las huacas y dioses menores la humanidad y la comida del hombre. Se espera que dirija los acontecimientos diarios del mundo, pero los pedidos en estas oraciones son generales, propios de las ceremonias públicas. La ubicación de su morada está en los "confines del mundo" (en el límite del cosmos—"deus otiosus"), es misericordioso para -

-34-

con los hombres. Se pide al creador para impedir las heladas y el granizo que pueden dañar las cosechas, para aumentar la gente y la comida, para concederles larga vida, para guiar la conducta humana, para proteger a los gobernantes y dar victoria a los incas, para protección de preocupaciones, para mantener a la gente en paz y seguridad.

El autor de las Fábulas y Ritos de los Incas, presenta en su obra los rasgos característicos de la divinidad creadora; los hombres a quienes había creado acuden a él solicitando protección y son favorecidos ante sus ruegos. J. H. Rowe (1970: 15-33) ha hecho un estudio sobre la información presentada por Molina, "el Cuzqueño"; donde la única otra divinidad a quien se le dirige una oración aparte - es la Madre Tierra y los huacas explícitamente son nombradas como las compañeras y colaboradoras del creador. La posibilidad de establecer un paralelismo entre los conceptos presentados en estas oraciones y los conceptos cristianos es altamente improbable, pues no se trata de una obra producto del reflejo español, sino de otra religión que es la de "Pachakuti Inka Yupanki".

Según Cleza (1967: C.V. 8-13), Tonapa, hizo su aparición ~~a orillas del lago Chucuito o Titicaca~~, predicó a los indios de Cacha; advierte que esta circunstancia puede haber dado origen a la tradición del fuego del cielo sobre ellos, por la resistencia que le oponen hasta el punto de quererle apedrear. Fue víctima de los habitantes de una isla del lago, quienes lo martirizaron. Depositado en una balsa se dirigió al sur, dando salida a las aguas del lago a través del río Desaguadero.

-35-

John H. Rowe, (2), recoge el mito en el que aparece Tawapaka Wiracocha cumpliendo las mismas funciones:

"Tawapaka Wiracocha demostró ser inobediente, haciendo todo lo contrario a las instrucciones dadas por el creador, indignado mandó a sus otros dos ayudantes que tomaran a Tawapaka Wiracocha, y atado de pies y manos lo echaron en una balsa en el lago Titicaca. Los vientos y las corrientes llevaron la balsa a Cha-kamarca con tal fuerza que rompió la tierra y abrió el Río Desaguadero. Tawapaka Wiracocha fue arrastrado río abajo, maldiciendo. Posteriormente regresó y fingió ser el Creador, pero fue descubierto y se fue nuevamente". (Rowe, 1971: 74).

¿Podría haber alguna identificación entre Tawapaka y Tunupa, suponiendo que tenemos clara la probable identificación entre Wiracocha y Tunupa?

Al respecto, podríamos aventurarnos a definir una posible identidad, las funciones de Tawapaka y de Tunupa son similares, así mismo las características presentadas por ambos se identifican. La hipótesis de una posible vinculación entre Tawapaka y Tunupa podría tenerse en cuenta tanto que ambos responden a criterios similares.

(2) ROWE (1971) se basa justamente en los episodios de Tawapaka Wiracocha presentados por Sarmiento de Gamboa (1572).

-36-

2.3. Tunupa y sus manifestaciones.

Con relación a Tunupa, ningún autor colonial nos informa nada sobre sus poderes como deidad, sabemos que se le identifica con el rayo y los aymaras lo identificaban con el trueno, fuente de los poderes mágico-curativos (Tschopick, 1946: 560).

Mientras tanto, Ludovico Bertonio al definir la idea de dios entre los aymaras dirá:

"Ten tenido de estos indios uno a quien llaman Tunupa, de quien cuentan infinitas cosas. De las muy indignas no sólo de Dios, sino de cualquier hombre de razón ... En otras tierras o provincias del Perú le llaman Ecaco (Bertonio, 1612: 192).

Bertonio en su vocabulario patrocina la equivalencia entre Ecaco y Tunupa. Los Kallawayas (3) atribuyen a Ecaco (Keko) ser predicador, ya que según las fuentes Tunupa fue eso, un profeta y reformador.

Hemos indicado que Santa Cruz Pachacuti (1927: 166) en su relación trata el tema de Tunupa, reflejando la imagen colta del Wiracocha cuzqueño. Tunupa o Tonapa, como era llamado, aparece

(3) PONCE SANGINES; 1969: 146 dirá que los Kallawayas tienen en la actualidad su morada principalmente en Chajaya y Kanlaya, a esa casa distancia de Charasani. Residen además en el villorrio de Cuwa; son caminantes, trocamundos de lengua quechua.

-37-

en esta región del Tawantinsuyu como un hombre barbado, mediano de cuerpo y que enseñaba a los naturales y los llamaba "hijos e hijas".

Tonapa viracochampacachan (Sta. Cruz Pachacuti; 1927: 132), inicia su recorrido llegando al pueblo del cacique Apotambo, anda por el Collasuyo hasta el pueblo de Yamquesupa y el cerro de Cachaupucará, donde se veneraba a una divinidad femenina; Tonapa por medio del rayo echó fuego en él, derritiéndolo (hierofanía fertilizadora de la tierra) (4). En el pueblo de Quinama-raas, donde no le hicieron caso a sus predicciones, Tonapa convierte a los indios en piedras; en Pucará hará lo mismo. Llegó a Carabuco (Provincia de Huancané, Distrito de Fusi) de donde pasó a la zona llamada Collasuyo; a Taqueño (Provincia de Azángaro, Distrito de Ampa); hacia Chachamarca (Provincia de Azángaro, Distrito de Samán) y a Tiyntujarayo donde nuevamente convertirá en piedras a quienes no lo escucharon. Pasa por el río Chaca

-
- (4) STIGLICH, 1922: 271 al mencionar Collasuyo se refiere a la Provincia de Quispicanchis, Distrito de Marcapata, lugar más frío del Altiplano. Era en quechua el Collasuyo.

Stiglich, 1922: 165 y Alcedo, 1967: T. I., 191 se refiere a Cacha y coinciden en mencionar al templo atribuido a la advocación de Viracocha (en el distrito de Canchis).

CIEZA DE LEÓN (1550) 1967: P. I, Cap. XCVII: "Y en el pueblo de Chaca (Cacha) había grandes arroyos hechos por Topalínga Yupanqui. Pasado un río, está un pequeño cercado, dentro del cual se halló alguna cantidad de oro, porque dicen que a conmemoración y remembrance de su dios Ticsiwiracocha, a quien llaman Hacedor, estaba hecho esta templo y puesto en él un ídolo de piedra ... podría ser esta hechura a figura de un apóstol que llegó a esta tierra ..."

-38-

marca (Provincia de Desaguadero) de donde se dirigió al mar.

Tunapa dejó su palo tupayauri y dos aquillos de oro donde bebió, los que fueron entregados a Apotampo, convirtiéndose en oro fino al nacimiento de Mancuynca (Santa Cruz Pachacuti; 1927: 168).

Hay que tener en cuenta que estos actos de Tunapa son hechos de igual manera por otros dioses creadores, como por ejemplo, Viracocha en el Cuzco, Vichama en la costa.

Al nacer Inca Roca, se mandó buscar agua del lago Titicaca, donde Tunapa había estado temporalmente (Lafone y Quevedo; 1950 : 315).

Estas afirmaciones mantienen la imagen de la divinidad de los fenómenos meteorológicos, divinidades que en su imagen mítica se muestran como deidades dadoras de lluvia y fertilidad (Eliades, 1972 : 208) y un polimorfismo derivado del hecho de que simbolizan a los fenómenos meteorológicos, rayo, trueno, lluvia, granizo y nieve (potencias) que son características comunes a estas divinidades.

Así se explica que su numen común sea el del rayo o el del trueno. En el mundo de las concepciones indígenas estos dioses representan a las fuerzas immanentes en los nevados colosales. (Mariscotti, 1972: 200).

Los rasgos de redentor y de héroe cultural tipifican al dios de los fenómenos meteorológicos; a nivel regional éste representó en el mundo andino el foco en torno al cual giraba el quehacer

religioso, la gran veneración que les tenían indujo al hombre andino a extraerlos de sus yallus y trasladarlos a las cimas de los cerros, evitando la destrucción de los mismos por los conquistadores españoles.

Tunupa parece responder a estas características. Tunupa es así mismo el nombre de dos cerros, uno de 4,500 mts. de altura y el otro de 4,020 mts. que llevan por nombre Tunupa y Tonapa respectivamente (Ponce Sanginés; 1969: 180). (5).

Tunupa es una divinidad que posee entre sus atributos el poder sobre los fenómenos meteorológicos. Lo que no equivale a decir que sea posible identificar a una divinidad sólo a partir de estas características.

Cabría preguntarse, si Tunupa es un héroe cultural o es un dios supremo? Nos inclinaríamos a pensar que Tunupa pueda ser esa fuerza que aunque de manera imperfecta, ha sido personificada en wakan (Eliade, 1972: 59) que traducen los misioneros como "señor", pero más exactamente es un ser supremo celeste, que se manifiesta sobre todo en el rayo; lo celeste configura una hierofanía inagotable y el rayo es un momento de esa hierofanía.

(5) STIGLICH; 1922: 1083 se refiere a Tunupa como al estado de la provincia de Carabaya, distrito de Corani.

COOK; 1975: 5-6 anota que las "Salinas de Tunupa" es el nombre de una doctrina que aparece en la Tasa de la Visita General efectuada en tiempos del Virrey Toledo.

-40-

Es un atributo del dios creador. El rayo es el símbolo de la suprema potencia creadora; se halla en relación con el eje - del mundo (Ciriot, 1950: 358).

Existe el complejo religioso cielo-relámpago-fecundidad, que tiene cierta unidad y Tunupa parece responder a este esquema.

El trueno fue desde el origen y siguió siendo después el atributo esencial de las divinidades celestes (Eliade, 1972: 71) y Tunupa se identifica con el trueno, como anteriormente referimos (Tschopick, 1946: 560 y La Barre, 1948: 178).

La referida identificación de Tunupa con el dios precolombino del trueno y el rayo entre los aymaras nos lleva a deducir la probable ligazón entre Tunupa e Illapa; Illapa, en quechua, es el nombre con el que se designa al rayo, trueno y relámpago, y al rayo se lo representa con características similares a las utilizadas para representar a Tunupa, los poderes sobre la lluvia, agua y fuego, en uno y otro caso son los mismos y tanto Illapa como Tunupa son reverenciados como divinidades de los fenómenos meteorológicos.

Por otro lado, también se presume que Tunupa data del período de la Cultura Tiawanakota:

"... el dios de Tiawanaku en una parte importante de los mitos se llamaba Tunupa y no Viracocha ... (Uhle, 1912 : 306).

Sin embargo debemos recordar que esta generalización de Uhle -

-41-

puede resultar imprecisa en relación al estado de la investigación etno-religiosa.

Ya nos hemos referido a la existencia de una divinidad femenina a la cual Tunupa destruyó haciendo llover fuego del cielo. Pachacutec erigió un templo a Viracocha atribuyéndole el dominio de las fuerzas volcánicas, como Tunupa reemplazó a la divinidad femenina, también podríamos pensar que este fue reemplazado por Viracocha como divinidad de aquel lugar, sin ver la necesidad de identificar uno con otro; lo que podría ser comparado a las luchas de las divinidades mencionadas por Avila (6). Pero la figura no es tan simple como pareciera serlo, es probable que Viracocha reemplazara a Tunupa, en todo caso no sería la primera vez que una divinidad sustituye a otra (7); lo que de ninguna manera desecha la posibilidad de identificar a Tunupa con Viracocha, sólo que las informaciones cuzqueñas llaman Viracocha a Tunupa. Recordemos también que en la referencia al templo erigido en Cachapucará, Cieza de León (1945: ip.C.XCVII) hace mención al dios Ticsiwiracocha, como al hacedor.

Otro punto de gran importancia en nuestro tema de investigación y al que tendremos que referirnos, sería aclarar si es que el des

(6) Recordemos que Francisco de Avila presenta a las antiguas huacas de Huarochiri guerreando entre ellas con el fin de imponer el orden (Avila; 1966: 21).

(7) Anteriormente ya nos hemos referido a la actitud de Tunupa frente a la divinidad femenina de Cachapucará a la cual venció utilizando sus poderes (rayo).

-42-

plazamiento de una divinidad local en el plano puramente religioso podría haber sido originado por movimientos políticos, situaciones bélicas y "espirituales", por cierto:

"En todos los tiempos se presentan - trasposiciones pero sobre todo en las reformas y en la misión. La antigua - posesión religiosa por regla general, sólo cambia en pequeña medida y se - conserva en lo esencial, pero con un significado alterado" (Van der Leeuw, 1964: 582).

De lo que podemos deducir que, muchas veces, en una trasposición se pierde el carácter propio de un fenómeno, pero igualmente a menudo se puede tener la impresión de que la esencia del fenómeno queda en el fondo, aún cuando la interpretación haya sido modificada.

Hasta el momento venimos identificando a Tunupa con una divinidad celeste que ejerce amplios poderes, podemos así mismo - añadir también que tiene potestad sobre el agua y que actúa - sobre todo en la zona lacustre (Titicaca), de ello se puede - desprender la acción de Tunupa como deidad fertilizadora.

"Quesintu, Umantu: son dos hermanas - con quien pecó Tunupa, según se cuenta en las fibulas de los indios" (Bertonio, 1956; I, 5, 291).

Tunupa actúa con poder sobre las aguas y sobre los peces, recordemos que una de las especies de boqas (peces) que se crían en el lago tienen el nombre de Quesintu.

-43-

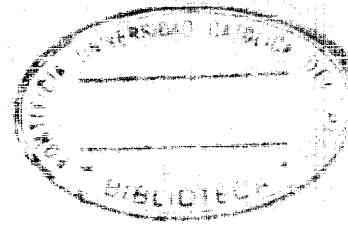
Otro problema que debemos plantear está relacionado con la ideología mesiánica que se origina en el Siglo XVI, basada en el milenarismo andino y modificada por la presencia de la Invasión europea en América, se ve reflejada en una serie de movimientos mesiánicos. En 1611 Santiago y el Wamani presidieron un movimiento mesiánico en Lircay (Pease, 1974: 222).

La figura de Santiago en Lircay es adoptada por un indígena y los actos realizados por él se ven relacionados con la fertilidad de la tierra; la divinidad superior y fertilizadora actuará en este caso a través del wamani. Santiago aparece como una antigua divinidad andina. Santiago vuelve de Colcabamba a donde se había dirigido cuando se le quemó en un tiempo anterior (de Vicente Alanya) y al dirigirse a los indígenas los trata como "Hijos" (1811: 16 v. 17 ss. en 1974).

Las informaciones obtenidas a través del procedimiento judicial levantado en Lircay reflejan la evidencia de Santiago reemplazando a una antigua divinidad.

Estos puntos y otros a los que nos referiremos más adelante son comparables en cierta manera con la figura de Tunupa. A Tunupa lo hemos visto con poderes fertilizadores actuando sobre el lago Titicaca. La figura de Santiago y Tunupa coinciden en la imagen superior que reflejan; a Santiago se le ve con poderes sobre los wamani, a Tunupa siendo antiguas divinidades locales (yamanas?). La idea de la lucha contra las divinidades aparece nuevamente en ambos casos.

Tunupa al igual que Santiago se dirige a los indígenas con cierto carácter paternalista y trata de demostrarles la necesidad -



-14-

de abandonar las antiguas creencias: Santiago Padre (1811: 10r./10r.), Santiago ministro de Dios (20v./21r.) son las mismas características que posee Tunupa en su recorrido por el Collao hasta Calango.

La idea de la sustitución de una divinidad por otra también se ve relacionada en el caso de Santiago y Tunupa. Tunupa vence a la divinidad femenina de Cacha y toma su lugar. Pease se inclina a pensar que Santiago ocupa el lugar de Inkarrí (Pease, 1974: 223), ya anteriormente el autor del Dios Creador Andino sostenía que Wiracocha era la más antigua divinidad andina de carácter celeste reemplazada inicialmente por el sol del Tawantisuyu y posteriormente por Inkarrí (Pease, 1973). ¿Podrían estas mismas características verse asimiladas por Tunupa?

Santiago en el documento de Lircay aparece con una doble identidad; como Inkarrí está encima de los Mamani y como divinidad ctónica toma todas las características de éste; incluyendo las fertilizadoras (Pease, 1974: 224). Este caso de transformación es equivalente al que sufrió la divinidad creadora en el caso de Pachacamac, cuando adquirió la condición de divinidad ctónica (Pease, 1973: 33).

Tunupa, puede ser considerado bajo los criterios de divinidad ctónica? No disponemos de suficiente material como para responder acertadamente a esta formulación. Aunque nos inclináramos a pensar que no podría ser una divinidad ctónica.

En el documento de Lircay la impresión que se obtiene de Santiago es mesiánica. Así mismo de acuerdo a los datos de las Crónicas Tunupa también ofrece la imagen mesiánica.

-45-

"Santiago sería entonces una imagen cristianizada de Inkarrí..."
(Pease, 1974: 225).

El apóstol Santo Tomás también es visto como la imagen cristianizada de Tunupa.

La imagen del wamani en el caso del documento referido aparece identificada con los cerros tutelares, como divinidad productora de agua, como una divinidad de los fenómenos meteorológicos. La imagen de Tunupa también la hemos descrito como una divinidad de los fenómenos meteorológicos, con poderes sobre el agua, la tierra y la fertilidad. El rayo en ambos casos se ve totalmente dependiente de la divinidad.

El contexto agrario del movimiento mesiánico de Lircay es evidente por la naturaleza fertilizadora de la divinidad andina cuyo lugar ocure Santiago. Tunupa responde a las mismas características y generalmente lo vemos actuando durante las sequías.

En ambos casos, los fenómenos geográficos cerro y laguna aparecen vinculados a la divinidad, y elementos como lluvia, cruz, cerro y agua son características de poder y protección, cumpliendo las mismas funciones en el caso de Tunupa y Santiago.

La pregunta planteada por Pease en el análisis del movimiento mesiánico de 1811 (Pease, 1974: 226) y referida a hechos similares como el mencionado por Santa Cruz Pachacuti (1950: 212), con relación al peligro de muerte de Tonpa Wiracocha en las cercanías de una laguna y al peligro de muerte de Santiago también en las cercanías de una laguna nos lleva a pensar que Santiago y Tunupa se identificarían por la similitud de rasgos;

-46-

así mismo Santiago actúa de la misma manera como lo hiciera la antigua divinidad creadora altiplánica.

Características de la antigua divinidad creadora son asimiladas por el Santiago del movimiento mesiánico de 1811. Tunupa desapareció por el Oeste y Santiago regresa a predicar y ofrecer la -vuelta al orden anterior (1811: 11v./12 r.) (La vuelta al tiempo arque-típico, primordia!, modelo, tiempo de los dioses).

* * * * *

CAPITULO III

LA CONQUISTA Y LA EVANGELIZACION

3.1. El Cronista y la Imagen cristiana:

Hasta ahora, creemos haber presentado en forma clara y precisa las evidencias que prueban la existencia de una divinidad creadora en el mundo andino, así como sus características y manifestaciones. Pero es a partir de este momento, cuando la investigación toma otro sentido, tenemos necesariamente que remitirnos a las fuentes, a todo aquello que nos da referencia sobre nuestro tema de interés, y son justamente las crónicas, compuestas de materiales elaborados a base de informaciones orales y modificadas a la mentalidad (histórica, cristiana, occidental, es decir etnocéntrica) del cronista de los Siglos XVI y XVII las que nos dan una visión singular y particular sobre los hechos, confundiendo más de una vez el panorama de la investigación.

-43-

En la mayoría de los casos al referirse las crónicas a la religión andina, la han presentado como un conjunto complejo de rituales y es a partir de los datos proporcionados por estas fuentes como se ha conocido la religiosidad del hombre andino.

De ningún modo podremos negarle valor al material recogido por el cronista, porque es fuente esencial para el estudio de la época, pero sí podemos incidir en algunas de las limitaciones que ofrece la crónica si es considerada como fuente exclusiva de investigación.

Algunos especialistas, (Aranibar y Medin, por ejemplo) han comprendido el valor de la crónica en sí, pero han señalado cómo el cronista se enfrenta al mundo americano con un esquema mental netamente europeo, con criterios establecidos sobre todo en los aspectos jurídico, político y religioso. La manera de ser y vivir del hombre europeo de esta época fue trasladada al Nuevo Mundo y de acuerdo a esto modificaron los criterios de análisis del hombre andino, y los reemplazaron con los europeos; sin embargo no tenemos aún un análisis claro de cómo se realizó este reemplazo, salvo casos muy concretos: la noción del dios creador. Las ideas de Dios, justicia y estado son entendidas de acuerdo a su propio esquema, sin dejar de analizar también bajo el mismo criterio las relaciones entre los hombres.

"En el caso del derecho los cronistas dotaron al país andino de una suerte modificada de ius civile combinado - con un ius canonicum y -siguiendo la moda de la época- hasta con un sistema de represión cuasi inquisitorial".
(Ponse, 1967: 110).

-49-

El estado andino, así como la figura del Inca fue entendida bajo las formas de monarquías absolutistas de la época del renacimiento europeo y bajo el modelo del rey de España quisieron entender la figura del Gobernador del imperio incaico.

El mundo del hombre americano fue plasmado de criterios europeos y cristianos y bajo estos conceptos toda la realidad fue interpretada. Los criterios de exclusivismo y proselitismo - del catolicismo español del Siglo XVI, fueron los manejados - por el cronista y es por ello que se llega a considerar seriamente la tan repetida figura de un Apóstol de Cristo en América

Más adelante, al analizar la imagen del apóstol Santo Tomás, la piedra de Calango (donde quedó grabada la huella de la presencia del Apóstol) y la Cruz de Carabuco (considerada como principal prueba de la presencia del mencionado apóstol - cristiano en territorio americano); comprendemos cómo el cronista intentó demostrar con esquemas cristianos la ascendencia bíblica del hombre del mundo andino, esto es comprensible ya que el pensamiento bíblico es el que domina a partir de la cristianización de Europa, la historia bíblica es en realidad la única historia verdadera o aceptada como tal; la escritura sagrada es la base de la mentalidad simbólica, hay preferencia por el Antiguo Testamento. Los símbolos bíblicos, interpretados por religiosos latinos, serán los que guíen al pensador de la época. El Cristianismo impone un modo de histórico que es necesario considerar al investigar la cosmovisión andina, así como también para entender la idea de divinidad que era común entre los indígenas. (Pease, en prensa).

-50-

Copacabana del Collao ha sido en diferentes aspectos analizada por los cronistas e investigadores, pero son las crónicas agustinas las que ofrecen un material más rico en lo que se refiere a la presencia del santo hacedor de milagros. Debemos recordar que Copacabana fue en un principio doctrina a cargo de los padres dominicos y por Real Cédula del 13 de Enero de 1580, el Santuario fue otorgado a la orden agustina para su cuidado y vigilancia (Vargas Ugarte, 1956: 270) donde permanecieron hasta 1826.

Alonso Ramos Gavilán, autor de la Crónica de 1621, fue el cronista de Copacabana y el que reflejó con mayor exactitud la imagen principalmente religiosa de la gente de la región. Esta obra es un claro ejemplo donde se perciben los caracteres del cronista europeo que analiza el mundo andino bajo los criterios del cristianismo.

Felipe Guzmán Poma de Ayala, Pedro Cieza de León y principalmente Juan Santa Cruz Pachacuti tratarán estos mismos temas e incidirán en la presencia de un hombre blanco, barbado y con bordón en mano quien predica, hace milagros, y desaparece en una balsa dejando huellas de su paso en diferentes regiones. Se le ve actuando de acuerdo a la imagen con que el Padre Cobo en 1635 describe al trueno: un hombre que estaba en el cielo formado de estrellas con una maza en la mano izquierda y una honda en la derecha, vestido de lúcidas ropas y que derramaba aguas sobre la tierra, con prestados sobre los truenos, las lluvias y el granizo; y que es visto por Santa Cruz Pachacuti así representado en una de las secciones del Aitar Mayor del Templo del Sol en el Cuzco (Coricancha). (Cobo, 1956) y

-51-

Santa Cruz Pachacuti, 1950).

Es importante anotar que Cieza recoge sus datos también en el Altiplano y uno de sus informantes fue Domingo de Santo Tomás, así mismo no debemos olvidar que Cobo y Murúa trabajaron en el Altiplano mucho tiempo de su vida peruana y pueden ser considerados buenos testigos para la zona.

3.2. Santo Tomás o San Bartolomé

La tradición cristiana sobre la dispersión de los apóstoles llevó a la imagen que transformó a Santo Tomás en el misionero de las Indias, de las Indias Asiáticas mientras eran las únicas conocidas, extendido después a las Indias Occidentales.

Los cronistas han llamado a Santo Tomás, Tonapa (Santa Cruz Pachacuti, 1927: 125-135) Tunupa (Ramos Gavilán, 1621: 33-44 y ss.) Tomé (Calancho, 1630: L-II, C.II, p. 338, 320, 32 - San Bartolomé (Cuzmán Poma de Ayala, 1944: 643); por lo que es posible afirmar cierta similitud en cuanto al sonido de los términos señalados, pero esta no es la mejor evidencia para probar la posible identificación. Su nombre también ha sido entendido por los cronistas como "águila", "predicador" y "siervo".

Dumézil (1957: 85-103), hace referencia al "Sermón" de Francisco Dávila a los Indios del Perú en 1616, y en él se deja entrever la presencia de un Apóstol de Cristo, Santo Tomás - precisamente, recorriendo las tierras americanas predicando a los indios que no debían "idolatrar".

-52-

David Brading, en su estudio sobre los Orígenes del Nacionalismo Mexicano (1973: 33 y ss.) presenta la imagen del Santo en Centro América y las teorías de Carlos de Sigüenza y Góngora, de Mariano Veytia y Lorenzo Boturini que pretendían identificar al Apóstol como Quetzacoatl:

"El dios indio siempre fue descrito como un héroe blanco, barbado, quien antes - de atravesar el mar occidental con la - promesa de que algún día volvería, había enseñado el arte de la agricultura y de la paz a los pobladores ..." (Brading, 1973: 33).

El mencionado personaje es descrito en todos los casos como un hombre de largas barbas, mediano de cuerpo, con largos cabellos y vestiduras amplias, hombre maduro, canoso y flaco que se apoyaba en un bordón y enseñaba con paciencia y amor a los indios, hablaba mejor que los indígenas cualquier lengua y los trataba como "hijos e hijas".

Santa Cruz Pachacuti (1950: 293), dirá que Tonapa llegó al pueblo del Curaca Apotampo durante unas fiestas de bodas y que sus razonamientos fueron bien oídos por Apotampo, no así por el pueblo. Esteve Barba, en su estudio preliminar sobre Santa Cruz - Pachacuti (1960: LIX-LXI), presenta a Tonapa como huésped de Apotampo a quien obsequió un bastón en el que se hallaba grabado lo que él predicaba.

Tunupa, anduvo por las provincias del Collasuyo, predicando sin descanso hasta que un día entró en Yanquesupo, pueblo principal de donde fue echado con gran afrenta y vituperio, pero este pueblo fue maldecido por él y anegado por las aguas, se convirtió

en la laguna. (1)

En su recorrido, se le ve aparecer a las faldas del cerro Cachapucará (al que ya nos hemos referido), donde un "ídolo" femenino era venerado ofreciéndole sacrificios humanos. Los cronistas Ramos y Calancha, han querido ver aquí la obra del Santo, interpretando como un milagro la acción de Tunupa al destruir la antigua divinidad andina.

También se ha considerado un milagro (dentro de los criterios cristianos) el que el Santo Apóstol en Quinamares, durante una ceremonia, convirtiera en piedras a los indios que no escuchaban sus palabras.

Sobre este asunto, habría que recordar que en la Sierra Central se presentan casos de dioses que luchan entre sí (Avila). La pelea de los dioses es uno de los indicios de nuevas creaciones y nuevas edades del mundo que fácilmente descubrimos en el área andina. La piedra, como más adelante veremos simboliza la esencia, la fuerza, el poder; la acción por medio de la piedra da a entender la disgregación, transformación, solidificación de la creación.

(1) No hay ninguna evidencia por la cual podamos determinar a qué laguna se refieren las crónicas cuando hacen mención de ella. Creemos que es posible pensar que la laguna situada al sur del Lago Titicaca sea la aludida.

-54-

En el camino a la laguna de Chucuito, se armó una oscura tempestad, terrible por los truenos y espantosa por los rayos, cayendo incluso granizo y piedras, temiendo los indios que fuesen el castigo que el demonio los mandaba por acompañar al Santo, decidieron no seguirle más, pero quedaron aún más sorprendidos al ver que el Santo con humilde sumisión mandaba que se sosegase la tempestad y al punto quedó claro el cielo (Calancha, 1638: Cap. III). Así mismo Santa Cruz Pachacuti (1927: 125-235), al referirse al Santo durante su permanencia en la región del Collao lo presenta con una serie de poderes, destruyendo ídolos e imágenes, huacas y cerros nevados.

Por tanto, su fuerza no queda reducida a su posición frente a los fenómenos meteorológicos sino que su poder se ve presentado por encima de las antiguas divinidades de la región altiplánica.

Su ruta lo llevó a Pucará, Carabaya, Carabuco, Titicaca, Tequeño, Chacamarcá, Tiahuanaco, (donde también convirtió a los indios en piedras continuando su viaje hasta dar en el mar.

Ramos Gavilán anota el recorrido del apóstol empezando desde el Brasil, de donde seguirá hacia el Paraguay y el Tucumán, viajará luego a Chachapoyas para descender a Calango y de allí al Collao, introducirse en la isla de Titicaca para visitar el templo con la intención de destruirlo, Copacabana, navegar por el Desaguadero, y esfumarse en el lago Aullagas. Calancha (1638: C. II, III, IV, V) y Ramos Gavilán (1621: C. VIII), anotan que es desde el Brasil donde comienza el Apóstol a predicar, pues desde allí vienen las pisadas. A este personaje se le hace caminar por Sica Sica, donde casi fue -

-55-

muerto por los naturales, quienes incendiaron la paja donde dormía; por Cochamarca y Carancas (Prov. de Chucuito, Distrito de Dosaguadero), vivió entre los Calchaquies, en Chuquisaca y Paraguay. Otros lo hacen seguir la ruta del Norte hacia Carabuco, de allí hacia el sur y el oeste.

Felipe Guamán Poma de Ayala, identifica a Tunupa con San Bartolomé (1944: 648), el que llegará acompañado del indio Anti al pueblo de Cacha (este indio será posteriormente llamado Antihuj rakocho), vivió en una cueva donde el indio hechicero que vivía en la misma cueva notó que el diablo que lo inspiraba había enmudecido, fue en busca del Santo, quien le sugirió volver donde el ídolo el que le confesó que el hombre blanco recién llegado podía más que él.

La destrucción de la divinidad de Cacha por San Bartolomé y la conversión de un indio natural de Carabuco, son para Guamán Poma los primeros milagros que el Dios cristiano hiciera en tiempos de Sinchi Roca. Así mismo las primeras fiestas en celebrarse serían en honor al Apóstol y a la Cruz de Carabuco (testigo y prueba de su poder). Debemos considerar algunas representaciones del Santo por los cronistas, así: Guamán Poma pinta al Apóstol al lado del indio Anti, teniendo entre ambos la Santa Cruz de Carabuco (144: f. 92). Así mismo se le ve representado con el Apóstol Santiago, teniendo entre ambos la imagen de Nuestra Señora. (1944: f. 653). El Inca Garcilazo de la Vega (1960: I pat., L.V., C.22), pinta la estatua como de un hombre grande, barbado, de lucingas vestiduras y que llevaba colgado al cuello con una cadena un extraño animal de piedra, de figura no conocida con garras de león por esto los mestizos le fundaron en el Cuzco una cofradía a San Bartolomé, pensan-

-56-

do la posibilidad de que este fuera el Apóstol que les predicó.

Al igual que hemos visto que algunos cerros llevan el nombre de Tunupa, hay igualmente otro que lleva el nombre de San Bartolomé, ubicado en la Provincia de Payasca así como también al noroeste de Lima uno de los cerros de Amancaes lleva el mismo nombre (Stiglich, 1922: 141). Así mismo al S. E. de la provincia de Chucuito, en el lago Titicaca, se encuentra una isla que lleva el nombre de San Bartolomé (Stiglich: 1922, 141). La difusión del nombre revela la importancia que dieron los españoles a la posible presencia del "Santo" en territorio americano.

Ramos Gavilán, al referirse al Santo da a conocer que Tunupa, como era llamado, significaba sabio y señor (Ramos Gavilán, 1621: C. VII, 33) y que por sus predicaciones fue perseguido y martirizado.

Lo quisieron apedrear en Cacha, en el Collao fue primero admirado por su vida ejemplar y lo llamaron Taapac, hijo del erador (Ramos Gavilán, 1621: C. VII, 35) como no quisiera adorar al sol y desistir de su doctrina lo intentaron sacrificar a travésándole el cuerpo con una estaca de chonta, fue puesto en una balsa y abandonado en la laguna.

Con respecto al nombre Taapac, al que nos hemos referido, Calancha en el Cap. III de su Crónica moralizada, anota que el Apóstol fue llamado Tunupa (sabio y señor), pero el discípulo que lo acompañaba era llamado Taapac (hijo del Criador). Será necesario recordar que el nombre (o los nombres) adjudicado al

-57-

Santo ha sido utilizado por los cronistas en forma desigual; debemos recalcar una vez más que el cronista recoge su información de fuentes orales y es él quien a su entender determina en algunos casos el nombre de los personajes.

Se hallaron huellas de su paso por estas tierras en los alrededores, así los hombres ancianos de Copacabana afirmaron que en las peñas de la Isla habían quedado impresas las plantas de Tunupa. (Ramos, 1621: 39). Tres piedras en forma triangular, donde dicen ataron al Santo y le dieron azotes son también una prueba más de su paso por estas tierras (2). Tunupa, luego tendió su manto sobre las aguas y entró al lago Titicaca - dirigiéndose a Copacabana y pasado un totoral (que en lengua Puquina los Indios llamaban Sehego), dejó hecha una senda que fue venerada. (Ramos G., 1621: C.X., f. 47).

En Chachapoyas, existe la tradición de hallarse una losa grande, en la que están labradas las estampas de dos pies juntos de catorce pulgadas cada uno, y delante de ellos hay dos cavidades como de dos rodillas. Al lado de estas señales está marcado un bordón con sus nudos. (Ramos Gavilán, 1621: 59). Igualmente en Celongo (Distrito de Cañete, a la banda derecha del río Mola), doctrina de los Padres Dominicos, se aprecia una losa grande y en ella impresos los pies de un hombre de gran estatura, con caracteres de un idioma desconocido, que

(2) Sobre las tres piedras existe la posibilidad de que prevalezca de alguna manera la imagen de las tres divinidades referidas en el Capítulo anterior. Tunupa actuaría sobre una religión anterior o más exactamente sobre un conjunto de divinidades antiguas. El hecho de atarlo a las tres piedras podría equivaler a una especie de enfrentamiento entre Tunupa y las divinidades antes mencionadas.

-58-

creen los indios, que como prueba de la ley divina que este apóstol les predicaba debe haber señalado con el dedo. (Ramos G., 1621: 59). Debemos recordar que la costumbre de algunos cronistas, como es el caso de Ramos Gavilán, de utilizar la búsqueda del milagro como prueba, es una constante en la literatura monástica medieval.

"...hechábase a reposar un poco de la noche, en una piedra que está el valle arriba, donde estampó todo su cuerpo por la espalda, cerebro y pantorrilla y en otra losa junto al pueblo se cubía a predicar contra los ídolos ... desde que una vez los mandó callar este hombre, nunca más hablaron, y para siempre enmudecieron. En esta piedra dejó una vez señalada la huella del pie izquierdo, y unas letras que pintó con el dedo. La otra huella dejó en otra piedra grande de la banda del río donde predicaba a la multitud ... Venerábase muchos años estos tres losas, como lugares donde habitaba aquél gran señor". (Clanchar, 1638: c. III).

Estas noticias fueron reveladas al Padre Fr. Antonio de la Clanchar, de acuerdo a las versiones de los informantes, sobre todo del Padre Juan Vásquez de la Compañía de Jesús, quien desde 1570 había recibido las mismas referencias entre los naturales de Calango.

Don Lorenzo de Grado, Obispo de Paraguay y del Cuzco, a su paso por Copacabana en el año 1619, dió a conocer que en todo el Obispado del Paraguay habían señales de haber pasado por allí uno de los discípulos de Cristo.

-59-

Las huellas de Tunupa a las que hemos hecho referencia, pueden ser relacionadas en cierta manera con la presencia de Inkarrí en la pampa de Quellqata, "En las piedras también hundía los pies, como sobre barro ..." (Arguedas, 1964: 231). Estos atributos forman parte del poder del Inka, del dios creador andino. Recordemos que el Inka al fundar el Cuzco arrojaba las piedras y su capacidad constructora-ordenadora se identificaba con la posibilidad de transformar el mundo creado, "arrojando piedras en las cuatro direcciones ... mandando a las piedras que se agrupen ..." (Pease, 1976: 5).

Inkarrí también arrojaba las piedras (Arguedas, 1964: 231). Con relación a Tunupa, hemos visto su presencia en Cacha Pucará destruyendo cerros, destruyendo divinidades y las huellas de su participación han quedado grabadas en cada uno de los lugares a los que nos hemos referido.

En la Relación de la Religión y Ritos del Perú, hecha por los Agustinos, figura una carta escrita en 1560, de autor anónimo y por la cual se da a conocer la probable presencia de un discípulo de Cristo:

"De aquí verá Vuestra Señoría como sin duda por aquella tierra muchos años - antes había memoria de Cristianos y se había predicado el santo evangelio, por los indios es común y allí en el Collao se halló una estatua de piedra en un lugar que no me acuerdo del nombre, muy público, es como Apóstol y con su corona y oxotas como acá lo pintan. Y dicen los indios que aquél Wira-cocha les quería hacer Cristianos y lo echaron a la tierra ..." (Castro 1973 : 170).

-60-

hemos visto, de acuerdo a lo anotado, que era común entre los indios creer en la presencia de un Wiracocha, predicador del Evangelio el mismo Santa Cruz Pachacuti, al hacer referencia a Tunupa habla de su presencia como cosa muy antigua. Pero esta tradición en el continente americano ha tomado diferentes formas y el personaje a quien se atribuye la predicación de la fe cristiana ha recibido diferentes nombres: Quetzacoatl en México (Brading, 1973: 33) Cuculcán entre los Mayas, Votán entre los Quichés y Bochica en Nueva Granada (Vargas U. 1953: 65) Wiracocha en el Perú (Cieza (1550), Molina (1575) y otros) Tunupa en el Collao (Ramos Gavilán, 1621) y Pay Zumé en el Paraguay (Calancha, 1638).

De acuerdo a lo anotado, es posible separar Tunupa divinidad y Tunupa profeta; como deidad creadora presentamos su figura centralizada ejerciendo amplios poderes del cielo, teniendo dominio sobre el fuego y el rayo, con potestad sobre las aguas, el lago y las lluvias, radicando en las montañas, destruyendo e imponiendo benevolencia; como profeta está Tunupa directamente vinculado al sermón o enseñanza colectiva sobre asuntos religiosos, Tunupa es el actor principal de un conflicto cuya naturaleza esencial es la religiosa, originada a partir de la conquista político-espiritual como efecto de las nuevas reglas impuestas por el europeo que es trasladado a América a partir del Siglo XVI.

¿Será posible ver la figura de Tunupa como asimilada a los profetas extendiendo de este modo el culto a la divinidad referida?

-61-

Este cuestionamiento surge a partir del análisis de una situación similar con lo acaecido por Quetzacoatl, cuyos sacerdotes tomaron el apelativo divino. (Pease, 1973: 53).

La figura del anciano personifica el saber ancestral de la humanidad, revestido de poderes especiales, resplandor y prestigio, símbolos de la personalidad humana (Cirlot, 1958: 80). Así mismo simboliza un espíritu, un arquetipo. (Jung, 1962: 20). La sabiduría conocimiento, reflexión, astucia, discreción, intuición y otras cualidades morales como benevolencia y caridad se ven precisadas en la figura de Tunupa predicador.

La imagen del anciano poderoso y servicial, puede equipararse en cierta manera a la divinidad (Jung, 1962: 26).

El poder envía a un representante para transmisión, esto lo distingue (Van der Leeuw, 1964: 217). El profeta es como el predicador, un instrumento de salvación. Los discípulos verán en él una imagen de la divinidad, el reflejo de dios. Al respecto podemos reafirmar la importancia de Tunupa predicador-profeta; su figura representa el poder, su prestigio como enviado simboliza el conocimiento o, la presencia de la imagen del arquetipo se halla personificada en un hombre que tiene fácil acceso en la región del altiplano. La divinidad se ve reflejada en la figura de Tunupa profeta y las funciones de la divinidad son realizadas por el predicador asumiendo en distintos momentos sus características.

3.3. La Cruz de Carabuco y su vinculación con la presencia del Apóstol en América.-

-62-

En el análisis de la religión andina la presencia de la Cruz tene un significado determinado, brindó al espacio sagrado un sello de legitimidad que justificó y reforzó las creencias anteriores.

La Iglesia Católica pretendía eliminar con la imposición del - Cristianismo todo aquello que pareciera "idolatría" mientras - que los protestantes querían eliminar todos los símbolos del Ca - tolicismo en su lucha con este, los católicos pretendían desterrar en América todos los símbolos y significaciones de los cultos pre-hispánicos; lo que vemos que se desprende de las ordenanzas fijadas en el Primer Concilio Limense de 1551-52 (Vargas U - garte, 1954: C. II y III), por los cuales los sacerdotes debían derrumbar las huacas y si era posible construir una capilla en el mismo lugar o plantar una cruz. Entre 1567 y 1568, durante el Segundo Concilio Limense las órdenes se extendieron sobre - los adoratorios de los caminos o apachetas, sobre las cuales u - na cruz también debía ser plantada.

Villagómez, en su obra acerca de las idolatrías de los indios del Arzobispado de Lima (1919: 263 y ss.), presenta la posición del religioso frente a las creencias del hombre andino y cuál debe ser su actitud para tratar de persuadir a los Indígenas con relación a sus costumbres. Así mismo Arriaga (1920: 240 y ss.) hace referencia a las cosas que adoraban los Indígenas y como se debe imponer el Catolicismo a la antigua religión.

Pero es necesario considerar que la Iglesia Católica en el Perú no logró un total desplazamiento de la religión indígena, ésta asimiló los símbolos cristianos y los adoptó según sus necesidades.

-63-

En Cumaná (Isb del Titicaca?) refiere Gómara (1552) 1959 (I parte, C. 93) que entre sus dioses adoraban la Cruz, la que fuera vista por los religiosos y españoles puesta en forma - de aspa, sin conocer los misterios que la cruz tenía para el Cristiano. En la Isla de Cozumel, cerca de Yucatán, tierras de Nueva España, el mismo Gómara (1552) 1959, (II parte, Cap. 15) se refiere al hallazgo del Marqués Don Fernando Cortés de una Cruz de diez palmos de largo que era adorada por los naturales como divinidad de la lluvia, a la que acudían durante - la sequía.

Ambas cruces están de acuerdo con lo que el cronista Calancha indicó como origen de a partir de la llegada del discípulo de Cristo enviado a predicar el Evangelio. Así como Calango es una prueba de la presencia del predicador, Carabuco también revela la misma presencia. Carabuco es el pueblo donde Tunupa fue azotado y martirizado después de haber predicado a los Indios, quienes le habían atado a tres piedras.

Las antiguas divinidades de la zona, habían enmudecido no sólo por la presencia del indicado apóstol sino con la de la gran cruz, transportada por éste, como símbolo de su religión (Ramos G., 1621: C-IX,40). Estas afirmaciones podrían estar encuadradas con la opinión general de los evangelizadores iniciales sobre que la presencia (la evidencia) de la doctrina cristiana debía bastar para convertir a la población andina. Creían en - la evidente superioridad del Cristianismo, que su sólo enunciado debía eliminar la "idolatría".

Los Indios de acuerdo a los relatos de Fr. Antonio de la Calan

-64-

cha (1638; Cap. IV), pretendieron quemar la Cruz en una gran hoguera, pero el fuego no la tocó milagrosamente, dejando en ella únicamente señales de humo, por lo que los indios decidieron destruirlo a golpes, como no lo lograron, determinaron enterrarla.

Esa misma Cruz, de acuerdo al cronista agustino, fue llevada al altar mayor en Charcas en el año 1598 (había permanecido enterrada 1500 años sin tener huella alguna de daños), fue descubierta a causa de la riña entre los indios de la parcialidad de los Anansayas (advenedizos) con los de la parcialidad de Urinsaya (oriundos). Los indios que se consideraban oriundos de la región tiñaban de idólatras a los pobladores de la parcialidad de los Anansayas (quienes habían sido trasladados en condición de mitmas - por Túpac Inca Yupanqui) y los acusaban de haber escondido la cruz que dejara el Santo a su paso por esta región (Esto vendría a formar parte de la imagen conciliadora entre los incas y los Españoles: Los idólatras son los otros).

"Los Anansayas respondieron que ellos - habían venido enviados por el Inga a aquella región porque conociéndolos por malos y poco fieles a su señor natural, gustaba estuviesen sujetos dándoles también a entender, que eran mal inclinados idólatras y hechiceros, y que sus antepasados habían sido los que habían apedreado a un santo, pretendiendo quemar una cruz, que consigo traía y que ésta la tenían escondida gustando de no manifestarla". (Ramos Gavilán, 1621: C. IX, 43).

Esto contradice la imagen de Guamán Poma, de los incas como idólatras pero convalida la imagen de la "cristianización" de la

-65-

religión andina por los cronistas, y estaría más de acuerdo con los planteamientos de Garcilaso, quién propone una serie de aspectos positivos de la religión del antiguo Perú presuponiendo la elección racional. (Duviois, 1964: 45).

La Cruz de Carabuco, fue hallada por Don Alonso Ramírez de Vergara, Obispo de Charcas, y sólo tenía dos clavos al momento de su hallazgo (Ramos Gavilán, 1621: 44). De acuerdo a la costumbre de dividir las reliquias, una parte de esta milagrosa cruz fue enviada a Chuquisaca, guardando la otra en Carabuco, donde sería venerada.

"Cuando se dividieron los Obispados, dividieron aquesta Santa Cruz, aserrándola por medio, y así se hicieron dos; con la una se quedó el pueblo de Carabuco; y con la otra la Catedral de los Charcas" (Ramos G., 1621: C. XI).

El cronista agustino, quien dedica algunos capítulos de su obra a la mencionada Cruz, dará algunas pruebas de su importancia y relación con la presencia del Santo:

"... en la isla Titicaca, en este asiento (Copacabana) en Carabuco y en la laguna hizo con la Cruz un discípulo del señor sus maravillas mayores". (Ramos Gavilán 1621: C. IX, 39).

"Antes que se descubriera aquesta preciosa Cruz, era el pueblo de Carabuco muy infestado de rayos y después acá han cesado, que conoçidamente han echado de ver los moradores del pueblo que los ha librado Dios de tan crueles tempestades por medio de aquella bendita reliquia..." (Ramos Gav., 1621: C. XI, 57).

-66-

Lo que hay que anotar como prueba de los milagros logrados a partir de la presencia de la cruz en la zona del altiplano.

La Cruz tiene, en forma general, para los historiadores de las religiones una significación especial, está considerada como una inversión del árbol de la vida paradisíaco. En la iconografía medieval la Cruz ha sido representada como árbol con nudos y ramas. La Cruz es un eje del mundo, es símbolo de nivel, signo vital, se le ubica en el centro místico del cosmos, es el puente, la escalera, la vía de comunicación con la divinidad. La Cruz establece la relación primaria entre los dos mundos: terrestre y celeste. Es una conjunción de contrarios a causa del travesaño que corta la línea vertical, en la que se unen el principio espiritual y vertical, con el orden de la manifestación y de la tierra, de ahí su transformación en sentido agónico de la lucha e instrumento de martirio. (Cirlot, 1958: 157).

En el pensamiento medieval la Cruz es la antítesis de la serpiente o el dragón, que expresa el dinamismo anárquico primordial, anterior al cosmos.

Hay una estrecha relación entre la Cruz y la espada, pues ambas se esgrimen contra el monstruo primordial (Cirlot, 1958: 160). Recordemos que en el mundo medieval la espada se utilizó para luchar contra el mal, y en los procesos de evangelización la cruz fue utilizada para vencer la "idolatría".

La Cruz y el agua están igualmente relacionadas, así vemos la Cruz de Carabuco que es arrojada a la laguna; las ideas de muerte, disolución, renacimiento, nueva circulación, multiplicación del potencial de vida se ven relacionadas con la cruz y el agua.

-67-

Frazer menciona en La Rama Dorada un ritual existente en Samoa, donde existía una antigua costumbre de arrojar una Cruz en la fuente de Barentón para conseguir lluvia (1965: 106).

Esta relación se puede presentar como una prueba evidente de una sustitución cristiana de las antiguas costumbres de acudir con ofrendas a las piedras en busca de agua (en general de acudir a la representación de la divinidad propiciatoria de la lluvia).

Hemos visto en el capítulo anterior como la serpiente cumple funciones de propiciatoria de las lluvias, la Cruz vence a la serpiente y la sustituye en su función; la serpiente significa lo antagónico, el caos, el orden, el cosmos, el eje del mundo.

El profeta o predicador que porta la Cruz, símbolo del triunfo será por ende visto como manifestación de la divinidad, como enviado para transmitir el mensaje divino.

En los ritos mantenidos en las fiestas del Qoyllur Rit'i (distrito de Ocongate Quispicanchis, Cuzco) la presencia de la cruz dió a la roca un sello de legitimidad, al mismo tiempo que justificó y reforzó las prácticas anteriores. (Gow, 1974: 63). Sin duda vemos una relación entre lo expresado y la presencia del culto divino de la piedra.

La Cruz es en estos casos, una adición más que una sustitución, pero de alguna manera podemos comprobar lo enunciado líneas atrás, en tanto que se da un aparente desplazamiento mediante el cual la religión indígena asimiló los símbolos cristianos y los

-68-

adoptó de acuerdo con sus necesidades.

De los rastros que dejó Tunupa a su paso se hallaron además de las huellas en Caiango y Chachapoyas, un báculo y una sandalia; simbólicamente el báculo representa el atributo del pastor de la iglesia representa además el poder divino y la comunicación; vale recordar que en la mayoría de los mitos del área andina el enviado de la divinidad así como el mismo dios porta una vara, o un báculo (Molina, (1575) 1943, Cieza, (1550) 1967, Betanzos, (1551) 1924, Pease, 1973). Por su forma el báculo es símbolo de la fuerza creadora (Cirlot, 1958: 104).

La sandalia encontrada y que según los cronistas perteneció a Tunupa es entendida entre los antiguos como un símbolo de la libertad (Cirlot, 1958: 123).

En el arte Cristiano primitivo se representa al moribundo y al rastro de su paso por el mundo, de lo que es posible deducir que al igual que la Cruz, el calzado también tiene un significado de nivel, y forma parte del conjunto de reliquias dejadas por el Santo.

El color blanco de las vestiduras de Tunupa es entendido como símbolo de pureza, de iluminación mística, derivado de la presencia de la divinidad y la balsa en la que es atado y arrojado a la laguna es la vía de comunicación con esa divinidad.

Uno de los errores más lamentables en relación a las interpretaciones, no sólo espontáneas sino también ocultistas y dogmáticas de la teoría simbolista consiste en contraponer lo sim-

-69-

bólico a lo histórico. Consideramos por tanto conveniente señalar que lo simbólico es verdadero y activo en un plano de lo real.

De la idea de la existencia de símbolos sustentados en su propia estructura simbólica, se deduce con criterios erróneos que en casi todos los hechos trascendentes que se presentan como históricos y simbólicos puede tratarse de una simple transformación de lo simbólico en legendario e histórico. (Cirlot, 1950: 17).

Por ello es necesario en esta investigación presentar no sólo la versión del cronista y la significación que para él tiene lo observado o lo que le fue informado sino comprender el significado que encierra nuestro objeto de estudio.

Nos percatamos de la existencia de un medio ambiente sagrado, en el que los elementos piedra, montaña, agua, profeta, serpiente, fenómeno meteorológico, Cruz, Virgen, etc. tiene para el hombre que vive esta realidad, una esencia y un poder que por medio de ellos se revela, esto puede entenderse desde que:

"Nunca es la naturaleza o el fenómeno natural al que se adora, sino lo que está en él o detrás de él". (Van der Leeuw, 1964: 43).

* * * * *

CAPITULO IV

COMO SE TRANSFORMO COPACABANA EN SANTUARIO MARIANO

Sobre la colocación de la Imagen de la Candelaria en Copacabana y sobre su culto el cronista que más datos proporciona es Ramos Gavilán.

"Cuando de la Virgen de Copacabana se texe historia, bien es que de la Santa Cruz de Carabuco, se entretaxa, en especial, cuando son tan pareadas"
(Ramos Gavilán, 1621: C. IX, 39).

Esto nos lleva a aclarar necesariamente la relación entre el Santo Apóstol, la Cruz de Carabuco y la Virgen de Copacabana; a Tunupa lo hemos visto apedreado y arrojado en una balsa al lago y allí se ve aparecer la figura de la Virgen conduciéndolo para salvarlo;

-71-

"Y que vieron a una Señora muy hermosa, que puesta sobre la balsa libró al Santo y le acompañó navegando con él". (Ramos G., 1621: C. XI, p. ...).

La imagen de la Virgen, la figura del Apóstol y la Cruz de Carabuco tienen de acuerdo a la versión de los cronistas, cierta relación y como prueba de ello Ramos Gavilán se refiere a algunos casos específicos para demostrarlo:

"... un mozo hijo de un cirujano de Iuli, llevaba consigo una medida de Nuestra Señora de Copacabana, con una Cruz de Carabuco al cuello". (Ramos G., 1621: C. XI, 58).

"... vino en Romería a la Casa de Copacabana, Pedro de Landa (habiendo tocado unas medidas de Nuestras Señora) se puso una al cuello enlazando en ella una Cruz de Carabuco" (Ramos Gavilán, 1621: C.XI, 59).

El pleito entre los Anansayas y Urinsayas con respecto al hallazgo de la Cruz de Carabuco, también puede ser visto en relación al culto de la Virgen de Copacabana: siendo los meses de Enero y Febrero los más temidos por las heladas, las cabezas de las parcialidades de los Anansayas, trataron de fundar una Cofradía en honor de Nuestra Señora, cuya principal fiesta y advocación, la de la Candelaria o Purificación, era la más próxima (2 de Febrero), pero no faltó la contradicción:

"La parcialidad de Urinsaya alegó que aquello tocaba a todo el pueblo y que ellos tenían puesto en plática fundar una Cofradía de San Sebastián" (Ramos G., 1621: 104).

-72-

La Cofradía que Alonso Viracocha Inca, gobernador de los Anansayas quería fundar en Copacabana (1502), tenía el objetivo concreto de reducir a los indios sumidos en los antiguos cultos y de esta manera convertirlos definitivamente al catolicismo. Esto pertenece a una política de evangelización establecida en América a la llegada de los españoles con el fin de someter a los indios a la doctrina. La Iglesia católica puso un especial cuidado en el "aspecto formal" de la evangelización. (Armas Medina, 1953: 558 y ss.) (Borges, 1961: 170).

La parcialidad de los Anansayas, tenía más predilección por la Virgen, ellos habían solicitado la cofradía y la colocación de la imagen, ellos iniciaron el cultivo de una chácara para obtener de ella lo necesario para el culto, adorno y servicio de la Santa Imagen, a esta fueron invitados los indios de la parcialidad de los urinsayas para ser partícipes de este cultivo, cosa que ellos no aceptaron, aludiendo que era tan aguda la sequía que todo sería un trabajo sin frutos (Calancha-Torres, 1972: 219).

Los cronistas agustinos (Ramos Gavilán y Calancha), quieren entender que la imagen mariana pretende dominar las antiguas divinidades de la zona, aluden a "Copacabana" (deidad cuidadora de sus peces y sensualidades) como piedra que será sustituida por otra - piedra preciosa:

"... pues en el (puerto de Copacabana) ven todos los fieles aquella piedra preciosa de la que habló Dios. Piedra que tanto nombre dió a este Santuario ..." (Ramos Gavilán, 1621: p. 164-165).

-73-

Ya hemos anteriormente aludido a la importancia de la piedra con relación a las divinidades del Altiplano, pero conviene recalcar en este capítulo la referencia a la piedra y su vinculación con el ordenamiento, perfección, creación, "Una piedra puede ... ser considerada como sede de potencias o espíritus" (Van der Leeuw 1964:30-36 y Eliade, 1949: 191-210). Recordemos que Tupaca la utilizó para vencer a la divinidad de Cachapucará, que en los mitos de creación cuzqueña con el golpe de una piedra se derriba un cerro, se hace una quebrada (Pease, 1976: 5); "Inkarri arrojó las piedras con un azote" (Arguedas, 1964: 230). Por tanto la función de la piedra como símbolo cobra una mayor importancia en la mentalidad del hombre andino. La Imagen de La Candelaria es interpretada por los religiosos de la región como la piedra del cristianismo y como tal vence a las antiguas divinidades de piedra.

"... la piedra no es nunca venerada o utilizada por sí misma, sino como sede de algo distinto ... es un objeto del culto ..." (Korrig, 1964: 1075).

Será necesaria recordar que la entidad de Copacabana como Santuario, de ningún modo se debe totalmente a la imagen de Nuestra Señora y sobre ello opinamos que es importante recalcar la función de "Copacabana" en el Altiplano, y a quien (según los cronistas) se dedicó especial veneración.

"El ídolo que confirmó su entidad y fama a Copacabana, antes de ser suplantado por el trabajo de Titu-Yupanqui, también dió su nombre al lugar y a la península la palabra significaba según los cronistas, una piedra preciosa con la que uno puede ver o que confiere visión. Fue enterrado por los indios a la llegada de los Españoles, pero posterior

-74-

mente fue desenterrada por estos y despedazada" (Squier, 1974: 175).

El por qué la Virgen escogió para su asiento de Copacabana es un cuestionamiento que los mismos cronistas y religiosos de los siglos XVI y XVII, quieren entender de acuerdo a la mentalidad de la época, que ya en líneas anteriores hemos presentado.

"... la causa de querer Dios poner esta piedra preciosa, en el asiento de Copacabana, para que aquella tierra desierta quedase hecha un fértil paraíso ..."
(Ramos Gavilán, 1621: L. II, C.I, 173).

"Y también darles en la imagen milagrosa, piedra de virtudes preciosísima que esto quiere decir en lengua del Inca, Copacabana, lugar donde se puede ver la piedra preciosa" (Ramos Gavilán, 1621: 182).

Cuando Túpac Inca Yupanqui conquistó la región del Collao, halló un gran templo venerado desde la antigüedad, fue cercado y protegido, se le consideró como sagrado; el pueblo de Copacabana sería la entrada principal al templo y por ello los indios del servicio del Inca fueron allí trasladados.

"Era guardado este santuario por una serpiente o culebra grande" (Cobo, 1956: 193).

El Inca magnificó este santuario consiguiendo de esta manera que el culto y veneración a este antiguo adoratorio fuera muy grande, por tanto se acreditó no sólo el culto sino también las peregrinaciones.

-75-

Cuando fue instaurado el culto a la imagen de La Candelaria, las romerías a la región fueron aumentando en número y las apachetas, o promontorios de piedras en el camino del Santuario fueron desapareciendo, estas apachetas habían servido al indígena como lugar de depósito de las ofrendas a las divinidades y una serie de cruces fueron puestas en vez de las apachetas.

"En este pueblo de Copacabana, que fue cabeza de idolatrías, hubo muchas apachetas ..." (Senz, 1860: 19).

Gow, al hacer un análisis de las fiestas del Qoyllur Rit'i, en la cual la piedra y la cruz son los símbolos usados, anota también que en Copacabana los peregrinos suben al calvario con piedras que depositan al pie de las cruces de las estaciones (Gow, 1974: 66).

Si bien la antigua divinidad andina ha sido sustituida por la Imagen cristiana, las tradiciones y costumbres se han conservado, la piedra sigue teniendo una significación precisa y la Cruz ha tomado una importancia determinada dentro de la religiosidad del hombre andino.

A la llegada de los españoles, los indios escondieron sus antiguas divinidades y al ser impuesta la imagen mariana y comprobar sus patentes milagros, los propios indígenas descuartizaban sus ídolos y los arrojaban a la laguna, o cantidades de indios se iban tras los ídolos:

"En este asiento donde la Virgen de Copacabana es patrona, no hay rastro de ídolos, ni apachetas, ni de cosa que huela a idolatría, porque como

-76-

los naturales de aqueste lugar y de ca
si toda su comarca, han visto tantas -
maravillas y milagros que la Virgen de
Copacabana a obrado en favor suyo" (Ra-
mos Gavilón, 1621: 107).

Creemos conveniente anotar con la intención de volver a este punto que la antigua costumbre de arrojar a la divinidad al agua no sólo tenía el propósito de destruirla sino que también el agua al ser centro generador de la vida, fuente de creación, elixir de la -
inmortalidad, principio de toda curación (Eliade, 1972: 178) podría significar una protección para la divinidad impuesta. Esta anotación no es más que una hipótesis producto de la reflexión, su certeza y valor quedan para un análisis más profundo y mejor elaborado.

A los indios de Copacabana, según las crónicas agustinianas que merecían tormentos por sus desdeñados vicios, así como se les dió un adoratorio de tal magnitud, le fue enviada la piedad cristiana en la persona de los predicadores.

A la orden de Santo Domingo fue otorgada la zona de Chucuito para doctrinar sus pueblos, entre ellos el de Copacabana (en 1572, durante la Visita de Gutiérrez Flores, Copacabana aparece como doctrina dominica). Luego fueron puestos doctrinantes clérigos en Chucuito y Copacabana, quedando los Dominicos en Pomata. Viendo que Copacabana no progresaba como el culto lo requería, la doctrina fue otorgada a los Agustinos para que así aumentase la devoción.

Cabe anotar que Gutiérrez Flores visitó por orden de Toledo las doctrinas dominicas de Zepita, Pomata, Yunguyo, para continuar en 1573 con las de Juli y el repartimiento de Copacabana, las razones de la visita parecen explicarse a partir de las noticias sobre

los abusos de los religiosos contra los indios de la región; otras opiniones están referidas al hecho de que los dominicos habían logrado excesivo poder en la zona. En 1572 por orden de Toledo, Fray Alonso de la Cerda, Provincial de la Orden de Predicadores debe castigar a los religiosos doctrineros que ocasionaran problemas, la su gerencia estaba dirigida a la construcción de conventos para los religiosos de donde podrían salir a doctrinar a los indios. La crítica también estuvo referida al tipo de jurisdicción ejercida (temporal y eclesiástica) y se ordenó que a los alguaciles reales se otorgue la jurisdicción temporal. (Pease, 1970: 73).

Por Real Cédula de su Majestad del 7 de Enero 1588, fue otorgada la doctrina, y beneficio de Copacabana a la mencionada Orden de San Agustín, de esta manera, al Padre Antonio de Montoro se le dió otro beneficio y doctrina en premio de sus servicios y Fr. Juan de Figueroa tomó posesión de Copacabana acompañado de Fr. Gaspar de los Reyes (Prior del Convento de La Paz) y Fr. Diego Nieto (Subprior del de La Plata), que fueron los primeros en tomar dicha posesión el 16 de Enero de 1589 (Ramos Gavilán, 1621: C. XIV, 236). Permaneciendo dicha orden en él hasta 1826 (Vargas Ugarte 1956 : C. III, 282).

La imagen de la Virgen de Copacabana fue obra de Francisco Titu Yupanqui, su elaboración fue iniciada el 4 de Junio de 1582:

‘El bulto de esta Santa imagen es de ma gney bien estucado, con pasta muy compacta, que la hace parecer de madera; está dorada toda ella menos las manos y la cara. Sobre el dorado tiene sus colores floreados y rayados con curiosidad, hasta figurarle con manto, túnica, y to ca de lama o de tisú: cuya clase de labor parece que los doradores lo llaman

-78-

esgrafiado. La imagen descansa y está unida a un pedestal cuadrado, de cinco pulgadas de alto; así es que toda ella tiene como cinco cuartas desde el pie hasta la cabeza de la Virgen, su manto lo tiene muy recogido y pegado al cuerpo, y no ensanchado como el que se le sobrepone de lama o brocado para mayor adorno". (Sanz, 1860: 70).

Entró la imagen al pueblo de Copacabana el 2 de febrero de 1583, día de La Candelaria, coincidiendo con la instalación de la Cofradía.

Desde la fecha en que los Agustinos tomaron posesión de Copacabana, pretendieron levantar una capilla más elaborada y mejor adornada, pero sólo vieron cumplidos sus deseos el año de 1614, aunque la primera piedra fuera puesta en 1608 por el Obispo de La Plata, D. Alonso Ramírez de Vergara y cuyo trazado fuese ordenado a Francisco Ximénez de Sigüenza, la que debió quedar concluida en 1669.

"El esfuerzo constructivo ... no tuvo por objeto alojar a los hombres -vivos o muertos- sino a un extraño personaje que la mayoría de los humanos conocen que existe por encima de ellos: la divinidad" (Deffontaines, 1953: 56).

El Santuario de Copacabana se hizo en honor de la imagen -Cristiana pero el espacio era considerado sagrado desde la época pre-hispánica, pues para lograr una transposición es necesario tener en cuenta una presencia anterior. El espacio sagrado es un lugar que se transforma en sitio cuando se repite en él el efecto de poder. Es el sitio del culto.

-79-

"El sitio no es sagrado a causa del Santuario, sino que la santidad del sitio es causa de la crección del Santuario".
(Van der Leeuw, 1964: 380).

La casa alberga el poder y el poder vive en el sitio sagrado.

Copacabana está de alguna manera relacionada con las montañas (Altiplano) y con el agua (Lago Titicaca), ambos elementos, hemos visto, son considerados como constitutivos del mundo, comunicación con la divinidad, revelación.

El Santuario, entendido como Templo, es imagen del templo celeste y el orden y la orientación son las ideas que dominan con relación a su construcción. El templo también conserva la idea del centro místico, es al igual que la montaña la imagen del cruce del cielo y la tierra, es símbolo del eje del mundo.

"El templo ... resulta integrador del macrocosmos y microcosmos" (Ciriot, 1963: 397).

Por otro lado la presencia de la Virgen de Copacabana está relacionada con una serie de elementos presentados: los Cristianos la ven como la piedra preciosa que atrae a los fieles, sustituyendo a la piedra azul vistosa que según los cronistas dió nombre a la región.

La venas por este mismo punto relacionada con todo aquello que se vinculara a la antigua divinidad de la zona, "Copacabana", agua, tierra, montaña, pez, etc.

-80-

Tunupa, divinidad creadora del Collao vence una serie de divinidades particulares y se impone por sus poderes y facultades sobre las demás, actúa como Señor de los Fenómenos meteorológicos (el agua, rayos, truenos, tempestades están bajo su poder). La Virgen de Copacabana también la veremos actuando con facultades similares, a ella piden agua durante las sequías, su presencia evita que los rayos destruyan los campos, la agricultura se ve protegida por ella.

¿Cabe preguntarse sobre la posible vinculación entre la divinidad pre-hispánica y la imagen cristiana?

La presencia de Tunupa predicador (Apóstol Santo Tomás) y la Cruz de Carabuco establece una relación con la Imagen de la Candelaria:

"... ataron al Santo pies y manos, y ligado a una balsa que echaron a la laguna ... lo arrojaron; y viendo los Indios que una hermosísima mujer desató al Santo, y fue navegando con él por la laguna" (Calancha, 1638, C. III).

En las Investigaciones de Josefa Santander (1964, 27) con relación al culto de la Candelaria se ha demostrado que muchos de los actuales santuarios dedicados a su culto se han erigido porque una imagen de la Virgen, o una piedra con carácter sagrado se apareció en un lugar determinado.

Ana María Mariscotti (1966-89), se refiere al culto de La Candelaria como al culto sincretizado de la Pachamama. La vinculación con el mismo es evidentemente muy importante porque en el caso

-81-

particular de La Candelaria de Humahuaca, la tradición narra que la aparecida Imagen que fuera transportada a tierras más altas, regresó siempre al lugar de su aparición.

"Esta traslación al culto mariano de la vinculación Pachamama -piedra simbólica-menantial, ... es demasiado sugestiva para ser casual". (Moriscotti; 1966: 89).

El culto Mariano en el Altiplano del Collao se formó teniendo como base las creencias pre-hispánicas, la simple suma de elementos de las religiones de los pueblos primitivos reflejan en la colonia un todo ; la evangelización, la colonización, las migraciones han logrado que este culto sea reflejo de la formación de un sincretismo a nivel religioso. Es producto de una aculturación.

"... En todos los tiempos se presentan transiciones, pero sobre todo en las reformas y en la misión" (Van der Leeuw, 1964: 587).

En el caso de una transición la nueva divinidad tiene que demostrar su supremacía, su poder y su fuerza, su superioridad ante las otras deidades, es por eso que el gran número de milagros en torno a la Virgen de Copacabana son una evidencia más de la presencia de una nueva divinidad. La Imagen Cristiana se convierte un poco en reformadora, no actúa en terreno virgen, sino donde hay restos de la presencia de una antigua divinidad.

A esta altura de la investigación, creemos que es posible definir el plan trazado de antemano, el que Copacabana sea un caso de aculturación religiosa en el Altiplano, tiene como causa primordial al hecho de que la masa popular decidió en aceptar los ele

-82-

mentos cristianos aportados por la invasión hispánica con tal que respondieran a sus necesidades. Desde los tiempos más antiguos hemos visto la existencia de infinidad de divinidades, deificación de fenómenos y fuerzas de la naturaleza, entre ellos el rayo, ocupó desde siempre una posición destacada fue imaginado como un ser personal que imponía a los hombres una serie de exigencias, subordinado a él encontramos una serie de fenómenos, el trueno, la lluvia, el agua, el fuego, las montañas. El Cristianismo aportó al nuevo mundo una serie de elementos religiosos y a pesar de los movimientos mesiánicos y los intentos por parte del hombre andino de conservar y mantener sus antiguas divinidades, las nuevas imágenes cristianas dieron lugar al fenómeno de aculturación religiosa. No fue sólo la religión del hombre andino la que se vio enriquecida con la presencia de nuevos elementos religiosos, sino que también las formas de religiosidad cristiana se vieron plagadas de las antiguas formas de la religiosidad del hombre andino. La Virgen de Copacabana es un caso típico y singular, se le ve cumpliendo las mismas funciones que Tunupa y las antiguas divinidades pre-hispánicas, así como también respetando el antiguo lugar sagrado y las prácticas religiosas o actos de culto vinculados a esta imagen constituyen un sincretismo de todas las formas religiosas pre-hispánicas e hispánicas, que en uno u otro momento se dieron en la región.

* * * * *

-83-

CONCLUSIONES

- 1.- El manejo de las fuentes, especialmente las crónicas de 1621 y 1638 nos ofrece una visión parcializada del aspecto religioso de Copacabana, el que de alguna manera puede ser tratado en forma más amplia a partir de las nuevas fuentes utilizadas, las que principalmente son de carácter etnográfico, lingüístico, de análisis histórico-religioso ofreciéndonos una imagen crítica del objetivo de la investigación.
- 2.- La presencia Inca en la zona de Copacabana del Collao demuestra la imposición del culto solar durante la expansión del Tawantinsuyu.
- 3.- La identificación de Tunupa con el dios pre-colombino del trueno y del rayo entre los aymaras, nos lleva a deducir la posible vinculación entre Tunupa e Illapa, Illapa, en quechua es el nombre con el que se designa al rayo, trueno y relámpago similares a las utilizadas para representar a Tunupa; los poderes sobre la lluvia, agua y fuego en uno y otro son prácticamente los mismos y tanto Illapa como Tunupa son referenciados como divinidades de los fenómenos meteorológicos.
- 4.- Tunupa puede ser considerado como la antigua divinidad creadora del Altiplano, presentamos su imagen ejerciendo amplios poderes del cielo y teniendo dominio sobre los fenómenos meteorológicos. Tunupa es la figura de un conflicto entre la imagen occidental y el mundo andino, conflicto cuya naturaleza esencial es la religiosa, originada a partir de la conquista político-espiritual impuesta por el mundo hispanico. La divinidad se ve refle

-84-

jada en la figura de Tunupa profeta y las funciones de la divinidad son realizadas por el predicador asumiendo en distintos momentos sus características celestes y ordenadoras.

- 5.- Es evidente que en Copacabana del Collao se produce un fenómeno de sincretismo religioso. La imagen de la Virgen de la Candelaria es impuesta en una región cuyo carácter eminentemente sagrado es tradicionalmente reconocido, de lo que podemos deducir que la santidad de Copacabana como santuario cristiano tiene su base en la antigüedad pre-hispánica, pues para lograr una transposición de esta naturaleza es necesario tener en cuenta una presencia anterior.
- 6.- Hemos tratado de presentar en forma clara y precisa los principales planteamientos de la religiosidad del habitante del Altiplano, pero creemos necesario insistir en el hecho de la presencia de la divinidad en tres momentos, el primero de ellos relacionado a la existencia de divinidades particulares (locales) actuando a nivel de Ayllus y parcialidades, cumpliendo de esta manera funciones específicas como son las relacionadas con la consecuencia de las comidas, lluvias, agricultura, pesca, donde Tunupa aparece como divinidad ordenadora.
- 7.- Un segundo momento, en el que las divinidades locales dejan de actuar y muchas veces son "destrozadas" por el hombre andino ante la presencia de Tunupa personificado en profeta y cumple funciones similares a las antiguas divinidades.
- 8.- Un tercer momento, cuando el cristianismo es impuesto por las órdenes

-85-

nes religiosas en el que la Virgen de Copacabana actúa como divinidad de la zona, desempeña las funciones antes aludidas y se relaciona al igual que en la época pre-hispánica al agua, fuego, tierra, etc.

Elementos comunes se dan en los tres momentos señalados y - que al parecer el ciclo caos-cosmos (destrucción, diluvio, desorden - orden) se cumple independientemente, dado que la divinidad impone su poder y mediante él, el orden (la vuelta al tiempo primordial?)

-85-

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, José de.
1940 Historia Natural y Moral de las Indias.
F.C.E., México.
- ALBORNOZ, Cristóbal de
1967 Cfr. Duviols, 1967
1971 Cfr. Millones, 1971
- ALCEDO, Antonio de.
1967 Diccionario Geográfico de las Indias Occidentales o América.
B.A.E., T.I, Madrid
- ARANIBAR, Carlos
1963 "Algunos problemas heurísticos en las crónicas de los siglos
XVI-XVII" en: Nueva Crónica, 1, Lima.
- ARGUEDAS, José María.
1964 "Puquio, una cultura en proceso de cambio" en: Estudios sobre la cultura actual del Perú.
U.H.S.M., Lima.
- ARMAS MEDINA, Fernando de.
1953 Cristianización del Perú (1532-1600)
Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.
1966-68 "La supervivencia de la idolatría y las visitas para extirparla" en Boletín del I. R. A., Pontificia Universidad Católica, Lima.
- ARRIAGA, Pablo José de.
1968 "Extirpación de la Idolatría del Perú" en Crónicas Peruanas de Interés Indígena, Madrid.
- AVILA, Francisco de.
(¿ 1598?) 1966 Dioses y Hombres de Huarochirí, versión de José M.
Arguedas. Estudio de Pierre Duviols. IIM-IEP, Lima.
- BASADRE, Modesto.
1884 Riquezas Peruanas.
Imp. de "La Tribuna", Lima.

-87-

BEAS, Carlos y Stefano Varoso.

- 1969 'Consideraciones acerca de la Investigación de los Símbolos Religiosos Pre-hispánicos' en : Mesa Redonda de Ciencias Pre-históricas y Antropológicas.
T.I, P.U.C. Instituto Riva Agüero, Lima.

BERTONIO, Ludovico

- (1612) 1879 Vocabularios de la Lengua Aymara, por el P...
Imp. en la Casa de la Compañía de Jesús de Juli, Chucuito.

BETANZOS, Juan Diez de

- (1551) 1924 Suma y Narración de los Incas, colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, VIII, 2da. serie, Lima.

BRADING, David A.

- 1973 Los Crímenes del Nacionalismo Mexicano
Ed. Sepsotentas 62, México.

BUSTO DUTHURBURU, José Antonio del

- 1969 'El Marinero Pedro Martín de Moguer, Co-Descubridor del Lago Titicaca' en : Historia y Cultura No.3, Lima.

BORGES, Pedro

- 1961 Análisis del Conquistador Espiritual de América, Sevilla.

CALANCHA, Fr. Antonio de la.

- 1638 Crónica Moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares en esta monarquía, por Pedro de la Cruz Torra, Barcelona.

CALANCHA, Antonio de la y Bernardo de Torres

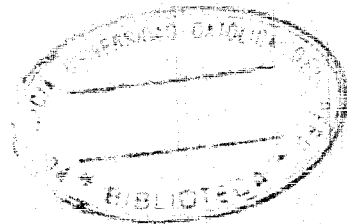
- 1972 Crónicas Agustiniñas del Perú. T. I., C.S.I.C., Madrid.

CARRION CACHOT, Rebeca

- 1955 'El culto al agua en el antiguo Perú' en: Revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología'. Vol. II, No. 2, Marzo, Lima.

- 1959 La religión en el Antiguo Perú (Norte y Centro de la Costa período post clásico), Lima.

-29-



- CASTRO GUBBINS, Lucilla
1973 Análisis de la Relación de los Agustinos en Huamachuco. Tesis Br. Universidad Católica, Lima.
- CIEZA DE LEON, Pedro.
(1550) 1967 El Señorío de los Incas
I.E.P., Lima
- CIEZA DE LEON, Pedro
(1553) 1945 La Crónica del Perú
Espasa Calpe, Buenos Aires
- CIRLOT, Juan Eduardo
1958 Diccionario de Símbolos Tradicionales.
Luis Miracle, ed., Barcelona.
- COBO, Bernabé P.
(1653) 1956 Historia del Nuevo Mundo
BAE, T. II, Madrid.
- COOK, Noble David (ed.)
1975 Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo
U.N.M.S.M., Lima.
- DAVY, Marie-Madeleine
1960 "La mentalidad simbólica del S. XII" en : Diógenes, 32.
Año VII, Dic. 1960
Ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- DEFFOUILLHES, Pierre.
1953 "Valor y Límite de la explicación religiosa en la Geografía Humana" en: Diógenes 2, Año I, Enero. Ed. Sudamericana, Bs. Aires.
- DE MURUA, Martín Fr.
1946 Los Crígenes de los Inkas
Lima
- DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci
(1567) 1964 Visita hecha a la Provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel en el año de 1567.
Casa de la Cultura del Perú, Lima.

DUMEZIL, Georges.

1970 Los Dioses de los indoeuropeos.
 Seix Barral S.A., Barcelona.

1957 "El Buen Pastor" Sermón de Francisco Pávillo a los indios del
 Perú (1646) en: Diógenes 20, año V.
 Ed. Sudamericana, Buenos Aires.

DUVIOLS, Pierre

1971 La lutte contre les religions autochtones dans de Pérou.
Colonial, Institut Français d'Etudes Andines, Paris-Lima.

DUVIOLS, Pierre.

1973 "Huari y Llacuaz" en: Revista del Museo Nacional. T. XXXIX,
 Lima.

1964 "The Inca Garcilazo de la Vega humanist interpreter of the
 Inca Religion" en : Diógenes 47.

1967 "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para -
 descubrir todas la guacas del Piru y sus camayos y hacien-
 das", en: Journal de la Société des Américanistes, T. LVI-
 I, Paris.

ELIADE, Mircea.

1972 Tratado de Historia de las Religiones
 Ed. Era, S.A., México.

1969 a) Mefistófeles y el Andrógino
 Ed. Guadarrama, Madrid.

1969 b) "South American High Gods" Part. I en : History of Reli-
 gions, Vol. 8, No. 4. Mayo.

1971 "South American High Gods" Part II.
 en: History of Religions, Vol. 10, No. 3, Feb.

ESPINOZA, Waldemar

1973 Colonias de Mitmas múltiples en Abancay. Siglos XV y XVI.
 Una información inédita de 1575 para la Etnohistoria andi-
 na. BHN, 1974. XXXIX.

ESPINOZA SORIANO, Valdemar.

1972 a) "Copacabana del Collao - Un documento de 1548 para la Etno-historia Andina." En: Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, T. I, No. 1.

1972 b) "Alonso Ramos Gavilán. Vida y Obra del Cronista de Copacabana" En : Historia y Cultura 6, Lima.

ESTEVE BARRA, Francisco (Ed.)

1968 Crónicas Peruanas de Interés Indígena.
 Madrid.

FERRERO, Onorio.

1969 "Las divinidades Dama en los Pueblos Primitivos" en : Mesa Redonda de Ciencias Prehistóricas y Antropológicas, T. I., P.U.C., Instituto Riva Agüero, Lima.

FLORES OCHOA, Jorge.

1974-76 "Enqa, Enqaychu, Illa y Khuya Rumi. Aspectos Mágico Religiosos entre pastores" en : Journal de la Societe des Américanistes, T. LXIII, Paris.

FRAZER, James George.

1965 La Roma Dorada
 F.C.E., México

GARCILASO DE LA VEGA, El Inca.

(1609) 1960 Primera parte de los Comentarios reales de los Incas.
 B.A.E., LXXXIII, Madrid.

GLASENAPP, Helmuth de; Los cinco grandes religions du monde, Payot,
 Paris 1954.

GOMARA, Francisco López de.

(1552) 1959 Historia General de las Indias, Barcelona.

GOODENOUGH, Erwin R.

1963 "Los símbolos como elementos de juicios históricos" en:
Diógenes 44, Año x, Oct.-Dic.
 Ed. Sudamericana, Buenos Aires.

-91-

GOW, David D.

 1974 'Taytacha Qoyllur Rit'i' en: Ailpanchis 7, Revista del Instituto de Pastoral Andina, Cuzco, Nov.
The Aipaca In Myth and Ritual (xerocopia) mimeo.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

 (1613) 1936 El Primer nueva crónica y buen gobierno...
 Institut d'Etnologie, Paris.

HISTORIA de Copacabana y de su milagrosa imagen de la Virgen.

1860

Escrita por el R.P. Fr. Alonso Ramos y Compendiada por el P. Fr. Rafael Sans, Cura Interino del Santuario y misionero Apostólico del Colegio de La Paz. Imp. de Vapor.

ISBELL, Billie Jean...

 1974 "Parentesco Andino y Reciprocidad Kuyaq: Los que nos aman en: Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos. Perú Frontera 12, IEP, Lima.

JENSEN, AD. E.

 1966 Mito y Culto entre Pueblos Primitivos.
 Fondo de Cultura Económica, México.

JUNG, C.G.

 1962 Simbología del Espíritu
 F.C.E., México, Buenos Aires.

KARSTEN, Rafael

 1957 La Civilisation de l'Empire Inca, payot, Paris.

KELEMEN, Pée...

 1967 Baroque and Rococo in Latin America.
 Vol. 1.
 2da. ed., Dover Publications, Inc., New York.

KIRCHHOFF, Paul...

 1964 "Observaciones acerca de la convergencia de las estructuras religiosas"
 En: Diógenes 47, Año XI, Jul-Ser.

-92-

KONIG, Franz ...

1964 Diccionario de las Religiones
Ed. Herder, Barcelona.

LA BARRE, Weston

1948 The Aymara Indians of the Lake Titicaca Plateau, Bolivia
American Anthropologist, vol. 50, num. 1, part. 2.

LAFONE QUEVEDO, Samuel.

1950 'El culto de Tonapa. Los himnos sagrados de los Reyes del
Cuzco'. Tres relaciones de Antiquedades peruanas. Ed. Gua-
ranfo, Asunción.

LATCHAM, Ricardo E.

1928 Las creencias religiosas de los antiguos peruanos, Santiago
de Chile.

LEHMANN - NITSCHKE, Robert

1928 'Coricancha, El Templo del Sol en el Cuzco y las imágenes
de su Altar Mayor' de la Revista del Museo de la Plata, to-
mo XXXI, Bs. As.1929 Coricancha, El Templo del Sol en el Cuzco y las imágenes de
su altar mayor.

La Plata 1929. Conferencias, No. 4 Nov.

LIZARRAGA, Reginaldo de Fr. ...

1946 Descripción de las Indias
Los pequeños grandes libros de Historia Americana,
Serie I, T. XII, Lima.1968 Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucuman,
Río de la Plata y Chile.

B.A.E. Madrid.

MARCO DORTA, Enrique ...

1973 Arte en América y Filipinas. ARS HISPANIAE
(Hist. Univ. del Arte Hispánico).
Ed. Plus Ultra, Madrid.

-93-

MARISCOTTI DE GORLITS, Ana María...

1972 "La Posición del Señor de los Fenómenos Meteorológicos en los Panteones Regionales de los Andes Centrales".
 En: Historia y Cultura 6, Lima.

MARISCOTTI, Ana María:

1966 "Algunas supervivencias del culto a la Pachamama". En: Sonderdruck Zeitschrift für Ethnologie, Band 91, Heft 1, Braunschweig.

MESA, José de y GISBERT, Teresa ...

1973 "Los Incas en Bolivia"
 En: Historia y Cultura 1, Revista del Instituto de Estudios Bolivianos, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

MILLONES SANTA GADEA, Luis ...

1964 "Un movimiento naturalista del siglo XVI: El taki Ongoy. En: Revista Peruana de Cultura, No. 3. Lima.

MILLONES, Luis

1971 Las Informaciones de Cristóbal de Albornoz. CIDOC, Cuernavaca

MIRO QUESADA S., Aurelio

1947 Costa, Sierra y Montaña.
 Ed. Cultura Antártica S.A.
 2da. Ed. Lima.

MOLINA, Cristóbal de ... (el cuzqueño)

(1574) 1943 "Fábulas y ritos de los Incas"
 En: Las Crónicas de los Molinas.
 Pequeños Grandes Libros de Ha. Americana.
 Serie I, Tomo IV, Lima.

MURUA, Martín de ...

1946 Los orígenes de los Incas, Lima.

MURDA, John V. ...

1970 Información etnológica e histórica adicional sobre el Reino Lupapa.
 En: Historia y Cultura No. 4, M.N.H., Lima.

- 94-
- OLIVA, Anello P.S.J.
 (1598) 1895 Historia del Reino y Provincias del Perú.
 Imp. y Lib. de San Pedro
 Lima.
- OTTO, Walter P. ...
 1968 Tonfocin
 Ed. Universitaria
 Bs. As.
- PAREDES CANDIA, Antonio ...
 1972 Diccionario Mitológico de Bolivia
 Biblioteca de Cultura Boliviana.
 Ed. Puerta del Sol, La Paz.
- PAREDES, Rigoberto ...
 1963 Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia.
 3ra. Edición, Ediciones "Isia" La Paz.
- PEASE G.Y., Franklin ...
 1967 "En torno al culto solar incaico"
 En: Humanidades 1
 P.U.C. Lima.
- 1968 "Cosmovisión Andina"
 En: Humanidades 2
 P.U.C. - Lima.
- 1970 "Notas sobre visitantes de Chucuito en 1572". En: Historia y Cultura 4, Lima.
- 1973 El Dios Creador Andino. Mosca Azul Editores, Lima.
- 1974 "Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavelica (1811)". En:
Revista del Museo Nacional, Tomo XL, Lima.
- 1976 "El Inka y el poder (en los Andes)", leído en: 30 Congreso Inter-
 nacional de Ciencias Humanas, México, 3-8 Agosto.
- "Mitos de Creación: la costa y la historia Andina" en prensa.

-95-

PONCE SANGINES, Carlos ...

1969 Tunupa y EkakoAcademia Nacional de Ciencias de Bolivia
Publicación 19. La Paz.

RAMOS GAVILAN, Alonso P.

1621 Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana ... y sus Milagros, e invención de la Cruz de Carabuco.1860 Historia de Copacabana y de su milagrosa imagen de la Virgen.
(La Paz ?).

Xerocopia BN. P. (Investig.)

RIVA AGUERO, José de la

(1910) 1965 La Historia en el Perú, Lima.(1937) 1966 Las Civilizaciones Primitivas y el Imperio Incaico, Obras Completas, V, Lima.

ROEL PINEDA, Josafat

1966 "Creencias y prácticas religiosas de la Provincia de Chumbivilcas". En: Historia y Cultura 2, Lima.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CAHSEO, María ...

1973 "Urpayhuachac y el Símbolo del Mar"

En: Arqueología PUC No. 14, Publicación No. 92.
del Instituto Riva Agüero.

TOME, John Howland ...

1970 "Once oraciones Inca del Ritual del Zithuwa"

En: Wayka No.3, Universidad Nacional del Cuzco.

1971 "Los Orígenes del Culto al creador entre los Incas"

En: Wayka 4-5 - Universidad Nacional del Cuzco.

SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan ...

(1613 ?) 1927 Historia de los Incas y Relación de su Gobierno.

Imp. San Martí y Ca., Lima.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro

(1572) 1947 Segunda parte de la historia general llamada Indica, Emeca, Buenos Aires.

-96-

- SANTO TOMAS, Domingo de
1951 Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú, por el maestro... (1560), Lima.
- SQUIER, George E. ...
1974 Un viaje por tierras incaicas.
(Crónica de una expedición arqueológica, 1863-1865)
U.N.M.S.M. con la Embajada de E.E.U.U.
Buenos Aires.
- STIGLICH, German ...
1922 Diccionario Geográfico del Perú.
Imp. Torres Aguirre, Lima.
- TORRES, Bernardo de ...
1974 Crónica Agustina.
Ed. de Ignacio Prado Pastor.
Lima, T. III.
- TORERO, Alfredo ...
1972 "Linguística e historia de los Andes del Perú"
En: El Reto del Multilingüismo en el Perú; Perú Problema 9,
IEP.
- TSCHOPIK, Harry Jr. ...
1946 "The Aymara"
En: Handbook of South American Indians, Vol. 2 Bulletin 143,
Julian Steward, Editor. Washington.
- TSCHUDI, J. J.
1918 Contribución a la Historia, Civilización y Linguística del Perú Antigo.
Imprenta y Librería San Martí y Ca. Lima.
- UHLE, Max
1912 "Los Orígenes de los Incas". Actas del XVII Congreso Internacional de Americanistas, Buenos Aires.
- VALCAROEL, Luis E.
1945 Ruta Cultural del Perú.
F.C.E., México.

-97-

VAN DER LEEUW, G.

- 1954 Fenomenología de la Religión.
Fondo de Cultura Económica, México.
Bs. As.

VALERA, Blas, S. J.

- 1945 Las Costumbres Antiguas del Perú y "La Historia de los Incas" (S. XVI)
Los pequeños grandes libros de Historia Americana.
Serie I, T. VIII. Lima.

VARGAS UGARTE, Ruben, S. J. ...

- 1953 Historia de la Iglesia en el Perú.
(1511-1560) Tomo I.
Imp. Santa María. Lima.

- 1954 Concilios Limenses, T. I y II, Lima.

- 1956 Historia del Culto de María en Iberoamérica y de sus Imágenes y Santuarios más celebrados.
T. I., 3a. Edición, Madrid.

VASQUEZ DE ESPINOSA, Antonio...

- (1630) 1940 Compendio y Descripción de las Indias Occidentales.
Smithsonian Institution, Washington.

VILLAGONES, Pedro de ...

- 1919 Exortaciones e Instrucción acerca de las Idolatrías de los Indios del Arzobispado de Lima.
Lima. San Martí y Cía.

VIZCARRA F. J. ...

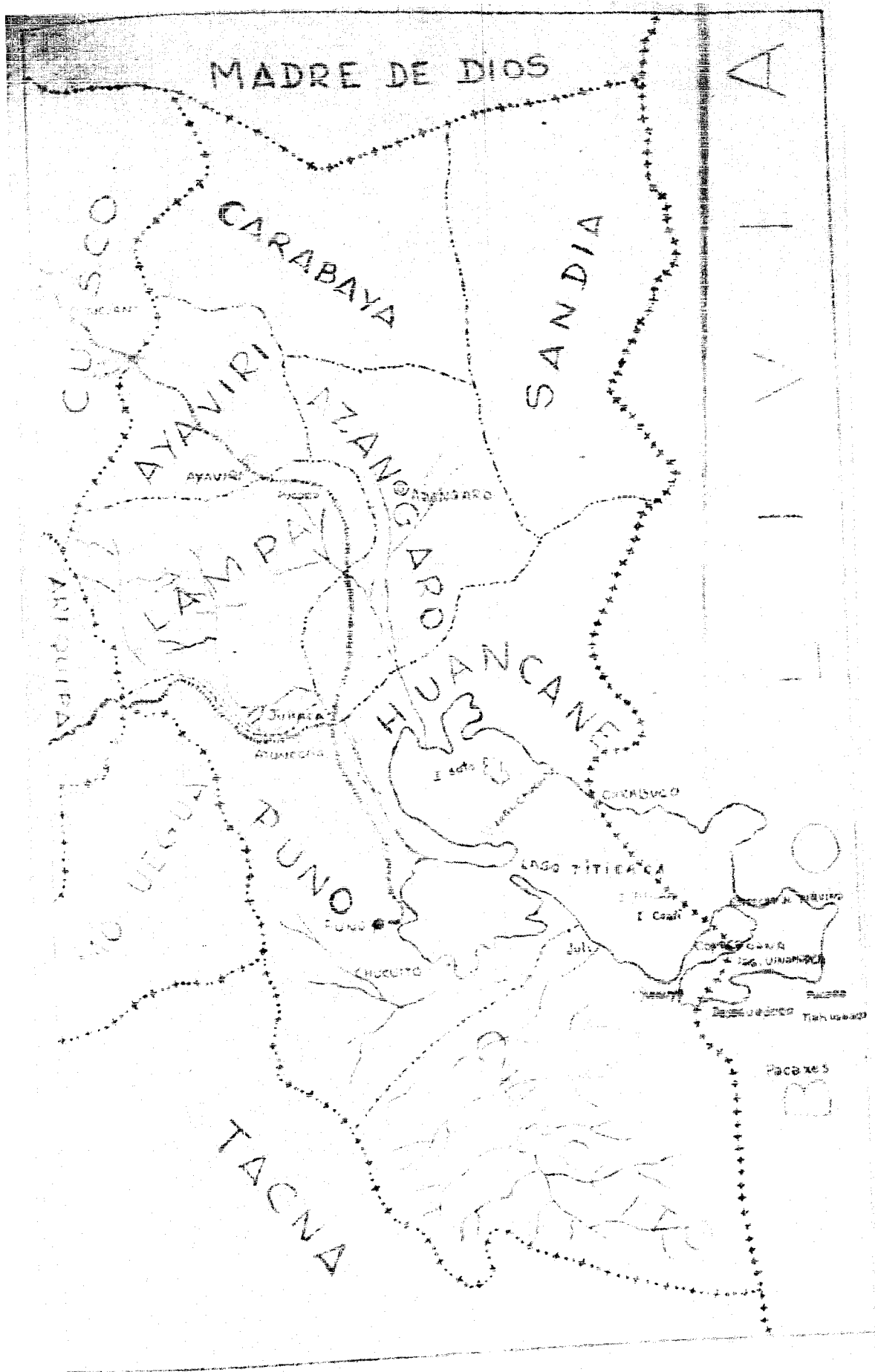
- 1901 Copacabana de los Incas.
Documentos Auto-lingüísticos e isografiados del Aymaru-Aymara.
Plaza Hnos. Editores.
La Paz.

VON BICHOFFSHAUSEN H., Gustavo...

- 1976 Algunos aportes sobre las denominaciones quechuas de color.
Tesis Br. Antropología U.N.N.S.M., Lima.

ZUIDENA, Reiner Tom.

- 1974-76 "La Imagen del Sol y la Huaca de Susurpuquio en el Sistema Astronómico de los Incas en el Cuzco". En: Journal de la Société des Americanistes. T. LXIII.



4 N E X O

TUNUPA, Divinidad del Altiplano

ANALIA CASTELLI G.

Los episodios claves del relato inca de la creación, incluyen de la creación de los cuerpos celestes, así como de los seres vivos, se llevaron a cabo en la cuenca del Titicaca.

Es Tunupa el personaje al cual se le atribuyó el papel principal en el relato de la creación; su presencia en el Altiplano ha sido muchas veces planteada por los historiadores aunque la información que nos queda de la religión aymara es muy escasa.

John H. Rowe (1971:76) a partir de esta hipótesis nos sugiere que los Aymaras no creyeran en un ser supremo y que las ideas de una divinidad tal responderían al planteamiento de los Incas.

Tunupa ha sido venerado por los Aymaras como dios del trueno el que se identificaba con el rayo, éste último estaba considerado como fuente de todas las pedreras.

La posibilidad de la existencia de una divinidad suprema en la zona del Altiplano está relacionada con la estructuración de la sociedad y las formas de gobierno, respondiendo en cierta medida a una creación primordial, vinculada a la función fertilizadora y ejerciendo sus poderes a través de los fenómenos meteorológicos. La imagen de Wiracocha, Pachacamac, Cuniraya y otros dioses mencionados por los cronistas del mundo andino nos llevan a plantear la existencia de seres supremos celestes, creadores del mundo y de los hombres, generadores de vida, garantes de la fertilidad de la tierra.

La divinidad creadora ha sido representada con diferentes nombres y atributos; los historiadores de las religiones (Van der Leeuw 1964:551, Glasenapp 1954: 17) han clasificado a las divinidades celestes ^{de acuerdo a} por la forma de creación a las que se ven vinculadas y de acuerdo a estos criterios es perfectamente aceptable cen-

considerar la presencia de divinidades creadoras en el mundo andino actuando sobre una materia existente, producto de una creación anterior; Wiraquecha y Tunupa son claros ejemplos de ellas.

Wiraquecha ha sido considerado como la divinidad creadora más antigua, en base a la información de las crónicas cuzqueñas y desde el altiplano peruano boliviano hasta la región central del Perú actual aparecen referencias vinculadas a su presencia. Tunupa parece responder a los mismos criterios que le otorgan a Wiraquecha el carácter de antigua divinidad.

"El Tenapa Wiraquecha... puede ser considerado como una proyección de la divinidad cuzqueña" (Pease 1973: 27).

Max Uhle en 1912 se esforzó en separar a Wiraquecha y a Tunupa como divinidades distintas, "... no podemos identificar sus personas, aunque la leyenda lo haga..." (Uhle 1912:306-307)

Tunupa aparece como la imagen celta del Wiraquecha cuzqueño y entre las divinidades del mundo andino es la menos estudiada. A Tunupa le vemos asociado a Wiraquecha por un lado y a la presencia de un apóstol cristiano por el otro.

Es posible suponer, de acuerdo a los criterios planteados que Tunupa o Tenapa no es el nombre único y/o exclusivo de un determinado dios pareciera ser más bien uno de los tantos títulos aplicados al dios supremo, valdría la pena recordar que Calancha (1638: 320) asocia la presencia de Tuapac a la región del Collao, Chucuito y Charcas; Pedro Cieza de León se refiere a Tuapaca y Arnabuan (1967:9); Bertonio recoge la idea de dios entre los aymaras:

"fue tenido de estos indios uno a quien llamaban Tunupa... En otras tierras e provincias del Perú lo llaman Ecace" (Bertonio 1612:192)

Bertonio pareciera la equivalencia entre Ecace y Tunupa, y los Kallawayas atribuyen a Ecace ser predicador, ya que según las fuentes Tunupa fue ese, un profeta y un reformador.

Tunupa aparece en el mundo andino como un hombre barbado, mediano de cuerpo y que enseñaba y predicaba a los naturales. (Santa Cruz Pachacuti 1927: 132). Le vemos actuando como divinidad de los fenómenos meteorológicos, con poder sobre el rayo y por medio de él vence a la divinidad femenina de Cachapucará. Las lluvias y la fertilidad de la tierra también están asociadas a su presencia, convierte a los hombres en piedras al no hacer caso de sus predicaciones, en Pucara y Quinamaras se aprecian pruebas de su poder, tiene potestad sobre el agua, concretamente en el lago Titicaca donde actúa como deidad fertilizadora.

Hay que tener en cuenta que su presencia está vinculada a otros dioses creadores del mundo andino, a Wiraquecha en el Cuzco y a Vichama en la costa los vemos actuando de manera similar. Estas afirmaciones, los rasgos de redentor y la imagen de héroe cultural tipifican a la divinidad de los fenómenos meteorológicos (Mariscetti 1973:208) y a nivel regional, así como en el mundo de las concepciones indígenas representaron las fuerzas immanentes y el eje en torno al cual giraba el quehacer religioso; la gran veneración que el hombre andino les tenía condicionó su traslado a las cimas de los cerros no permitiendo de esta manera su destrucción por los conquistadores hispánicos.

Las lluvias y los fenómenos atmosféricos son de vital importancia para los pueblos prehispánicos andinos, esencialmente agrícolas, donde la subsistencia depende de las cosechas y las sequías heladas, el granizo, tienen repercusión directa con la abundancia o escasez de recursos alimenticios. Por tanto es perfectamente justificable el hecho de dedicarle especial atención a las divinidades reguladoras de estos elementos, así mismo la cosmovisión de los pobladores del Altiplano era concebida de una manera específica, la divinidad actuaba con personalidad sobrehumana con relación

a las fuerzas de la naturaleza, lo que explicaría en cierta manera la importancia del rayo y del trueno como fuerzas utilizadas por la divinidad.

Tunupa es una divinidad que posee estos atributos y responde a los criterios ya establecidos, a partir de los cuales es posible cuestionar si Tunupa es un héroe cultural o es un dios supremo.

Pareciera ser, que Tunupa es esa fuerza que aunque de manera imperfecta, ha sido personificada en wakan (Elisde 1972:59) que traducen los misioneros como "señor", pero más exactamente es un ser supremo celeste que se manifiesta sobre todo en el rayo, símbolo de la suprema potencia creadora y relacionada con el eje del mundo. El trueno fue desde el origen y siguió siendo después el atributo esencial de las divinidades celestes, Tunupa se identifica con el trueno.

Illapa es en quechua el nombre con el que se designa al rayo, trueno y relámpago y se lo representa con características similares a las utilizadas para representar a Tunupa. Acaso habría, o no preguntamos, una posible relación entre Tunupa e Illapa?

Como Tunupa reemplazó a la divinidad femenina de Cachapucará, también es posible que este fuera reemplazado por Wiraquecha como divinidad de aquel lugar.

Tunupa al igual que Wiraquecha es presentado en forma humana y algunos cronistas llegaron a suponer una identificación con un apóstol de Cristo (Santo Tomás o San Bartolomé) y los relatos de Ramos Gavilán (1621), Vásquez de Espinoza (1629) y Calancha (1638) plantean la posible confusión de éste con la antigua divinidad andina.

Es frecuente la antropomorfización, por la cual los dioses son concebidos por el hombre andino con características humanas pero dotados de poder sobrehumano, pero conviene incidir una vez más

en las versiones de los cronistas coloniales del siglo XVII, que se refieren a Tunupa con la imagen del predicador, asimismo, lo describen como un hombre barbado, mediano de cuerpo y cabellos largos vistiendo túnica blanca y portando un báculo en la mano, predicaba a los indígenas a quienes trataba de "hijos e hijas". Huellas de su pase se han hallado en Brasil, Paraguay, Bolivia, Arequipa, Chachapoyas y Galangue.

La labor interpretativa de los cronistas que intentaron descubrir huellas de la evangelización, modificaron la imagen de la antigua divinidad andina, transformándole en Apóstol e Santo.

La Cruz de Carabuce ha sido en cierta manera atribuida a su presencia, el hecho de que sea la Laguna de Carabuce, donde Tunupa fuera atado y azotado por los naturales y donde de acuerdo a los informes recogidos por Santa Cruz Pachacuti y Ramos Gavilán los curacas y principales fueron testigos de la destrucción de antiguas divinidades.

Es posible pensar que se hayan dado una serie de manifestaciones por parte de los indígenas con el intento de recuperar e mantener sincréticamente la antigua creencia en una divinidad creadora. En 1811, Santiago y el Wamani presidieron un movimiento mesiánico en Lircay (Pease, 1974: 222). Las informaciones obtenidas a través del procedimiento judicial levantado en Lircay, reflejan la presencia de Santiago reemplazando a una antigua divinidad, ¿acaso no podría ser Tunupa esta divinidad?. La impresión obtenida de Santiago es mesiánica, así mismo de acuerdo a los datos proporcionados por el análisis de las fuentes Tunupa ofrece la imagen mesiánica. Características de la antigua divinidad creadora son asimiladas por el Santiago del movimiento mesiánico de 1811. Tunupa despareció por el Oeste y regresa a predicar y ofrecer la vuelta al orden anterior.

6

B I B L I O G R A F I A

- BERTONIO, Ludóvico
 [1612] 1879 Vocabulario de la Lengua Aymara por el P...
 Imp. de la Casa de la Compañía de Jesús, Juli,
 Chucuito.
- CALANCHA, Fr. Antonio de la
 1638 Crónica Meritalizada del Orden de San Agustín
 en el Perú con sucesos ejemplares en esta me-
 narquia por Pedro de la Caballería, Barcelona.
- GIEZA DE LEON, Pedro
 [1550] 1967 El Señorío de los Incas, Instituto de Estudios
 Peruanos, Lima.
- ELIABE, Mircea
 1972 Tratado de Historia de las Religiones; Ed. Era
 S.A., México.
- GLASENAPP, Helmuth de
 1954 Les Cinq grandes religions du monde, Payot, Pa-
 ris.
- MARISCOTTI DE GORLITTS, Ana María
 1972 "La Posición del Señor de los Fenómenos Mates-
 relégicos en los Panteones Regionales de los
 Andes Centrales" en: Historia y Cultura 6. Lima
- PEASE, Franklin
 1973 El Dios Creador Andino, Masca Azul Editores, Li-
 ma.
- 1974 "Un Movimiento Mesianico en Lircay, Huancaveli-
 ca (1811)" en: Revista del Museo Nacional, T. XII
 Lima.
- RAMOS GAVILAN, Alense P.
 1621 Historia del Célebre Santuario de Nuestra Señe-
 ra de Copacabana... y sus Milagros, e Inven-
 ción de la Cruz de Carabuce.
- ROWE, Jehn Howland
 1971 "Los Orígenes del Culto al Creador entre los
 Incas" en: Wayka 4-5. Universidad Nacional del
 Cuzco.
- SANTA CRUZ PACHACUTI, Juan.
 [1613] 1927 Historia de los Incas y Relación de su Gobierno
 Imp. San Martí y Ca. Lima.
- UHLE, Max
 1912 "Los Orígenes de los Incas" Actas del XVII Cen-
 greo Internacional de Americanistas. Bs. As.
- VAN DER LEEUW, Gerardus
 1964 Fenomenología de la Religión. Fondo de Cultura
 Económica, México-Bs. As.

VASQUEZ DE ESPINOZA.
[1629] 1948

Compendio y Descripción de la Indias Occiden-
tales. Smithsonian Institution, Washington.

Analia Castelli G.