



---

## Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispanicos y los cultos cristianos

*Les mines du centre sud des Andes : cultes préhispaniques et cultes chrétiens*

*The Mines of the South Central Andes, Prehispanic Cults and the Christian Cults*

**Thérèse Bouysse-Cassagne**

---



### **Edición electrónica**

URL: <http://journals.openedition.org/bifea/4988>

DOI: 10.4000/bifea.4988

ISSN: 2076-5827

### **Editor**

Institut Français d'Études Andines

### **Edición impresa**

Fecha de publicación: 1 diciembre 2005

Paginación: 443-462

ISSN: 0303-7495

### **Referencia electrónica**

Thérèse Bouysse-Cassagne, « Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispanicos y los cultos cristianos », *Bulletin de l'Institut français d'études andines* [En línea], 34 (3) | 2005, Publicado el 08 diciembre 2005, consultado el 01 diciembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/bifea/4988> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/bifea.4988>

---



Les contenus du *Bulletin de l'Institut français d'études andines* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

## Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos

*Thérèse Bouysse-Cassagne\**

### Resumen

Las minas ofrecieron a ambos sistemas de creencias, andino y español, el trasfondo de un paisaje en el cual se desarrollaron ritos y cultos complejos, y si hubo una adaptación de las creencias europeas es porque existían compatibilidades entre los dos sistemas de representación del mundo. Todo parece indicar que a mediados del siglo XVII en Potosí, por ejemplo, el culto a la Virgen-monte, o no correspondía a una práctica popular, o no impedía la práctica de varios cultos autóctonos de mayor profundidad histórica. Estos cultos chamánicos están analizados aquí ligados a productos de intercambios con el piedemonte amazónico y la Amazonía y la figura del otorongo. Las imágenes que se desprenden de ellos ponen en juego una serie de artefactos, de figuras y de entidades, que encontramos también en la descripción del viejo culto colla de la isla de Titicaca, heredero de Tiwanaku y en varias regiones del centro-sur andino. Son todos estos cultos que influenciaron gran parte del sistema religioso elaborado por los incas, algunos de ellos perdurando hasta entrado el siglo XVII.

**Palabras clave** – minas, Collasuyo, cultos cristianos, cultos prehispánicos

### Les mines du centre sud des Andes : cultes préhispaniques et cultes chrétiens

#### Résumé

Les mines offrirent aux croyances andines et espagnoles un paysage qui permit le développement de cultes complexes et de rites. S'il y eu adaptation des croyances européennes c'est parce qu'il existait certaines compatibilités entre les deux systèmes de représentation du monde. Tout semble indiquer qu'à Potosí par exemple, le culte à la vierge montagne ne correspondait pas à une pratique populaire où n'interdisait pas la pratique de plusieurs cultes autochtones de plus grande profondeur historique. Ces cultes chamaniques sont ici analysés dans le contexte des échanges qui eurent lieu avec l'Amazonie

---

\* Directora de Investigación en CNRS, Paris. E-mail: [therese.bouysse-cassagne@wanadoo.fr](mailto:therese.bouysse-cassagne@wanadoo.fr)

ou la région du piémont amazonien ; tous sont liés à la figure de l'otorongo. Les images qui se dégagent de ces cultes mettent en scène une série d'artéfacts, de figures et d'entités que nous retrouvons dans la description du vieux culte *colla* de l'île du Titicaca, héritier de Tiwanaku ainsi que dans d'autres régions du centre-sud des Andes. Tous ces cultes influencèrent en grande partie le système religieux inca et certains perdurèrent jusqu'au XVIIIe siècle.

**Mots clés** – *mines, Collasuyo, cultes chrétiens, cultes pré-hispaniques*

## The Mines of the South Central Andes, Prehispanic Cults and the Christian Cults

### Abstract

The mines offered to Andean and Spanish belief systems the background of a landscape in which complex rites and cults were developed. If there was an adaptation of European beliefs it was because there were compatibilities between both systems of world representation. For example, in the middle of the XVIIIth century in Potosi, the cult to the Virgen-monte, did not correspond to a popular practice, but it did not stop the practice of several native cults with greater historical depth. These cults of shamans are analyzed here and linked to products of exchanges with the Amazonian foothills and lowlands, and the otorongo figure. The images that come from them take into account a series of artifacts, figures and institutions that we also find in description the of the old Colla cult of the island of Titicaca, heir to the Tiwanaku and in several regions of South Central Andes. All these cults influenced a big part of the religious system elaborated by the Incas; some of them remained until the beginning of the XVIIIth century.

**Key words** – *mines, Collasuyo, christian cults, prehispanic cults*

En regla general, los estudios analizaron las dinámicas culturales y las mutaciones históricas en función de una doble escala lineal que permitía en primera instancia identificar casos que irían de la tradición a la aculturación, y en la segunda de la sociedad arcaica al mundo globalizado. A menudo estas dos escalas fueron concebidas como una descripción correcta del itinerario histórico recorrido por las sociedades contempladas y en ambos casos, dos escalones «sincretismo y mestizaje» fueron considerados como una posible etapa intermediaria a lo largo de este doble recorrido.

Existen sin embargo otras maneras de concebir las dinámicas culturales en un espacio de recomposiciones múltiples en función de las presiones que reciben los actores o de las tácticas que ellos escogen<sup>1</sup>.

Todos los ejemplos presentados aquí proceden de un mismo campo: el de la minería en el Centro sur andino. El marco espacial de nuestra encuesta abarca las minas de oro de Carabaya, de Vilcabamba, de Chuquiabo, las minas de plata de Porco, Oruro, Potosí y algunas minas

---

<sup>1</sup> Estas dan lugar a reelaboraciones a veces estructuradas, a veces incompletas, de las que Roger Bastide nos dejó un interesante inventario a propósito de las estrategias de los africanos deportados al Brasil. En este caso, como en el que analizaremos en adelante el concepto de *bricolage* nos parece más exacto que el de «negociación» recientemente importado desde la antropología anglosajona. En efecto si hubo negociación, esta se inscribe siempre dentro de un contexto de grandes desigualdades sociales.

del norte de Chile (Tarapacá, Huantajaya). Nos centraremos en ejemplos del siglo XVI-XVII, intentando, mediante estos ejemplos, comprender algunos rasgos culturales compartidos a nivel macrorregional.

Como sabemos todos, la minería dio lugar a grandes confrontaciones sociales a lo largo de los primeros siglos de la Colonia y en el fondo de la mina no solo se encontraron los imaginarios de los explotados (mitayos venidos de muchas partes distintas) y explotadores (venidos de varios países europeos) sino que se fecundaron mutuamente tecnologías, tradiciones religiosas y vivencias dispares a lo largo de una explotación secular del subsuelo que perdura hasta hoy.

Aunque todavía no estamos en condición de entender en su totalidad los cultos mineros prehispánicos en las minas, y si a veces nos resulta difícil atribuir a una época precisa cualquier rasgo cultural, pensamos sin embargo que nuestro análisis está suficientemente adelantado hoy como para considerar que muchas de las prácticas religiosas mineras prehispánicas, tanto en las minas de oro como de plata, presentaban rasgos comunes y que estos se relacionan directamente con un conjunto de conocimientos empíricos.

Lo que no significa que, al encontrarse con las creencias mineras de los europeos, las antiguas religiones de los Andes generaron una nueva cultura religiosa homogénea, más bien los ejemplos presentados abogan a una gran heterogeneidad.

Postulamos en este trabajo e intentaremos demostrarlo que la gran complejidad de los registros mineros (técnico y religioso, para citar tan solo dos) tanto en Europa como en los Andes favoreció una multiplicidad de estrategias (supervivencia, apropiación, rechazo, confrontación, convivencia...) que pudieron darse incluso en un solo movimiento en una misma mina. Y de manera distinta en varias minas, sin contar que estas cambiaron a lo largo del tiempo. Sin embargo, y a pesar de estas tácticas desarrolladas durante la Colonia, antiguos rasgos culturales que afloran parecen delatar viejos cultos comunes a la región considerada que procuraremos entender.

Los términos más utilizados frecuentemente cuando se estudia estos sistemas de representación son los de tradición, aculturación, occidentalización, sincretismo...

Pero la abolición forzada de un sistema de prácticas religiosas, como las extirpaciones de idolatría mineras, no implicó forzosamente la supresión de todos los referentes conceptuales o simbólicos ligados a antiguas prácticas o tecnologías como lo veremos, sobre todo cuando estos tenían una funcionalidad económica desde el punto de vista de la explotación minera.

Obviamente, no todos estos referentes simbólicos perduraron incambiables, pudieron variar o conocer una nueva formulación sincrética. Esta nueva formulación sincrética permitía probablemente mantener la pertinencia de algunas de las viejas creencias a pesar de todos los cambios, y sin duda alguna, de seguir dando un sentido a una realidad en crisis. No estamos seguros además que la permanencia de una tradición no pueda estar asegurada por un proceso de mestizaje cultural. Por otro lado, y al contrario, es más que probable que en varios contextos, el trabajo de aculturación estaba ya en camino en lo que tenemos tendencia a calificar «intuitivamente» como supervivencia y que metas tradicionales pudieron determinar la adopción de prácticas más occidentalizadas.

A este amplísimo abanico de tácticas, hay que añadir la posibilidad de la convivencia de los dos registros religiosos: el prehispánico y el colonial. Esta convivencia —que no es mezcla— ofrecía la posibilidad de cierta duplicidad, de prácticas ambiguas, no sincretizadas.

Mientras que en el proceso de sincretización —que no es la suma o la superposición de elementos prehispánicos y occidentales como se lo ha considerado a menudo sino mediación— se daba la confrontación entre tradición y principios occidentales en un movimiento de «doble bind» es decir de supresión y mantenimiento de ambas.

Como ya habrán entendido nos situaremos en primera instancia a nivel de las prácticas —en cuanto las fuentes a nuestro alcance nos lo permiten—, y cuando sea necesario contrastaremos prácticas con representaciones.

## 1. COMPLEJIDAD Y SIMILITUDES DEL CONTEXTO PREHISPANO Y DEL EUROPEO

En su libro sobre las funciones simbólicas, Marc Augé postulaba que cuanto más alejados están los sistemas simbólicos, más posibilidades tienen de combinarse. En cuanto a nuestro campo de estudio parece que el hecho que tanto en los Andes como en Europa la minería perteneciera a la vez al mundo de las técnicas y de la religión y que estos estén relacionados con mitos y leyendas, haya podido ofrecer, como era de esperar, grandes oportunidades a muchos elementos que pudieron entrar en una combinatoria, o diferenciarse.

### 1. 1. La santificación de las minas

En general en toda la Europa de la época, podríamos decir que las creencias populares y la mitología cristiana sacralizaban el paisaje, y las minas no escapaban a esta tradición. La costumbre cristiana de bautizar las minas antes de explotarlas, de dedicarlas a la Santa Trinidad, a la Virgen o a los Santos constituía una práctica común en la Europa del siglo XVI. Colón lo atestigua en la Hispaniola y lo menciona el tratado renacentista de Vanuccio Biringuccio sobre metales y metalurgia (Biringuccio, 1977 [1540]: 17-18). Así se hizo también en los Andes. Añadiremos además que las diversas órdenes religiosas entraron en conflicto cuando se trató de dedicar una mina a un santo y que algunas se relacionaron con varios santos por ese mismo motivo. Más que en otros casos, como era de esperar, la advocación cristiana del Cerro de Potosí fue el objeto de múltiples rivalidades entre las distintas órdenes que querían implantarse en esta riquísima región de Charcas como lo veremos más adelante.

Para los andinos, los cerros y las minas eran *waka*, y el nombre mismo del cerro era el de la *waka* que se veneraba en este. Así lo afirma Bernardino de Cárdenas en 1632 confirmando además para Potosí y Oruro lo que ya había contemplado Albornoz para las minas de oro de Vilcabamba entre 1581-1585 a saber que las piedras de la primera cosecha, las *mamas* eran *waka* y que

*«descubriendo las mamas que son madres de las minas..., se pueden descubrir de ellas los minerales de donde salieron».* (Albornoz, 1989 [1572])

Y si los indios rezaban a los cerros es porque contenían el metal rico (Calancha, 1976 [1638]). Por ese motivo conviene considerar que los mineros cuando se desplazaban para cumplir su turno de *mita*, no solo cumplían con un trabajo obligatorio, sino que participaban en una gran peregrinación, nombrando los cerros unos tras otros *«en forma de letania»* (Calancha, 1976 [1638]: 1167).

La extirpación de idolatrías de la mina de Porco en 1585 confirma en efecto que la *waka* de dicha mina se componía de tres piedras de plata *tacana* —es decir de plata de la ley más elevada después de la plata nativa— que pesaba una arroba (Platt *et al.*, en prensa). Además, otros datos dan a entender que Porco, mina de plata del Inca, había sido una mina muy rica de mineral blanco, que este incluso sirvió para chapar las andas del Inca y que algún otro lingote fue insertado entre las paredes del Coricancha (Bouysse, 1997).

Las *mamas* eran realmente indicadores del tipo de mineral de cada mina como lo demostró hace años Berthelot, pero desempeñaban también una función religiosa de primera importancia ya que según Cárdenas como *waka* «hablaban» y cada mina tenía su «sacerdote» que hablaba con ella, como lo da a entender entre otras la extirpación de Porco. Los datos históricos confirman además que se rezaban a ídolos triples en una región muy extensa, la que correspondía a un área que se extendía desde los *yampara* de Chuquisaca, hasta los *charka* de Sacaca (Gisbert, 1980: 28; Platt *et al.*, en prensa).

Encontramos datos similares para la mina de oro de Chuquiabo, en 1586, pero esta vez al parecer la piedra venerada era un *Huancá* —siendo este la litomorfosis del antepasado— conocido como «el Señor del oro que no mengua» (Jiménez de la Espada, 1965, t. 1: 346).

Mamas y huankas eran venerados tanto en el campo como en la mina, y no había discrepancias entre el sistema de producción agrícola y el minero.

Siendo las *mamas* (o *illas*) verdaderamente las piedras madres que engendraban el futuro mineral, al igual que el *huanka*, se las consideraban sagradas y generalmente la primera cosecha minera se ofrecía a Viracocha Pachayachachic «El que disponía la tierra para que rindiese»<sup>2</sup>.

## 1. 2. El engendro de los minerales en los Andes

En tiempos coloniales, según lo cuenta Álvarez (1998 [1588]: 357), las ofrendas de coca se dedicaban a estas piedras *mamas* o *illas* en el *punku*-.

La boca mina o *punku* (puerta) no solo era un lugar sagrado de ofrenda, sino que era también el sitio donde se encontraba el almacén de los minerales (*huasi*) que contenía las piedras cosechadas. Las madres de la cosecha (*mamas*), se encontraban al lado de la cosecha misma, atestando de esta manera su poder genésico (Platt *et al.*, en prensa). Cumplían las mismas funciones que los maíces dobles o los frutos de tamaño mayor que desempeñaban una función propiciatoria de la cosecha y que se colgaban en las puertas de los collcas (Arriaga, 1968 [1621]: 204-205).

Además el *punkucamayoc*, el guardia de la puerta de la bocamina, cumplía funciones sagradas como lo cuenta la extirpación de idolatrías de Porco (1588). Daba oráculos mediante las *mamas*, confesaba, sanaba las enfermedades (Platt *et al.*, en prensa).

## 1. 3. El engendro de los minerales en España

Los españoles, en cuanto a ellos, impregnados de creencias alquímicas, pensaban que la humedad del azufre y del mercurio junto con la influencia de los planetas y del Sol engendraba el mineral, y según una opinión popular algunas minas gozaban incluso de la propiedad de renovarse si se dejaban sin explotar algún tiempo. En la antigüedad, Plinio, que tanto influyó la manera de pensar la mina en Occidente, contaba que las minas de plomo renacían solas si se las dejaban en reposo y el tratado de minería de Alonso Barba afirma que si se dejara Potosí 10 ó 15 años sin explotar las minas se renovarían de por sí solas (Barba, 1967). Además si contemplamos los gravados contenidos en la obra de Agrícola no cabe duda que visualizamos la mina con sus árboles, con sus raíces que crecen dentro de la tierra (Agrícola, 1950).

Es decir que tanto en los Andes como en España estamos frente a dos procesos genésicos. Pero en los Andes, el hecho de que las *mamas* fueran a la vez mineral y *waka* influyó probablemente de múltiples maneras el proceso de encuentro con la religión cristiana, como lo veremos.

## 2. HUAMAN POMA, UN INTENTO PARA ACERCAR DOS PENSAMIENTOS

Los pedazos mayores de menas<sup>3</sup> o los que tenían un color o un brillo particular fueron entonces más sagrados que los demás porque confirmaban la riqueza de la mina. Como lo demostró J. Berthelot (Berthelot, 1978) a propósito del oro de Carabaya, los incas consideraban las minas de

---

<sup>2</sup> «Cuando los indios descubrían una mina de oro o de plata la ofrecían a su dios y luego a sus idolos y *wakas* dándoles las partes que les pertenecían, luego las daban a los Incas y nadie se atrevía a poseer una mina en privado. El primer mineral lo ofrecían a Viracocha y a sus *wakas*» (AHM, *Diversos de Indias* 210, fol. 45). Es decir que los mineros daban el primer mineral al Wiracocha Pachayachachic, o sea al dios «que disponía la tierra para que rindiese». Traducción de C. Itier, In: Santa Cruz Pachacuti Salcamaygua (1993).

<sup>3</sup> Hay dos diferencias de oro... uno muy menudo como limaduras de metal o como menuda arena, que llaman el oro en polvo y oro volador, el otro en pedazos o granos que llaman pepitas.

oro de socavón como más sagradas que las de río porque en ellas se encontraban los bloques más grandes que tenían un poder de atracción del mineral y de fecundación superior a los demás. Sin embargo, en el caso de estas minas de socavón se trataba también de oro aluvionar ya que como lo dice Cobo «nunca supieron beneficiar las minas en que se halla en piedra» (Cobo, 1964 [1653]: 140). Tanto en Carabaya como Vilcabamba las minas de oro pertenecían al Inca y al Sol<sup>4</sup>.

La muy larga lista de minas de Vilcabamba que manifestó la Coya Cusihuarca después de la muerte de Sayri Tupac, corresponde en cuanto a las minas de oro al mismo tipo de explotación de aluviones en monte que las minas de Carabaya<sup>5</sup>. Sayri Tupac quien había heredado de los bienes de la panaca fundada por su antepasado, Tupac Yupanqui —de quien cuidaba la momia— poseía cuatro mil quinientos indios en las minas del Kollasuyu en los pueblos de Quipa, Asangaro y Asillo, y los indios de Carabaya y sus minas de oro, además de las minas de Vilcabamba (Rostworowski, 1970: 258; Berthelot, 1977).

En cuanto a los lavaderos donde se encontraban las pepitas menores, eran propiedad de las comunidades (Berthelot, 1978). Esta repartición de la tenencia de las minas en función de la calidad del mineral es de suma importancia y permite entender algunas de las tácticas que desarrollaron los indios durante la Colonia.

Las minas de plata de Porco y Potosí pertenecieron por la primera al Inca y la segunda al Sol (Ocaña, 1969 [1599-1606]: 184). En Chile, la mina de Tarapacá pertenecía también al Sol porque tenía una veta de plata blanca, color muypreciado que delataba la plata nativa (Pizarro, 1963 [1571]: 221)<sup>6</sup>. En fin de cuentas, las minas más ricas fueron consideradas como más sagradas porque como lo afirmaba Molina el Chileno, el Sol era quien en última instancia criaba las mamas, y por lo tanto era «El Señor del oro»<sup>7</sup>.

El mito del Inca-Sol obviamente se relacionaba con los metales preciosos<sup>8</sup>. De ahí resulta que los metales y en particular el oro estaban íntimamente ligados al poder y que la persona del Inca se confundía con el Sol y el oro.

<sup>4</sup> En todos los casos se trataba de oro aluvionar «el otro modo de lavar el oro es con acequias».

<sup>5</sup> «Un cerro de metal de azogue llamado rumipalla  
Otro cerro de metal de azogue llamado chinguivita que es el cerro muy grande  
Otro cerro de metal azogue llamado guaruarasa  
Otro cerro de metal de azogue llamado raparati  
Otro cerro de metal de plata muy grande que se dice minirunga  
Otro cerro de metal de plata de mucha riqueza y muy grande que se dize uracalla  
Otro cerro de metal de azogue llamado chinoque esta una legua después de Vilcabamba  
Otro cerro de metal de plata llamado guamani que esta de la dicha dona maria coya que lo manifestó al gobernador martin hurtado de arbieta y le dio una india criada suya que fuese con el y se lo mostrase en la dicha por servidora (ou provincia)  
otro cerro de metal de plata llamado guamanate  
otro cerro y cordillera de metal de plata llamado sauani  
unas minas de oro mayorsita que esta cerca del pueblo de vilcabamba que se llaman usanbi donde sus abuelos y padres y hermanos y marido y ella sacavan mucha suma de oro y es un río depositario de oro muy grande y alinda este río con el río de mayamarca  
unas vetas de mucha riqueza de oro que estan en un cerro muy grande y lleno de montañas llamado socos que esta camino de guarasa».

<sup>6</sup> La palabra illa no solo designaba productos o personas que tenían formas singulares, sino también a los que se distinguían por un brillo o un color diferente: «resplandecían, relumbraban, relucían o alumbaban» y este era el caso de los minerales. Contenían realmente una parcela de luz del relampago (illapa) o del Sol que los había engendrado.

<sup>7</sup> «la orden por donde ellos funcaban (sic) sus huacas que ellos llamaban la idolatria, era porque decían que a todas criaba el Sol, y que decían que tenían madre y al maíz y a las otras sementeras y a las ovejas y ganados que tenían madre y a la chicha, que es el brebaje que ellos usan, decían que el vinagre de ella era la madre y lo reverenciaban y lo llamaban mama... y a la mar decían que tenía madre y que se llamaba Mamacocha».

<sup>8</sup> Según este mito, Manco Capac hizo estirar dos planchas de plata y colocándose una de ellas sobre el pecho y la otra en las espaldas, subió a un cerro alto para recibir los rayos del sol que se reflejaron en estas planchas a modo de espejo, con lo que el Inca fue reconocido como hijo del Sol (Oré, 1992 [1598]: 156).

Tanto el mito etiológico del Inca-Sol como el mismo mito de origen del oro andino eran mitos solares:

«le tenían gran respeto al oro i asimismo decían que eran lágrimas que el sol llorava, i así cuando allavan algún grano grande de oro en las minas sacrificando i hechando sangre i poníanlo en su adoratorio i decían que estando allí aquella guaca o lágrimas del sol todo el oro de la tierra se vernía a juntar con el i que de aquella manera los que los buscavan lo hallarían mas fácilmente desta manera procediendo por todas lo enseñaban a todas las provincias que conquistavan i les hacían servir a todas estas huacas i así mismo todos los señores de la tierra do quiera que estuviesen se hacían adorar en vida i muerte» (RAH Munoz, 9/4840 atribuido a Molina el Chileno).

Entendemos mejor que las *mamas* sean las primeras piedras porque eran de un mayor tamaño, poseían un brillo excepcional (es decir una parcela de luz solar), tenían un poder de atracción y de fecundación del mineral superior a los demás (Duviols, 1978).

Este mito solar influenciaba todo el sistema productivo minero prehispánico y explicaba probablemente porque el Sol y el hijo del Sol, el Inca, tenían derecho a las minas.

En Europa se pensaba también que el calor del sol criaba y maduraba los metales preciosos y que el oro y la plata, como lo anota Acosta «nacía en las tierras mas estériles e infructuosas» (Acosta citado por Duviols, 1988: 83-89).

Un autor como Huaman Poma de Ayala sacó partido de las creencias europeas intentando un bricolaje a su manera. Él considera en efecto que la razón es porque América está cerca del Sol, como lo hace notar Duviols (Duviols, 1988: 83) que «no ay otro rey que el Inca en el mundo que aya criado Dios de tanta riqueza». Esta frase figura en el comentario a su conocido mapamundis (Guaman Poma, 1989: 43).

En este famoso mapa, dibuja un enorme Sol próximo a la tierra confundiendo las Indias orientales y las Indias occidentales, como lo hacían todos los europeos y las sitúa —de acuerdo a los mapas de la época— más cerca del Sol que Europa. Correspondiendo a la misma lógica, resulta que Europa no posee tantos minerales como América, porque está lejos del Sol como lo anota Duviols (Duviols, 2002: 83).

Como vemos, y como lo demostró este último autor, Guaman Poma realiza un encuentro entre las tradiciones alquímicas europeas y los mitos incas. Sin embargo eso no significa que su opinión fuese compartida con los mineros y que todas las creencias mineras se puedan analizar en la perspectiva de un acercamiento de dos tradiciones, como el que realizó este autor.

En efecto, las similitudes que acabamos de señalar entre las tradiciones mineras de Europa y de los Andes no favorecieron forzosamente un sincretismo como podríamos esperarlo, y algunos lo pensaron. El estudio de las prácticas nos permitirá en efecto matizar esta opinión.

El culto a importantes entidades sagradas perduró en varias minas ricas que probablemente por este motivo no fueron descubiertas a los españoles. Los mineros de Tarapacá cuya mina tenía una veta de plata blanca que pertenecía al Sol no la quisieron descubrir porque «sus hechiceros les decían se morirían todos y se les secarían sus sementeras si la descubrían» (Pizarro, 1963 [1571] [XXX]: 222). En Huantajaya los indios tenían una veta tapada que pertenecía al Inca y en ella se hallaba unas papas redondas «a manera de turmas de tierra» y obviamente tampoco la querían revelar. Potosí que según Ocaña pertenecía también al Sol tardó mucho en ser descubierta por los españoles, como bien sabemos.

¿Pudo o no perdurar un culto solar en las condiciones coloniales de explotación, cuando ya ni existían un culto estatal al Sol, ni culto al Inca sustentado por el estado? Vale la pena formular esta pregunta aun si resulta difícil contestarla.



### 3. LA LARGA DURACIÓN DE LOS CULTOS

Sorprendentemente, me parece que muchas creencias prehispánicas perduraron a lo largo del siglo XVI y XVII sin que hayan sido objeto de ningún tipo de sincretismo.

En efecto, las fechas de descubrimiento de varias minas y las de extirpación de los antiguos cultos que albergaban, lejos de coincidir, abogan más bien a la idea de que muchos de los ritos a las minas perduraron cuando las minas estaban explotadas por los españoles.

- 40 años separan el descubrimiento de Porco (38-39) del descubrimiento de su waka en una región de valle (Platt *et al.*, en prensa).
- Y 54 años separan el descubrimiento de Potosí (1545) de la destrucción de la waka que se hallaba en la cumbre del Cerro Rico por Arriaga (1599). En este último caso, como en el anterior y los demás casos que conocemos, conviene considerar además que ningún de los extirpadores mencionados se aventuró en el interior de la mina para buscar las huellas de la idolatría —en el mejor de los casos—; como en el mencionado caso de Arriaga se contentaron con extirpar «el altar» que se encontraba en la cima del monte. De tal modo que el interior de la tierra era —no cabe duda— el refugio ideal de las creencias prehispánicas cuyos cultos funcionaban a puerta cerrada.

Conviene preguntarse entonces si los españoles no consintieron a una cierta permisividad frente a los taquis, borracheras y cultos en general —tan estigmatizados en palabras— a cambio de facilitar una mejor explotación de la mina y un mayor rendimiento<sup>9</sup>.

Pero si hubo supervivencias —como el culto a las mamas— eso no significaba que en cada época los cultos no fueran el objeto de cambios o de una nueva formulación. Además y por otro lado no cabe duda que se situaban en un contexto de explotación global muy diferente del prehispánico.

Fuera del culto a las mamas y a los cerros que garantizaban la cosecha minera y tenían funciones de oráculo, como ya dijimos, uno de los cultos más difundidos y que probablemente perduró más tiempo fue el culto a los socavones. Cabe notar al respecto que González Holguín en su diccionario de quechua escribe de la misma manera la palabra que designa al socavón y la que designa a la Reina: «koya». Tenemos efectivamente confirmación de que los mineros de Oruro invocaban en el socavón a la Reina en pleno siglo XVII, y esta creencia, sin duda alguna, se extendía a todas las minas (Álvarez, 1998 [1588]: 351). No hay que descartar sin embargo, que la advocación de Reina que dio el catolicismo a la Virgen, es decir «Coya», facilitó una confusión con la palabra socavón.

En efecto, según Holguín, la mina o la veta de plata, era «koya» y la veta rica es «*ccori çapa koya*» (González Holguín, 1952 [1608]: 581). Esta última glosa se refiere en realidad a un cuádruple contexto. La *koya* era tanto el agujero donde se siembra la papa y el maíz, como el socavón del que extraía el metal, así como la reina, esposa del Inca (*çapay koya*), en cuyas entrañas crece el hijo tanto del Sol, como de la Luna, que también llamaban *koya* (Anónimo, 1968 [1590]: 351).

Pero lo más notable del caso es que los cultos a los socavones perduraron. Las *koyas* podían vetar la entrada a los cerros, si el que buscaba los minerales, no los aplacaba con su *aquillicu* de coca mascada. Álvarez señala que los mineros no solo ofrecían esta coca a la entrada de la bocamina sino a todos los lugares peligrosos del socavón. La coca tenía, en efecto, el poder de ablandar la roca (Álvarez, 1998 [1588]: 351). En regla general, es todo el proceso minero metalúrgico que era sacralizado, incluso el proceso de fundición por guayras (los guayradores se confesaban antes de emprender su tarea y ofrecían coca y algún aborto de llama o cuy a la guayra. Álvarez, 1998 [1588]: 356). Y cuando los mineros fueron por el soroche, mochaban los mochaderos que tenían

<sup>9</sup> No muy lejos de Potosí, el jesuita Arriaga afirmaba, en 1599, que «desde tiempo inmemorial» se concedía «una extraña devoción» a dos cerros, a pesar de los intentos tanto de la Iglesia como de la justicia civil de destruir «estos diabólicos adoratorios».

al salir de Potosí, «mocharon» en el camino los apachetas para el buen suceso de su viaje, y a la mina de soroche igualmente (Álvarez, 1998 [1588]: 357).

Si estos cultos prehispánicos perduraron, ¿se puede aceptar la hipótesis de que algunos cultos cristianos fueran sin embargo aceptados en la medida en que no amenazaban el conjunto de los antiguos valores religiosos de los mineros?

Sabemos que las imágenes formaban parte de la prédica cristiana más difundida, y que los indios que penetraban en las iglesias se familiarizaron con las distintas representaciones de santos cristianos. Pero conviene en la medida de lo posible confrontar prácticas mineras y representaciones cristianas para entender cuál fue la realidad de los cultos.

### **3. 1. Potosí: el problema de las imágenes y de las prácticas**

Sobre este punto, mi propuesta difiere notablemente del trabajo pionero de la historiadora boliviana T. Gisbert en razón de un enfoque y una metodología diferente. Gisbert, con quien comparto muchos análisis por otro lado, se funda en las representaciones artísticas mientras que mis propuestas conciernen las prácticas.

En cuanto a Potosí se trata, las peleas de las órdenes religiosas fueron numerosas cuando se trató de dedicar la mina a un santo. En 1561, antes de que los agustinos se establecieran en la comarca, se denominó San Agustín al Cerro Rico (BNP Lima C7/C, Anales de la Villa Imperial de Potosí, s.f.) en 1599, el jesuita Arriaga favoreció a San Bartolomé y es a partir de 1615 cuando se implantó con cierta fuerza (a favor de un milagro) el culto a la Candelaria (BNP Lima C7/C).

1. Con la intención de demostrar el sincretismo del famoso cuadro de la Casa de la Moneda, que representa a una Virgen Cerro, Gisbert propuso que la figura de la Pachamama llegó a confundirse con la Coya y que, a su vez, ésta fue sustituida por la Virgen-Cerro. La autora considera que estas sucesivas identificaciones se dieron «tanto a nivel popular como a nivel erudito eclesiástico» (Gisbert, 1980: 83). Nuestra interpretación difiere en varios puntos con la suya, y los datos históricos me llevan a considerar que la intención evangelizadora de sustitución de un culto por el clero no significó forzosamente una adhesión popular, y que el corte arcaico de esta representación puede ser de origen español.

2. En España, existían en efecto varias imágenes de Virgen-Monte como la de Montserrat por ejemplo, que correspondía a una iconografía muy difundida en el mundo hispano (Albert-Llorca, 2002). Esta Virgen llegó a ser conocida en el Perú incluso antes de que el cuadro de la Casa de la Moneda fuese pintado (Cf. Iglesia de Chincheros). Entonces conviene no descartar que una de aquellas Virgenes cerro españolas pudo servir de modelo plástico a los cuadros mencionados por Gisbert.

Que la sacralización prehispánica de los Cerros favoreciera un encuentro iconográfico con una Virgen-monte española es de considerar. Que este proceso diera lugar a un sincretismo al nivel de las prácticas, y que se tratara de un proceso global, como lo propone Gisbert, no parece estar comprobado por las fuentes a nuestro alcance.

Si bien no cabe duda, como lo afirma la autora, que la implantación de la Virgen del Cerro correspondió a una voluntad evangelizadora, me parece sin embargo, que este culto dio lugar a una práctica sumamente compleja en la que la fusión de los componentes cristianos y de los indígenas no se llevaron a cabo como en una reacción química.

En efecto, Gisbert propone una cadena de figuras que irían sustituyéndose y sumándose —la Pachamama, la Coya, la Virgen— para dar lugar a la Virgen-Cerro como figura sincrética:

- a. En primera instancia, si bien hemos encontrado datos que confirman un culto difundido a las piedras mamas en la región considerada, nada nos permite afirmar la existencia de un culto a la Pachamama.
- b. Podemos decir que, sin lugar a duda, el culto a los socavones era todavía el objeto de una práctica activa de los mineros hasta muy entrado el siglo XVII, como lo atestan Cárdenas y

Álvarez. De tal modo que pensamos que en el mejor de los casos el culto a la *koya-socavón* perduró hasta el siglo XVII.

El proceso de adopción de la figura de la Virgen difirió según las minas. En Oruro por ejemplo, la figura de la Virgen —venerada aún bajo el significativo nombre de Mamita del Socavón— pudo haber sido relacionada en algún momento por los indios, no con el cerro mismo, sino como lo indica su nombre, con el culto a la «mama» del mineral que estaba a la entrada del Socavón. Existen, además, múltiples representaciones de vírgenes pintadas sobre grandes piedras, como en Urcupiña, en la región de Cochabamba, que validan esta interpretación. En este último caso, el culto mariano, nacido en el siglo XVIII, sigue siendo un culto a las piedras (aunque no de minas) practicado hasta hoy en día. Los peregrinos que van a esta romería arrancan del suelo piedras de tamaño descomunal que llevan a sus casas con el fin de obtener suerte y riqueza, y consideran a la Virgen como la «mama» por excelencia, la fuerza animadora de toda la peregrinación.

En este último caso consideramos que el préstamo occidental (la Virgen María) ha sido puesto al servicio de finalidades propiamente tradicionales e incorporada sin mediación sincrética alguna, en un contexto de gran modernidad incluso.

#### 4. UN CULTO ANTIGUO EN POTOSÍ

Tratándose de Potosí, las fuentes tardías demuestran más bien que, a pesar de los intentos de sustitución de los cultos idólatras por la Virgen o por San Bartolomé (el santo que con Santo Tomás había convertido a las Indias orientales, y que en la cuenca mediterránea cazaba los demonios de los Volcanes) por parte de la Iglesia, aquellos perduraron junto con los ritos que los acompañaban (Bouysse-Cassagne, 1997a).

Bernardino de Cárdenas, que fue arzobispo de Charcas y extirpador de la comarca, escribe, en 1632, que los indios que iban a Potosí consideraban al cerro como el hijo del *Capac Yque* y explica:

«[...] vi en las casas el lugar y asiento que tenían puesto para quando venía el demonio, al cuál veían algunas veces en diferentes figuras, otras no le veían sino le oían hablar y entre las cosas que averigüe como una vez les dijo que el era el Señor rico y por eso aquellos indios en su lengua le llaman *capac iqui* que quiere decir Rico Señor o que el cerro de Potosí era su hijo y así lo adoran los yndios y que el les dava la plata y que el dios de los españoles no la tenía, que por eso venían desde Castilla a quitarles la que el les dava [...] y que juntamente le podían tener a el por su dios en primer lugar y luego al de los Españoles, y así lo hacen muchos indios. Y vez hubo que les dijo que la Ymagen del crucifijo que estaba en la iglesia era suya y que a él le habían de adorar en ella, y lo hacían así» (BNM1602).

En este texto, Cárdenas dice claramente que los mineros tenían dos tipos de prácticas:

1. la duplicidad rezando a su dios y al dios de los cristianos separadamente (estableciendo incluso una jerarquía en la que predominaba la función fecundante de la *waka*)
2. la ambigüedad: rindiendo un culto a su divinidad bajo la figura de Cristo.

En el primer caso, probablemente la aculturación estaba en camino en lo que un análisis superficial nos llevaría a considerar como sobrevivencia. En el segundo caso las metas conservadoras tradicionales determinaron sin duda la adopción de una figura cristiana sin que por lo tanto un verdadero trabajo de mediación entre elementos idólatras y elementos cristianos que suele caracterizar el sincretismo se diera todavía efectivamente.

Otra fuente, Bartolomé Álvarez confirma el culto al *Capac Ique*, señala que los mineros que rezaban al Cerro Rico llamándolo «Señor», dándole este nombre (Bouysse-Cassagne, 2005: 73). Entonces todo parece indicar que a mediados del siglo XVII el culto a la Virgen-monte no correspondía a una práctica popular, o que en el mejor de los casos, si había sido adoptado por los mineros como el culto al Cristo, correspondía a una práctica compleja ambigua que no impedía la práctica de un culto autóctono de mayor profundidad histórica.

## 4. 1. El Rico Señor

¿Quién era, entonces, aquel *Capac Yque*, aquel «Señor Rico», padre del Cerro de Potosí?

En el idioma pukina, hoy desaparecido, la palabra *Yque* significaba «padre» y la voz *capac* se refería a la vez a la autoridad y al estatuto de rico y poderoso. Podríamos pensar que de la misma manera que en quechua el Sol era designado bajo los tres nombres de «apu inti», «churi inti» e «inti gwaqui», las voces puquina «Capac lque» e «hijo del Capac lque» correspondían a las dos primeras advocaciones del dios Sol: a saber el Sol padre y el Sol hijo. Sabemos además que son las palabras quechuas dios yaya y dios churi que sirvieron en los catecismos para designar al Dios padre y a su hijo el Cristo. De esta manera podríamos explicar la frase de Cárdenas y el doble culto al Cerro y al Cristo de la Iglesia. Pero bajo la advocación de *capac yque* se ofrecía probablemente un culto a una entidad que tenía un poder genésico superior a los demás. En otra parte de su obra, Álvarez da una explicación más detallada del significado de *yque*, dando la palabra *mullu* como su sinónimo: «dicen algunos que lo que llaman *mullu* —y en otra lengua llaman *yque*— que no moría ni se perdía ni se acababa» (Álvarez, 1998 [1588]: 145), de tal modo que estas dos palabras «*mullu e yque*» más que al padre o al ancestro, parecen haber designado la fuerza animadora.

Cuando Cárdenas estuvo en Potosí, manifestó haber quitado ídolos de la mina, aunque sin ofrecernos más pormenores al respecto. Pero si damos crédito a lo que escribe Arzans y Vela en el siglo XVII, uno que otro ídolo relacionado con el Sol se encontraba aún en la mina en aquella fecha —como un personaje compuesto de varios metales— (Arzans & Vela, 1975). Además, gracias al viaje que hizo Ocaña a esta comarca, sabemos que el Cerro Rico estaba efectivamente consagrado al Sol (Ocaña, 1969 [1599-1606]: 184).

Muchos son los datos que nos permiten considerar que el *Capac Yque*, padre del Cerro Rico, pudo haber sido el Sol, siendo este, en última instancia, el ancestro de los ancestros, «el lque» o «padre por antonomasia» a quien estaba efectivamente dedicado Potosí.

Sin embargo, no deja de llamarnos la atención el uso de una palabra en idioma pukina como *Capac Yque* en el caso de Potosí, una región predominantemente aymara-hablante y donde no hay huella de idioma pukina en el siglo XVI y menos en el XVII, que es cuando escribe Cárdenas (Bouysse-Cassagne 1975).

El idioma pukina, en su mayoría hablado en torno al Titicaca en aquella época, fue, junto con el aymara y el uruquilla, probablemente uno de las tres idiomas de la sociedad tiwanaku, como lo hemos demostrado hace años (Bouysse-Cassagne, 1975). ¿Era «Capac Yqui» el nombre del Sol de los puquinas que adoraban en Tiwanaku o de una divinidad que las culturas que le sucedieron adoptaron de ellos y asimilaron al Sol? Los recientes estudios de los geólogos Abott y Wolff sobre Potosí consideran que esta mina hubiera sido explotada desde la época Tiwanaku (Abbot & Wolffe, 2003). En espera de ver estos resultados confirmados por otros estudios, proseguiremos nuestra encuesta.

## 5. EL OTORONGO

### 5. 1. En las minas

El ya citado *Memorial* escrito por Cárdenas (Bouysse-Cassagne, 1997b), proporciona sin embargo otros datos importantes sobre un culto a una entidad sagrada que seguían rezando los mineros en el interior de la mina de Oruro en 1632. Este culto nos interesa peculiarmente porque podría corresponder no solo a un antiguo culto sino a un culto de gran difusión que analizaremos ahora.

Cárdenas escribe, refiriéndose a los ritos practicados en Oruro:

«[...] casi todos mueren en lastimoso estado de idolatría porque en la mina cometen malas idolatrías, llamándola señora y reyna y diciéndole que se ablande y ofreciéndole

en sacrificio una hierba maldita que llaman coca [...] la compran los indios para que les diese fuerza y no es sino terrible engaño del demonio, al cual hacen idolatría los indios llamándole Otorongo que quiere decir tigre fuerte y le ofrecen unas raíces que llaman curu que también desterraría yo si dios me diese mano». (Bouysson-Cassagne, 1997b)

Este rito tiene dos momentos y dos protagonistas: uno de ellos es la señora y reina, es decir, la *koya*, a quien los mineros ofrecen probablemente su *aquillicu* de coca para que la veta se ablande y que la extracción del mineral sea más fácil, y el otro es el otorongo, o jaguar, a quien ofrecen el *curu*. Nos detendremos ahora en esta última secuencia del rito, la que requiere de un análisis detallado. Luego se tratará de comprender cuál pudo ser la función ceremonial de la planta llamada *curu*.

El Otorongo era la divinidad de la montaña, es decir del bosque tropical del piedemonte de los Andes orientales<sup>10</sup>, y era también la divinidad la más importante de las minas de Carabaya situados en esta región.

Los incas, dieron en explotación Carabaya a grupos de *mitmakuna* procedentes de la ribera omasuyu del lago Titicaca. Estos procedían de Asillo, Azángaro, Nuñoa, tres pueblos que primero se habían rebelado contra el Inca y que luego fueron ganados contra el Sol al juego de los ayllus por Tupac Yupanqui: los famosos aylluscas. En toda esta región del Omasuyu, y en Carabaya se hablaba pukina y aymara o quechua (Berthelot, 1977; Bouysson-Cassagne, 1997a).

El dios de esta gente no era otro que un famoso gato de oro, el choquechinchay, el *apu* de los otorongos.

Durante el reinado del Pachacuti, cuando se celebraron las fiestas del nacimiento de su hijo Amaru Ttopa, «los *curacas* y *mitimaes* de Carabaya trae al Choquechinchay animal muy pintado, de todos los colores *apu* de los otorongos» (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993 [1615]: 224).

Es decir que, los *mitimaes* mineros venidos de la región omasuyu del Titicaca y los indios de Carabaya como los del Andesuyu, donde los incas explotaban numerosas minas, veneraban al mismo dios: el jaguar celeste, *choquechinchay* o gato de oro, y este era, además, el *apu* de los otorongos<sup>11</sup>.

Asociado con Venus en su manifestación vespertina por Juan Santa Cruz Pachacuti (1993 [1615]: fol. 13V), el *choquechinchay* era el felino volador que escupe granizo y estaba a menudo relacionado con la estación de lluvias. El diccionario de quechua moderno de Lira lo menciona como «un animal parecido al gato montés y que es un intermediario entre la onza y el gato doméstico. Es también un nubarrón que presagia granizada» (Lira, 1945: 476). El choquechinchay celeste era el *apu* de los otorongos, su fuerza animadora. Todo parece sugerir que podía tratarse también de un dios rezado por aquellos ejércitos de la sombra que eran los mineros, que recogían las piedras de minas, asimiladas en numerosos casos al mismo granizo<sup>12</sup>.

No existen datos que permitan interpretar la existencia del culto al otorongo en las minas de Charcas como la posible difusión de un culto previo ya existente entre los mineros de oro de Carabaya, cuyas minas se extendían en el Andesuyo. Conviene notar sin embargo que, varios pueblos amazónicos, entre ellos los Yucarará, veneraban una constelación felínica (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993: 35). Por otro lado, cabe considerar que tanto en la Amazonía como en los Andes —y en este último caso desde antes de Chavín— los felinos sirvieron para

<sup>10</sup> Área en la que el jaguar es conocido localmente también bajo el nombre de gato montés o gato de monte.

<sup>11</sup> «Los que viven en las montañas y tierras yungas hacían veneración y sacrificaban a otra estrella que llaman chuquichinchay que dicen ser un tigre y estar a su cargo los tigres osos y leones: pedíanle en el sacrificio que no les hiciesen mal estas fieras. Encomendabanse por la misma razón que los que habían de pasar por tierra fragosa y de bosque, por la misma razón que los que vivían en ella» (Cobo, 1964 [1653], t. II: 159).

<sup>12</sup> Oro en polvo: *chichi ccori* en quechua, es decir, el «granizo de oro»; pepitas: *muhu ruru*, que quiere decir «semilla» o «fruto» en quechua.

crear símbolos imbuidos de una serie de cualidades sociales y metafóricas que solo pueden entenderse dentro de un conjunto complejo de actividades simbólicas que pudieron variar según los contextos y los momentos históricos.

No obstante, y a pesar de que no estemos en condición de entender este culto minero en toda su extensión, un dato iconográfico tardío nos hace sospechar

1. sobre su duración incluso cuando se adaptó a un contexto cristiano.
2. sobre su gran difusión en el contexto minero prehispánico en relación con intercambios de plantas de piedemonte o de la misma Amazonía.

En efecto, la iglesia de Colcampata, en la región del Cuzco, tiene como característica estar construida encima de una mina cuya boca fue sellada por la pila bautismal, lo que pone en evidencia la voluntad de la Iglesia de acabar con el culto idólatra. En su entrada principal, sin embargo se halla un pórtico decorado con figuras de numerosos felinos.

¿Estos felinos delatan la sobrevivencia de un culto vernacular en un contexto cristiano? Este es casi un caso límite porque el elemento plástico (el felino) se halla en un contexto que ha cambiado muy poco en realidad. Los desmontes están en la entrada de la iglesia, y lógicamente la entrada a la mina (el viejo *punku*) que ha sido tapada fue reemplazada por un pórtico cristiano que ostenta representaciones de los antiguos dioses prehispánicos.

De manera general, la figura del jaguar fue relacionada con cultos chamánicos a menudo acompañados de consumo de sustancias psicotrópicas no solo en la Amazonía, sino en todo el mundo andino. Entre muchos grupos de la Amazonía el felino es tal vez el elemento iconográfico más asociado con el uso de alucinógenos. Así, entre los Kaxuyana del río Trombetas (Brasil), las tabletas son llamadas *yara-kukuru*, que se traduce como la imagen (*kukur'u*) del jaguar del fondo del agua (*yara*) (Torres, 1988: 32). En la región de Carabaya a la que hemos aludido, la tumba de Niño Korin, de la época tiwanacota descubierta por Wassen, con toda su parafernalia de tubos inhalatorios, jeringas, mates, potitos y vilca (*illex guayasa*) atestiguan de la presencia de cultos ligados a sustancias estimulantes, anestésicas y tónicas que mitigan el hambre y la fatiga, sin que podamos verificar sin embargo si estos cultos se relacionaban de algún modo con la minería y con un culto al choquechinchay (Wassen, 1972).

Múltiples intercambios se dieron tempranamente entre zonas de consumo y zonas de producción, por ejemplo entre el norte chileno y la zona del Titicaca, o entre el norte argentino y las zonas más húmedas del piedemonte cercanas al Pilcomayo. Cada región elaboró sus propias tradiciones. Tratándose del material argentino, sin evidencias de contacto tiwanacota, o de las tabletas de rapé del desierto de Atacama, muy influenciadas por esta cultura, en todos los casos el otorongo constituye una de las figuras representativas ligadas a la parafernalia del consumo de alucinógenos (jeringas, tubos inhalatorios, tabletas), independiente de la sustancia utilizada, como lo demostró José Antonio Pérez Gollán (1986).

En Oruro los mineros hacían uso de las raíces de un tabaco salvaje, el *curu* (*Nicotiana tricholine*), cuando pedían al otorongo su fuerza, lo que parece revelar la existencia de un ritual de tipo chamánico<sup>13</sup>. En efecto, los mineros, que hacían uso del tabaco antes de penetrar en la mina, habían bebido y bailado durante días y noches seguidas. En la oscuridad de los socavones, después de haber ofrecido su coca a las mamás, caminaban en el mundo de adentro y estaban, entonces, en condición de ser animados por el otorongo, al que pedían su fuerza. En Potosí a comienzos de la Colonia el tabaco *sayre* era objeto de un intenso comercio y provenía de la

<sup>13</sup> «Muy conocida es ya la planta del tabaco no solo en todas las Indias, sino también en Europa, adonde se ha llevado desta tierra y es muy estimado por sus muchas y excelentes virtudes [...] a la raíz del tabaco silvestre llaman los indios del Perú, coro, de la cual usan para muchas enfermedades. Contra la detención de orina dan a beber en cantidad de dos garbanzos de sus polvos en un jarro de agua muy caliente, en ayunas por tres o cuatro días. Tomados estos polvos en moderada cantidad por las narices quitan el dolor de cabeza y jaqueca y aclaran la vista, y el cocimiento desta raíz hecho con vino, echado en el un poco de sal de compás, y azúcar candi, lavanse con el a menudo los ojos quita las nubes y cualquier paño o carnosidad» (Cobo, 1964 [1653], t. I, cap. LVI: 185).

región chiriguana como lo atesta Ramírez del Águila<sup>14</sup> sin que sepamos de momento si las raíces de tabaco o curu procedían de la misma región. Los cultos al otorongo en las minas del Collao y de Charcas, deben entonces entenderse dentro del amplio marco de intercambios entre las tierras bajas, la Amazonía y los Andes señalado por Pérez Gollan y los cultos al mítico animal estaban en todos los casos ligados al consumo de plantas (villca, cebil, curu).

Que el culto al otorongo se haya extendido, en la época Tiwanaku, más allá de los casos de Oruro, o de Carabaya, al centro-sur andino —incluyendo Atacama y el norte argentino— es una hipótesis que formulamos, pensando incluso que podemos relacionarlo con el gran centro cultural del Titicaca y sus viejas divinidades.

## 5. 2. En el Titicaca

Los contactos políticos entre el Kollasuyo y los incas del Cuzco y los intercambios de bienes de prestigio precedieron, por un siglo al menos, la conquista militar y política del Altiplano por los ejércitos del Inka. Pärssinen y Siirianhen hacen remontar en efecto la ocupación inka de la región Pacaj de Caquiaviri y las campañas hacia Argentina y el norte de Chile al reino de Pachacuti (Pärssinen & Siiriäinen, 1997). Para el sur en la región Charka-Qaraqara hemos encontrado fechas similares y según Sarmiento, la puesta en explotación de la mina de Porco remontaría a este mismo Inca (Platt *et al.*, en prensa).

En la mayoría de los casos, desconocemos sin embargo el tipo de relaciones políticas y religiosas que entablaron los del Cuzco con los señoríos del sur en aquel entonces. Pero podemos pensar que las campañas incaicas en el Kollasuyo contemplaban tanto la posesión de las minas como de los grandes centros de cultos lacustres desde la época de Pachacuti (Bouysse-Cassagne, 1992)

Las fuentes escritas a nuestro alcance consideran sin embargo que es el inca Tupac Yupanqui, quien organizó el nuevo culto a la waka del Titicaca y entro en las islas del Sol y de la Luna poblando la península de mitmakuna pertenecientes a 42 naciones diferentes. Conjuntamente los Incas implantaron familias de sangre real en la Península de Copacabana, estableciéndose en toda la zona del santuario las panacas de Sinchi Roca, Maita Capac, Capac Yupanqui, Yawar Walkaj, Wiracocha y Wayna Capac (Santos Escobar, 1984: 5).

Guayna Capac, en su visita al Collao, nombró gobernador del Collasuyo a Apu Inga Sucusu, quien pertenecía a la panaca de Wiracocha. Apu Inga no solo era el mayor funcionario del cuadrante sur del imperio, sino que era el sacerdote mayor del templo de la Isla del Sol (Santos Escobar, 1984; 1987; 1990). El hijo de Apu Inga Sucusu, el famoso Apu Challku Yupanqui, quien heredó los cargos de su padre en la isla, fomentó la organización del trabajo en las minas siendo también el sacerdote del culto solar de la isla (Platt *et al.*, en prensa).

La existencia de un sacerdote de la waka del Sol perteneciente a la panaca de Wiracocha en los centros de culto del lago que habían pertenecido a los herederos de Tiwanaku no fue probablemente ajena a la construcción de un nuevo discurso mito histórico inca. En efecto, tanto las Casas (1550) como Betanzos (1551), Gómara (1552), Pizarro (1571) y Acosta (1590) hablan a veces de un dios, a veces de un Inka, ambos llamados Wiracocha, hecho que dificulta cualquier interpretación que podamos hacer de ellos hoy en día.

La influencia de esta panaca se hizo sentir igualmente en las ricas tierras del Andesuyo. Después de que entraron las tropas inkas en dirección de los valles y de la Amazonía durante los reinos de Tupaj Inka Yupanki y de Wayna Capac (Santos Escobar, 1987: 31). Y es a otro miembro de la panaca, Orcowaranka Acostupaj Inka, a quien recayó el gobierno de los Chunchus y Larecaja,

---

<sup>14</sup> Aunque en esta provincia se da el tabaco o sayre, se gasta mucho traído de las de abajo y de los chiriguanos (p. 48).

es decir de los territorios localizados al norte de Chuquiabo donde estaban las ricas minas de oro (Santos Escobar, 1990)<sup>15</sup>.

De tal modo que el control de los centros religiosos lacustres y de parte del Andesuyo donde se encontraban las minas de oro estuvo entre las manos de funcionarios pertenecientes a un mismo grupo.

En consecuencia, en 1550 en la cercana Vilcabamba, el joven Sayri Tupac, hijo de Manco de quien había heredado los bienes y jefe de la panaca fundada por su antepasado Tupac Yupanqui —cuya momia había sido trasladada a Vilcabamba— se encontraba en posesión de las minas que formaban parte del dominio de este inca unos sesenta años antes. «Sayri Tupac» poseía efectivamente mineros en las minas del Kollasuyu en los pueblos de Quipa, Asangaro y Asillo, y los indios de Carabaya y en Vilcabamba (Rostworowski, 1970: 130, 164; Berthelot, 1977: 33).

Al organizar el culto solar de las islas, Tupac Yupanqui y Guayna Capac se situaban sin duda alguna en la perspectiva de una conquista religiosa del viejo dominio de Tiwanaku, que dio lugar a una cruenta guerra con fuertes implicancias religiosas en la zona del lago y en particular en la península de Copacabana y en las islas. Muchos de los jefes locales resistieron a los incas, como en la Isla de San Andrés, donde se habían refugiado, librando batalla cuatro años enteros (Romero, 1937: 202). Los habitantes de la isla del Sol fueron desplazados a Yunguyo y muchos ritos de los pukinas y de los urus desaparecieron, cuando estos no desempeñaron el papel de chivos expiatorios en los nuevos rituales incas de la isla del Sol (Bouysson-Cassagne, 1992; 2005). No cabe duda que esta Conquista afectó profundamente toda la organización religiosa anterior, sobre todo cuando se toma en cuenta que los incas tenían por costumbre apoderarse de las divinidades de los pueblos que sometían, y peculiarmente cuando estos se habían rebelado.

Conviene no descartar en efecto que desde el momento en que los incas se implantaron en los lugares sagrados del Kollasuyu, las divinidades del cuadrante sur fueron integradas al panteón del Cusco, por la panaca de Wiracocha. Una prueba del peso político que pudo adquirir el sacerdote de la Isla del Sol, que pertenecía a esta panaca, la encontramos en una descripción hecha por Santa Cruz Pachacuti que relata las bodas de Huayna Capac y el boato que rodeó la ceremonia en la fortaleza de Sacs Huaman. Este autor nombra en efecto al sacerdote Challku Yupanqui como oficiante del ritual, gratificándole del título de «sumo sacerdote» (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993 [c. 1615] fol. 31v).

No obstante, tanto en el idioma como en los mitos y en algunas tradiciones quedaron al parecer huellas de las viejas divinidades perteneciente a los múltiples pueblos que poblaban la región lacustre.

Un mito que alude a la división del tiempo en edades, consignado por el padre Barraza, recogido en una misión especial del jesuita Diego de Torres Vázquez en las islas, confirma la existencia de creencias sobre Venus:

«llaman a una de ellas la Isla del Sol porque dicen que nació en ella y desde allí se levanto por los aires y fue a pelear con el Lucero que entonces era como el Sol y alumbraba todo el mundo y que habiéndole vencido quedo el Sol por Señor único del cielo, y la tierra y la alumbro con su luz y el Lucero escondio la suya y anda de noche como amedrentado y de vergüenza se esconde al amanecer cuando quiere salir el Sol» (Romero, 1937: 198).

Si como Yamqui Salcamaygua lo piensa, el choquechinchay representaba a la Venus vespertina, este mito podría referirse al planeta y relacionarse con un tiempo presolar.

Por otro lado la palabra *titi*, del que procede *titicaca*, que significa «gato montés» en aymara y *escollo* en quechua, nos remite en efecto al llamado «choquechinchay», «apu de los otorongos».

<sup>15</sup> Cabello Balboa, que utiliza la Relacion perdida de Cristobal de Molina, y sigue fielmente a Sarmiento de Gamboa,, cita las minas que fueron encontradas, segun el, por Inka Tupaj Yupanqui «muchas provincias desconocidas, y ricas minas como las de Porco, Tarapaca, Chuquiabo, Carabaya, y muchisimas mas...» (Cabello, in Sarmiento, 1947).



Pero *titi* tiene también el significado de «plomo o estaño», mineral que caracteriza al Collasuyu. Siendo *titi* a la vez estaño y gato montés, la palabra *titicamana* significaba en aymara tanto «el minero que sacaba el plomo» (o el estaño) como «el que tenía como oficio de coger los gatos monteses y de aderezar sus pellejos» (Bertonio, 1984 [1612]: 313), de tal forma que el oficio de curtidor de pieles de gatos monteses se equiparaba simbólicamente con el de minero.

Además, a las hijas de los *titicamana* —mineros y curtidores— se las llamaban *titi*, es decir, gatos monteses. En cuanto a los hijos, que luego heredaban el oficio de sus padres, llevaban el nombre de *copa*, que es el de la piedra de color azul verdoso (probablemente una copaquira de la región de lizep quizás) que designaba al ídolo de Copacabana, situado frente a la Isla del Sol<sup>16</sup>.

Ambos ídolos, eran piedras y estaban emparentados como vemos con el mundo sagrado de la minería, y eso es nuevo.

Las informaciones proporcionadas por Ramos Gavilán en 1621 sobre la isla del Sol, son complejas y difíciles de interpretar pero nos remiten a las imágenes que conocemos representativas de un antiguo culto, quizás Tiwanaku, que fue reinterpretado (Stanish & Bauer, 2004: 21-42).

Ramos Gavilán, refiriéndose a las múltiples leyendas europeas que consideraban que las piedras, peculiarmente los carbunclos, eran fuente de luz, añade un dato muy importante que nos hace sospechar que la *waka* de la isla fue probablemente una «mama», una de estas piedras de gran tamaño que provenían directamente de las secreciones del sol, sean estas lágrimas o escupitajos:

«[...] si no es que ya aquel gato fuese el animal que llamamos Carbuncllo [...] y que guiados de su resplandor habían ido en su seguimiento, hallándose burlados después, porque este animal tiene tal instinto que con una cortina, o funda belloza que le dio la naturaleza, cubre la piedra [...]. Tiénese por muy sin duda haber tenido el Inca algunas de estas piedras, en particular una muy grande que llamaban Intiptoca, que es lo mismo que cosa escupida del Sol» (Ramos Gavilán, 1976 [1621]: 46)<sup>17</sup>.

Por otro lado, el mito de origen del santuario de la Isla del Sol, transmitido por este autor, establece una relación directa entre la luz que despidió el gato montés que vivía en la peña sagrada y el astro solar. Este mito relata lo siguiente:

«Fingen los indios que en tiempos pasados se vio un gato en la peña con gran resplandor, y que de ordinario la paseaba, de aquí tomaron motivo para decir que era la peña donde el sol tenía sus palacios y así fue el mayor y mas solemne adoratorio que tuvo el reino dedicado a este planeta» (Bouysse-Cassagne, 1980: 108-120).

Las placas de metal de la cultura de la Aguada, del norte-argentino encontradas por Alberto Rex González fueron relacionadas por Pérez Gollan con la difusión hacia el sur del culto de la Isla del Sol (Pérez-Gollan, 1986: 68-72).

Lo notable del caso, es que estas placas tienen un cercano parentesco iconográfico con la figura del Punchao de fines del imperio que se llevaron los incas a Vilcabamba, aunque tengan una anterioridad de seis siglos sobre esta figura. Esta última consistía en un ser masculino coronado de una serpiente bicéfala en forma de arco con un par de felinos de ambos lados (Duviols, 1976: 170-176). Ambas figuras, la de la Aguada y la de Vilcabamba no solo nos interesan por la anterioridad de la primera sobre la segunda, y su relación probable con la isla de Titicaca sino porque la figura del felino ocupa en ambas un papel de protagonista.

<sup>16</sup> Al dar la etimología de Copacabana, Ramos Gavilán escribe: «Copacabana es lo mismo que decir lugar o asiento donde se ve la piedra preciosa, porque Copa suena como piedra preciosa y *cavana* se deduce de la dicción de *caguana* que significa lo mismo que lugar donde se puede ver o se ve la piedra preciosa». Ramos y Calancha hablan de la relación estrecha entre la *waka* del Titicaca y la de Copacabana.

<sup>17</sup> En el palacio del Preste Juan no había ni aberturas ni ventanas, porque se veía mediante los carbunclos y las piedras preciosas que allí se encontraban.

Estas imágenes tienen además un notable parecido con otra figura que fue descrita por Guaman Poma. En este caso, no se trata de un objeto de culto, o de la figura de un dios, sino de la descripción de una ceremonia de adivinación íntima en la que Topa Yupanqui se dirige al Sol en el Coricancha y recibe sus respuestas (aquí la serpiente que corona al Inca, ha sido remplazada por un arco iris) y dos felinos situados a los dos costados del Inca señalan al Sol<sup>18</sup>. La pequeña escena ritual parece reproducir punto por punto la figura de Panchao y en última instancia los diseños de las placas de la Aguada.

Al regresar en el tiempo, nos encontramos entonces con una figura solar relacionada con el felino del Titicaca, de gran profundidad temporal a quien parecen haber rezado aquellos pueblos que rezaron a la waka del lago en tiempos muy remotos.

Probablemente —adoptada e reinterpretada por los incas— esta figura perduró, como vemos, hasta el siglo XVII en las minas.

### 5. 3. Las transformaciones del Otorongo

¿Cuándo este culto al Otorongo de la mina desapareció o se transformó? De momento no lo sabemos.

- Como lo anotó Marie Helmer en 1978, los mineros siguieron rindiendo culto a una piedra que consideraban como *mallcu*, *walchi* o *supay*, culto que perdura hasta hoy en varias minas (Helmer, 1978: 231-236), sin que existiera mención alguna a un culto cristiano.
- Parte de las creencias europeas se pueden detectar hoy en las minas andinas de seres diminutos oriundos de Europa, asimilados a demoñuelos que guardaban el mineral. Según las regiones se llamaban, cobolos (en la antigüedad), trullis (grisonés), bergamlin (alemana), scot o knockers (británica). Leonardini (1992) y Salazar-Soler (2002) estudiaron estas figuras en las minas peruanas y son probablemente estas que llegaron a sustituir en algunos casos el viejo culto al otorongo.
- Pero la figura del tío hasta hoy muy presente en el norte-potosí, que mezcla en su apariencia los rasgos del diablo con los colmillos de un felino, que sigue ligada por los mineros a un proceso iniciático, a un sistema chamánico y a experiencias oníricas es probablemente la más cercana al Otorongo (Absi, 2003).

Según nuestra hipótesis en este *bricolage* que es el tío, creemos reconocer, además de algunos pocos rasgos físicos del antiguo otorongo reinterpretados en la figura del diablo, los rasgos fundamentales del viejo culto prehispánico, no tanto su aspecto exterior sino en la práctica de los ritos, es decir, de sus funciones simbólicas.

## 6. CONCLUSIONES

Las prácticas de los mineros del siglo XVI y XVII nos sorprenden en la gran mayoría de los casos por los elementos de larguísima duración que conllevan, y por los antiguos intercambios religiosos que vislumbramos gracias a la figura del Otorongo entre el piedemonte amazónico, la selva y muchos lugares del centro-sur andino (el Titicaca, las minas, Atacama, la Aguada) desde tiempos muy remotos.

---

<sup>18</sup> «En el templo del Curi Cancha, todas las paredes alto y bajo estaban guarnecida de oro finísimo y en el alto del techo estaba colgado muchos cristales y a los dos lados dos leones apuntando el sol Alumbra de las ventanas la claridad de los dos partes, soplaban dos indios y [...] Entrava el viento del soplo y salía un arco que ellos llaman cuychi. Y allí en medio se ponía el inca, incando de rodillas, puesta las manos, el rostro al sol [...] los demonios le iban respondiendo lo que pedía» (Guaman Poma, 1986: 236).

El tema de la «transformación» que corresponde a la representación de un ser humano que adquirió rasgos de felinos, al que parecen aludir los rituales mineros del siglo XVII, es observable en varias tabletas procedentes de San Pedro de Atacama y máscaras del Norte de Chile (Mostny, 1958: 383) que datan de la época Tiwanaku.

Estos cultos determinaron encuentros incompletos con las creencias europeas y en la mayoría de los casos convivencias ambiguas. Todos estos procesos se dieron al mismo tiempo y no fueron exclusivos los unos de los otros. Los curas de indios aunque se percataron de la persistencia de los cultos idólatras tardaron mucho en reaccionar. El interés económico en las minas prevalecía sobre el interés religioso de tal modo que el interior de la tierra funcionaba como un territorio donde el catolicismo tardó en penetrar. La larga duración de los cultos a los dioses prehispánicos que hemos podido observar puede probablemente ser explicada por estas razones.

## Referencias citadas

### Fuentes Manuscritas

1571 – Visita de Alvaro Ruiz de Navamuel a los indios del Perú sobre las costumbres suyas y las de sus antepasados. Valle de Yucay, copia simple s. XIX (AHM Diversos de Indias 210).

1602 – Cárdenas, B. de Memorial y relación de las cosas muy graves que acaecieron en este reino del Perú. (BNM Exp. 3198).

Conquista i población del Perú (RAM). Coll. Muñoz 9/4840. Fols. 149-178. Texto atribuido a Cristóbal de Molina «El Chileno».

ABBOTT, M. & WOLFFE, A., 2003 – Intensive Pre-Inca Metallurgy Recorded by Lakes Sediment from the Bolivian Andes. *Science*, **301**: 1893-1895.

ABSI, P., 2003 – *Les ministres du Diable, el travail et ses représentations dans les mines de Potosi, Bolivie*; Paris: L'Harmattan.

AGRÍCOLA, G., 1950 – *De Re metálica* (Hoover, H. C. & Hoover, L. H., trad.); New York: Dover Publications.

ALBERT-LLORCA, M., 2002 – *Les Vierges miraculeuses, légendes et rituels, Le temps des images*; Paris: Gallimard.

ALBORNOZ, C. De, 1989 [1572] – *Fábulas y ritos de los incas* (Urbano, H. & Duviols, P., eds.), *Crónicas de América* 48. *Historia*, **16**; Madrid.

ÁLVAREZ, B., 1998 [1588] – *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588)*; Madrid: Polifemo, *Crónicas Memorias*.

ANÓNIMO, 1968 [1590] – *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú* (Esteve Barba, F., ed.); Madrid: Atlas, Biblioteca de Autores Españoles CCIX. *Crónicas peruanas de interés indígena*.

ARRIAGA, J. De, 1968 [1621] – *Extirpación de la idolatría del Perú* (Esteve Barba, F., ed.): 191-277; Madrid: Atlas, Biblioteca de Autores Españoles CCIX. *Crónicas peruanas de interés indígena*.

ARRIAGA, J. De, 1974 – Carta del padre Pablo J. de Arriaga al padre P. C. Aquaviva, 29 de abril de 1599. In: *Monumenta peruana* S. J. T., vol. VI: 660-732; Roma: Societatis Iesu.

ARZÁNS & VELA, N., 1975 – *Historia de la Villa Imperial de Potosí*; La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República.

AUGÉ, M., 1979 – *Symbole, fonction, histoire*; Paris: Hachette. *Les interrogations de l'Anthropologie*.

- BARBA, A. A., 1967 – *Arte de los metales*; Potosí.
- BERTHELOT, J., 1977 – Une région minière des Andes péruviennes: Carabaya inca et espagnole (1480-1630), tesis de doctorado, EHESS, Paris.
- BERTHELOT, J., 1978 – L'exploitation des métaux précieux au temps des Incas. *Annales (ESC)*, 5-6; Paris.
- BERTONIO, L., 1984 [1612] – *Vocabulario de la lengua aymara*; Cochabamba: CERES-IFEAMUSEF, edición facsimilar.
- BETANZOS, J. de, 1987 [1551] – *Suma y narración de los inkas*; Madrid: Atlas. Prólogo, transcripción y notas por M. del C. Martín Rubio; estudios preliminares de H. Villanueva, D. Ramos y M. del C. Martín Rubio.
- BIRINGUCCIO, V., 1977 [1540] – *De la pirotechnia* (Carugo, A., ed.); Milano: Il Polifilo.
- BOUYASSE-CASSAGNE, T., 1975 – Pertenencia étnica, status económico y lenguas en Charcas a fines del siglo XVI. In: *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo* (Cook, P. N., ed.); Lima: Universidad Mayor de San Marcos.
- BOUYASSE-CASSAGNE, T., 1980 – *Lluvias y cenizas, dos pachacuti en la historia*: 108-120; La Paz: HISBOL.
- BOUYASSE-CASSAGNE, T., 1992 – Le lac Titicaca: Histoire perdue d'une mer intérieure. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 21 (1): 89-159; Lima.
- BOUYASSE-CASSAGNE, T., 1997a – *De Empedocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos. Saberes y memorias en los Andes*; Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- BOUYASSE-CASSAGNE, T., 1997b – Le palanquin d'argent de l'Inca : petite enquête d'ethno-histoire à propos d'un objet absent. *Techniques et cultures*, 29: 69-111; Paris.
- BOUYASSE-CASSAGNE, T., 2005 – La luz del mundo de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el Lago Titicaca (siglos XV-XVII). *Boletín de PUCP*. Actas del Congreso Internacional sobre los Incas, vol. III; Lima.
- CALANCHA, A. de la, 1976 [1638] – *Crónica moralizada del Orden de San Agustín, con sucesos ejemplares en esta 1981 monarquía* (Prado Pastor, I., ed.). *Crónicas del Perú*, t. IV-IX; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- COBO, B., 1964 [1653] – Historia del Nuevo Mundo. In: *Obras del padre Bernabé Cobo*. Biblioteca de autores españoles, XCI-XCII; Madrid: Atlas. Edición y estudio preliminar de F. Mateos.
- DUVIOIS, P., 1976 – Punchao, ídolo mayor del Coricancha. Historia y tipología. *Antropología Andina*, 1-2: 156-182; Lima.
- DUVIOIS, P., 1978 – Camaquen, upani: un concept animiste des anciens péruviens. *Estudios Americanistas*, 1: 132-144.
- DUVIOIS, P., 1988 – Mestizaje cultural en dos cronistas del incipiente barroco peruano: Santa Cruz Pachacuti y Guamán Poma de Ayala. *El Barroco peruano*: 59-97; Lima: Banco de Crédito del Perú.
- DUVIOIS, P., 1989 – Edición y presentación. In: *Fábulas y mitos de los incas* (Urbano, H. & Duviois, P., eds.). *Historia*, 16; Madrid. *Crónicas de América* 48.
- GISBERT, T. (ed.), 1980 – *Iconografía y mitos indígenas en el arte*; La Paz: Gisbert.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, D., 1952 [1608] – *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca*; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Prólogo de R. Porras Barrenechea
- GUAMÁN POMA DE AYALA, F., 1989 [1615] – *Nueva coronica y buen gobierno*; Paris: Institut d'Ethnologie. Edición facsimilar.
- HELMER, M., 1978 – Notas sobre usos y costumbres en Potosí. *Estudios Americanistas*, 1: 231-236.

- JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M. (ed.), 1965 – *Relaciones geográficas de Indias*, vol I-II. Biblioteca de autores españoles, CLXXXIV; Madrid: Atlas.
- LEONARDINI, N., 1992 – El «muki» es el espíritu de las minas. *Cobre*, **44**: 20-21, Lima.
- LIRA, J., 1945 – *Diccionario quechua-español*; Universidad Nacional de Tucumán, departamento de Investigaciones Regionales - Instituto de Historia, Lingüística.
- MOSTNY, G., 1958 – Máscaras, tubos y tabletas para rapé y cabezas trofeos entre los Atacameños. In: *Miscellanea Paul Rivet: octogenario dicata*, vol. II: 379-392; México: Universidad Autónoma de México.
- OCAÑA, F. D. de, 1969 [1599-1606] – *Un viaje fascinante por América del Sur*; Madrid: Studium.
- ORÉ, L. G. de, 1992 [1598] – *Símbolo católico indiano* (Cook, D. N., ed.); Lima: Australis.
- PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, J. De Santacruz, 1993 [c. 1615] – *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*; Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos - Centro Bartolomé de las Casas. Estudio etnohistórico y lingüístico de P. Duviols y C. Itier.
- PÄRSSINEN, M. & SIIRIÄINEN, A., 1997 – Inka-style ceramics and their chronological relationship to inca expansion in the southern lake Titicaca area (Bolivia). *Latin American Antiquity*, **8** (3): 255-271.
- PÉREZ GOLLÁN, J. A., 1986 – Iconografía religiosa andina en el noroeste argentino. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, **15** (3-4): 61-72; Lima.
- PIZARRO, P., 1963 [1571] – *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*; Madrid: Biblioteca de autores españoles.
- PLATT, T., BOUYSSÉ-CASSAGNE, T. & HARRIS, O., en prensa – *Mallku, inca, rey, historia de una confederación multiétnica de los Andes del centrosur*; La Paz: CID.
- RAMOS GAVILÁN, A., 1976 [1621] – *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana, sus milagros e invención de la Cruz de Carabuco* (segunda edición); La Paz: Universo - Academia Boliviana de la Historia.
- ROMERO, C. A., Mision especial a la gran laguna de Chuquito sus riveras e islas pobladas de gente barbara, *Revista Historica*, T.XI p.197-201.
- ROSTWOROWSKI, M., 1970 – El repartimiento de Doña Beatriz Coya en el valle de Yucay. *Historia y cultura*, n° 4: 153-267.
- SALAZAR-SOLER, C., 2002 – *Anthropologie des mineurs des Andes*; Paris: L' Harmattan.
- SANTOS ESCOBAR, R., 1984 – Probanza de los incas Aucylli de Copacabana, siglos XVI-XVII. *Colección de folletos bolivianos de hoy*, **2** (8); La Paz.
- SANTOS ESCOBAR, R., 1987 – La contribución de Apu Chalco Yupanki, gobernador del Kollasuyu en la expedición de Diego de Almagro a Copiapó, principio de Chile. *Colección de folletos bolivianos de hoy*, **3** (24); La Paz.
- SANTOS ESCOBAR, R., 1990 – Información de la probanza de Fernando Kollatupaj Onofre Maéskapongo y Juan Pizarro, inkas de Copacabana, siglo XVII. *Historia y Cultura*, **16**: 3-19; La Paz.
- SARMIENTO DE GAMBOA, 1947 – *Historia de los Incas*, 302 p.; Buenos Aires: Emecé (Rosenblat, ed).
- STANISH, C. & BAUER, B., 2004 – The settlement history of the Island of the Sun. Archaeological research on the Islands of the Sun and Moon, Lake Titicaca. *Monograph*, **52**: 21-42; Bolivia: Cotsen Institute of Archaeology at UCLA. Final results from the proyect Tiksi Kjarka.
- TORRES, C. M., 1988 – *Tabletas para alucinógenos de San Pedro de Atacama: estilo e iconografía, tesoros de San Pedro de Atacama*; Santiago de Chile: Museo chileno de arte precolombino.
- WASSEN, H., 1972 – *A medecine man's implements and plants in a Tihuanaco Tomb in highland*; Bolivia, Göteborg.