
EN NOMBRE DEL DIOS WIRACOCHA...

Apuntes para la definición de un espacio
simbólico prehispánico

Henrique Urbano

NO HAY EN LOS ANDES héroes míticos tan maltratados, vilipendiados y humillados como los Wiracocha... Muy poco se sabe sobre sus orígenes. Pero todos sabemos idónde fueron a parar sus huesos!... Los cronistas de los siglos XVI y XVII, piadosamente repetidos, plagiados o alabados hasta nuestros días, eligieron a uno de ellos para expresar lo que la teología católica de esos tiempos entendía por “Dios único”, “Dios creador”, “Dios hacedor” o simplemente “Hacedor”, “Dios creador *ex nihilo*”, “Apóstol”, en fin, “Dios único y verdadero” (Urbano 1981, 1986, 1987). En esos escritos o discursos teológicos o históricos, los héroes o el héroe principal del ciclo mítico deviene en la expresión acabada de lo que los teólogos y misioneros españoles concebían como la capacidad de alcanzar el conocimiento del Dios verdadero a través de las obras de la creación o a partir de las primeras y originales expresiones de la creación del mundo codificadas en los escritos sagrados judeocristianos (Urbano 1982, 1987).

Por lo que acabo de recordar someramente, no es difícil comprender cuál es el origen de no pocos despropósitos

Henrique Urbano

e incongruencias que se acumularon en casi cinco siglos de especulaciones acerca del problema teológico planteado por la existencia de poblaciones en un continente ignorado por el occidente cristiano hasta entonces. Importa subrayar este aspecto por la importancia que tiene para lo que luego añadiré. El problema de la existencia de un "Dios creador andino" es un problema teológico que los expertos y sabios del siglo XVI tenían que contestar, y no necesariamente un problema prehispánico. Aquí reside gran parte de los equívocos que intentaré recordar y, si a tanto llegan mis conocimientos, solucionar aunque (sea) parcialmente.

OPINIONES Y ERRORES RECIENTES

Los autores que en las últimas décadas se interesaron por el tema pertenecen a distintas ramas de las Ciencias humanas. Los arqueólogos e historiadores son los que más se preocuparon por el asunto. Sin embargo, antropólogos y sociólogos de diferentes latitudes y escuelas escogieron en algún momento de su carrera unas cuantas notas para dar su opinión y deslindar posiciones. Las perspectivas son, pues, variadas, y hasta cierto punto pintarrajeadas. Veamos algunas de ellas.

Entre las primeras, singularizo la del arqueólogo americano John Rowe, no tanto por la novedad o singularidad de los propósitos, sino más bien por la importancia que ejerció en algunas de las opiniones peregrinas que se defendieron en los Andes. Fundamentalmente, Rowe repite al cronista Cobo (1653). Lo que no deja de ser una ausencia total de sentido crítico podía ser una manera simple de solucionar el problema. Cobo (1653) resume autores de los siglos XVI y XVII con suma argucia para su tiempo. Pero la crítica textual propiamente dicha aún no existía. Le era entonces imposible pensar el problema en términos teológicos distintos a los de sus cofrades del siglo XVII. No se dio

En nombre del Dios Wiracocha

cuenta de ello el arqueólogo de Berkeley y mucho menos Franklin Pease G.Y., quien no sólo incurrió en la misma falta sino que echó leña y kerosene donde cundían llamara-das. Su *Dios creador andino* (1973) es simplemente el espejo de la concepción judeocristiana, a la cual añadió la dimensión histórica o arqueológica al momento de preguntarse si Wiracocha se había “solarizado” o no. La pregunta no tiene ningún sentido. No sólo Wiracocha no se “solarizó” sino que se multiplicó o desdobló con la presencia de los evangelizadores o por efecto de la cristianización del pensamiento religioso prehispánico. Wiracocha no es un “Dios único” en el sentido que le dan Pease y otros profesores de la Pontificia Universidad Católica del Perú; *verbi gratia*, el antropólogo español Manuel Marzal y el historiador americano Jeffrey Klaiber (Marzal 1983; Klaiber 1976). Todos ellos, confiados en estudios de calidad dudosa y sobre todo con una ausencia evidente de sentido crítico, aceptaron la lectura de los héroes y hechos de la “creación” andina prehispánica en términos teológicos católicos de los siglos XVI y XVII. Las consecuencias son evidentes: el “Dios creador andino” tiene todos los rasgos de la teología católica porque nació de la pregunta escolástica hecha al mundo amerindio sobre la posibilidad de acceso al conocimiento del “verdadero Dios” partiendo de la simple luz de la razón dicha “natural”. Pease, Marzal y Klaiber transformaron el Dios Wiracocha de los cronistas y teólogos españoles o indígenas cristianizados en “Creador *ex nihilo*” de una supuesta tradición prehispánica, negándole sus atributos o cualidades andinas los cuales constituyen sus marcas específicas. De ellas hablaremos.

Pero recordaré aún otros tres autores que, en estudios recientes, trataron estas materias: Jan Szeminski, María Rostworowski Tovar de Diez Canseco y Arthur Demarest. El primero lo hizo a propósito de los textos del cronista Pachacuti Yamque. Su idea maestra es probar que existió

Henrique Urbano

un “Dios único y creador andino”, Wiracocha. Y para llegar a esa conclusión tuvo que olvidar que el dicho cronista responde a preocupaciones teológicas católicas aunque corra por sus venas sangre india. Este hecho no tiene gran importancia para comprender sus creencias. Al igual que Guamán Poma, Pachacuti Yamque hace gala de una ortodoxia poco común en muchos cristianos de su época. El Wiracocha de Pachacuti Yamque posee muy poco de prehispánico, aún menos cuando el cronista trata de convertirlo en imagen del “Dios verdadero y único”. Ese fue el error de los autores anteriormente mencionados, Rowe, Pease, Marzal y Klayber. Szeminski mezcló lo que la crítica no le permitía mezclar. Por eso es un ejemplo casi perfecto de lo que un historiador no debe hacer (Szeminski, 1985).

María Rostworowski Tovar de Diez Canseco asimiló algunas de las críticas formuladas por los que negaron validez a los autores anteriormente recordados. Sin embargo, sus reflexiones algo incoherentes y peregrinas van por el cauce de la historiografía; atribuyendo al Dios Wiracocha el espacio de la “sierra sur”, sin especificar muy claramente lo que eso significa ni cuáles los atributos de ese Dios. El nombre puede referirse al agua, *qocha*, pero no es suficiente para asegurar un razonamiento correcto sobre las alegaciones de la existencia de un Dios sureño. De todas maneras, la historiadora manifiesta magros conocimientos en la materia, sacando sus hipótesis no tanto de los textos y de un análisis crítico de los mismos, cuanto de su propia imaginación, lo que, en estos casos, es muy poco aconsejable (Diez Canseco, 1983).

Una última palabra. Demarest pretende hacer una síntesis de los últimos estudios en materia religiosa prehispánica producida alrededor del Dios Wiracocha. El método empleado va más por los autores que escribieron sobre el asunto que por una relectura de las fuentes. Los resultados son previsibles porque la materia es resbalosa. Su Wiraco-

En nombre del Dios Wiracocha

cha no es gran cosa en términos de investigación rigurosa ni de definición de un espacio mítico prehispánico. Lo ubicaría más bien entre aquéllos que no sabiendo cómo leer los textos se ensalsan en consideraciones de orden histórico a fin de dar razón a autores que de por sí no la tienen (Demarest, 1981).

¿Qué hacer pues en medio de tan enmarañado e intrincado campo de opiniones encontradas, desacertadas y peregrinas? Para introducir al lector en el espacio simbólico definido por los héroes Wiracocha, importa tener presente lo que al principio de estas páginas recordé: el problema del Dios creador andino es un problema teológico del siglo XVI y la mayoría de los autores anteriormente mencionados, sobre todo Rowe, Pease, Marzal, Klayber y Szeminski, no supieron distinguir entre lo que es materia de reflexión dogmática católica y pensamiento teológico prehispánico.

TRES TRADICIONES ACERCA DE LOS HEROES WIRACOCHA

Para facilitar la comprensión del problema planteado por los héroes del ciclo mítico de los Wiracocha, me referiré a tres tradiciones del siglo XVI, las cuales expresan cabalmente todo lo que los autores siguientes escribieron sobre la materia (Urbano, 1981). En ellos me he amparado para establecer lo que deben ser, a mi entender, los principios de lectura de los datos. Son esas tres fuentes, los escritos del cronista Juan de Betanzos (1551), de Sarmiento de Gamboa (1572) y de Cristóbal de Molina, "El Cusqueño" (1575). A estas tres añadiré, como acostumbro, las referencias de Bartolomé de Las Casas (1566) para sacar provecho de algunos datos de gran importancia.

Hecha esta primera aclaración, importa desde ahora poner en limpio un principio de lectura que los autores anteriormente criticados ignoran totalmente: en cualquier

Henrique Urbano

acercamiento a la realidad mítica prehispánica, las funciones de los héroes definidas en los relatos míticos deben prevalecer sobre todas las otras manifestaciones. Me explico: lo que el relato mítico afirma es la regla que debe guiar al científico en la propuesta de una lectura. De esa manera, antes de preguntar lo que significa el nombre del héroe, habrá que auscultar lo que de él cuenta el mito. Inmediatamente después habrá que añadir lo que esa definición del relato tiene que ver con las de los otros héroes comprometidos en el cumplimiento de tareas o funciones igualmente míticas. Vendrán también otras comparaciones necesarias o complementarias según la riqueza o pobreza del ciclo mítico. Creo que estas pautas son suficientes para entender correctamente lo que las tradiciones mencionadas nos dicen sobre los héroes Wiracocha y para evitar los errores y despropósitos señalados.

Las tres tradiciones seleccionadas son conocidas. Las recuerdo brevemente. Betanzos (1551) habla de un héroe principal, *Contici Viracocha*, que después de realizar en las orillas del Lago Titicaca los modelos de la sociedad y de las cosas, ordenó a dos “criados” o “sirvientes” que vayan por los Andes llamando a la existencia los pueblos, según la idea que él tenía de lo que ellos debían ser. Sarmiento (1572) habla también del héroe principal y de sus “sirvientes” con propósitos semejantes. Pero añade a los dos criados de Viracocha, un tercero, con funciones muy distintas: las de deshacer todo lo que el héroe principal hace. Concepción similar a la de Las Casas (1566), quien describe con alguna minucia los desmanes y desastres causados por este cuarto Viracocha: era desobediente, hacía todo lo contrario de lo que le ordenaba su “padre”, *Contici Viracocha*. Las Casas (1566) y Sarmiento (1572) terminan la descripción de las funciones de este héroe contando que *Contici Viracocha* decidió castigarle intentando ahogarle en el Lago Titicaca, echándole al agua, atado de pies y ma-

En nombre del Dios Wiracocha

nos. Hecho que remarco: el desobediente “hijo” o “sirviente” no muere; vuelve a las orillas del lago y proclama de nuevo su oposición al *Contici Viracocha* o héroe principal. Cosa aún más curiosa, la gente se burla de él después de haberle reconocido como al antiguo hijo rebelde. Este héroe es el que retendrá en primer lugar nuestra atención, porque es el que nos permitirá encontrar la clave para entender adecuadamente las funciones y características de los héroes Viracocha.

DETRAS DEL “DIOS CREADOR”, UN EMBUSTERO PREHISPANICO

Fíjese en primer lugar la atención en algunos de los rasgos del héroe rebelde, a quien Sarmiento (1572) y Las Casas (1566) llaman respectivamente *Taguapaca Viracocha* o *Taguapica Viracocha*: rebelde, desobediente, mañoso, embustero, hace todo al revés; se burla del padre y sus hermanos o compañeros, reaparece en el lugar donde había recibido el castigo, hace lo que le da la gana. Y en medio de todo ello, el público lo reconoce, le encuentra gracia y se burla de él. Todos estos gestos caracterizan al héroe Taguapaca y son suficientemente explícitos para no dejar la menor duda acerca de su papel en el espacio mítico definido por el ciclo de los Viracocha.

Primera pregunta: ¿El nombre Taguapaca designa o no las funciones que el relato atribuye al héroe? Sea dicho de paso que no hay necesariamente relación entre el nombre de un personaje mítico y sus funciones simbólicas o sociales. No obstante, muchos casos existen en que esa relación se da. Conviene pues averiguarlo. Me permitirá el lector resumir algunos apuntes que publiqué anteriormente (Urbano, 1979, 1981, 1982, 1986a, 1986b, 1987). Manos a la obra.

Henrique Urbano

En quechua, la palabra *taguapaca* puede estar compuesta de *tagua* y *paca*. El *Lexicon...* de Domingo de Santo Tomás (1560) y los diccionarios ulteriores definen estos dos vocablos por “cuatro”, *tawa*, y “esconder, encubrir algo”, “algo escondido”, *pacani*, *paca*. No sería del todo un despropósito entender entonces el nombre del héroe en el sentido de “alguien escondido”, “que se esconde”, ampliando metafóricamente el campo del héroe castigado y ahogado en el lago, el sentido insinuado por *paca* o *pacani*. Pero proceder de esa manera sería dar razón a los autores que hemos criticado en las páginas anteriores por dar rienda suelta a sus imaginaciones. Hay que ser prudente...

En aymara, puede el lector echar mano del término *paca* que Bertonio (1612) traduce por “águila” o “buytre”. No obstante, la palabra *tawa* o *tagua* no presenta la menos relación con *paca*, ni sabría porqué estarían, en ese caso, juntas las dos. Es cierto que “águila”, “buytre” son términos que sugieren amplias aberturas sobre el espacio simbólico andino. Pero no hay que introducirlos donde nadie los ha llamado... Por todo ello, y pese a las razones en favor del uso de esos vocablos quechuas o aymaras, creo que es más aconsejable abandonarlos y buscar otras vías para acceder al sentido profundo que los gestos y palabras del héroe nos sugieren. Se trata de un personaje fundamentalmente rebelde y no exento de embustería y mañosería. La dimensión burlesca es de suma importancia. ¿Habrá en su nombre alguna indicación de ello? Barrunto que sí.

Entre las posibilidades que nos ofrece el análisis filológico del nombre, hay una que hasta ahora nunca fue utilizada: la de leer el vocablo *taguapaca* a partir de los cambios introducidos por la metátesis, fenómeno muy frecuente en todas las lenguas. Me llamó la atención por ello la existencia de transcripciones distintas del nombre de nuestro héroe mítico. Las más frecuentes y conocidas son *Taguapica*, *Taguapaca*, *Tuapaca*, *Tarapaca* y otras más tar-

En nombre del Dios Wiracocha

días. Este hecho, junto con la carencia de relación entre las funciones del héroe y los nombres quechuas y aymaras explicados anteriormente, me hicieron optar por el término *taparaco* el cual corresponde cabalmente al espacio funcional definido por el relato mítico. Veamos.

En aymara, *taparaco* designa “revoltoso, travieso”; *taparaco haque*, “atrevido que no teme a nadie, y riñe con todos” (Bertonio, 1612). No podía expresar mejor este vocablo lo que nos dice el relato mítico sobre el héroe al que los cronistas llaman Taguapaca Viracocha. El vocablo sirve también para designar “mariposa”. Añade Bertonio (1612) que esta “mariposa” era una gran superstición entre indios. Por eso, podemos deducir que no se refiere al mismo campo simbólico definido por *taparaco*. En suma, la relación entre los dos vocablos, *taguapaca* y *taparaco*, insinúa una solución adecuada y lógica a un primer problema hasta ahora mal planteado por los investigadores y peor solucionado.

SOMBRAS CRISTIANAS SOBRE EL EMBUSTERO PREHISPANICO

Pocos héroes míticos prehispánicos escaparon a los asaltos de la evangelización. Ahora bien, los héroes Wiracocha fueron el blanco ideal de los primeros misioneros por razones que, hasta cierto punto, nos escapan. Pero, lo poco que sabemos nos permite formular algunas hipótesis al respecto. Trataré, en primer lugar, de encontrar alguna razón que llevó el pensamiento teológico español del siglo XVI a tener por trinitarios los héroes del ciclo mítico de los Wiracocha y a utilizarlos en la demostración de la existencia de un “Dios único y creador *ex nihilo*” precolombino similar al de la tradición judeocristiana. Se cruzan en los relatos distintas preocupaciones y expresiones míticas.

Henrique Urbano

Juzgo oportuno llamar de nuevo la atención del lector a algo que se conoce: la preocupación de los primeros misioneros y evangelizadores por encontrar en los Andes indígenas imágenes de la presencia material y espiritual del pasado judío o veterotestamentario y, sobre todo, del anuncio del evangelio como lo suponían los teólogos del siglo XVI (Duviols, 1971). En el caso preciso de imágenes espirituales insinuando la existencia de la Trinidad cristiana, los ejemplos abundan porque la catequesis y la teología escolástica de inspiración agustiana los habían desarrollado en gran número. No causará pues extrañeza verlos en los primeros ensayos de lectura del pasado precolombino, adaptados a las nuevas circunstancias y sirviendo de argumento a la presencia de la Revelación judeocristiana anterior a la llegada de los españoles.

Es este último hecho lo que probablemente explica la ausencia del cuarto héroe Wiracocha, el héroe rebelde o burlón, en las crónicas de Molina, "El Cusqueño" (1575) y en la de Betanzos (1551). Lo que de alguna manera también aparece confirmado por la forma como "El Cusqueño" trata discursivamente los dos héroes "Hijos" de Wiracocha principal, Pachayachachic o Hacedor. El hijo mayor se llama Imaymana Wiracocha y el menor, Tocapo Wiracocha. Molina, "El Cusqueño" (1575) traduce estos dos nombres por expresiones españolas que recuerdan curiosamente las definiciones escolásticas y catecupéticas de Dios, Ser Supremo: *Imaymana*, "en cuyo poder y mano están todas las cosas"; *Tocapo*, "Acedor en quién se incluyen todas las cosas" (Molina, "El Cusqueño", 1988, f.4). Ni una ni otra de las expresiones españolas expresan cabalmente lo que insinúan los términos quechuas.

Atribuye también Molina, "El Cusqueño" (1575) a cada uno de los héroes una ruta. Al principal confía la ruta del medio que va del Titicaca hasta la costa norte del Perú de entonces; al hijo mayor, la ruta del Antisuyu, y al me-

En nombre del Dios Wiracocha

nor, la de los llanos o Contisuyu. Longitudinalmente el espacio definido por los héroes corresponde, hasta cierto punto, al territorio comprendido por la evangelización primera de los Andes. En los testimonios relativos al proceso idolátrico conocido con el nombre de *Taqi Ongoy*, aparece más o menos el mismo dibujo espacial (Urbano, 1988, 1982). O sea, los dos puntos rituales, Titicaca y Tumbamba, son la expresión de la totalidad espacial andina del siglo XVI en la medida que constituyen también el espacio de la acción misionera y de su contrario, o sea la "idolatría".

A lo que acabo de explicar habrá que añadir un otro aspecto del problema: el de la existencia real o ficticia de símbolos religiosos o administrativos prehispánicos. No es fácil solucionarlo. No obstante, la primera opción que se me ofrece es la de admitir la existencia de esos símbolos y de alguna manera dar razón a los primeros evangelizadores quienes, con argucia o sin ella, supieron sacar provecho de ellos. Los caminos del Tawantinsuyu existían y para Molina, "El Cusqueño" (1575) utilizarlos en la construcción o transcripción del relato mítico de los Wiracocha no era una simple y llana invención. Las direcciones espaciales también se conforman al ciclo mítico a las que se conocen como auténticamente prehispánicas. Por lo tanto, la relectura que el cronista o los cronistas hacen de los materiales andinos no es del todo rebautizada, sino acomodada a las exigencias pastorales.

En cuanto a la existencia de expresiones simbólicas trinitarias, no hay duda que ellas existieron también en el mundo andino antes de la llegada de los españoles. La más extraordinaria es obviamente la de *qollana*, *payan* y *callao*, que funciona como categorías generales y lógicas en todo lo que respecta a la clasificación de objetos, cosas y personas (Zuidema, 1964; Urbano, 1987). Según este principio, los personajes míticos prehispánicos son expresiones de la rigidez con que este principio era aplicado, sobre todo en

Henrique Urbano

materia de liturgia y manifestaciones rituales. De alguna manera, los héroes Wiracocha sufren de ese sistema de clasificación, el cual imponía a los personajes un sistema jerárquico y rigurosamente definido: Wiracocha principal puede muy bien ser *qollana*, y los otros dos, respectivamente, Imaymana y Tocapo, *cayao* y *payan* (Urbano, 1986, 1987).

En este sentido, pues, el héroe rebelde o mañoso, el embustero prehispánico, no tiene cabida en el esquema trinitario releído a la luz de la catequesis católica del siglo XVI. Pero lo que da razón de su ausencia rebota en favor de la redoblada presencia del héroe principal Pachayachachia y del papel que él desempeña en todo lo que se refiere a la existencia de un "Dios creador andino". La primera evangelización del Perú, la que siguió inmediatamente a la llegada de los españoles y a la presencia de los religiosos en la región del Lago Titicaca, tuvo una acción decisiva en ello. Pachayachachic o Condice Viracocha de Las Casas (1566) es un héroe clave. Vamos por partes.

LA INVENCION DEL "DIOS CREADOR ANDINO"

De todo lo dicho hasta ahora se puede sacar la siguiente lección: los Andes fueron un campo excepcional de experiencias evangelizadoras en las cuales los protagonistas trataron de solucionar problemas hasta entonces poco comunes o ignorados por el occidente cristiano. Ahora bien, el problema del "Dios creador andino" hace parte de los temas en que el discurso teológico del siglo XVI derrochaba fuerzas y argumentos a fin de establecer los principios que mejor se adecuaban a las realidades religiosas de la época. La existencia o la creencia en un "Dios creador" era un principio universal. El problema no era explicarlo, es decir encontrarlo en el discurso prehispánico. Más bien, el problema fundamental era tratar de ubicar a ese famoso héroe rebelde que tenía algunas características del "demo-

En nombre del Dios Wiracocha

nio judeocristiano”, sobre todo “cristiano”, pero que, por los ciclos míticos prehispánicos, parecía ocupar todo el espacio simbólico de la “creación”.

Ahí reside el *quid...* Las Casas (1566) y Sarmiento (1572) son los portavoces de ese héroe mítico cuya personalidad invade el campo simbólico precolombino: el Taguapaca o Taparaco Wiracocha. No sabiendo cómo ajustarlo al campo simbólico judeocristiano optaron por modelarlo según los esquemas lógicos del siglo XVI, los dos transforman o reducen todo el espacio discursivo a una dualidad que aparentemente el mundo precolombino ignoraba: la del “Creador” bueno, ordenado, y la del “Maligno” desordenado y rebelde.

Hasta cierto punto los datos filológicos dan cuenta de esta situación insólita. Los nombres que sirven para designar al héroe principal, Pachayachachic, Hacedor, Ticci, Yachachic, son vocablos abstractos y anodinos o si se quiere, más cercanos a la filosofía y teología escolástica relativas a la existencia de un “Primer motor” o “Principio o Fundamento” de todas las cosas. Al contrario, las palabras utilizadas para designar al héroe rebelde son concretas, sugestivas, simbólicamente significativas.

Conclusión. Las Casas (1566) es el eco fiel de la primera fase de la evangelización de los Andes donde pululaban las metáforas bíblicas, los ejemplos morales sacados del texto veterotestamentario. En ellos no hay lugar para el Dios Taparaco o Taguapaca. Pero sí, el campo de la experiencia simbólica única, la de la Revelación judeocristiana, impone sus reglas y normas: el héroe rebelde, mañoso, embustero, es relegado hacia el espacio del Mal, del mundo oscuro y terrible del Demonio o Espíritu maligno. Taguapaca o Taparaco es entonces el nombre del Mal. Y desde ese entonces nace un nuevo Dios en los Andes: Pachayachachic o Wiracocha principal en contraposición al antiguo y fiel tes-

Henrique Urbano

tigo del mundo prehispánico, Taparaco Wiracocha o simplemente Taparaco.

EMBUSTERIA PREHISPANICA Y SUS HEROES

Quizás no sería razonable el cuadro fugaz de uno de los temas más apasionantes del pensamiento simbólico andino y del impacto que en él tiene el discurso judeocristiano, si no recordara a otros héroes míticos que, con Taparaco, invaden el espacio lógico andino. Me referiré pues a algunos más. En particular, a Tunupa, por la cercanía que presenta con los acontecimientos míticos que pueblan el quehacer heroico de Taparaco o Taguapaca.

Lo que se sabe sobre Tunupa es, de hecho, casi ininteligible. La "historia" tardía de Ramos Gavilán (1621) abunda en datos sobre ese héroe, pero transformándole en "apóstol cristiano". Peor aún: su personaje es una mezcla curiosa de Tunupa y Taguapaca. Y por eso me interesa. Examinémosle.

Los datos filológicos que nos proporciona Bertonio (1612) son escuetos y precisos, en la medida que un antiguo vocabulario puede serlo. Tunupa es para Bertonio (1612) un "Dios", "de quién cuentan infinitas cosas; Dellas muy indignas no sólo de Dios sino de qualquiera hombre de razón, otras que tiran algo a los misterios de nuestra santa fe" (Bertonio, 1612, *Dios*). A estas magras informaciones añade el autor del *Vocabulario* aymara lo siguiente: Tunupa tuvo dos mujeres, dos hermanas. La primera se llamaba Quesintuu y la segunda, Umantuu (Bertonio, 1612, *pece*): Los dos nombres designan peces, "bogas", del Lago Titicaca. Este dato tiene su interés.

De hecho, Tunupa es un héroe cuyo ciclo mítico se perdió. Ramos Gavilán lo asocia a los relatos míticos de Wiracocha. De igual manera, Pachacuti Yamque lo transforma en el "apóstol cristiano" (Pachacuti Yamque, 1968).

En nombre del Dios Wiracocha

Sea lo que fuere del destino que los cronistas le atribuyen, lo cierto es que Tunupa posee las características del héroe Wiracocha principal. Y es lo que cuenta para lo que quiero demostrar. El héroe con sus dos mujeres "hermanas" es de alguna manera otra versión del Wiracocha con sus "dos hijos", correspondiendo Quesintuu al héroe Imaymana, y Umantuu a Tocapo. Si la hipótesis es correcta, tendríamos entonces dos espacios simbólicos homónimos: el primero, el de Imaymana y Quesintuu correspondiendo al Antisuyu, y el de Umantuu y Tocapo a la región de los llanos o Contisuyu. También se puede plantear la hipótesis, en este caso nada absurda, de dos direcciones espaciales orientadas por constelaciones o estrellas: Quesintuu definiendo el tiempo matinal o estrella de la mañana, y Umantuu, la vespertina. Las dos tendrían carácter femenino siendo Tunupa el héroe principal; en el caso de Wiracocha, los héroes, definidos en términos masculinos, representarían también los dos momentos del día: Imaymana, la madrugada y mañana, y Tocapo, la tarde o espacio simbólico vespertino.

Pero las posibilidades simbólicas del héroe Tunupa no quedan ahí. Lo que él insinúa puede muy bien contribuir a desenredar el intrincado rollo de los héroes Wiracocha. He dicho que Tunupa tenía algo del héroe Wiracocha principal. Pero hubiera sido preferible añadir inmediatamente que ese héroe Wiracocha principal no es Pachayachachic o Ticci Wiracocha, sino Taguapaca o, mejor dicho, Taparaco. Me explico.

La hipótesis que formulo al respecto debe, pues, estar conforme con los principios metodológicos anteriormente mencionados, o sea que el héroe debe presentar las características míticas que de alguna manera corresponden a las de su homólogo Taparaco. Para llegar a esta conclusión la única vía es la de la filología, por ignorar el relato otros elementos. Ahora bien, existe en aymara la posibilidad de leer el nombre de Tunupa en los términos simbólicos sugere-

Henrique Urbano

ridos por Taparaco. En ese sentido, Tunupa es palabra que tiene por raíz *thunu*. Bertonio (1612) la traduce por “sobervio, atrevido, mal mandado”. La traducción no puede ser más adecuada y es prácticamente sinónima de la que Bertonio (1612) da para Taparaco. De esa manera, los dos vocablos expresan campos semánticos idénticos y sirven indudablemente para caracterizar a héroes homónimos.

EL ESPACIO SEMANTICO DE LA EMBUSTERIA PREHISPANICA

No me explayaré demasiado sobre el tema por ser vasto y digno de atención muy espacial. Añadiré, sin embargo, algunas breves notas que pueden guiar al lector a través de una floresta de héroes relacionados con el campo semántico de la embustería. Y, entre los que merecen por lo menos una breve mención, recuerdo al personaje Ecaco, designado por Cieza de León como equivalente de Taguapaca o Tuapaca o, como afirmamos anteriormente, Taparaco. El autor de la *Crónica del Perú*, al referirse a los dioses prehispánicos menciona que el Dios Ticciviracocha tenía otros nombres en las otras regiones andinas, siendo uno de ellos Ecaco. El héroe es aún hoy día conocido con el nombre de Iquico o Equeco. En el siglo XVI, pues, Iquicu cubría el mismo espacio simbólico de Wiracocha o, por lo menos, de los héroes Taparaco y Tunupa anteriormente estudiados.

Pero una de las dimensiones más ricas y hasta cierto punto curiosas es la de la relación entre Quilliscachi, “general inca de la guerra entre Chancas e Incas” y Ecaco e Iquicu. El diccionario de González Holguín (1608) refiere explícitamente que los dos vocablos, Quilliscachi e Iquicu, designan dos ayllus del Cusco incaico. Y agrega también que son nombres que suscitan la risa o burla de los oyentes. El hecho es de importancia, porque nos lleva de nuevo hasta las orillas del Lago Titicaca donde el héroe rebel-

En nombre del Dios Wiracocha

de y desobediente, después de haber recibido el castigo de Wiracocha principal, volvió a los pueblos lacustres para predicar y ulteriormente suscitar la burla y risa de los atentos oyentes.

En suma, todos estos héroes y otros que no mencioné, sirven para delimitar un espacio simbólico muy preciso: el de la mañosería o embustería prehispánica. Ahora bien, estos personajes son la expresión más genuina de la invención del mundo y de las cosas en el pensamiento andino precolombino. Todos ellos son eximios *hacedores* y *desahacedores* de las cosas, de los pueblos y de las sociedades. De igual manera, a ellos atribuye el hombre prehispánico andino el Bien y el Mal que existía en el universo. Ahí reside precisamente la dificultad que impidió a los primeros misioneros comprender cabalmente el sentido profundo de la simbología andina. Para el occidente cristiano, judío y grecolatino, el Mal y el Bien son conceptos irremediablemente separados. Pero no era así para el hombre andino prehispánico: Taparaco, Tunupa, Ecaco, Quilliscachi, y hasta Ayar Cachi, son héroes que expresan cabalmente y en única persona el Bien y el Mal.

Referencias

- BERTONIO, L.
1612/1983 *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz.
- BETANZOS, J. de
1551
- CIEZA DE LEON, P. de
1967 *El señorío de los Incas*. Lima
- COBO, B.
1653/1956 *Historia del Nuevo Mundo* (BAE). Madrid.
- DEMAREST, A.
1981 *Wiracocha*. N.Y.
- DUVIOLS, P.
1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*. Lima.
- 1977 "Los nombres quechua de Viracocha, supuesto 'Dios Creador' de los evangelizadores". *Allpanchis*, 10, 53-64. Cusco.

En nombre del Dios Wiracocha

GONZALEZ HOLGUIN, D.

1608/1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca.* U.N.M.S.M. Lima.

KLAYBER, J.

1976 "The Posthumous Christianization of the Inca Empire in Colonial Peru". *Journal of History of Ideas*, 37 No. 3.

LAS CASAS, B. de

1566/1958 *Apologética historia.* BAE. Madrid.

MARZAL, M

1983 *La transformación religiosa peruana.* Lima.

MOLINA, EL CUSQUEÑO, C. de

1575/1943 *Fábulas y ritos de los Incas.* Lima.

PACHACUTI YAMQUE, J.S.

1968 *Relación de antigüedades...* BAE. Madrid.

PEASE G.Y., F.

1973 *El Dios creador andino.* Lima.

RAMOS GAVILAN, A.

1621/1976 *Historia de Nuestra Señora de Copacabana.* La Paz.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María

1983 *Estructuras andinas del poder.* Lima.

SANTO TOMAS, D. de

1560/1951 *Lexicón...* U.N.M.S.M. Lima

Henrique Urbano

SZEMINSKI, I.

- 1985 "De la imagen de Wiracuyan según las oraciones recogidas por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua", *Histórica*, 9, 2.

URBANO, H.

- 1981 *Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas*. Cusco.
- 1982 "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes". *Allpanchis*, vol. 17, No. 20, 33-84.
- 1985 "Los héroes Wiracocha y la constelación de Orión". Conf. Congreso Internacional de Americanistas. Bogotá.
- 1986 "La invención andina del hombre, de la cultura y de la sociedad y los ciclos míticos judeo-cristianos". *Boletín de Lima*, No. 46, 51-60.
- 1987 "Qollana, payan, cayao. Lógica y sociedad en los Andes". *Boletín de Lima*, No. 51, 18-26.
- 1988 *La religión en tiempo de los Incas*. Madrid. (en prensa).

ZUIDEMA, R. Tom

- 1964 *The Ceque System of Cuzco*. Leiden.