

Bertonio y el modelo de la estructura ideológica: Tunupa y el allu pacha

Bertonio and the ideological structure: Tunupa and the allu Pacha

Milton Eyzaguirre Morales

Museo Nacional de Etnografía Folklore.
e-mail: eyz1962@yahoo.com

Resumen:

El artículo rastrea en el “Vocabulario de la lengua Aymara” las partes en las que Bertonio tematizó y comentó el mito de Tunupa y sus matices léxicos y semánticos, así como muchos otros aspectos míticos y religiosos del pueblo Aymara. El intento de Bertonio, según el autor, fue utilizar esta realidad religiosa para hacer posible la conversión de los indígenas al catolicismo. Todo en el marco del programa de evangelización estatuido en los Concilios limenses.

Palabras clave: Tunupa, Bertonio, religión aymara, Concilios limenses, ideología.

Abstract:

This work follows up in Bertonio's *Vmythical and religious uests or refers to a language. oabulario de la lengua Aymara* the entries referring or commen-

ting the myth of Tunupa to point out their special lexical and semantic features representing the different mythical and religious aspects of the Aymara people. Bertonio's intent, argues the author, was to use these religious believes in order to facilitate the Indians conversion to Catholicism, all in accordance with the evangelization program stated in Lima's Ecclesiastical Councils.

Key words: Tunupa, Bertonio, Aymara belief system, Ecclesiastical Councils, ideology

1. Introducción

Ludovico Bertonio es prácticamente el más importante lingüista, etnógrafo e historiador del siglo XVII. Es impresionante cómo en los cuatro primeros años de permanencia en el contexto andino, específicamente en Juli, comienza a esbozar varios de sus trabajos, entre ellos el *Vocabulario de la lengua aymara*. Este documento pretende ubicar su investigación (como Bertonio lo cita) en el periodo de los Concilios limenses que propusieron las formas de extirpación de idolatrías y la manera en que debería realizarse el proceso de catequización. Bertonio advirtió en este sentido que era un esfuerzo muy grande, con pocos resultados.

Los Concilios tienen que ver con extirpar prácticas culturales muy arraigadas, como el desenterramiento de los muertos. En este sentido, se hace énfasis en el dominio de los contextos locales, en un espacio cercano a las áreas administrativas. Bertonio reconoce que la presencia de las reducciones provocó la asimilación y desaparición de varios términos lingüísticos. Por otro lado, reconoció la presencia de variantes en las lenguas gracias al cumplimiento de la mita de los aymaras en las minas de Potosí.

Este documento de trabajo profundiza en el manejo del concepto de Tunupa, apoyado básicamente en el *Vocabulario aymara*. Por su particularidad, este documento sólo se refiere a Tunupa

como la deidad masculina. Por esta razón contraponemos a ésta la otra propuesta relacionada con la Tunupa femenina, para poder entender el sistema de parentesco andino que posteriormente per-

otros tambien moriremos ,
diremos; *auquina-*
caſa bihuapiſcana , hiuſſaſa
hibuaraquitana .
Tu quoque *humuraqui* .

mitió el dominio de pisos ecológicos. Este modelo podría basarse inicialmente en la poligamia generalizada.

Finalmente, este documento pretende hacer un esbozo de la presencia del término Allu (parte sexual) que es finalmente el mecanismo articulador de un modelo de conquista que no simplemente se basa en un carácter sexual, sino más bien en un modelo de ocupación en base a las relaciones de parentesco. En base a Tunupa y el Allu se puede especificar la presencia de los componentes asimétricos y volverlos simétricos entre varón y mujer, entre *urko* y *uma*, entre el Norte y el Sur y manejar otras variantes como el *jallu* o el *callu*, en el espacio, en la reproducción y en los tejidos, como componentes básicos en la estructuración de un ser vivo.

2. El lenguaje y la ideología religiosa

Ludovico Bertonio, con sus seis¹ obras escritas, es uno de los más importantes cronistas del siglo XVII, dejando datos importantes y reconocido por varios investigadores como uno de los primeros etnólogos del mundo aymara (Albó y Layme, 1984; Tavel, 1991).

Bertonio nace en 1577, en una aldea cercana a Ancona², hoy Arcevia, a unos 30 km del mar Adriático (Isla, 1986: 63). Llega a América en 1581 y es enviado a Juli, región aymara lupaca, en 1585, “para dedicarse a la evangelización de indios” (Isla, 1986: 63). En este espacio denuncia cómo los sacerdotes y misioneros se dedicaban a explotar a los indígenas, asunto por demás redundante en varios cronistas religiosos, ya que Álvarez, de igual forma, inculpa a algunos sacerdotes afirmando que el programa de extirpación de idolatrías no funcionaba porque a los curas no les interesaban las actividades idolátricas de los indígenas (Álvarez, 1988). En este contexto es bueno tomar en cuenta la presencia de Bartolomé Álvarez como uno de los etnógrafos aymaras más tempranos, quien publicó su obra en 1588, es decir, 7 años antes de que recibiéramos noticias de Bertonio con relación a sus trabajos escritos según Juan Sebastián (Layme y Albó, 1993). La diferencia entre ambos es que el primero estaba cerca de un

1 a) Arte Breve de la Lengua Aymara, para introducción del Arte Grande de la misma lengua (1603), b) Arte y gramática muy copiosa de la lengua Aymara (1603), c) Vocabulario de la lengua Aymara (1612), d) Arte de la Lengua Aymara, con una Silva de Phrases de la misma lengua, y su declaración en Romance (1612), e) Libro de la vida y milagros de Nuestro Señor Jesús Christo en dos lenguas, Aymara y Romance, traducido de el que recopiló el Licenciado Alonso de Villegas, quitadas y añadidas algunas cosas, y acomodado a la capacidad de los indios y f) Confesionario muy copioso en dos lenguas, Aymara y Española con una instrucción acerca de los siete sacramentos de la Santa Iglesia, y otras cosas, como puede verse por la Tabla del mesmo libro (1612).

2 A 210 Km. al noreste de Roma, fundada el año 387 a.C. y su nombre significa codo, por el lugar de ubicación.

señorío o “*apu cancaña*” (Bertonio, 1984 [1612]: 18), con mucha influencia del entorno. En el caso de Álvarez, trabajo en la región de Pampa Aullagas, donde la influencia española fue menor.

Uno de los elementos más importantes dentro del contexto cultural que vivió Bertonio estuvo relacionado con los Concilios limenses, que comenzaron inmediatamente después de iniciada la segunda mitad del siglo XVI y posteriormente a la peste de viruela de 1589 (Ramos Gavilán, 1976: 49), que permitió la “*masiva conversión al cristianismo de indios, que el padre (Bertonio) entrevé como respuesta a la peste*” (Isla, 1986: 63). Bertonio al respecto afirmaba el 17 de marzo de 1590:

Este año se ha cosechado abundantísimo fruto entre los indios en ocasión de una epidemia que se ha extendido por toda esta región, en la que pienso han muerto más de cien mil personas en total y quizás muchas más... viendo los indios que el castigo de Dios caía sobre ellos... resulta increíble el empeño que pusieron en su salvación: pues no contentos con confesarse una sola vez, volvían muchas veces... no pensaban en otra cosa que aplacar la ira de Dios” (citado por Isla, 1986: 71)

2.1. Concilios limenses

En 1551, el Primer Concilio de Lima³ “... *exigió la represión del culto a los muertos*” (Cabello, 2004: 41), además de imponer el bautismo para que los indígenas abandonen sus prácticas idolátricas. En 1567, el Segundo Concilio de Lima⁴, reglamenta la extirpación de idolatrías. Al respecto, Hans van den Berg rescata del documento lo siguiente:

Que ninguno se atreva a desenterrar los cuerpos de los indios difuntos. Que en las ofrendas por los difuntos, especialmente el día de las almas después de Todos Santos, no se permitía a los indios ofrecer cosas cocidas o asadas, ni se dé ocasión para su error, que piensan que las almas comen de aquello. Que no se hagan farsas ni juegos en la iglesia ni en el cementerio” (Berg, 1987: 16)

Toda ésta tradición estuvo vinculada con el culto a los muertos, a los antepasados. Las prácticas que realizaban los indígenas eran demoniacas, de ahí que a los muertos se los consideró como Supay o, como Bertonio, cita, “*Supayo. Demonio*” (Bertonio, 1984: 328). Santo Thomas, en el Lexicon de Lengua

3 Se realizó desde el 4 de octubre de 1551 hasta fines de febrero de 1552. Participaron órdenes religiosas establecidas en Panamá, Quito y Cuzco, como dominicos, franciscanos, mercedarios y agustinos.

4 Según van den Berg (1991), el Concilio de Lima de 1567 fue el primero. El II Concilio limense se dedicó a corregir asuntos relacionados con los indígenas, como “enseñar el aseo corporal, a no dormir en el suelo, a comer sobre una mesa, desterrar el uso de la coca, la deformación de las cabezas de los niños y las borracheras”. Jerónimo de Loayza convocó a los dos primeros concilios.

Quechua, de 1560, que es el documento más antiguo sobre el vocabulario de este idioma, explica que *supay* podría ser un ángel bueno o malo, aunque en el documento de Álvarez (1988) se traducía también como a) “sombra”, una de las siete almas que poseen los seres humanos, en especial las mujeres (Eyzaguirre, 2005), b) anciano a punto de morir o c) como el muerto divinizado, el ancestro. (Eyzaguirre, 2012)

De esta forma, “*çupai*” serían las *wak’as*⁵ o muertos, aunque es importante aclarar que no todas las *wak’as* son de los difuntos, ya que podían existir de otras cosas diferentes, como por ejemplo de las uñas y cabellos de los incas que eran denominados como “bultos”⁶. A los “*çupai*... *las tenían por poderosas, para hacer bien: y así las invocaban para sus necesidades y les ofrecían sus sacrificios por ese fin*” (Álvarez, 1998: 103).

Pero además, Álvarez afirma con relación a las *wak’as* que eran los muertos y los diablos a la vez...

De lo que digo acerca de las uacas –que significaban los pasados a la otra vida– vinieron a entender que los muertos les podían hacer mal en este mundo; y como el diablo –que pensaban ser el muerto– les hacían males algunos y daños, vinieron a entender que los muertos les podían hacer mal. ... Llamaron çupai a los muertos que tenían en veneración, a quien ofrecían sacrificios (Álvarez, 1998 [1588]: 102)

La campaña de extirpación de idolatrías también propuso la eliminación de todo elemento relacionado con el culto, especialmente las momias de los antepasados. Al respecto, Delacroix⁷, citado por Monast, afirmaba: "(...) prescribió al clero la destrucción de esos ídolos, los santuarios paganos, los objetos sospechosos, las fiestas de las estaciones" (Monast, 1972: 161)

En esta época fue cuando se comenzaron a colocar cruces y levantar iglesias, principalmente en los lugares donde se encontraban *wak’as* importantes. Para Bertonio este concepto se definía como: "Huaka: Idolo de forma de hombre, carnero, &c. y los cerros q adorauan en fu gentilidad" (Bertonio, 1984:143)

5 Lugar o deidad sagrada relacionada con los lugares de origen de los pobladores andinos; suelen ser ríos, la tierra, los cerros o donde están presentes restos materiales de los antiguos habitantes o ancestros del territorio andino. Es un tema amplio a ser debatido.

6 Ver Cristóbal de Molina, el cuzqueño (1916) [1575].

7 “Les missions des originies au XVI siècle”, en Histoire des missions catholiques, bajo la dirección de Mgr. S. Celacroix, Librairie Grand, París, 1956, pág. 263.

Los contextos varían, ya que las traducciones de *wak'a* según los autores y las regiones son infinitas, y evidentemente los sacerdotes estaban en el proceso de aprehensión del nuevo mundo que presentaba diferencias y similitudes importantes.

Para el Tercer Concilio Límense⁸, de 1583, las conclusiones afirmaban algunos elementos importantes:

- Mencionar elementos culturales indígenas solamente para refutarlos.
- La música y los ceremoniales mantienen pero totalmente alejados de la estética indígena (Medinacelli, 2001:14)

Con relación a la extirpación de idolatrías, esto ya había sido contemplado en los dos primeros concilios, y por esta razón se lo daba por supuesto.

Hans van den Berg realiza una revisión de los cánones con relación a los alimentos a los muertos:

“Canon 36, parte 1 Asimismo se eviten comidas o convites, aunque sea en el cementerio

Canon 42, parte 1 Que no se hagan farsas ni juegos profanos en la iglesia ni en el cementerio

Canon 106, parte 2 Que en las ofrendas por los difuntos, especialmente el día de las ánimas después de Todos Santos, no se permita ofrecer a los indios cosas cocidas o asadas, ni se de ocasión para su error que piensan que las ánimas comen aquello (Berg, 1991:52-53)

Es indudable la influencia que recibieron los sacerdotes católicos, ya que estaban obligados a citar los aspectos relacionados con la cultura y religión para después eliminarlos. Este programa no funcionó totalmente, ya que varias de la *wak'as* y de las deidades eran los cerros, la misma tierra, la naturaleza, fenómenos climáticos, etc.

En 1570, en el Primer Sínodo de Quito, el obispo Fray de la Peña realiza una relación de las prácticas que deben ser corregidas, donde se incluyen a las ceremonias funerarias.

En la época colonial estas costumbres se fueron modificando como resultado del proceso denominado “Extirpación de Idolatrías”, llevado adelante por la Iglesia Católica y que duró hasta finales del siglo XVII.

⁸ Se realizó desde el 15 de agosto de 1582 hasta el 28 de octubre de 1583. Participaron obispos del Cuzco, Santiago de Chile, Paraguay, Quito, Charcas, Tucumán, La Plata, Nicaragua, y, además de las órdenes religiosas que participaron en el Primer Concilio límense, se agregaron los jesuitas, con el padre José de Acosta. Fue llevado adelante por Santo Toribio de Mogrovejo.

En 1588, Bartolomé Álvarez, uno de los cronistas más críticos con relación al papel de la Iglesia Católica en la extirpación de idolatrías, denuncia las prácticas idolátricas con relación a los muertos al describir cómo se los sacaba de sus sepulturas:

Asimismo se sabe que, todas las veces que han podido y pueden, han sacado y sacan de las iglesias que no tienen guarda, y de los cimiterios, los cuerpos de los muertos, principalmente de los curacas... y destes viejos, y los llevan a enterrar en sus sepulcros. Y cuando —o porque no los pueden hurtar, o porque tienen miedo al sacerdote— lo(s) dejan (en sus sepulcros cristianos), de sus vestidos —que usaban (vivos)— toman una manta y una camiseta y, metiéndolo en una sepultura, a manera como se situasen en aquel lugar la persona lo depositan, haciendo una máscara a semejanza del que quieren entender...” (Álvarez, 1998 [1588]: 114-115)

na. Al rededor de Chuquiauo ay muchos pueblos. Choqueyapo muyuna marca naca alloxa hua, vel hacca hua. Al rededor de N. Señora ay muchos Angeles.

En este sentido se habla de un segundo enterramiento, que aún en 1994 se mantenía en algunas regiones del Perú, y que tiene razones basadas en la conquista y extirpación de idolatrías. Es evidente que los muertos se enterraban en las iglesias y los cementerios en Cochabamba y Potosí durante los siglos XVIII y XIX. El desenterramiento de los muertos fue una práctica no criticada por la iglesia. Actualmente, si bien hay voces de protesta, se siguen bendiciendo restos óseos en general, en diferentes contextos, como es el caso de las “ñatitas”⁹. Para Bertonio esta práctica de desenterrar se evidencia en el término *apsusxata* (Bertonio, 1993: 270), aunque no aclara qué tipo de cosas se desenterraba.

El padre Arriaga hace referencia en 1621 a una serie de rituales que estaban ligados íntimamente con la muerte. Afirma que los indígenas echaban muy disimuladamente chicha sobre los muertos y además les llevaban comida. Estos rituales fueron prohibidos por la iglesia en Todos Santos:

⁹ También conocidas como *Riwutu, t'uxlu, t'uxlus o t'uxlulus*, calavera, calaveritas, chullpas, chullpa awichus, gentiles (jintilis), *calacas, sirun katjata, riwun katjata, riwutu, ñasq'o*. Se las conoce en diferentes contextos andinos y son objeto de diferentes rituales, pedidos y súplicas, siendo su fiesta pública, todos los años, el 8 de noviembre, para las octavas de la fiesta de Difuntos, aunque en otras regiones su fiesta puede ser en los primeros o los últimos días de noviembre. Es un rito vinculado con los ancestros. Estos nombres son denominaciones utilizadas en varias regiones urbanas y rurales de la zona andina boliviana, peruana, chilena o zonas de valle en nuestro país, para referirse a los restos físicos de los antepasados o ancestros, cuyos nombres en algunos casos han desaparecido, pero simbólicamente representan a los orígenes o tienen una relación directa de parentesco.

... el mayor abuso que en esto hay es el de desenterrar y sacar los muertos de las iglesias y llevarlos a las machais, que son las sepulturas que tienen en los campos de sus antepasados, y en algunas partes llaman samay, que quiere decir sepulcro de descanso ... y preguntados porque lo hacen, dicen que es cuyaspa. Por el amor que les tienen, porque dicen que los muertos están en la iglesia con mucha pena, apretados con tierra y que en el campo., como están al aire libre y no enterrados, están con más descanso (Arriaga, 1968 [1621])

Después del Tercer Concilio Limense, el arzobispo de Lima escribiría el 23 de abril de 1613 al rey Felipe II lo siguiente:

Todos los indios desde Pirú están hoy tan idólatras como al principio cuando se conquistó la tierra. Creo ha estado la falta en los que les han doctrinado, que solamente han atendido a su provecho e interés y no al bien de las almas de estos desventurados [...]. Háseles hallado innumerable multitud de ídolos que adoraban por Dios, juntamente con cuerpos muertos de sus antepasados, que todo se ha quemado y en lugar de los adoratorios se han puesto muchas cruces

En todo este contexto es inevitable analizar cuál es la posición de Bertonio con relación a las deidades andinas. No está demás dejar en claro que Bertonio conoció muy bien su contexto, y con el propósito de generar procesos de extirpación de idolatrías comienza a citar datos relacionados con deidades a las cuales se hará referencia a continuación, pero tomando en cuenta una aseveración suya con relación a palabras que faltan en este documento, principalmente en su obra clave que es consultada por muchos, "Vocabulario de la lengua aymara": "... y fi en ninguna le hallare paciencia por que aquí no tenemos por afunto el poner todos los vocablos, fino los que baftan para explicar la doctrina christiana" (Bertonio, 1984: 32).

En este contexto Bertonio explica algunas características de la religión andina, sin entrar en muchas explicaciones, aunque el documento es un aporte significativo para el conocimiento del contexto andino y de los Yungas. "Aahuacafa: Nombre de un cerro o Guaca que fe concertó de foplar viento quatro días con fus noches contra Tunuupa, fegún las fabulas de los indios" (Bertonio, 1984: 5)

En el ámbito geográfico del lago Titicaca Tunupa es la deidad masculina de las aguas, que posteriormente desarrollaremos con los temas de *jallu* y *allu*. En el norte Tunupa tuvo relaciones sexuales (pecó) con dos deidades andinas llamadas *Quesintu* y *Umantu*. "Quefintuu, Umantuu: Son dos hermanas con quien peco Tunnupa, fegún fe cuenta en las fabulas de los indios" (Bertonio, 1984: 291)

Al respecto, el Vocabulario incluye la palabra fornicar, pero no se la usa para el caso de las “fábulas” de Tunupa. “Anifitha. Fornicar con alguna”; “Anifquipatha. Adulterar: Si le precede marmi el varón es el adultero: Si le precede chacha, o hayno, la mujer es la adúltera” (Bertonio, 1984: 20).

Mientras en el Sur, en la región de los salares, Tunupa es una mujer cuya leche para dar de mamar a su hijo más pequeño fue vertida por ella en un agujero. Así, el calostro, la primera leche que da la Tunupa a su bebé, sería el Salar Rosado (al norte del volcán Tunupa) (Molina, s.a. y Molina y Barragán, 1987: 70-71)

En el contexto local de Bertonio, Tunupa más bien es una deidad masculina relacionada con una deidad conocida en la actualidad: el Ekeko.

Ecaco. I. Thunnupa: Nombre de vno de quien los indios antiguos cuentan muchas fabulas: y muchos aun en este tiempo las tienen por verdaderas: y afsi feria bien procurar deshacer esta perfuacion que tienen, por embufte del Demonio (Bertonio, 1984: 99)

Estos elementos del mito nos permiten entender un aspecto bastante interesante: la presencia de una relación o unión sexual entre Tunupa y las dos hermanas. Según Guamán Poma (1980), en el contexto inca las relaciones matrimoniales podían ser de más de una pareja, es decir, matrimonios poligámicos, con el objetivo de generar un proceso militar de expansión basado en un sistema de parentesco horizontal, donde los hermanos del Sapa Inka, al ser capitanes de los ejércitos, se ocupaban en la conquista de nuevos territorios para su hermano (Eyzaguirre, 2011)

En este ámbito es necesario analizar los conceptos relacionados con la posibilidad de tener descendencia, algo muy significativo, ya que se percibe en el mundo andino que “la mayor riqueza es la familia”, no solamente por la posibilidad de tener mayor mano de obra, que es una interpretación diferente, sino por la posibilidad de ocupar mayores espacios territoriales. Por esta razón es importante analizar también la percepción de Bertonio con relación a la fertilidad y al tiempo de la fertilidad.

La traducción de la palabra Dios para Bertonio se definía de la siguiente forma:

“Dios: Diosa, Tatffa, Auquiffa” (Bertonio, 1984: 191)

“Dios fue tenido deftos indios vno a quien llamauan Tunnupa, de quien cuentan infinitas cofas: dellas muy indignas no folo de Dios, fno de cualquiera hombre de

razón, otras que diran algo a los misterios de nueftra fanta fe. Mucho haría alcafo declarar a los indios los embuftes de Tunnupa, para q todo lo q del cuenta fe vea claramente fer fabula, y fe defengañen. En otras tierras, o prouincias del Peru le llaman ecaco...” (Bertonio, 1984: 192)

Esta versión extraída del documento de Bertonio hace referencia a *Tunupa* y al *Ecaco*, que desde su perspectiva son la misma deidad. Siendo deidades del agua, estarían vinculadas con los meses de fertilidad, es decir, el tiempo de lluvias. Al respecto es bueno aclarar que la fiesta de Alasita, donde la deidad principal es el Ekeko, no se celebraba el 24 de enero, aparentemente se hacía en septiembre o diciembre (Eyzaguirre, 2006). Pero todo estaba conectado al tiempo de la fertilidad; por esta razón en esta misma época se hacen las miniaturas o illas¹⁰, las cuales son una especie de amuleto para atraer a la buena suerte.

La grafía de Bertonio varía entre Thunnupa y Tunnupa, en varias citas. Y en general a lo largo del *Vocabulario*, Bertonio advierte que son diversas las variantes de pronunciación de las palabras y monosílabos. Es bastante explícito, por ejemplo, al referirse a la pronunciación de sílabas como Ta, Tha, Tta, Te, The, Tte, Ti, Thi, Tti, To, Tho, Tto, Tu, Thu, Ttu,

... aduirtiendo de que quando no tienen mas que vna fola T fin b, fe pronuncian como romance: quando es duplicada, o acompañada co b, fe aprenderán haciendo pronunciar a vn indio alguno de aqlllos vocablos eferitos cuya pnunciacio fe deffea faber como diximos al principio de la primera parte... (Bertonio, 1984: 332-333)

Es bueno considerar las apreciaciones del autor respecto de estos temas. Este aspecto es por demás importante, aunque en el presente se ha pretendido organizar las palabras y la escritura a partir de normativas actuales, por ejemplo en la reedición de *Vocabulario aymara* de Bertonio editado por Radio San Gabriel (1993), transcrito desde el contexto actual, hecho que puede provocar algunas confusiones. Remitiéndonos nuevamente al documento de Bertonio

10 El término illa trae mucha complejidad en su traducción, ya que no significa simplemente una cosa. En la traducción se pueden destacar las siguientes:

- “Qualquier cofa que vno guarda para provifion de fu cafa, como chuño maíz, plata y aún las joyas. Ej. Illa manka provifion de comida o comida guarda para ello”. (Bertonio, 1984: 173)
- Símbolo de reproducción y fertilidad del hatu alpaquero.
- Espíritu o ajayu de un territorio específico. Algunos cerros se convierten en Illas, por ejemplo el Illimani.
- Espíritu de los animales que pelean junto a vertientes y ríos al llegar la medianoche. Con su presencia piden a sus observadores les ofrezcan una mesa ritual.
- En el contexto andino contemporáneo la palabra también es usada para denominar a las miniaturas que se venden en la fiesta de Alasita, el 24 de enero de todos los años.
- De este término se deriva la palabra Yllapa “...significa trueno o relámpago; y así llaman los yndios a los tiros de artillería yllapa por el estruendo que haze” (Cieza de León, 1986: 92) y que Albornoz describe como “...el cuerpo de los muertos embalsamados de algunos pasados suyos principales...” (Albornoz, 1967: 18)

en la edición facsimilar de 1984, podríamos enfatizar en el hecho de cuál es el significado de la primera parte de la palabra “Tunupa” (grafía actual, por lo menos en una de las citas del documento de 1993): “Tunu Achachi, y el apachi: Hombre, o mujer que es la cepa de alguna familia”; “Tunulari; La cepa de parte de las mujeres” (Bertonio, 1984:364).

Este contexto lingüístico nos lleva a reflexionar sobre lo que significa *Tunu*, que estaría vinculado a cepa, en el sentido de “tronco u origen de una familia o linaje” (Real Academia Española, 2001:329)

Achachi, según Bertonio (1984: 4), se traduciría como viejo, pero también es “la cepa de una casa o familia”. En el contexto actual también se llaman *achachis*¹¹ a los cerros y a los montes; a éstos de igual forma se los denomina *apu*, aunque Bertonio traduce esta palabra como “Señor, Corregidor Príncipe” (Bertonio, 1984: 24). El término *auqui* (Padre o señor) (Bertonio, 1984: 28) también se usa en varias regiones. Todos estos términos se refieren al ancestro que es visibilizado en los cerros como los lugares de origen, las *wak'as* de donde surgieron los linajes de las personas aymaras, o por lo menos parte de ellas, ya que tenemos además el término *apachi*.

La traducción de *apachi* está vinculada con las mujeres ancianas, es decir, esta palabra alude al linaje de las mujeres: “Apachi: Vieja”; “Apachita, Montón de piedras, q por fuperfticion van haciendo los caminantes y los adoran” (Bertonio, 1984: 23).

Por otro lado, también es significativo el hecho de la presencia de las *apachitas* en los caminos. A estas *wak'a*, siempre que se viaja, se les pide protección en el camino. Fueron comunes en el pasado prehispánico y su tamaño crecía a medida que se les aumentaba piedras. Son comunes los sacrificios a las *apachetas* en el mes de agosto (mes de la Pachamama). De ahí que el linaje del *tunu apachi* o *tunu lari* este contextualizado, y relacionado con la protección femenina. Finalmente, la palabra *lari* es usada por Bertonio para referirse a todos los parientes de la mujer (Bertonio, 1984: 191). Este elemento nos permite entender que existe aparentemente una visión masculinizada de la realidad donde el referente central sería el varón.

Al comenzar su *Vocabulario*, Bertonio realiza algunas advertencias a los lectores; dice, por ejemplo: “Muchas methaporas ay en efta lengua pero conuiene aduertir que aquella hablara mejor...” (Bertonio, 1984). Por otro lado, afirma

11 El término está castellanizado, ya que el plural se expresa con la letra “s” y es de uso común; en la lengua aymara, para pluralizar se debería colocar el sufijo *naka*: *Achachinaka*.

que no ha podido encontrar la significación de algunas palabras, por lo que ha trabajado en palabras que se usan en diferentes regiones...

*Ananay atatay, fon del
enfermedad que padesce,*

... por no dejarlo del todo fe ha puefto algún vocablo, o modo de hablar no tan proprio, a fin que por medio del fe bufque, y aya entra da para inuesftigar lo mas proprio, y efto no será de poca importancia para los que fon curiosos en eftudiar efta lengua Aymara (Bertonio, 1984)

En este sentido se hace importante precisar en base a interpretaciones la palabra *Tunupa*, que además tiene la sílaba final Pa (o Paa), que significa dos para todas las cosas (Bertonio, 1984: 140). Aunque en la grafía esta sílaba se la utiliza al principio de las palabras como un “*adjetivo descriptivo connotativo numeral*” (Layme, 2008: 56), queda la duda de lo que significaría en este contexto. Por otro lado, vale la pena investigar el término en la lengua puquina, para ver cuál es la gramática de esta lengua, con la posibilidad de que este adjetivo se escriba al final.

Realizando una serie de interpretaciones, podríamos referirnos a *Tunupa* como el linaje de ambos, es decir, de los hombres y mujeres. No olvidemos que el sufijo posesivo *pa* en aymara se utiliza para la tercera persona, lo que nos llevaría a confirmar el hecho de que *Tunupa* era una deidad puquina (Montes, 1999: 48), asimilada por los aymaras. Por esta razón se traduciría *Tunupa* como el linaje, la cepa o familia de los puquina, y que fue después asimilado por los aymaras e inclusive por los incas, por medio de la deidad *Wiracocha* (Montes, 1999: 48).

Cuando se refiere a *Tunupa* como sinónimo de Dios parece que Bertonio hace la definición más acertada. Por otro lado, la interpretación que hacen Molina y Barragán (1987) en base a los mitos de origen permite entender también que el origen estaría vinculado a la deidad masculina en las cercanías del lago Titicaca y a la deidad femenina en la región del Salar de Uyuni. A su vez podríamos interpretar también cómo el *Tunupa* masculino tiene relaciones sexuales con dos mujeres hermanas en el contexto del lago Titicaca y cómo *Tunupa* mujer tiene primero dos jóvenes pretendientes, el Cora Cora y el Achocollo. Pero además de estos dos jóvenes, la noticia de la belleza de *Tunupa* llega hasta oídos de dos conocidos *mallkus* llamados *Sabaya* y *Aconcagua* (Molina y Barragán, 1987), siempre en par.

de vno que se duele dela
y del que se queixa de

Es decir, existe una división geográfica espacial en la que Tunupa primero es varón y luego mujer, pero además está presente una dualidad donde el *yanantin* o espacio del medio nuevamente es

Tunupa, en función del cual se generará el *tinku* o encuentro de los “rivales” o parejas. Es decir, determina el modelo de parentesco andino, donde era viable la poligamia en sus dos variables: la poliginia¹² y la poliandria¹³.

Tunupa es una deidad de las aguas, de la lluvia y de los fuegos de la tierra y del cielo, razón por la cual se lo asimila a San Bartolomé, Santo Tomás y Santiago (Gisbert, 1994: 59-60), ya que se establecen relaciones míticas con Illapa, la deidad de los truenos y relámpagos (Montes, 1999). El hecho de poder tener relación con las deidades de las aguas es evidente por la actividad agrícola y pecuaria que cumplían los indígenas en la zona andina. En este sentido, se hace menester también revisar ciertos elementos del calendario ritual, aunque también *Tunupa* es la deidad del fuego, pues deja señales en la “... *secuencia de volcanes desde el Quimsachata en Racchi hasta el Tunupa en Carangas*” (Gisbert, 1994: 59).

2.2. Jallu Pacha y ¿Allu Pacha? Lluvia y uniones sexuales

En varias regiones del mundo andino se conoce al tiempo de Todos Santos como una época que llega hasta el carnaval, es decir, de noviembre a marzo, aproximadamente. En aymara este tiempo es el *Jallu Pacha* (tiempo de lluvia), y durante el mismo se desarrolla en diferentes espacios una manifestación ritual denominada *qhachwa*, donde jóvenes solteros de ambos sexos se congregan alrededor de una fogata en las noches para danzar agarrados de la mano. Alrededor de la medianoche y durante la madrugada realizan una serie de actividades:

En esta danza las chicas desafían a los mozos con coplas llenas de insultos y afrentas, echándoles en la cara que no valen para nada, que son temerosos y cobardes. Los jóvenes reaccionan con otras coplas, igualmente provocativas. Además, jóvenes y chicas se agarran y tratan de hacerse caer, mostrando así sus fuerzas (Berg, 1987: 10)

12 Cuando un varón puede tener varias esposas o parejas socialmente reconocidas.

13 Cuando una mujer puede tener varios esposos o parejas socialmente reconocidas.

Estas manifestaciones comienzan, según datos personales tomados en la región de Wila K'ala, a partir de la fiesta de Todos Santos. En esta fiesta, el *Jallu* (lluvia) es el elemento que fertilizará a la tierra; entonces, *Jallu Pacha* sería el tiempo y espacio de la lluvia. Bertonio traduce la primera palabra de la siguiente forma:

Hallu: La lluvia; fin h, significa Pudenda virorum (Bertonio, 1984: 113)

Además aclara específicamente que se debe tener mucho cuidado en su pronunciación y ortografía:

Es tan importante haber bien la pronunciación, y la ortografía para escribir, que fin ella refultan muchos yerros, como fe vera... que en lugar de algún vocablo honesto dira otro que es torpe, como Hallu co aspiración fignifica lluvia, o aguazero, y fin ella quiere decir pudeda virorum (Bertonio, 1984)

Es elemental establecer este hecho, aunque por la forma de escritura Bertonio también cae en estos yerros, que no pueden ser condenados por el lector actual, pero que nos permiten ciertas interpretaciones para lograr el conocimiento más profundo de los aymaras: "Koyka, Lombriz que fe cria en el vientre: Ipa allu: La que nace en lugares húmedos" (Bertonio, 1984:58).

En este caso, si se referiría a un lugar húmedo, como la tierra, el término *allu* debería escribirse con la letra h. Pero si se refiriera a las partes íntimas de la mujer (pudenda), aspecto que desarrollaré más adelante, debería escribirse sin h.

Para la llegada del *Jallu Pacha* se realizan una serie de rituales para atraer la lluvia, rituales que comienzan en Todos Santos, teniendo en algunas regiones énfasis en las octavas de Todos Santos (8 de noviembre) o el 30 de noviembre, que es la Fiesta de San Andrés. Pero no todo queda ahí, ya que en diciembre se siguen realizando rituales agrícolas como la festividad a la Virgen de la Concepción y a sus octavas, el 8 de diciembre y el 15 de diciembre. Todos estos rituales propiciatorios de la lluvia para beneficiar las siembras y luego la cosecha, terminan en carnaval.

Al respecto se hace interesante analizar las compatibilidades de las palabras *ballu* y *allu*, expuestas por Bertonio. La palabra *ballu*, actualmente escrita como *jallu*, significa la lluvia con sus diferentes variaciones, pero si nos referimos a la palabra *allu* estamos refiriéndonos al falo o miembro masculino (Layme, 2004: 29) cuya presencia es muy fuerte en diferentes manifestaciones en el tiempo de fertilidad. En el pasado probablemente esta época se denominaba como el

“*allupacha*”, el “tiempo de la fertilidad”¹⁴, ya que, por ejemplo, la nariz del *kusillo* es la representación de un falo, y su aparición se realiza en la época de carnaval para cerrar este ciclo. De la misma forma, existen representaciones de falos en la figuras del Tío de las minas. Bertonio traduce la palabra de la siguiente forma: “Allu: Pudenda virorum” (Bertonio, 1984: 14).

Lamentablemente la traducción está expresada en latín, lo que obliga a realizar un abordaje de las posibles significaciones. Según el *Diccionario de la lengua española*, pudenda o pudendo sería. “Que causa pudor o vergüenza o que puede causarlos. Actitud pudenda” (Diccionario de la lengua española 2005)

Pero en otros documentos la traducción en diferentes lenguas lleva a varias connotaciones referidas a los órganos sexuales femeninos. En inglés sería: “*external genitalia; external female sexual organs, vulva. Adj. pudental, pertaining to the sexual organs*”. En francés se define de la siguiente manera: “*organes génitaux; organes sexuels de la femme*”. En alemán se traduce como “*Vulva, schamteile. N. weibliche Scham, Vulva*” (<http://definition.dictionarist.com/pudenda>).

En estos contextos lingüísticos la palabra pudenda estaría relacionada a los órganos sexuales femeninos, aunque en el Diccionario de la Real Academia Española el término definido en masculino antiguo está relacionado al “*miembro viril*” (Real Academia Española, 2001: 1259). Queda la duda de si Bertonio se refería a los miembros femeninos, masculinos o de forma indistinta a ambos.

La otra palabra utilizada por Bertonio en latín es *virorum*, cuya traducción se refiere definitivamente al varón: “*Una persona de sexo masculino, adulto de sexo masculino, el hombre*” (<http://www.perseus.tufts.edu/Hopper/morph?l=virorum&la=la>)

Para Montes (1999), esta traducción significaría en general la parte sexual de los varones y mujeres. Este autor se refiere al hecho de que las personas de ambos sexos son diferentes y deben encontrar mecanismos para ser simétricos. Describe este hecho de la siguiente forma:

La noción implícita de ch'ulla y en yana es que lo igual va junto y lo disparejo va separado: la simetría es requisito para la unión. De ahí la necesidad de preservar la simetría mediante la acción de 'parear las cosas desacompañadas', expresión que se traduce como yananchaña y jaqichaña (a). En este sentido, los vocablos yana y jaqi son sinónimos, pues jaqi (al igual que ya) denota 'un par de cosas compañeras', y significa también 'varón o mujer, nombre común de los dos y quiere asimismo decir 'miembro genital común a ambos sexos' ('pudenda virorum & mulierum) (Montes, 1999: 150-151)

14 Traducción en conversación personal con la lingüista aymara Miguelina Angelina Mamani, en septiembre de 2011.

Si el *puḍenda virorum* se tradujera como las partes sexuales de ambos sexos, sería coincidente con las otras palabras a las cuales se refiere Bertonio: “Allokhaptatha: Crecer, o multiplicarfe”; “Allokhaptaatha: Acrecentar” (Bertonio, 1984: 14).

Estos términos se refieren al acrecentar, crecer y multiplicarse una actividad donde intervienen ambos actores, varón y mujer, aspecto que permitiría entender el tiempo de *Allupacha* o *Jallu Pacha* como el tiempo de la fertilidad. Comúnmente se hace referencia a que el *Jallupacha* sería el tiempo húmedo, el tiempo femenino. Este tiempo culmina con la cosecha de los productos en carnaval, donde evidentemente se verifica este crecer, acrecentar o multiplicarse. En todo caso, este tiempo no sería necesariamente femenino, sería el momento de los encuentros. Por ejemplo, el *tinku* de las mujeres se hace en noviembre, y el de los varones en mayo, aspecto que permite entender los ciclos existentes dentro de este periodo húmedo.

v, g. *Pedrorothanta*
apar-

Por otro lado, este periodo, hasta carnaval, se “*irpasthan*” a las mujeres, se las roba para luego tener las uniones sexuales y consolidar los matrimonios o alianzas. Relacionado con este hecho se bautiza en Todos Santos a las *warwas*

de pan interconectándolas con el tiempo de la fertilidad. A su vez es el momento en que tropas de varones que tocan *almápinkillos* salen a recibir a los muertos, desplazándose por diferentes espacios de la comunidad, por ejemplo en *Wilakala* (último enclave altiplánico antes de entrar a Charazani). Después de que los varones mayores se cansan de interpretar estos instrumentos por varias horas, los jóvenes (*waynuchunaka*)¹⁵ los sustituyen, aprovechando este momento para robar a las muchachas solteras (*tawaqunaka*).

En carnaval, en algunas regiones, se entregan animales, espacios agrícolas y viviendas a los recién casados. Por ejemplo, en Santiago de Llalagua, después de marcar y enflorar o poner *tikas* (flores) a los animales, se los entrega a los recién casados para que puedan comenzar su nueva vida.

Después de este periodo llega el tiempo frío de hacer chuño. Este tiempo es importante, ya que se cambian los instrumentos musicales (zampoñas) y el viento sopla: “Kafaatha: Hazer gemir: Huari kafa pacha: Tiempo frio” (Bertonio, 1984: 47).

¹⁵ Término que se traduce como jóvenes, en el idioma aymara.

Según Bertonio, el *Autipacha* es el tiempo posterior al frío, cuando no hay lluvias, el mismo que es definido como: “Autipacha: Tiempo de hambre”; “Auti: Mes de agofto, o cerca, quando no fuele llover: Haccha auti; Por Corpus Chrifiti hafta como dos mefes desfpues. Hifka auti; Defde ieptiembre hafta la femana tercera que no es tiempo tan feco” (Bertonio, 1984: 28).

Como el aymara es una lengua de prefijos y sufijos, podemos hacer una serie de ejercicios que nos pueden acercar al tratamiento de la información. Existen palabras que son similares al término *jallu*, por ejemplo *callu*, que se traduce de la siguiente manera: “Callu: Cordero y dizefe de todos los animales, y pajaros. Anocara callu. Cachorro. &c.”; “Callu; La mitad, o vn lienzo de cualquier cofa: + Coferlos Pay callu cchcuthapitha” (Bertonio, 1984: 34).

Estas dos acepciones tienen connotaciones diferentes. En el primer caso se refiere a los cachorros de los animales, es decir, es el resultado de un periodo de fertilidad, ya sea ésta humana, animal, vegetal o mineral, en el periodo del *allu*, y se manifiesta como *callu*. No olvidemos que el *Allokhaptatha*, que significa crecer y multiplicarse, debe empezar con el periodo en que los seres están en un periodo inicial, es decir, son cachorros; el término engrana muy bien como connotación posterior al *allupacha*.

Por ejemplo, (Layme, 2004: 41) traduce el término *Awqa qallu* como “Hijo del enemigo” (41). En este contexto se visualiza la connotación del término *qallu*.

A su vez, la acepción del *callu* en los tejidos tiene diferentes características ya que las *chuspas*, *wallquepus* o *colque wayakas*¹⁶, entre otras variedades de bolsas, tienen en una de las caras de su estructura pequeños “bolsillos” que cuelgan. En estos diminutos espacios se suelen colocar *wayrurus* o *illas* que permitirán atraer la suerte a la persona. A estos apéndices se les suele llamar *callu* o *calluchus*, que en traducción más tradicional y popular son como las “wawitas” de la *chuspa*. Este elemento también es visible en las *waka fajas* o fajas anchas.

Por otro lado, para Bertonio el término *callu* es la complementariedad de dos partes de un mismo conjunto. Da el ejemplo de la parte de un lienzo (en términos actuales, un aguayo), el cual está elaborado por dos partes importantes, a cada una de las cuales se la llama *callu*. Podríamos interpretar en este sentido que cada una de las partes de un ser vivo proviene de diferentes espacios y su unión consolidaría su presencia en este espacio.

¹⁶ Para mayor profundización de este tema se puede revisar el texto “Las chuspas-wallquepus: entre lo autóctono y lo folklórico”. En *Anales de la Reunión Anual de Etimología* 2006.

Es decir, lo que definía Bertonio como el “*pudenda virorum*” se manifiesta después en Montes (1999) como el proceso en el cual dos elementos asimétricos, como son el varón y la mujer, se convierten en simétricos en el *yanantín*, el espacio donde deben emparentarse. El resultado de esta unión serían los *callu*, bebés, que son la consolidación de la unión de dos partes diferentes. Un aguayo o *llixlla* se elabora con dos partes que son tejidas de forma continua, primero una y luego la otra. Ambas pasan el proceso de ser unidas, sus partes son similares pero opuestas, ya que su oposición no es como en un espejo, porque han sido elaboradas con la misma lógica. Esto demuestra su papel complementario asimétrico en la disposición de las figuras, ya que sus partes similares se encuentran en el extremo diametralmente opuesto.

Por esta razón las piezas de tejidos son nombradas como seres vivos, es decir, son el resultado de la unión de sus partes para ser crías o cachorros, y posteriormente ser utilizadas en rituales simbólicos.

Bertonio utiliza continuamente en su diccionario las tres letras a, ll, u, en diferentes contextos que aparentemente son diferentes: “Kalluchatha: Trencar el cabello”; “Kallujatha: 3. Ghi: Dividir: Lacca Kallujata: Uno que tiene los labios partidos” (Bertonio, 1984: 45).

La referencia al contexto de partición dual o tripartita es permanente, en base al modelo de representación de apropiación del espacio: eje acuático en base al *Urkusuyu* y al *Umasuyu*, o en base al *Alax Pacha* (Cielo), *Aka Pacha* (espacio terrenal) y *Manqha Pacha* (subsuelo).

3. Conclusiones

Al realizar la introducción del *Vocabulario de la lengua aymara*, Bertonio advierte que los aymaras de diferentes lugares hablaban de diferentes formas. Entre ellos tuvo contacto con Lupacas, Pacajes, Canas, Canchis, Carangas, Quillaguas y Charcas, por los trabajos que éstos realizaban en las minas de Potosí. Se explicaba así un fenómeno por demás interesante y bastante común: las diferenciaciones lingüísticas.

Estas variaciones son habituales al uso generalizado de una lengua, aspecto que permanece hasta la actualidad, dándose casos extremos como el aymara de Pampa Aullagas y de Salinas de Garcí Mendoza (Oruro), cuyas palabras a veces no son reconocidas fuera de su ámbito geográfico. En este sentido, es un desafío realizar la lectura de este documento, que contiene según Bertonio

la cuarta parte del total de los vocablos, ya que estos son precisamente los que servirían para la labor de evangelización.

Por otro lado, existen influencias de por lo menos dos idiomas como son el puquina y el quechua, influencias que se evidencian profundamente en los contextos religiosos; en este sentido, la mitología tiene una larga data. Según Cerrón Palomino, toda la región del altiplano fue puquina, y sólo posteriormente llegó la conquista aymara.

Este hecho, más las reducciones efectuadas, que juntaron a varios pueblos, provocaron la presencia de sinónimos que podían ser lo mismo o ser diferentes, problema que detectó Bertonio, proponiendo como solución la consulta a los mismos aymaras.

Este es el caso cuando queremos referirnos a *Tunupa*, que es una deidad de carácter puquina. La discusión se basa en Bertonio, básicamente, y en los otros cronistas, algunos de ellos anteriores y otros posteriores; este material permitiría reconstruir la historia, aunque sea fragmentada. El debate es bastante amplio, ya que en otros documentos hacen referencia a sinónimos de nombres de *Tunupa*, como *Tarapaca*, o sinónimos de las hermanas sirenas, que se denominan *llallaguas*. Según Montes (1999), *Tunupa* es descendiente de *Pu-sigaxa e Iki*, deidades de la costa; por esta razón *Tunupa* desaparece en Iquique, lugar de su origen.

La connotación relacionada con su género y el espacio que habita es bastante significativa. En un caso peca con las dos sirenas, en el otro caso es enamorada por dos jóvenes y por dos poderosos *mallkus*. Este elemento determinará el modelo de estructuración del parentesco andino visible en los incas, ya que la descendencia de un Sapa Inca era numerosa: Huayna Kapac, por ejemplo, tuvo 500 hijos e hijas (Poma de Ayala, 1980: 119) con el objetivo de conquistar mayores territorios. *Tunupa*, en su condición andrógina, ocupa un espacio territorial bastante amplio.

Este contexto es importante para la representación del tiempo de la fertilidad, que es fundamental para estructurar un modelo de Estado, el cual era dominante por excelencia, ocupando espacios en la costa y en la selva producto de un modelo implícito de expansión.

Recibido: abril de 2012
Manejado por: I.V.E.
Aceptado: mayo de 2012

Referencias

1. Albó, Xavier y Félix Layme. 1993. "Ludovico Bertonio (1557-1625): fuente única al mundo aymara temprano". *Revista Andina* N°. 2 Cusco-Perú.
2. Álvarez, Bartolomé. 1998 [1588]. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. Madrid: Ed. Polifemo.
3. Arriaga, Pablo José de. 1968 [1621]. *Extirpación de la idolatría del Perú*. Kentucky University Press.
4. Berg, Hans van den. 1987. "Día de difuntos, fiesta a la vida". En: *Cuarto Intermedio* N°. 5. Cochabamba: Ed. Compañía de Jesús en Bolivia.
5. ----- 1990. *La celebración de los difuntos entre los campesinos aymaras del Altiplano*. En: *Yachay*. Revista de Cultura, Filosofía y Teología. Año 8, N°. 14. Cochabamba: Ed. Instituto Superior de Estudios Teológicos-Universidad Católica Boliviana San Pablo.
6. ----- 1991. *La tierra no da así nomás. Los ritos agrícolas en la religión de los aymara-cristianos*. La Paz: HISBOL-UCB/SET.
7. Bertonio, Ludovico. 1984 [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: CERES, IFEA, MUSEF.
8. Cabello Carro, Paz. 2004. "Pervivencias funerarias prehispánicas en época colonial en Trujillo del Perú. Nueva interpretación de los dibujos arqueológicos de Martínez Compañón". En: *Anales 11-2003*. Ed. Museo de América. Madrid, España.
9. Eyzaguirre, Milton. 2005 "Entre vivos y muertos. El alma como objeto de análisis". *Anales de la XIX Reunión Anual de Etnología*. Tomo II. La Paz: Ed. MUSEF, pp. 233-242
10. ----- 2006. "Alasita o Alaii situa". En: *Revista Cultural*. Año X. N° 38. Enero-Febrero 2006. Ed. Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia. La Paz-Bolivia, pp. 7-19
11. ----- 2008 "La invención del chacha-warmi. Matrimonio y poligamia entre la época prehispánica y colonial". *Anales de XXII Reunión Anual de Etnología*. Tomo II. La Paz: Ed. MUSEF, pp. 231-240.
12. ----- 2012. "De ancestros y muertos a diablos y ángeles. La resemantización del Supay en el contexto andino". *Anales de la XXV Reunión Anual de Etnología*. Tomo I. La Paz: Ed. MUSEF.
13. Gisbert, Teresa. 1994. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Ed. Fundación BHN.
14. Isla, Alejandro. 1986. "Una carta extraviada de Ludovico Bertonio". En: *Historia Boliviana*, revista Semestral. VI/1-2. Cochabamba: Ed. Universo, pp. 61-71
15. Layme, Félix. 2004. *Diccionario bilingüe aymara-castellano*. La Paz: Ed. Consejo Educativo Aymara (CEA).
16. ----- 2008. *Gramática aymara. Para maestros de Educación Intercultural Bilingüe (EIB)*. La Paz: Ed. Consejo Educativo Aymara (CEA).
17. Layme, Félix y Xavier Albó. 1993. "Introducción" En: *Transcripción del Vocabulario de la Lengua Aymara del P. Ludovico Bertonio, 1612*. Ed. Radio San Gabriel. La Paz-Bolivia, pp. 19-72
18. Medinaceli, Ximena. 2001. "La evangelización durante el periodo colonial en el área andina". En: *Estudios Bolivianos 9. El Discurso de la evangelización del siglo XVI*. La Paz: Ed. IEB, pp. 2-24.

19. Molina, Cristóbal de (el cuzqueño). 1916 [1575]. *Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas*. Lima, Perú.
20. Molina, Ramiro. “De Illapa a Tunupa: del rayo resplandeciente a las polleras multicolores” (documento en borrador)
21. Molina, Ramiro y Rossana Barragán. 1987. *De los señoríos a las comunidades: historia étnica de los Quillacas* (facsimilar)
22. Monast J. E. 1972. *Los indios aimaraes*. Buenos Aires: Ed. Carlos Lohlé, Cuadernos Latinoamericanos.
23. Montes, Fernando. 1994 (1999) *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz: Ed. Armonía.
24. Poma de Ayala, Felipe Guamán. 1980. *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno*. México: Siglo XXI.
25. Ramos Gavilán, Alonso. 1976 [1621]. *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*. La Paz: Ed. Academia Boliviana de la Historia.
26. Real Academia Española. 2001. *Diccionario de la Lengua Española*. Vigésima segunda edición.
27. Santo Thomas, Fray Domingo. 2005 (1560). *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Peru, copueño por el Maestro F. Domingo de S. Thomas de la orden de. S. Domingo*. Ed. Ediciones El Santo Oficio—Códice ediciones A.C.
28. Spedding, Alison. 2003. *Breve curso de parentesco*. La Paz: Ed. Mamahuaco.
29. Tavel, Iván. 1991. “Ludovico Bertonio, el primer etnólogo del mundo aymara”. *Yachay. Revista de cultura, filosofía y teología*. Año 8 N°. 13. Cochabamba: Ed. Universidad Católica Boliviana, pp. 77-88