

LA VÍA HISTÓRICA DE TUNUPA EN EL IMAGINARIO DE LOS PUEBLOS ANDINOS

*Jaime Vargas Condori**

RESUMEN

La leyenda de Tunupa fluye desde épocas lejanas en los Andes. Lo que interesa para el estudio no solamente es señalar cuáles eran las creencias y el ambiente simbólico en aquellos tiempos, sino analizar las ideas fundamentales del recorrido en el territorio andino, cuando Tunupa reorganiza estos espacios geográficos; así se pretende visibilizar pensamientos base en Tunupa a través de una metodología etnográfica y bibliográfica relativa al tema, con el objetivo de reflexionar sobre las referencias lógicas de Tunupa y relacionarlas al imaginario andino. El espacio geográfico en donde se desenvuelve la leyenda de Tunupa es el lago Titicaca, sus circundantes al río Desaguadero y al lago Poopó o la cuenca de Aullagas; actualmente, aún en estos territorios se cuenta la trayectoria simbólica del héroe andino, por ejemplo en la provincia Pacajes (departamento de La Paz). Existe la creencia de que Tunupa fue un ser humano, un caminante que sembró peces para que sobreviva la gente de las orillas del río Desaguadero, los lagos Titicaca y Poopó; los peces aún continúan siendo sustento alimenticio de los urus, hiruitos o muratos y otras culturas.

DESCRIPTORES: <Leyendas andinas> <Interdependencias> <Imaginario comunitario> <Re-organización de espacio> <Investigación etnográfica>

TUNUPA'S HISTORICAL ROUTE: IN THE IMAGINARY ONE OF THE ANDEAN PEOPLES

SUMMARY

Tunupa's legend flows from distant epochs in the Andes. What interests paragraph I study not only it is to indicate, which were the beliefs and environment the spiritual one in those times, to analyze but the fundamental ideas of the tour territory in the Andean one, when Tunupa reorganizes these geographical spaces; this way there claims visibilizar Tunupa's symbolic path, a slant of an ethnographic and bibliographical methodology relative topic To-, I target it is to think about the logical references of the hero Tunupa and they are related by imaginary andino. The geographical space where Tunupa's legend is unrolled is to the lake Titicaca, his surrounding ones to the river Drain and to the lake Poopó or Aullagas's basin; nowadays, still in these territories they tell themselves the symbolic path of the Andean hero, for example, in province Pacajes (department La Paz), there exists the belief of which Tunupa was a human being, a wayfarer who sowed fish in order that they survive the people of the shores of the river Drain, the lake Titicaca and the Poopó; still the fish continue being a food sustenance of the urus, hiruitos or muratos and other cultures.

KEYWORDS: <Andean tradition> <Interdependences> <Communities imaginary> <Reorganization of space> <Ethnographic studies>

* Jaime Vargas Condori, Ph. D., Coordinador del Programa de Posgrado Doctorado. Centro de Estudios y Formación de Posgrado e Investigación CEFORPI, Universidad Pública de El Alto (UPEA), ciudad de El Alto, Bolivia. jvargascondori@gmail.com; jaimevargasvc@hotmail.com

Introducción

La investigación sobre la vida y el pensar de los pueblos y naciones nativas en Bolivia ya cobra importancia a comienzos del siglo anterior e inicios del presente. Tal es que existen muchas publicaciones y estudios de antropólogos, sociólogos e historiadores extranjeros y actualmente de bolivianos con temas de principios y paradigmas civilizatorios de los pueblos culturales en el país. Paralelamente han aparecido otras instituciones similares en América (Abya Yala) como en otras latitudes del globo con un propósito semejante. Sin embargo, un estudio actual sobre la interioridad, el pensar y la conducta comunitaria desde la cultura de los pueblos y naciones nativas andinas no existe, sustentadas en bases mitológicas o memorias vivas con miradas propias y filosóficas.

Bajo estas bases de reflexión, se comienza a plantear el análisis de la leyenda de Tunupa, su recorrido histórico en el espacio del altiplano que comienza del norte con dirección al sur. Tunupa visitó o vivió en las poblaciones del lago Titicaca (Cacha, Carabuco, Ollajsantía y otros). Los propósitos de Tunupa no fueron los discursos moralistas ni un nuevo modo de vida, que provocaron el rechazo de los pobladores, sino que Tunupa fue un caminante *Sariri* que expresó una lógica de articulación interdependiente de los tierra-territorios diferentes; por eso en su labor importante reorganiza la relación del medio ambiente natural con la comunidad, como la utilización razonable de la rotación de parcelas para las siembras y otros. A esto se denomina la ruta histórica de Tunupa, tomando en cuenta estos hechos simbólicos en la los haceres, saberes y conocimientos de los andinos que siguen mitos vivos.¹

En la trayectoria de visita del caminante *Sariri* Tunupa están varias poblaciones a las orillas del lago Titicaca, como ser: Copacabana, Carabuco, Isla del Sol, Tiwanaku, Yunguyu, Desaguadero, Sica Sica y el lago Poopó (Aullagas). El *Sariri* continuó su camino hasta perderse en cercanías del lago Poopó, donde también se pierden las aguas dulces del río Desaguadero; pero la deidad mítica reaparece más al sur inmerso en aguas saladas, formándose el volcán que lleva su nombre. Los datos más conocidos sobre Tunupa, sin duda, son expresados por Ludovico Bertonio (1612), con información simbólica de primera mano, aunque conocemos de él que es sacerdote católico, cuando afirma de Tunupa que fue un ser humano con ciertas cualidades especiales, que resguardaba las cosas importantes para la

existencia de las entidades en este mundo, guiados por las *pusi wara* (cuatro estrellas) en forma de *chacana* (puente) o *jach'a qhana* (luz grande).

La leyenda de Tunupa hace entender la presencia de una lógica natural de interdependencia mutua que vive el humano andino con la naturaleza, e incluso es permanente hasta ahora: resguardar las leyes que emanan de la madre naturaleza que están reflejadas en el vivir bien de la comunidad. En ese sentido, Bertonio anota “*Quesintuu, Umantuu*: son dos hermanas con quien pecó Tunupa, según se cuenta en las fábulas de los indios”. “*Quesintuu*: otra especie de bogas” (Bertonio, 1984: II, 291), “peces, *chaulla*: cuyos nombres particulares más ordinarios son estos: *quesintuu, umantuu*, que son bogas” (Bertonio, 1984: I, 354).

En un sentido religioso o moralista, la relación de Tunupa con *Quesintuu* y *Umantuu* sería pecado, pero fortaleciendo la racionalidad andina tiene otro sentido y va más allá de un desliz, entendiéndose como el fluir de la vida ligada a la naturaleza. Por supuesto, la lógica de complementariedad interdependiente da esperanza a la comunidad, porque el andino vive una relación con todos. Esto, confirma Enrique Urbano, a través de la estructura del pensamiento trivalente alrededor de Tunupa, el significado del viaje de Tunupa con dos bogas por el lago Titicaca. En algunas sagas actuales aún muestran a las cosas fantásticas como semejantes a sirenas del lago Titicaca, seres imaginarios que parecen tener una energía que subyuga a los incautos que se aparecen en los lagos, ríos y lagunas profundas en el altiplano andino. En aquel tiempo cohabitó aún una relación lógica entre lo sagrado y lo sensible en el imaginario andino.

1. El nativo: entre lo sagrado y lo sensible

La humanidad nativa conoció y sabe la espera. En la espera no sólo crece su sembradío o sus animales, sino en general sus cosas: “su vida, sus hijos, su muerte y hasta la eternidad crecen. Más aún, sabe quién hace crecer, está seguro de que detrás está la espiritualidad” (Kusch, 1962: 31). El ser humano nativo comprende, por un lado, que la eternidad (*Wiñay*) como crece, también puede gastarse y es posible que pueda terminarse en cualquier momento; es la razón para decir que nada en el fondo es eterno. Por otro lado, hay en el crecimiento de las entidades una seguridad del movimiento de la naturaleza que respaldan al originario; por eso, nada es estático, siempre “el indio estaba con un

orden y caos. Sin embargo, esta aproximación es el principio del alejamiento entre lo divino y el mundo, porque el mundo siempre se sale con la suya, a pesar de que Viracocha parece maniobrar el caos y de esta manera posibilita la existencia humana.

El humano nativo en aquel tiempo visualizó lo divino como representación simbólica de la armonía, porque el vivir originario no excluye los opuestos, como el ciudadano moderno que pretende anular el caos y canonizar el miedo a la muerte, sino sabe que manteniendo el equilibrio entre orden y caos existe vida. Por eso, el humano andino no vive el miedo a la muerte, sino su preocupación como humano es lograr el equilibrio básico, al menos cuando tiene el sustento. Por estas razones, Pachacuti Yamq̃ui creyó más en la cólera de la divinidad que en Dios mismo, y todo porque el humano tenía que buscar el alimento ahí donde empezaba la ira divina (Kusch, 1962: 25).

Entender la ira divina no es únicamente para aplacar el hambre o las necesidades cotidianas, sino, en lo esencial, es el hecho de retorno *Kuti* a la interioridad, el camino interno de uno mismo para observar la espiritualidad, es decir, aquí el retorno plantea una intersubjetividad relacionada a la realidad que exige la comunidad, puesto que antes de la conquista española existía en el mundo andino un sistema de reparto de alimentos que llegaba a todos; por ejemplo “el comunismo agrario” (según Mariátegui), una persona de aquellos tiempos podía dedicarse íntegramente al culto de lo divino. Pero las cosas habían cambiado para el Pachacuti Yamq̃ui y el nativo actual, y es la razón para que el originario aún busque algo sustancial en la vida misma.

Por el contrario, el caos o el “hervidero espantoso” arrasaría con todo. Sin duda, no sólo debe existir un héroe símbolo, sino el reflejo de una actitud armonizadora de él. Así, en lo humano aquello manifiesta la cautela y la previsión. En los hechos, el andino se relaciona con la naturaleza a través de signos que muestran las plantas, los animales y los fenómenos naturales, aunque la actividad agraria es siempre relativa, porque la opulencia y la miseria están a un paso. Por eso, Viracocha está asociado con la opulencia, mientras Tunupa aparece ligado a la miseria. Es más, la eternidad hierática está representada por una lógica propia, en la cual las comunidades se despliegan o se unen hacia territorios y límites contrarios.

En general, los héroes andinos se organizan respecto a la “estructura circular calendárica”, como mostraba en su esquema Pachacuti Yamq̃ui, a través de una comprensión rigurosa y dinámica de la temporalidad y la espacialidad que se visualiza a la imagen de la Cordillera Oriental y Occidental de los Andes. Por estas razones, se puede afirmar que los humanos andinos usaron los cálculos geométricos y hasta matemáticos en procura de ser consecuentemente precisos con la naturaleza; por ejemplo, en la construcción de Tiwanacu y otras edificaciones existentes aún muestran esa calidad de precisión que sobrepasa el tiempo espacio.

El espacio circular en el croquis cosmogónico de Pachacuti Yamq̃ui es la base gestativa y es ocupado por lo más grande, la espiritualidad manifiesta del mundo. Ya que lo eterno se bifurca y vuelve a ser semilla comunitaria, *Ajayu*; o sea, la cristalización de la espiritualidad simboliza un acuerdo de la pluralidad de las cosas (visibles y no visibles) para la regularización de la vida representada por Tunupa. Por lo tanto, lo venerable no es tanta teoría inerte, sino es una experiencia imaginaria que proporciona lo divino al humano. Esta experiencia es la capacidad de relacionar y no dejar las “cosas” sueltas; tales son las realidades de este mundo. Distinguir estas realidades es un hecho humano cuando se prioriza la vida en la comunidad.

Y es más, los problemas fundamentales como el equilibrio del mundo y del originario mismo no resuelven los religiosos occidentales en estas tierras; por eso los originarios se deciden por la espiritualidad y la ritualidad propia de sus antepasados. Tomando en cuenta siempre las estrategias de lucha y resistencia sin afectar a la naturaleza como hábito humano, todo eso recibe el nativo andino del *wiñay* y el mundo.

3. Lo sagrado y el mundo: Tunupa

El mundo ejerce un acto natural de vida animal y vegetal; por eso fue necesario infiltrar con sutileza una dinámica de cambios en el mundo para que sea habitable. La vida era cosa de astucia y es estar inmerso en lógicas de interdependencia, en esa dirección que “Viracocha era más que maestro” (Kusch, 1962: 28). Esta afirmación llama la atención, que Viracocha no fue maestro (*Yachachic* o *yatichiri*) como Jesucristo, sino más bien fue exponente de varios paradigmas de vida a seguir, *Yachacuni*, “ejercicio y ejemplo que imitar y educarse” (Holguín, 1608: 362).

Sin duda, se inicia así un espacio simbólico lógico precolombino singular: el ser digno de vivir es trabajar. Hasta ahora existen mensajes que califican al muerto como holgazán, “por flojo te has muerto”. El paradigma más claro está en la presencia histórica de Tunupa, cuyo rol principal fue la complementariedad de los opuestos a través del trabajo en este mundo. El argumento tiene fundamento en el himno incaico, según un criterio general: “Tunupa va siendo mundo”.

Si se crea un mundo, entonces se supone que hay un nexo entre Tunupa y el mundo. Como resultado habrá una mezcla de lo puro con lo impuro. Pero Viracocha queda intacto como sin mezcla, mientras Tunupa se ensucia y no solamente está encargado de la relación con los humanos, sino también con la naturaleza y el mundo. Por lo tanto, hacer ejercicio de la interrelación es cargar con el polvo de los caminos y ensuciarse en el “hervidero espantoso”; en otras palabras, trabajar la complementariedad es caminar (*sariri*) en la cruda realidad de las miserias y alegrías.

La leyenda de Tunupa tal *sariri* (caminante), como se adelantó, muestra elementos evolutivos diferentes en la concreción material y espiritual del espacio andino, que hasta ahora se conoce como la vía simbólica de Tunupa, cuando al norte (Carabuco) Tunupa es el padre esforzado y trabajador, que navega por el lago Titicaca y el río Desaguadero; en cambio, al sur (Oruro) se transforma en una madre que es generadora de la vida en los Andes. Sin embargo, ¿será correcto designar “norte o sur” realmente apropiado a la realidad de los antepasados? En los hechos, el espacio andino muestra una variedad de climas y espacios que han permitido la subsistencia de todos los seres vivos, y ahí no aparece sur o norte; es más la extensión como los caminos *Thakhi* que se refiere a la idea de la complementariedad.

El camino *thakhi* de Tunupa transcurre bifurcado en varias ramificaciones imaginarias del mundo andino. Por eso, en el camino mismo el propio Tunupa no aparece solo, sino más bien franqueado por *Umantuu* y *Quesentuu*; comparando, se asemeja a Viracocha que se halla acompañado con *Imaymama* y *Tocapo*. Sin duda, tanto *Tunupa* como Viracocha, como héroes históricos gemelos, representan dentro de sus ciclos míticos los espacios simbólicos tripartitos, en el cual la mediación como tercer elemento es fundamental para la existencia de los diferentes seres.

En momentos esenciales de este mundo el *Apu Illa* (signo hierático relacionante) es decisivo, ya sea en la aparición de los humanos o en el origen del quinto espacio o *Ayllu* origen. El rayo influye también en el espacio simbólico, por ejemplo cuando surgen seis parejas (3 mujeres y 3 varones) con obligaciones diferentes de acuerdo al mito de los hermanos Ayar. Con la ayuda del rayo, los hermanos *Ayar* encerraron en una cueva a uno de los hermanos *Cachi*, lo cual es posible para concretar el modelo tripartito semejante a los ciclos míticos de Viracocha y de Tunupa. Según el peruano Enrique Urbano, estos personajes resaltan funciones de héroe habilidoso y trabajador.

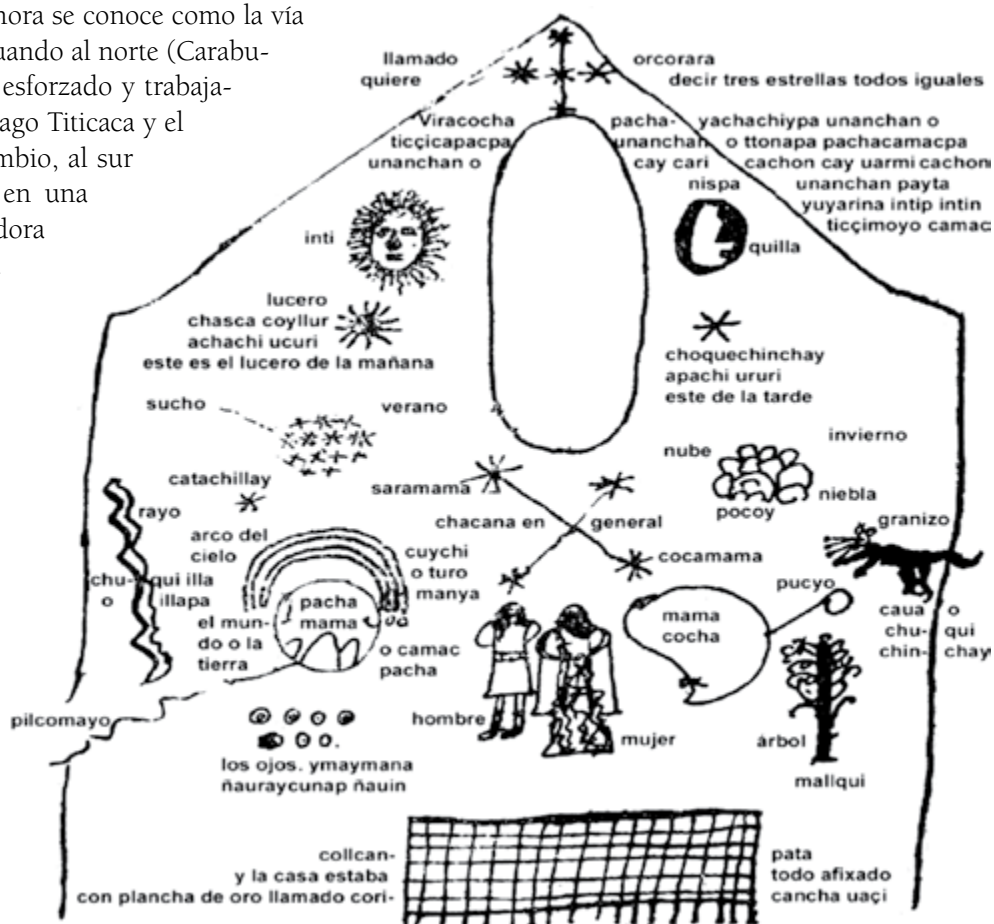


Fig. 3. Dibujo cosmológico de Pachacuti Yamqui

Por lo tanto, en una idealización propia de lo divino del mundo andino, no sólo se percibe una mezcla de lo puro y lo impuro, sino que hay lógicas como la paridad (varón y mujer), trialidad (Sol, Luna y Centro), tetralidad (Pusi wara) o en síntesis: pluri-léctica (Fig. 3), que proporcionan posibilidades de tal energía en el reflexionar y se hace fuerte en la interioridad humana. Por eso, la esperanza en lo sagrado es más que una predisposición de convicción o fe, es decir, el creyente originario debe alterar su vida muchas veces absteniéndose de los objetos; justamente, no observa lo espiritual en la simple apariencia ritual, sino que es espiritualidad del ejercicio ético moral, como conocimiento humano. Por eso, “hay la convicción de que Dios sólo puede ser encontrado en la intimidad de uno mismo, en ese margen donde se juega la fuerza creadora y sustancial del humano” (Kusch, 1962: 80). El acudir a la interioridad de uno mismo es más que la imaginación, pues distingue lo sustancial de ser digno, pero en ese marco el rol de lo sagrado aún es pobre, como lo es Tunupa, que pareciera necesitar la aparición de los humanos para que lo adoren o pronuncien como expresión oral, porque al entender que hay en la deidad una soledad única, pues no es dueña de la creación y tiene su destino regido por el juego que requiere cierta humanidad ligada a la naturaleza.

En la divinidad pareciera no existir una soledad, aunque no le pertenece la creación en sí, pero tiene que ser ecuánime en la comunidad originaria. En aquel tiempo se prescinde del socorro teologal, porque la divinidad sola es imperfecta; el mundo debe ser completado no solamente con la aparición de los seres humanos sino con las diferentes entidades, según la relación narrativa andina.

Por lo tanto, lo sagrado desde la experiencia y el pensamiento humano no se degrada en la creación para remediar el pecado, sino más bien anima hacia una conciencia del ejemplo de trabajo en términos de armonización (*Quskachaña*); así, cumple una lógica de mediación con el mundo, porque la divinidad es concebida no como lo que es, sino en un plano de *Estar* en tanto está condenada a ser degradada.

Hay que entender aquí que degradación no es humillación, sino un constante *Estar siendo* como una especie de apelación a la potencia y al acto en un quehacer interminable. Por eso, Tunupa aparece como obrero de la tierra, y una vez armonizado vuelve a desaparecer ya sea en el suelo o, en su caso, en el mar, es decir, vuelve a la potencia no platónica sino más bien activa como el brotar de la flor *Amu*. Así, lo sagrado andino es un *Estar* inmerso en el humano mismo y la comunidad junto a la naturaleza.

Conclusión

Las representaciones reveladoras de Tunupa, comparadas con las relaciones físicas y las reacciones químicas, dan muestra de una proximidad semántica entre el equilibrio y el orden o el caos y el no-equilibrio, esencialmente. Según Prigogine, el no-equilibrio es la generadora de las nuevas posibilidades.

Lo relevante de los hechos históricos anotados, tal vez sin citar norte o sur, muestra la manera secuencial interdependiente entre dos polos (orden y caos), el origen lógico en Tunupa. Es evidente que conciernen al proceso ordenador del territorio andino. Como aún se puede observar, el río Desaguadero con agua dulce se pierde en cierto tramo cercano al lago Poopó, lo que conlleva también la conclusión de la trayectoria del Tunupa masculino.

El razonamiento que deriva de Pachacuti² nos permite considerar que ocurrieron grandes transformaciones, como los movimientos sísmicos o erupciones volcánicas en la superficie geográfica de los Andes (posiblemente en todo el continente). Asociando la leyenda al camino natural de Tunupa cuando el personaje mítico reaparece al sur del lago Poopó con aguas saladas, esta vez ya como montaña volcánica transforma el espacio andino con contenido simbólico femenino. Así, Tunupa no sólo se convierte en desordenador del relieve altiplánico (los cerros, los salares, los yungas y las propias montañas de los Andes), sino en organizador cumpliendo la visión lógica plural, cuando señala el pensar, gustar y sentir aymara en tres escenarios equiparados arriba, abajo y al centro³; ahí se origina el mito como principio filosófico de la racionalidad pluriléctica andina.

Sin duda, la trascendencia de la leyenda de Tunupa es fundacional, porque alcanzó la mira de las *pusi wara* (cuatro estrellas) al relacionar lo cósmico y lo telúrico. Es más, Tunupa al situarse a expensas de las cuatro estrellas *Pusi wara* ilumina la creación de puentes de encuentro (*jach'a qhana* o *chacana*) de los seres existentes (fig. 3). Este hecho, por ejemplo, denota de pronto la trama central del origen de la humanidad, la pareja de opuestos pero complementarios, Chacha - *warmi*, cuando emerge de manera cíclica de las aguas (según la leyenda inaugural del Titicaca o de los Uru-Chipaya). Una vez cumplida la relación de complementariedad de las entidades, Tunupa desaparece en las aguas del mar. Por lo tanto, la vía histórica de Tunupa todavía ejerce tuición en el imaginario del originario a través de la lógica pluriléctica, porque los espacios naturales variados como los nevados, lagos y ríos en el altiplano son vitales para la existencia de la vida, que recuperan el escenario integral de los habitantes actuales y una visión integrada en el pasado de los Andes, la Amazonia y los mares Pacífico y Atlántico.

Notas

- * Esta ponencia fue presentada al 9º Congreso Internacional “Estudios Ambientales y del Territorio”. Cochabamba, Bolivia. Mesa: “Educación, Territorio y Procesos Socioambientales en América Latina y el Caribe”, del 20 al 24 de octubre de 2014.
1. Los mitos “proporcionan modelos a la conducta humana y concede asimismo sentido y valor a la existencia” (Eliade, 1992: 8).
 2. Pachacuti, “el fin del mundo, o gran destrucción, pestilencia, ruina, o pérdida, o daño común” (Holguín, 1608 [1989]: 270).
 3. Los tres valores *Jisa* (sí), *Jani* (no) e *Inach* (incierto, posibilidad), ya señalados por Iván Guzmán de Rojas.

Bibliografía

- ACOSTA - MARTÍNEZ (2011). *La naturaleza con derechos*. Ed. Abya Yala. Quito, Ecuador.
- ARNOLD, D. y otros (2008). *Hilos sueltos, los Andes desde el textil*. Ilca. La Paz, Bolivia.
- BERTONIO, L. (1612). *Vocabulario de la lengua aymara*. Ceres - MUSEF, Cochabamba, Bolivia.
- CHURATA, G. (1957). *El Pez de Oro*. Canata. La Paz, Bolivia.
- DIEZ DE MEDINA, F. (1980). *Tunupa*. La Paz, Bolivia.
- ELIADE, M. (1992). *Mito y realidad*. Labor, Barcelona, España.
- GUZMÁN DE ROJAS, I. (2007). *Lógica aymara y futurología*. Santin. La Paz, Bolivia.
- HOLGUÍN, D. G. (1608). *Vocabulario de la lengua quichua*. Ed. Univ. Lima, Perú.
- KUSCH, R. (1962). *América profunda*. Hachete. Buenos Aires, Argentina.
- LAJO, J. (2005). *Qhapaq ñan. La ruta Inka de sabiduría*. Cenes. Lima, Perú.
- OBLITAS, E. (1979). *Cultura callawayá*. Ed. Popular. La Paz, Bolivia.
- PEREDES, R. (1982). *Mitos, supersticiones y creencias populares*. Ed. Popular. La Paz, Bolivia.
- PAYERAS, M. (2010). *Latitud de la flor y el granizo*. Ed. Piedra Santa. Guatemala.
- VILLAMIL DE RADA, E. (2006). *La lengua de Adán*. Fama. Oruro, Bolivia.
- PRIGOGINE, I. (2006). *El nacimiento del tiempo*. Buenos Aires, Argentina.
- VARGAS, J. (2012). *Ajayu y la teoría cuántica*. La Paz, Bolivia.

Recepción: 7 de octubre de 2015

Aprobación: 2 de enero de 2016.

Publicación: Febrero de 2016.