

EL SOL DE ADENTRO: WAKAS Y SANTOS EN LAS MINAS DE CHARCAS Y EN EL LAGO TITICACA (SIGLOS XV A XVII)

*Thérèse Bouysse-Cassagne**

Resumen

Las minas ofrecieron tanto al sistema de creencias andino como al español el trasfondo de un paisaje en el que se desarrollaron ritos y cultos complejos, y si hubo una adaptación de las creencias europeas fue porque existían compatibilidades entre los dos sistemas de representación del mundo. Las creencias alquímicas se acercaban, de alguna manera, tanto al mito etiológico del Inca-Sol como al mito de origen del oro andino, que era un mito solar. Sin embargo, el encuentro de esos sistemas de representación no determinó forzosa-mente una serie de prácticas sincréticas. Todo parece indicar que en Potosí, a mediados del siglo XVII, el culto a la Virgen-cerro no correspondía a una práctica popular, pero tampoco impedía la práctica de varios cultos autóctonos de mayor profundidad histórica que, a su vez, estaban relacionados entre ellos. En el presente trabajo, estos cultos chamánicos se analizan en el caso de diferentes minas. Las imágenes que se desprenden de ellos ponen en juego una serie de artefactos, figuras y entidades que encontramos también en la descripción del viejo culto colla de la isla de Titicaca, heredera de Tiwanaku. Todos estos cultos influenciaron gran parte del sistema religioso elaborado por los incas.

Abstract

THE SUN WITHIN THE WORLD: WAKAS AND SAINTS IN THE MINES OF CHARCAS AND IN LAKE TITICACA (15TH-17TH CENTURIES)

Mines and mining offer both for the Andean as the Spanish systems of beliefs the background of a setting in which were developed rites and cult complexes, and if there was an adaptation of European beliefs it is because there existed compatibilities between the two systems of representing the world. Alchemical beliefs approximated, in some manner, both the etiological myth of the Inca-Sun and the the same myth of origin of Andean gold, which was a solar myth. However, the encounter between the two systems of representation did not necessarily determine a series of syncretic practices. All appearances indicate that in Potosi, in the middle of the 17th century, the cult to the Virgin-mountain did not correspond to a popular practice, but neither did it preclude the practice of various autochthonous cults of major historical significance which, in turn, were related among themselves. In the present work, these shamanic cults are analyzed in different mines. The images that issued from them put in play a series of artifacts, of figures and entities that were also encountered in the description of the old Colla cult of the Island of Titicaca, heir of Tiwanaku. All these cults were influenced to a large degree by the religious system elaborated by the Incas.

«Sincretismo», «aculturación», «inculturación» y «mestizaje»: tales son los conceptos que se han usado generalmente para describir algunas de las dinámicas culturales que se llevaron a cabo en los Andes a raíz de la colonización. Pero estos términos, a menudo concebidos a partir de una visión occidental binaria y, por lo tanto, muy simplista de la realidad, no siempre permitieron describir lógicas y sensibilidades profundamente diferentes.

En efecto, se situaron al sincretismo y al mestizaje en función de una escala de valores en la que se puede identificar una serie de casos que parten de la tradición autóctona en camino a la aculturación. Este itinerario, que se funda en una visión patrimonial de la cultura, está implícitamente concebido como una descripción adecuada de la historia de las sociedades estudiadas, pero, en realidad, pudieron producirse múltiples tácticas de apropiación y de rechazo del pensamiento occidental al mismo tiempo. Muy a menudo, los análisis disponibles contemplan estos procesos de una manera demasiado unívoca. Al hacerse poco caso de todas aquellas complejas y múltiples transformaciones que se produjeron simultáneamente, se exageró en simplificar la realidad. Por otro lado, a menudo se ha hecho hincapié sobre el hecho de que los procesos de inculturación, llevados a cabo por la iglesia católica, formaban parte de una voluntad propagandista que, en múltiples casos, no fue correspondida por los indios. En algunos casos, los análisis confundieron un discurso que procedía de una complejísima tradición cristiana con un «sincretismo» andino que utilizaba esquemas conceptuales muy parecidos. Quizás ni el término «sincretismo» ni el de mestizaje sean adecuados para describir la complejidad de los procesos que se llevaron a cabo al mismo tiempo en las minas de Charcas.

En el presente artículo analizaremos de qué manera las minas ofrecieron a ambos sistemas de creencias, tanto andino como español, el trasfondo de paisaje en el que se desarrollaron los complejos ritos y cultos. Se plantea como hipótesis que, si hubo aceptación de una parte de las creencias europeas por parte de los andinos o si ocurrió una adaptación de estas, fue porque existían compatibilidades, e incluso similitudes, entre los dos sistemas de representación del mundo. Esta hipótesis, obviamente, no pretende ignorar el hecho de que el pensamiento occidental ha sido impuesto a la fuerza, ni que muchas creencias vernaculares subsistieran. Muy por el contrario, permite pensar que el sincretismo nunca logró ser completo.

1. La noción de santuario

Se podría pensar que la noción de santuario en la cristiandad difería radicalmente de la del mundo prehispánico de los Andes. Sin embargo, esta opinión común no resiste al examen de las fuentes. De manera global, y a grandes rasgos, si nos atenemos a los lugares de culto de la cristiandad española del siglo XVI, es impresionante la cantidad de capillas, ermitas y santuarios que se construyeron en lugares o zonas de tránsito, pasos y collados de montaña, encrucijadas de rutas trashumantes, caminos de abasto, caminos salineros, fuentes o ríos. En general, podríamos decir que las creencias populares y la mitología cristiana interpretaban los accidentes del paisaje en toda la Europa de la época.

En el mundo cristiano, los santuarios cumplen varias funciones. Suelen ser, en particular, centros de salud y de virtud, y en ellos se desarrollan prodigios o milagros. Tampoco hay que olvidar que cuando se instauraron las primeras peregrinaciones a ciertos santuarios fue para reclamar la lluvia necesaria para el crecimiento de las mieses y germinación de los sembrados, y que así se iniciaron las rogativas, de tal modo que en el mundo cristiano el santuario, como lugar milagroso, irradia tanto la salud material como la espiritual. Como se verá, ninguna de estas funciones era incompatible, a priori, con las que conocemos de los cultos andinos, dedicados a los montes, encrucijadas, mojones, apachetas, etc. Los cultos cristianos se inscribían en una concepción del mundo global totalmente diferente, ligados a la idea de redención, idea incompatible, también a priori, con los cultos a los muertos y la cosmovisión en el mundo andino. Sin embargo, conviene diferenciar el sistema heterogéneo de creencias, populares o no, en el que nos apoyaremos y que informa toda la realidad de los cultos locales en la cristiandad de lo que se podría llamar el cristianismo romano en su ortodoxia.

En la actualidad se dispone de muchos datos acerca del mundo de la minería andina, de las creencias y de las técnicas prehispánicas, pero son poco numerosos en comparación de los que se

refieren a la temprana minería europea, para la que abundan los tratados y los estudios. Los trabajos de algunos autores, especialistas en metalurgia (Lechtman 1978), antropólogos (Salazar-Soler 2002; Absi 2003) o etnohistoriadores (Berthelot 1978; Bouysse-Cassagne 1997b) se centraron en torno al estudio de un caso desde una perspectiva andina con pocos intentos de comparación con los cultos cristianos, a excepción del trabajo pionero de Gisbert sobre la Virgen de Potosí (Gisbert [ed.] 1980).

2. El Sol, las minas y el Inca

Al identificar lo popular con lo auténtico, muchos estudios sobre el sincretismo ocultán sistemáticamente el hecho de que los pobladores andinos estuvieron en contacto a partir del siglo XVI con las expresiones más cultas de las culturas occidentales y que estas influenciaron, en muchos casos, su visión global del mundo (Gruzinski 1999). En un reciente estudio, Duviols demuestra cómo las múltiples influencias cultas recibidas por Guamán Poma lo llevaron a concebir su Mapa Mundi como una justificación por la geografía de la riqueza del mundo minero americano.

Los filósofos astrólogos y poetas que conocían bien la forma y altura de la Tierra, así como la riqueza de todos los países del mundo sabían que: «Dios no ha creado en el mundo ningún otro país, o reino más elevado o más rico que las Yndias del Perú, que se halle en tan alto grado (y por consiguiente tan próximo al sol» (Guamán Poma 1936 [1615]: 43). Esta frase de Guamán Poma fue interpretada por Duviols de la siguiente manera: «Los filósofos, poetas y astrólogos, es decir varios autores europeos que se ocuparon de las cuestiones mineras desde la antigüedad hasta la época de Guamán Poma han escrito que el sol maduraba el oro de las minas y las imaginaciones medievales a propósito de la influencia del sol sobre la abundancia de metales y piedras preciosas es, sin duda, la base cultural explotada por Guamán Poma en esta frase».

En efecto, en Europa se creía que el calor del Sol criaba y maduraba los metales preciosos y que el oro y la plata, como lo anota explícitamente José de Acosta: «[...] nacía en las tierras más estériles e infructuosas». Esto se debe al hecho de que América está cerca del Sol, como lo hace notar Duviols, y que: «[...] no ay otro rey que el Inca en el mundo que aya criado Dios de tanta riqueza», como lo escribe Guamán Poma en el comentario a su mapa (1936 [1615]: 43). En este famoso mapa, en el que dibuja un enorme Sol próximo a la tierra, no solo confunde las Indias orientales y las occidentales, como lo hacían todos los europeos, empezando por Colón, sino que 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 astro (Fig. 1).

Siguiendo estos argumentos, Duviols interpreta otras frases de Guamán Poma. Por ejemplo, la frase: «[...] significa por la astrología que el Inca quiso llamarse hijo del Sol» (Guamán Poma 1936 [1615]: 43), como pretensión del Inca, no era más que una mentira de acuerdo a su interpretación. Guamán Poma se habría hecho eco de todo un debate teológico, económico, jurídico, político, religioso y moral acerca del derecho de los incas en poseer el oro y la plata de las wakas y de las minas, así como lo reflejan obras como el *De Thesauris in Peru* de De las Casas o el texto del *Anónimo de Yucay*.

En efecto, no hay que olvidar que el mito del Inca-Sol se relacionaba con los metales preciosos y que es por este motivo, a mi parecer, que también Guamán Poma prestó tanta atención a las explicaciones «solares» occidentales, aunque las rechazó por último. Según este mito, Manco Cápac 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, los que se reflejaron en estas planchas a modo de espejo, con lo que el Inca fue reconocido como hijo del astro (De Oré 1992 [1598]: 156).¹ 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.²

En el discurso de Guamán Poma de Ayala convergen antiguas nociones precientíficas europeas, a menudo superadas en Europa alrededor de 1600, con temas de orden teológico y la refutación del mito del Inca-hijo del Sol. Pero, ¿a qué se debe la adopción de estas viejas creencias europeas alquímicas de parte de Guamán Poma cuando estas ya tienden a desaparecer de los tratados mineros europeos y no son tan frecuentes ni en Vannoccio Biringuccio (1480-1537), Antonio Avelino (1400-1470) o Giorgio Martini (1439-1502)? En efecto, en algunos aspectos, estos tratados se alejaban de la alquimia propiamente dicha y, como se sabe, cimentaban el conocimiento científico moderno. De ahí, resulta lógico que Guamán Poma encontrara datos en las creencias alquímicas que, de alguna manera, se acercaban tanto al mito etiológico del Inca-Sol como al mismo mito de origen del oro andino que, obviamente, era un mito solar. Este mito era el siguiente: «[...] le tenían gran respeto al oro i asimismo decían que eran lágrimas que el sol llorava, i asi cuando allavan algun grano grande de oro en las minas sacrificando i hechando sangre i poníananlo 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 allarían mas facilmente desta manera procediendo por todas lo eseñavan a todas las provincias que conquistavan i les hacian servir a todas estas huacas i asi mismo todos los señores de la tierra do quiera que estuviesen se hacían adorar en vida i muerte [...]» (RAM s.f.).

Este mito solar influenciaba todo el sistema productivo minero prehispánico y explicaba, probablemente, porqué el hijo del Sol, el Inca, tenía un derecho sobre las minas en general, en especial sobre las minas de oro, y también porque muchas minas fueron dedicadas al Sol. Además, el oro poseía un carácter sagrado puesto que procedía de las secreciones del mismo astro. Esta creencia estaba tan enraizada que, a la llegada de los españoles, los indios escondieron muchas minas pensando que cuando el Inca resucitara las iba a labrar de nuevo (Solórzano Pereira 1972 [1648]: cap. XVII). Cuando estaba huyendo de los españoles, Tito Cusi Yupanqui se amparó en la *waka* del Sol en las montañas de Vilcabamba y se refugió en una región «cuyos cerros estaban cubiertos de oro y plata», donde existía una «casa del Sol» en el pueblo de Chuquipalta. Por lo demás, «Vilcabamba» significa ‘campo de la Villca’³ o ‘campo del sol’.⁴

Como tendremos ocasión de constatarlo más adelante, esta ubicación no pudo ser casual. Las minas de oro de Carabaya, las mayores del reino, situadas en las fronteras del Antisuyu y explotadas por los mineros de la ribera omasuyu del Titicaca, estaban constituidas por dos tipos de explotación bien diferenciadas. Por un lado, existían los lavaderos, considerados como propiedad de las comunidades donde se obtenía oro en polvo («chichi ccori» en quechua, es decir, ‘el granizo de oro’)⁵ y a veces pepitas («muhu ruru», que quiere decir ‘semilla’ o ‘fruto’ en quechua). Por otro lado, había minas de socavón, donde se encontraban los pedazos más grandes de oro («ccorimama», quiere decir ‘el terrón de oro’) o pedazos grandes de mena. Estos eran considerados como más sagrados⁶ en razón de su tipo de mineralización y pertenecían al Inca (Berthelot 1978). Se trataba de las «lágrimas del Sol» y tenían un poder de atracción del mineral y de fecundación superior a los demás. Sospechamos, además, que, en Carabaya, los criterios que permitieron distinguir las minas del Inca y las del Sol de las de las comunidades se fundaban en particularidades de orden geológico distintas. Las minas formaban parte del dominio religioso. El cuestionario que Alvaro Luis de Navamuel elaboró para las *Relaciones geográficas* toma en cuenta este parámetro cuando formula la siguiente pregunta: «[...] si saven y es verdad questos bienes les offrecían y otros quel inga los señalaría como minas de oro y plata y tierras eran tenidos por propios de sus dioses y guacas de manera que no avía quien osase tomarlos para si sino que cómo cosas de sus dioses lo dexavan y avía oficiales que tenían cargo desto y se llaman camayos [...]» (AHM 1571: expediente 261).

Con el cristianismo, paralelamente al discurso teológico de la iglesia en América referente a los tesoros y minas, y del que se hace eco Guamán Poma también, existía toda una serie de creencias que se situaban en la encrucijada entre la historia natural y la historia santa, y que no se puede ni ignorar ni separar en América de la idea de «conquista providencial». En efecto, tanto en México

como en los Andes, los cristianos buscaron imágenes de la representación de la cruz en la naturaleza americana. Estas constituían la prueba de la existencia de un cristianismo primitivo americano, anterior a la conquista, que confortaba la idea de una preparación providencial. Uno de los ejemplos de estas «imágenes de la raíz», como las llamaron en México, es el de las tres «cruces de cristal pardo», constituidas por un bloque de mineral que encontraron dentro de la mina boliviana de Calloma en pleno siglo XVII (De Mendoza 1976 [1626]: 120).

Además, la mitología cristiana había integrado la figura de Cristo a la cosmología atribuyendo a las esencias vegetales y a las piedras preciosas una función mediadora para el encuentro entre el Cielo y la Tierra: el incienso que se quema durante los santos oficios y el crisma utilizado en los ritos de consagración. Conviene recordar que las impurezas y exudaciones de Cristo revestían también un carácter sagrado en la mitología cristiana y que del sudor de Cristo brotó el árbol de Matarieh que produjo el santo Crisma (Albert 1980: 172). Tampoco hay que olvidar que todas aquellas metáforas que califican a Cristo o a su madre en la liturgia como «piedra, monte de piedra, piedra preciosa» se acercaban mucho al mundo de la minería.

Por otro lado, la literatura ligada a las conquistas de Alejandro había multiplicado en la antigüedad las referencias a las gemas y a las especies, y es de estos temas muy trillados, retomados por los naturalistas y los viajeros de la antigüedad clásica y del Oriente, que se hicieron eco a su vez los relatos de las conquistas americanas (De Mandeville 1993: 11). Y fueron los ríos americanos, cargados de piedras preciosas y de aromas, los encargados de establecer el lazo entre el Paraíso y la América recientemente descubierta.

Obviamente, cuando Colón llegó a las bocas del Orinoco quedó impresionado por la concordancia de los signos que divisó con los de «todos los santos y buenos teólogos», la abundancia de las aguas, los perfumes del aire, tantos indicios que hacían pensar en la proximidad del paraíso y de los tesoros. Una leyenda afirmaba, además, que para entrar en el Paraíso había que franquear la boca de un dragón y los mismos ríos correspondían a las características de los dragones guardianes de tesoros, que convenía vencer para penetrar en él. Por este motivo, Colón nombró al estuario del Orinoco, río que, según él, procedía del Paraíso, como «Boca de la Serpiente» o «Boca del Dragón». De esta manera figura en los mapas actuales entre Venezuela y Trinidad. Inclusive, muchas leyendas españolas, catalanas en especial, siguen contando hoy en día que a las viejas serpientes les crecía una cabellera, en medio de la que se encontraba una piedra preciosa (Albert 1980: 1203).⁸ Así, en los sistemas de creencias andino y colonial, y a pesar de las enormes diferencias existentes entre ellos, las minas y las piedras preciosas desempeñaban un papel simbólico importante, al punto de manifestarse como el encuentro entre dos mundos: el mundo de abajo para los andinos y el Paraíso y la tierra para los cristianos.

3. La Coya y los socavones

Si nos referimos ahora a la concepción misma de la minería, las similitudes existentes son de otra índole. Los expertos en minería como Georgius Agrícola (1950) o el mismo Biringuccio (1977 [1540]) seguían fascinados por los autores clásicos; de este manera, pensaron que el hierro de la isla de Elba seguía creciendo de manera continua. En el preámbulo de su *Pirotechnia*, Biringuccio desarrollará la metáfora de la mina como árbol subterráneo cuyas raíces están al pie del monte y de cuyo tronco derivan las ramas, siendo las flores los humos azules o verdes y las marcasitas (Fig. 2). Más tarde, los estudios acerca de las aguas subterráneas destruyeron las especulaciones de origen fantástico sobre el origen de las fuentes, que se pensaba habían sido engendradas por un sistema complicadísimo de alambiques alimentados por un fuego perpetuo. Un sistema de vetas, en las que circulaba el agua del mar que se elevaba enfriándose paulatinamente, dio lugar a una multitud de leyendas que, durante varios milenios, alimentaron la imaginación popular y las visiones literarias de Occidente.

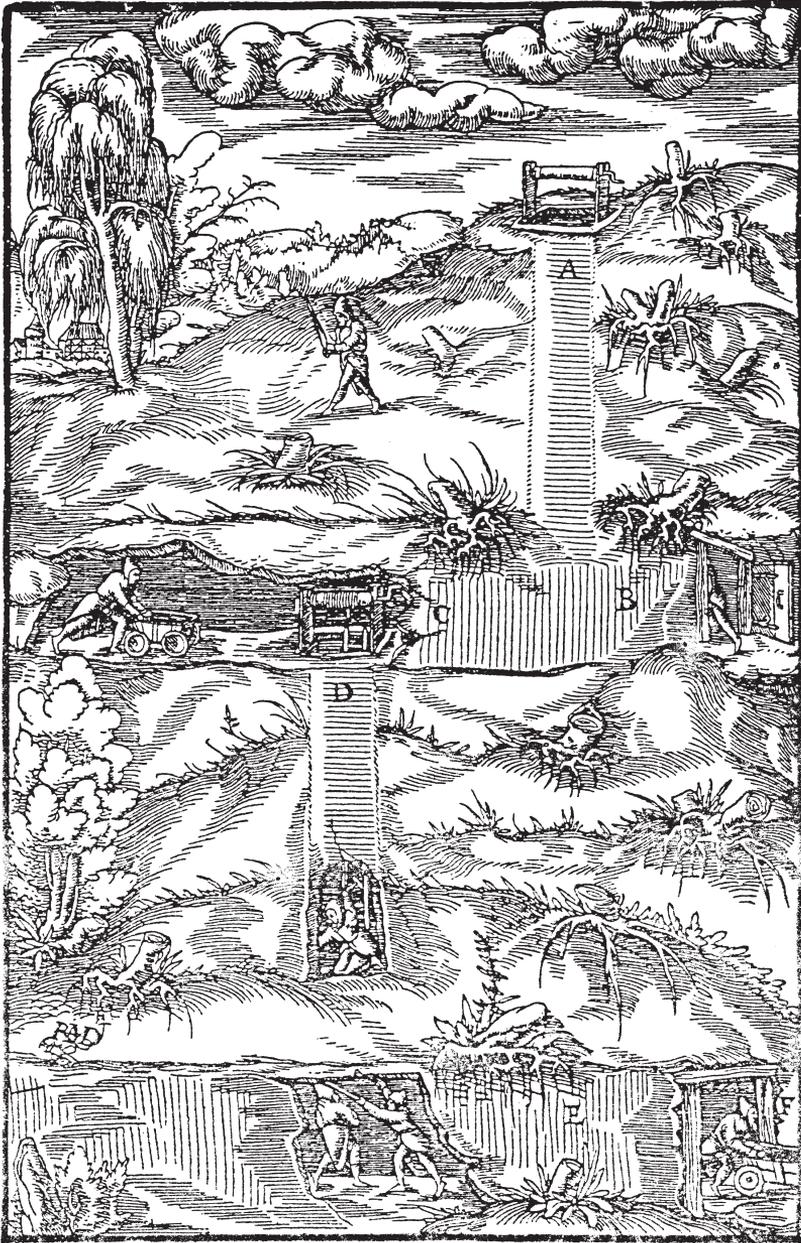


Fig. 2. Interior de la mina (Agrícola 1977: 83).

En los Andes también se pensaba que la tierra descansaba sobre una extensión de agua. El sistema de circulación acuática celeste era mantenido por dos grandes serpientes. Las fuentes, puquios y lagos eran lugares de comunicación entre el mundo subterráneo y la faz de la tierra, es decir «pacarinas». El mundo vegetal y el mundo mineral, por otro lado, fueron percibidos por un mismo modelo cuyas analogías se expresaban en el vocabulario. Holguín, al referirse a la mina de oro, la llama *chacra*, exactamente *cori chacra* en quechua. Para nosotros, la palabra «chacra» evoca, obviamente, el campo cultivado y ya se mencionó que las pepitas eran percibidas como frutos. Por otro lado, al hablar de la mina o de la veta de plata, la nombra «koya» y la veta rica es «*cori çapa koya*» (González Holguín 1952 [1608]: 581).

Esta última glosa polisémica se refiere en realidad a un cuádruple contexto. La *ccoya* 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 (*capay koya*), en cuyas entrañas crece el hijo tanto del Sol, como de la Luna.⁹ Las coyas podían volver impenetrables los cerros, si el que buscaba los minerales no los aplacaba con su *aqullicu* de coca mascada. Alvarez 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 (Alvarez 1988 [1588]: 351).¹⁰ Además, como se verá más adelante, tenemos confirmación de que los mineros de la región de Oruro siguieron invocando en el socavón a la Reina o Coya en pleno siglo XVII para pedirle el metal rico. Esta creencia, sin duda alguna, se extendía a todas las minas.

En aymara se registran también, además de *coya*, las palabras «ccojo o ccoa; sirca», lo que significa tanto la vena en la que corre la sangre, como la veta de metal y la cordillera (Bertonio 1984 [1612]: 317; González Holguín 1952 [1608]: 589).¹¹ De esta manera, la mina ubicada en el interior de la tierra era concebida como: a) un organismo viviente, sin duda femenino, donde el mineral crecía de la misma manera como crecen las plantas en un campo cultivado, o el oro, hijo del Sol, en el vientre de la Coya; b) un lugar donde el mineral circula en vetas como la sangre o los humores circulan en el cuerpo (no olvidemos que las concreciones de oro son lágrimas del Sol), y c) la veta en el sentido de *coya*, y las minas, como propiedades de los gobernantes hijos del Sol, estaban relacionadas directamente con la esfera del poder y de la sacralidad.

Sin embargo, es preciso matizar esta afirmación. Un documento inédito consultado señala un orden de prioridades en cuanto a la propiedad de las minas y las ofrendas a las entidades sagradas: «Cuando los indios descubrían una mina de oro o de plata la ofrecían a su dios y luego a sus ídolos y wakas dándoles las partes que les pertenecían, luego las daban a los Incas y nadie se atrevía a poseer una mina en privado.¹² El primer mineral lo ofrecían a Wiracocha y a sus wakas» (AHM 1571: fol. 45). Esto quiere decir que los mineros daban el primer mineral al Wiracocha Pachayachachic, es decir al dios «que disponía la tierra para que rindiese». ¹³ Como lo demostraremos más adelante, el papel de este dios fue, sin duda, de suma importancia en relación con los cultos mineros. Es de notar, además, que en algunos ritos agrícolas, antaño como hoy, las especies vegetales podían ser sustituidas por piedras que venían a representar a los prototipos germinatorios de las cosechas, sean estos papas o maíz. Los ritos permitían equiparar simbólicamente entre sí los diferentes frutos de la tierra, sean estas verduras, hortalizas o piedras de mina (Bouyssé-Cassagne 1997b: 100).

Las «mamas o llallahuas, illas o conopas» de la mina eran los bloques de mineral más grandes o correspondían a un tipo muy especial de mineralización. Tenían un poder de atracción y de fecundación del mineral superior a los demás. Eran wakas porque en virtud de su poder atracción del mineral: «decían que estando allí aquella guaca o lágrimas del sol todo el oro de la tierra se venía a juntar con el». Al igual que las papas grandes o el maíz de buen tamaño o de forma y color peculiar, estas mamas eran consideradas como sagradas. Se las conservaba para asegurar el crecimiento de la futura cosecha minera¹⁴ y eran consideradas, efectivamente, como un tesoro que convenía guardar; las personas que poseían estas «illas» eran consideradas como venturosas.

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 alumbraban»¹⁵ y este era el caso de los minerales. Contenían realmente una parte de la luz del relámpago (*illapa*) o del Sol que los había engendrado. El cuerpo muerto, y por extensión las prendas guardadas del antepasado, a quién se atribuían las mismas virtudes fecundantes que al semillero y a las mamas, y que yacía bajo tierra y eran conservados, llevaban el mismo nombre que el relámpago, pues era también *yllapa*¹⁶ o *camaquen* y animaba a sus descendientes. La luz contenida o atribuida a todas estas wakas del subsuelo era, entonces, la manifestación de su poder fecundante,

de su fuerza animadora. Por estos motivos, los mineros ofrecían a la «illas» (o mamas) de la mina sus libaciones y su coca antes de bajar a los socavones (Albornoz 1989 [1572]: 165).

En tiempos coloniales, según lo cuenta Alvarez (1998 [1588]: 357), las ofrendas de coca se dedicaban a estas piedras «mamas o illas en el punku»,¹⁷ es decir en la bocamina, que era el lugar sagrado y donde se encontraba el almacén de los minerales (*huasi*) que contenía las piedras cosechadas (Platt *et al.* e.p.). El *punkucamayoc*, el guardián de la puerta de la bocamina, cumplía funciones sagradas de gran relevancia, como lo cuenta la extirpación de idolatrías realizada en la mina de Porco (1588). Daba oráculos, conocía las virtudes de las plantas y sanaba las enfermedades (Platt *et al.* e.p.), comunicando el mundo de adentro con el de afuera.

Además de los depósitos de objetos sagrados, como las collcas llenas de *mullu*, existían, como lo señala para Recuay el extirpador de idolatrías Hernández Príncipe,¹⁸ depósitos de «illas», verdaderos almacenes de «tesoros» o de objetos sagrados: los «illahuasi». En cierta medida, los almacenes de minerales que se encontraban en la puerta de las minas se parecían a aquellas «casas sagradas» de la riqueza y de la fecundidad.

Berthelot (1977: 122) señaló que, en las minas de oro de Carabaya, el Inca se había reservado las minas de socavón donde los pedazos de mena eran de gran tamaño, mientras que a las comunidades les dejaba las de río. No cabe duda, como lo constataremos más adelante, que estas minas de socavón tenían un grado de sacralidad superior a los lavaderos de río. Esta diferencia se fundaba en la distinción que se hacía entre las mamas como lágrimas del Sol en el subsuelo y el oro en polvo o en pepitas como el granizo de oro. La luz que animaba unas y otras procedía, aparentemente, de dos entidades distintas. Para los Andes del sur, y en casi todos los contextos relativos a las minas de plata del Inca, constatamos que las «mamas» o «illas», a menudo llamadas «papas», estaban igualmente presentes en gran cantidad. El Inca, hijo del Sol, debía poseer estos concentrados de luz viviente que yacían en el subsuelo, sea que guardara las minas de socavón para él mismo o que estuviesen consagradas al astro solar:

1. En la mina de Tarapacá, cerca de Arequipa, que conocemos gracias a la descripción del cronista Pedro Pizarro:

[...] se tiene noticia de una veta que los indios tienen tapada, que dicen ellos era del Sol, de anchor de dos pies, toda de plata blanca. Lucas Martinez, vezino de Arequipa, uno de los conquistadores de este rreyno, labrava estas minas porque tenía en encomienda este pueblo de Tarapaca. Pues labrando en una queba de donde primero sacavan plata para el Ynga, hallava unas papas rredondas como a manera de turmas de tierra, quiero dezir como bolas rredondas que los yndios llaman aca papas [...] hallavanse estas papas de plata sueltas entre la tierra, de peso de dozientos pesos, y de trezientos y de quinientos y de arroba y de dos arrobos y a veces de un quintal. Labrábase esto con grandes costas y halláuanse estas papas a tiempos que se críavan en esta cueba (Pizarro 1965 [1571: 221]).

2. En Huantajaya, más al sur de Arica, en otra mina explotada por los incas, las fuentes señalan que al comienzo de la explotación colonial estas papas podían pesar hasta 100 libras.

3. A propósito de Potosí, otra mina incaica, el florentino Nicolás de Benino, consejero del virrey Toledo, afirma que al arrancar las hierbas del suelo se arranca una especie de papas pequeñas de plata del grosor de una nuez,¹⁹ mientras que Ocaña considera que la mina era consagrada al Sol.

4. En Porco, otra gran mina del Inca en Charcas, Capoché señala que, en 1585, después de que la mina había sido explotada pasado un buen tiempo, una sola bolsa podía rendir entre 8000 a 10.000 pesos de plata (Bouysse-Cassagne 1997b: 98).

En todos los casos mencionados se trata de cantidades excepcionales de plata, a menudo nativa, de modo que estas minas llenas de «mamas o de papas o de bolsas» podían aparecer particularmente fecundas y singularmente sagradas a los ojos de los incas.

Como ya ha sido demostrado en varios estudios anteriores (Bouyssé-Cassagne 1997b; Platt *et al.* e.p.), tanto los yacimientos de Potosí y de Porco en Charcas compartían las mismas características: grandes cantidades de mineral nativo y de mineral *tacana*²⁰ se encontraban concentradas en estas papas o bolsas. Las minas de Berenguela de Pacajes, igualmente explotadas por los incas, también producían plata nativa. Se trataba no solo de minas de excepcional riqueza sino del mejor de los minerales y de un mineral muy fácil de labrar con las técnicas vigentes de la época, como el martillo, la utilización de cuernos de venado y de bolsas de cuero, todos muy parecidos a los instrumentos usados a lo largo de la protohistoria europea (Fernández de Oviedo 1944 [1549]; Sancho de la Hoz 1938 [1525]). Matienzo señala, además, que la plata nativa de Porco podía ser labrada sin ningún tratamiento metalúrgico y que bastaba entresacarla de la piedra (De Matienzo 1967 [1567]: 132). En cuanto a la *tacana*, se trataba de un mineral de plata de color muy blanco, de ley muy elevada y muy apreciado por estas calidades (Platt *et al.* e.p.).

Los trabajos de Heather Lechtman han demostrado que la metalurgia de eliminación de superficies, y que constituía: «[...] un estilo tecnológico andino, permitió la especial atención prestada por los metalúrgicos al color y al brillo de los objetos de metal».²¹ La plata de las minas del Collasuyu fue considerada como excepcionalmente sagrada en la época incaica, y probablemente antes, por su color blanco y su abundancia. Según Ocaña, la plata de Porco no solo fue utilizada para enchapar las andas del Inca, sino que fue engastada entre las piedras del Coricancha, el mayor templo del imperio (Platt *et al.* e.p.). En realidad, todas las minas ricas eran sacralizadas porque, como lo afirmaba Molina «El Chileno», el Sol era quien criaba las mamas y, por lo tanto, era el señor del oro. «[...] 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».

Lo que se percibe es que si los habitantes del Collasuyu y de Charcas escondieron sus minas a los españoles no solo fue en razón de su riqueza sino de su sacralidad y no cabe duda que, en tiempos incaicos, todos aquellos cerros tan ricos de plata y que contenían una parte de luz solar fueron *waka*. Por eso, 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 1965 [1571]: 222). Este fue, sin duda, el caso de Potosí y de muchísimas minas más que contenían grandes cantidades de plata nativa. En todos estos santuarios mineros donde se manifestaba la luz de adentro del mundo se encontraba una poderosa fuerza vital que, más allá de la reproducción del mineral, permitía la reproducción de la sociedad entera.

4. Santuarios mineros del Collasuyu prehispánico

Las minas de Charcas constituían un gran complejo económico-religioso en el seno del Tawantinsuyu y que, sin duda, existía antes de la llegada de los incas a la región. Cuando Diego González de la Caza (1588) realizó la extirpación de idolatrías de la mina de Porco, que pertenecía al Inca, describe su *waka* como constituida por tres piedras de mina de metal *tacana* y dice que estas piedras habrían pesado una arroba (Platt *et al.* e.p.). Se trataba, con toda verosimilitud, de tres mamas de un mineral muy rico en plata, el más rico después de la plata nativa. Gisbert ha señalado, por su lado, que la presencia de ídolos triples abarcaba una región muy extensa, la que correspondía

a un área que se extendía desde los yampara de Chuquisaca, hasta los charka de Sacaca (Gisbert [ed.] 1980: 28). Como fue demostrado en un estudio anterior (Bouysse-Cassagne 1997b: 98), pensamos que los ídolos señalados por Gisbert corresponden a ídolos de mina y que se trataba de illas.²²

Entre 1581 y 1585, Cristóbal de Albornoz comenzó a redactar la famosa *Instrucción para descubrir las huacas del Perú* (cf. edición y presentación de Molina 1989 [1572]) Su experiencia personal en la minería le enseñó que «descubriendo las mamás que son madres de las minas [...],²³ se pueden descubrir de ellas los minerales de donde salieron»; y, no cabe duda, las mamás constituían indicadores del tipo de mineral que contenía cada yacimiento. Albornoz anotó, igualmente, algunos indicios que permitirían descubrir estas piedras, como los ceques o cachaus, que «son los señales de ofrecimiento que a las tales guacas hacían», y los ritos que hacen a las piedras mamás: «los que vayan a labrar, el día que han de trabajar, mochan y beben a la tal piedra llamándola mamá de lo que trabajan» (Platt *et al.* e.p.). Los montes en cuyo interior se encontraban estas piedras eran igualmente venerados. Constituían la parte visible de la riqueza sagrada y varios santuarios de la zona correspondían a cerros y minas a la vez. En efecto, Calancha menciona que: «usaban los indios que van a las minas de plata adorar los cerros o minas pidiéndoles metal rico [...]» (De la Calancha 1976-1981 [1638]: 842). Lo mismo pasaba en Potosí, Sacaca y Porco, donde existían wakas relacionadas con los cerros y las minas (De la Calancha, *ibid.*: 1167).

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». Estos dos cerros eran el Huayna Potochi y el Potochi, y Arriaga fue quien logró destruir el santuario que estaba en la cima del Cerro Rico consagrándolo a San Bartolomé. Pero Bernardino de Cárdenas²⁴ proporciona una información complementaria: considera, como Arriaga que las mamás cumplían funciones de oráculo, afirmando que hablaban, y añade que estas llevaban los mismos nombres que los cerros. Estima, además, que cada cerro tenía una función diferente, por lo que los indios los invocaban en una especie de letanía, de la misma manera que los españoles invocaban a los santos. Bartolomé Álvarez confirma, por su lado, la frecuencia de los ritos en las minas, en particular en Potosí: «[...] las borracheras en Potosí son más ordinarias que en otras partes. Todos los días de la semana están bebiendo los curacas, y con ellos no falta jamás quien beba» (Álvarez 1988 [1588]: 355-356).

La *waka* de Porco, fuera de sus funciones fecundantes, tenía muchas otras: era la divinidad de la guerra de la confederación charka y qaraqara, y propiciaba salud a la población como las demás wakas mineras. No cabe duda de que en la mina de Potosí, en la época colonial, los mineros seguían venerando a una o varias wakas que tuvieran poderes similares. En efecto, «todas las veces que suben al cerro le van mochando [...] desde donde le dan la primera vista le mochan y le llaman señor, y piden ventura y salud y riqueza» (Álvarez 1998 [1588]: 357). Fuera de su papel económico y político, la mina, como se verá, cumplía, como lugar de culto, otras funciones, algunas de ellas muy similares a los lugares de culto del mundo cristiano, que también proporcionaban salud y riqueza. Constituían verdaderos santuarios y no cabe duda de que el conjunto del trabajo minero era un trabajo ritualizado, es decir, que la mita que involucraba a mineros venidos de muchas regiones diversas no solo constituía el trabajo obligatorio conocido sino que este fue concebido como una peregrinación (*taki*).

Los mineros, al salir de sus respectivas comarcas, se postraban delante de los montes y apachetas, y dirigían sus súplicas a los montes que cruzaban en el camino durante el trayecto que los conducía hasta la mina que iban a labrar. Al nombrarlos en forma de letanía, nombraban en realidad sus wakas. Se sabe además, y lo confirma el caso de Potosí, que muchos montes llevaban un santuario en su cima. De este modo, estas plegarias, que servían para enumerar una tras otra las diversas divinidades-montes, correspondían, quizás, a una memorización ritual ordenada visualmente

y sí, como lo afirma Albornoz, el orden de los santuarios correspondía a determinados ceques, no cabe duda que los mineros recorrían un camino sagrado.

Antes de entrar en el mundo oscuro del subsuelo practicaban sus *taki* y «borracheras». Algunos de estos rituales, en que alternaban bailes y libaciones, podían durar varios días. Existen escasos datos de aquellos antiguos rituales, con excepción de un canto conmovedor, recordado por Guaman Poma, que hoy en día suena en nuestros oídos como la voz perdida de miles y miles de mineros muertos:

¡Eh mujer lanuda!
 Máscara espantajo
 ¿A donde irás? Mascarita
 ¿A qué irás mascarita
 A la mina? Mascarita
 ¿Al lago Tuxllu? Mascarita
 Una vez allá
 Una vez acá
 ¡Qué alegría! ¡qué pena! (Albó 1986: 32).

En realidad, todo el proceso minero-metalúrgico era ritualizado, incluso el proceso de fundición y la orfebrería:²⁵ «Hay en Potosi hechiceros que hablan con el demonio más que en otras partes [...] Hay en Potosi gran numero de indios fundidores que llaman “guairizadores”. Estos funden o guairan para sí en una semana lo que han hurtado en la otra; y la semana que determinan de guairar se confiesan con sus confesores —que llaman ichuiri— en el principio de ella por fin de que el metal dé la plata y que la dé en abundancia. Y cuando estan guairando ofrecen coca en la guaira al fuego [...] tienen en sus casas un hornillo en que refinan la plata, en encendiendo el horno y poniendo la plata a refinar, comienzan a ofrecer coca en aquel fuego y algun abortivo de oveja o algun cuy, y las cejas pestañas í lo estan mirando, como cosa que tiene ser o postestad de darles lo que esperan» (Alvarez 1998 [1588]: 356).

Potosí fue el mayor mercado de la coca de la Colonia, pero cuando Francisco de Toledo impuso sobre este producto el 5% de alcabala, pagando a razón de dos por las demás especies, el vino, lógicamente, llegó a suplantar de manera parcial la coca en muchos rituales mineros. Sin embargo, más allá de algunas transformaciones de índole económico, lo que se percibe a través de los rituales mencionados, es que, como se constatará más adelante, algunos de los ritos de las minas perduraron aún mucho después de las extirpaciones de idolatrías, de manera que surge la pregunta: ¿hubo de parte de los españoles una cierta permisividad frente a los *taki*, «borracheras» y cultos en general, a cambio de facilitar una mejor explotación de la mina y un mayor rendimiento, y eso hasta muy entrado el siglo XVIII? En efecto, como lo demuestra Vicente Cañete y Domínguez, sabemos que en aquellas fechas los mineros todavía seguían practicando muchos de sus antiguos ritos y algunos de ellos, inclusive, perduran hasta hoy (Cañete y Domínguez 1952 [1787]).

4.1. Las primeras advocaciones de Potosí

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 Española y Biringuccio la reconoce en su tratado renacentista sobre metales y metalurgia (Biringuccio 1977 [1540]: 17-18) y así se hizo también en los Andes. Probablemente, como en otros casos, las diversas órdenes religiosas entraron en conflicto cuando se trató de dedicar una mina a un santo. Más que en otros casos todavía, la advocación del cerro de Potosí fue objeto de múltiples rivalidades entre las distintas ordenes religiosas que querían implantarse en esta riquísima región de Charcas.

En efecto, una fuente inédita, que parece escrita por un religioso agustino, anota que en 1561,²⁶ y antes de que los agustinos se establecieran en la comarca, se denominó San Agustín al Cerro Rico (BNP s.f.). Cuando, algunos años más tarde, en 1599, el jesuita Arriaga destruyó el adoratorio que estaba encima de Potosí, escribió que «[...] se avía hechado suertes para sacar a un santo a quén se dedicase y cúpole a San Bartholomé y vinóle muy bien por ser particular defensor contra el demonio» (Egaña 1974). En toda la cristiandad mediterránea, San Bartolomé no solo cazaba a los demonios, sino que en la región de Sicilia, mejor dicho en las islas Eolies, era el santo que había reemplazado a los viejos demonios que vivían al interior de los volcanes donde los cristianos ubicaban el Infierno (Bouysse-Cassagne 1997b: 176) y esta creencia era muy difundida en toda la cristiandad. Evidentemente, no es casual que la «suerte» designara en 1599 a este santo para reemplazar a una idolatría situada en un antiguo volcán en cuyas faldas se abría lo que se consideraba en aquel entonces «la boca del Infierno», en razón de las prácticas idólatras de los indios. Pero a partir de 1615, a raíz de un «milagro» en favor de unos mineros que se habían quedado encerrados en la mina, fue cuando empezaron a multiplicarse los milagros hechos por la Virgen de la Candelaria y su culto, impulsado por los agustinos, comenzó a cobrar mucho más importancia, sin duda, que todos los demás (BNP s.f.).²⁷

Sería ingenuo pensar que la implantación del culto a San Bartolomé o a la Virgen logró erradicar instantáneamente los cultos andinos o que estos pudieron integrarse de inmediato a sus figuras. Arzáns y Vela escribe, en el siglo XVIII, que: «[...] tenían estos naturales en la quebrada que hoy llaman de San Bartolomé una grande Cueva naturalizada en piedra viva, donde un día a la semana iban como en procesión a adorar al común enemigo que las más veces se les aparecía visible», y añade el mismo Arzáns que:

Es memorable esta quebrada por la cual pasa el camino real de las provincias bajas y ciudades de Lima, Cuzco y otras por lo que en ella sucedía a los principios de la fundación de esta villa; pues pasando las gentes por allí repentinamente se juntaban las dos peñas que son altísimas, y matándolos a todos se tornan a abrir [...] afirman varios autores que el causador de estos daños era el demonio que habitaba en aquella cueva y añaden que después que se fundó en esta villa el colegio de la compañía de Jesus, informados los padres fueron un día llevando en procesión al apóstol S. Bartolomé y colocándolo en otra peña natural, cueva vecina a la grande al punto salio de esta el Demonio bramando y haciendo un espantoso ruido se estrelló contra la misma piedra, quedando hasta hoy las señales de un color verdinegro (Arzáns y Vela 1975: 199).

En este caso, San Bartolomé cumplía funciones de exorcista o extirpador frente a un demonio que se manifestaba corporalmente en peña viva.²⁸

Tanto en las minas de España como de Sajonia vivían gnomos o enanos que formaban parte de la familia de los elementales y estos seres nutrían las múltiples leyendas del mundo del subsuelo y de la mina. No cabe duda, como lo demuestran varios autores —Helmer (1978), Leonardini (1992) y Salazar-Soler (2002)— que estos personajes llegaron a poblar las minas andinas y que algunos de ellos sobreviven hasta hoy. Se asegura que en las cavidades donde vivían se apreciaba una tenue luz verdosa, parecida al color de aquella piedra en la que estalló «el demonio» de la leyenda de Arzáns. La cueva mencionada por este autor sigue existiendo y corresponde, probablemente, a un viejo lugar de culto prehispánico; lo cierto es que, hoy en día, los mineros se paran delante de ella durante la romería que tiene lugar en Potosí el 24 de agosto, día de San Bartolomé (Absi 2003: 12).

En la península, la Inquisición española asoció, a menudo, la actividad de buscar tesoros con asuntos propios del demonio.²⁹ Como inestimable ayuda contaba con un valioso libro llamado *El Ciprianillo*, auténtico florilegio de rituales, pactos con el demonio y búsquedas de tesoros. Para entender algunas transformaciones de los dioses andinos prehispánicos no se debe olvidar que, para los cristianos, bajo la figura del diablo se escondían dos entidades a la vez: el diablo bondadoso

que les proporcionaba el mineral y el maligno representado por los ídolos de los indios. Es probable que esta figura ambigua tuviera la capacidad de engendrar un nuevo culto.

4.2. La advocación mariana

En un reciente estudio, Malène Albert-Llorca demuestra cómo en España existía una vieja tradición de edificar los santuarios marianos en lo más alto de los montes (Albert-Llorca 2002). Al referirse al santuario de la Virgen de Montserrat, la autora demuestra cómo esta virgen llegó a apoderarse de un espacio montañoso que era lugar de devoción de antiguos cultos paganos y nos ofrece varias leyendas de fundación de este viejo santuario benedictino de Cataluña. Una de ellas cuenta que entre las rocas donde hoy se encuentra la basílica vivían los condenados y que hasta se podían escuchar los gritos de los pecadores entre ellas. Una de las puertas del Infierno se ubicaba en un lugar del monte llamado la Roca Forada, una roca agujereada.

Las representaciones de la Virgen de Montserrat demuestran que en España no se puede disociar a esta Virgen del monte donde se le rinde culto. En los Andes existen varias pinturas que la representan, como las de la iglesia de Chinchero. Una de ella es obra de don Francisco Chiwantito.³⁰ (Fig. 3). Lo que interesa en este caso son, obviamente, las similitudes temáticas y formales existentes entre la Virgen catalana y la Virgen de Potosí —aunque se trate de dos advocaciones distintas— de la que conocemos varias representaciones. Una de ellas es el famoso cuadro que se encuentra en la Casa de la Moneda de dicha ciudad, dado a conocer por los estudios de Gisbert en un enfoque distinto al presentado en este trabajo (Gisbert [ed.] 1980: 82). En ambos casos, Montserrat y Potosí, se trata de una Virgen-cerro, las dos tienen la función de sacralizar un lugar de culto idólatra, están encima de la boca del Infierno y ambas deben exorcizar la idolatría (Fig. 4).

Gisbert señala cinco cuadros que representan a la Virgen de Potosí, en los que a veces se le confunde con el cerro mismo. En el de la Casa de la Moneda, el cerro sirve de manto a la Virgen, lo que sigue la tradición hispana de vestir a la Virgen con un manto; otras veces la Virgen está sobre el cerro, como en la parroquia de Copacabana de Potosí (Gisbert [ed.] 1980: 17-19). Todas las fechas de estos cuadros son posteriores al mencionado milagro de 1615, con excepción de un dibujo atribuido a Tito Yupanqui (aunque el autor de esta atribución, Vizcarra, parece ser una fuente poco fiable).³¹

Con la intención de demostrar el sincretismo del cuadro de la Casa de la Moneda, Gisbert propuso que la figura de la Pachamama llegó a confundirse con la Coya y que, a su vez, esta fue sustituida por la Virgen. La autora considera que estas sucesivas identificaciones se dieron «tanto a nivel popular como a nivel erudito eclesiástico» (Gisbert [ed.] 1980: 83). Nuestra interpretación difiere en varios puntos con la de Gisbert:

1. Por un lado, una Virgen-monte, como la de Montserrat, que correspondía a una iconografía muy difundida en el mundo hispano y que llegó a ser conocida en el Perú antes de que el cuadro de la Casa de la Moneda fuese pintado, pudo servir de modelo plástico a los cuadros mencionados por Gisbert, aunque se tratara de otra advocación sin que existiera un proceso de sincretismo.
2. Por otro lado, conviene tomar en cuenta que la intención evangelizadora de sustitución de un culto por otro se logra pocas veces en su totalidad y que las creencias prehispánicas no encuentran forzosamente equivalencias en todos los detalles con las del mundo cristiano.

Si bien no cabe duda, como lo afirma Gisbert, de que la implantación de la Virgen del Cerro correspondió a una voluntad evangelizadora por parte del clero —y en especial de los agustinos—, como lo demuestran los tempranos milagros de la Candelaria, 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 si se tratase de una reacción química.



Fig. 3. La Virgen de Montserrat (de Flores Ochoa et al. 1993: 121).



Fig. 4. La Virgen-cerro, Casa de la Moneda (de Mujica et al. 2002-2003: 61).

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. Sin embargo, no hemos encontrado dato alguno que permita afirmar la existencia de un culto a la Pachamama en las minas de la región considerada. Se puede afirmar, a pesar de ello, que el culto a la Coya era todavía el objeto de una práctica en estas minas hasta muy entrado el siglo XVII. De esta manera, pensamos que el culto a la Coya y a la Virgen no constituyeron forzosamente el objeto de prácticas sincréticas, sino que estas pudieron ser concomitantes.

Una figura de Virgen —como la de la mina de Oruro, por ejemplo, donde es venerada aún bajo el significativo nombre de Mamita del Socavón— pudo haber sido confundida por los indios, no con el cerro mismo, sino, como lo indica su nombre, con el culto a la «mama» del mineral. 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 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.

5. El guardián de las minas

Las fuentes que nos informan sobre algunos cultos a las divinidades prehispánicas de las minas son tardías y en el mejor de los casos proceden de las extirpaciones de idolatrías de fines de los siglos XVI y XVII. Todas demuestran que, a pesar de los intentos de sustitución de los cultos idólatras por la Virgen por parte de la Iglesia, estos perduraron junto con los ritos que los acompañaban. Más adelante nos referiremos a ellos.

Como lo anotó Marie Helmer en 1978, en muchas minas los mineros siguieron rindiendo un culto a una piedra que consideraban como *mallecu*, *walchi* o *supay*, lo que perdura hasta hoy (Helmer 1978: 231-236), sin que existiera mención alguna a un culto cristiano. El padre Bernardino de Cárdenas, que fue arzobispo de los 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 qual 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 Espanoles, y así lo hacen muchos indios. Y vez hubo que les dixo que la Ymagen del crucifixo que estava en la iglesia era suya y que a él le habían de adorar en ella, y lo hacían así» (De Cárdenas 1602).

Bartolomé Álvarez confirma este dato afirmando que, en el siglo XVII, los mineros seguían rezando al Cerro Rico llamándolo «Señor»,³² y en otro capítulo de su *Memorial*, De Cárdenas reitera que «[...] una vez un demonio con nombre del idolo llamado *capac iqui* que quiere decir rico señor, habló a muchos indios que le estaban adorando, y les dixo entre otros herrores que era maior pecado no servir al tiniente que la borracheras [...]» (De Cárdenas 1602).

Todo parece indicar, entonces, que a mediados del siglo XVII, el culto a la Virgen-monte no correspondía a una práctica popular o, si había sido adoptado por los mineros, no impedía la práctica de un culto autóctono de mayor profundidad histórica. ¿Quién era, entonces, aquel *Capac Yque*, aquel «Señor Rico», padre del Cerro de Potosí al que a veces parece haberse superpuesto la figura del Cristo de la iglesia?

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.³³ Bajo la advocación de «capac yque» se ofrecía entonces un culto a una entidad que tenía, al mismo tiempo, un estatuto sagrado y el poder de dar el mineral.

Cuando De 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 XVIII, algún que otro ídolo, relacionado con el Sol, se encontraba aún en la mina en aquella fecha. Además, gracias al viaje que hizo Ocaña en esta comarca, sabemos que el Cerro Rico estaba efectivamente consagrado al Sol. El Capac Yque, padre del cerro, pudo haber sido el Sol.

Sin embargo, no deja de llamarnos mucho la atención el uso de una palabra en idioma pukina como *Capac Yque* en el caso de Potosí, una región predominantemente aymarablante y donde no hay huella de idioma pukina en el siglo XVI y menos en el XVII, que es cuando escribe De Cárdenas (Bouysson-Cassagne 1975).³⁴ El idioma pukina, en su mayoría hablado en torno al Titicaca en aquella época, fue, junto con el aymara y el uruquilla, probablemente una de las tres lenguas de la sociedad tiwanaku, como lo hemos demostrado hace años (Bouysson-Cassagne 1975). ¿Era «Capac Yqui» el Sol de los puquinas que se adoraba en Tiwanaku?

Los recientes trabajos de Mark Abott y de Alexander Wolffe (2003) plantean nuevas hipótesis en cuanto a las fechas de explotación del cerro. Contrariamente a la idea generalizada del descubrimiento del Cerro Rico por los españoles en 1545, los dos climatólogos piensan que la principal mina de Charcas fue explotada durante esta época y siguió en uso hasta la caída de este imperio en torno a 1100 d.C. A lo largo del Periodo Intermedio Tardío la actividad metalúrgica en el cerro se redujo considerablemente, pero fue alrededor de 1400 d.C., con los incas, que recobró su vigor de antaño, sobrepasándolo incluso. Estas fechas, sin embargo, aún requieren su confirmación.

Quien nos ofrece la explicación más convincente y compleja de la voz «Ique» es, una vez más, el padre Alvarez. Al comparar este término con el concepto cristiano de «alma», no solo se confirma que la expresión «ique» no pertenece al idioma aymara, como ya se constató, sino que Alvarez le atribuye el mismo sentido que la palabra «mullo»: «[...] otros dicen que lo que llaman mullo en lengua aimara, es una cosa que en el hombre vive y se le pierde, no del todo sino cuando más espavorido de un temor se queda sin sentido, como muerto o atónito [...]», «[...] oyendo predicar del alma han considerado que lo que ellos llaman mullo es el alma. Dicen algunos que lo que llaman mullo —y en otra lengua yque— que no moría ni se perdía ni se acaba». «Pues el hombre decís que va allá debajo de la tierra a vivir, y que va a ver a vuestros padres y a estar con ello, qué parte del hombre es la que va como lo entendéis? Porque el cuerpo siempre lo veís en la sepultura, ‘yque’ decís —que no sabéis si va, o qué se hace—: qué parte del hombre va adonde están sus padres?» (Alvarez 1998 [1588]: 145).

De estas explicaciones podemos deducir que «ique» parece acercarse al concepto quechua de ‘supa o camac, alma del muerto’ o fuerza animadora, un principio vital contenido en el ancestro que no se pierde (Taylor 2000: 27), y que estaría contenido en el Sol, siendo este el *Ique* por excelencia: el *Capac Ique*.

Esta clase de advocación era, al parecer, común en las minas del centrosur andino. Un ejemplo significativo de las relaciones entre el monte, la mina, el antepasado y el Sol se encuentra en un documento relativo a las minas de oro de Chuquiabo, donde, en 1586, los mineros «adoraban una guaca que llamaban Choqueguanca, lo que significa el Señor del oro que no mengua, porque al pie del dicho cerro y junto a él están muchas minas de oro» (Jiménez de la Espada [ed.] 1965: tomo I, 346). En este caso, entendemos cómo el monte donde se encontraba la mina estaba asociado a una *waka*,

que era una *huanka* de oro (choque), es decir un ancestro litomorfizado (*huanka*), parecido a los que presidían a la multiplicación de las cosechas y que se encontraban en las chacras. Este era el receptáculo del «alma», del *camaquen*. En relación con la producción de mineral, directamente relacionado con el Sol o el Rayo, antepasados por antonomasia, los huankas «criaban» las piedras (cf. Duviols 1978; Taylor 2000).³⁵

En Potosí, el *Capac Ique*, el «Rico Señor» que «daba la plata», quizás se encarnaba en una *huanka*, como en Chuquiabo. Esta piedra *huanka*, receptáculo del «supa o camac» fue el origen del *supay*, diablo que conocemos hoy en las minas bolivianas. Como lo demostró Taylor, con la evangelización esta palabra pasó del sentido de alma del ancestro, a la de sombra o diablo (Taylor 2000: 19).

6. El culto al otorongo

El ya citado *Memorial* escrito por De Cárdenas, que utilicé en un trabajo anterior (De Cárdenas 1602), proporciona otros datos importantes sobre un culto a una entidad sagrada a la que seguían rezando los mineros en el interior de la mina de Oruro en 1632.³⁶ Este podría corresponder a un antiguo culto compartido de gran difusión que analizaremos en adelante.

De 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 hierva 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». Este rito tiene dos momentos y dos protagonistas: uno de ellos es la señora y reina, es decir, la Coya, a quien los mineros ofrecen probablemente su *aqullicu* 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 *curu*.³⁷ 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.³⁸ En el monte Pitusiray, que se divisa desde el Valle Sagrado de Yucay, recorrido por el río Vilcamayu ('río del sol' o 'de la villka'), se rezaba al otorongo, se le ofrecía niños en sacrificio y era uno de los santuarios, vecino al Cusco, dedicado a este animal (Fig. 5). Son numerosos y conocidos los estudios etnográficos de los grupos amazónicos que hablan de ritos al otorongo y que describen cómo los guerreros se pintaban el cuerpo o llevaban pieles de jaguares cuando salían al combate.³⁹ La asociación entre los felinos (jaguar, puma, gato) y la esfera de lo sagrado era muy común antes de los incas y en su época.

Por regla general, durante los combates se pensaba que los guerreros valientes se transformaban en fieras y que «al cambiar de piel» adquirían las características del animal que los animaba (Garcilaso 1945 [1609]). Entre los incas, los *cinchi* eran considerados como «hombres esforzados que corrían con la misma rapidez que un otorongo». Estos estaban en condición de mandar a los guerreros⁴⁰ en razón de su valentía. La palabra «cinchi» equivalía también a «huaminca» y a «pumayna», es decir a 'capitán' (González Holguín 1952 [1608]: 175).

Guamán Poma señala que el Inca Pachacuti, que tenía fama de guerrero, peleaba con «su piedra de oro» y tenía «ojos de león» (Guamán Poma 1936 [1615]: fol. 109). Según Guamán Poma, los conquistadores del Andesuyu, Inca Roca y su hijo Otorongo Achachi —por otro nombre Apu Camac Inga— llevaron, efectivamente, el título de «Otorongo», aunque Sarmiento de Gamboa atribuye a otros gobernantes, Tupac Yupanqui y su hermano Otorongo, la entrada y conquista del Andesuyu. De todas formas, según ambos autores, los dos llegaron hasta Carabaya (Fig. 6).

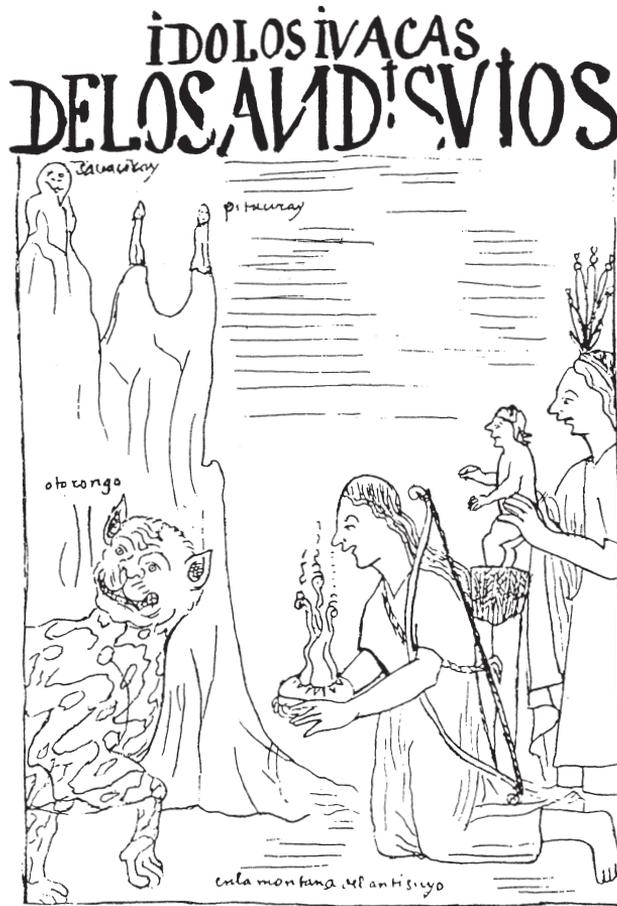


Fig. 5. El monte Pitusiray (de Guamán Poma de Ayala 1936 [1615]: 268).

Guamán Poma no solo describe y dibuja sus respectivas transformaciones en jaguares, sino explica que los incas ostentaron un otorongo en sus armas a raíz de la conquista del Andesuyu. En pocas palabras, parece que el otorongo fuera considerado como portador de una fuerza oriunda de aquellas tierras y que animaba los incas (*camay*). En consecuencia, el Inca conquistador del Andesuyu no solo fue elevado a la dignidad de ancestro fuerte y valeroso como Otorongo Achachi, es decir, el «antepasado otorongo», sino que llevaba, significativamente, el título de Apu Camac Inca.⁴¹

Antes de proseguir nuestro análisis sobre las posibles funciones simbólicas del otorongo en relación a las minas, conviene detenerse con el fin de hacer un breve repaso de otras fuentes históricas. Guamán Poma y Santa Cruz Pachacuti consideran que el Inca Pachacuti conquistó las minas de oro de Carabaya, donde se encontraban las famosas minas de Carabaya y Larecaja, después de haber sometido todo el Collasuyu. Estas ocupaban los cerros «Apuruma y Villcabamba y el Rio Grande de Callana e Ipara y San Juan del Oro y San Cristóbal» (Jiménez de la Espada [ed.] 1965: tomo II, 69) que lindaban con las poblaciones amazónicas.⁴² Por otra parte, tanto Cabello Balboa, que utilizó la *Relación* perdida de Cristóbal de Molina, como Sarmiento atribuyen a su hijo Tupac Yupanqui no solo esta conquista, sino la de las minas de Porco, Tarapaca y Chuquiabo (Cabello Balboa, en Sarmiento 1943 [1572]: 225).

Los incas, como sabemos, dieron en explotación las minas de Carabaya a grupos de *mitmakuna* procedentes de la ribera omasuyu del lago Titicaca, donde se hablaba pukina y aymara,



Fig. 6. Otorongo achachi (de Guamán Poma de Ayala 1936 [1615]: 115).

reservándose para su dominio las minas de socavón que contenían la mayor cantidad de mamas (Berthelot 1977; Bouysse-Cassagne 1997b).⁴³ Durante el reinado de Pachacuti, cuando se celebraron las fiestas del nacimiento de su hijo Amaru Ttopa, «[l]os 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, los mitimaes mineros venidos de la región omasuyu del Titicaca y los indios de Carabaya y del Andesuyu, veneraban al mismo dios: el jaguar celeste, *choquechinchay* o gato de oro, y este era, además, el *apu* de los otorongos.

Asociado con Venus en su manifestación vespertina por Juan Santa Cruz Pachacuti (1993 [1615]: fol. 13v), coronado de un arco iris de todos los colores, 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. Dice también que es un nubarrón que presagia granizada» (Lira 1944: 476). Era la figura arquetípica de los otorongos terrestres, su *apu*, su fuerza animadora, pero todo parece sugerir que podía tratarse también de un dios del subsuelo rezado por aquellos ejércitos de la sombra que eran los mineros, que recogían las piedras de minas, asimiladas al granizo.⁴⁴

No existen datos directos que permitan interpretar la existencia del culto al otorongo en las minas de Oruro como la posible difusión de un culto previo ya existente entre los mineros de oro de

Carabaya o de un culto compartido en las demás minas del sur andino en una época remota. Sin embargo, conviene considerar que tanto en la Amazonía como en los Andes —y en este último caso desde antes de Chavín— los felinos sirvieron para crear símbolos imbuidos de una serie de cualidades sociales y metafóricas que solo pueden entenderse dentro de una realidad mítica y 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, una de las pruebas de su difusión y duración se observa en la iconografía de la iglesia de Colcampata, en la región del Cuzco. Esta iglesia colonial, construida encima de una mina cuya boca fue sellada por la pila bautismal, ostenta, en su entrada principal, un pórtico decorado con figuras de numerosos felinos (Fig. 7a, b).

De manera más general, la figura del jaguar fue relacionada con cultos chamánicos a menudo acompañados del consumo de sustancias psicotrópicas no solo en la Amazonía, sino en todo el mundo andino, como lo demostró José Antonio Pérez Gollán (1986). Un ejemplo respectivo se tiene en el hecho de que los mineros hicieran uso de las raíces de un tabaco salvaje, el *curu* (*Nicotiana tricholine*), cuando pedían al otorongo su fuerza, lo que revela, fuera de toda duda, la existencia de un culto chamánico.⁴⁵ En este caso, los mineros, que absorbían la planta psicoactiva antes de penetrar en la mina, habían bebido y bailado durante días y noches seguidos. En la oscuridad de los socavones, después de haber ofrecido su coca a las *mamas*, caminaban en el mundo de adentro. Como los valerosos *cinchi* y los chamanes, los mineros estaban, entonces, en condición de ser animados por el otorongo, al que pedían su fuerza.

Las mismas sustancias psicotrópicas no se usaron en todas las regiones andinas. Su uso variaba, pero era muy difundido y desde hacía mucho tiempo. En el Collasuyu, al norte del Titicaca, el consumo de alucinógenos se remonta a la cultura Pucará (250-380 d.C.) y, en consecuencia, es anterior a Tiwanaku. En tierras callawaya (Collawaya o Carabaya), el ejemplo de la tumba de Niño Korin, descubierta por Wassén, demuestra el uso de la *villka* en la época tiwanacota, por lo que se puede sugerir que, si existió un culto al otorongo en las minas de oro de Carabaya y de Vilcabamba, este estaba asociado con esta planta alucinógena, la que, a su vez, estaba muy ligada al culto solar.⁴⁶

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 señala Pérez-Gollán (1986). Todos estos casos constituyen evidencias de la presencia de cultos muy antiguos relacionados con productos de intercambio procedentes de la Amazonía o del piedemonte amazónico. Estos cultos, como el dedicado al otorongo en las minas del Collao y de Charcas, deben entenderse dentro de este amplio marco.

Con estos datos conviene volver a las evidencias procedentes de la región minera que puedan apoyar nuestra demostración. Cuando los mineros de Tarapacá estuvieron a punto de mostrarle a Lucas Martínez la mina de plata que pertenecía al Sol: «[...] sus hechiceros les decían se morirían todos y se les secarían sus sementeras si la descubrían», luego «la tierra tembló muy recio y visto los indios el eclipse del sol y el temblor de la tierra dijeron que aunque los matasen no descubrirán la mina, y así lo hicieron, que nunca quisieron mostrarla» (Pizarro 1965 [1571]: 222). De la misma manera, una carta *annua* de los jesuitas, escrita en 1599 por el padre Rodrigo de Cabredo, relata la manifestación de un *supay* en forma de tempestad, truenos y aire que, paulatinamente, se transformó en un temblor de tierra (Polia 1999: 236-237). Al mismo tiempo que el hechicero tiene



a

Fig. 7. a, b. La iglesia de Colcampata (de Macera 1993: 123).



b

visiones de edificios derrumbados, la tierra se estremeció, hasta que se oyó, de manera distinta, la voz poderosa de un tigre que dijo llamarse Tunari, nombre de una sierra vecina a Chuquisaca.

Arzáns y Vela nos cuenta, a propósito de Potosí, una anécdota reproducida en forma reiterada, pero mal interpretada. Menciona que cuando Huayna Capac ordenó a sus mineros que abrieran las vetas del cerro: «[...] se oyó un espantoso estruendo que hizo estremecer todo el Cerro, y tras eso fué oída una voz que dijo: no saques plata de este cerro porque es para otros dueños [...] Asombrados

los indios [...] dijeron al rey lo que había sucedido, y al llegar a la palabra del estruendo dijeron Potocsi». La voz era descomunal y poderosa al punto de estremecer la tierra desde lo más hondo de sus entrañas como si fuera un temblor o una erupción; se trataba, probablemente, de la del felino solar, a quien estaba consagrada la mina.

7. La *waka* del Titicaca

Los incas, particularmente Tupac Yupanqui, asociaron su mito de origen con el Titicaca y emprendieron una reforma religiosa a gran escala de la península de Copacabana y de sus islas, anteriormente ocupadas por los descendientes del imperio de Tiwanaku, que ahí veneraban sus *wakas* (Bouysson-Cassagne 1992). A mi juicio, no se ha considerado en forma suficiente la resistencia de los collas, ni en tierra firme, donde fueron masacrados junto con su jefe, ni en las islas, donde algunos grupos se habían refugiado.⁴⁷ En numerosos casos, como en la isla de San Andrés, esta resistencia duró varios años, pero acabó en una cruenta masacre perpetrada por los incas. En otros lugares, como en la Isla del Sol, sus habitantes fueron desplazados hasta la orilla de Yunguyo, con excepción de algunos maestros de ceremonias.⁴⁸ Finalmente, los incas lograron exterminar muchos ritos de los pukinas y collas (De Lizárraga 1987: 68),⁴⁹ quienes se habían rebelado contra ellos.⁵⁰

En la segunda parte de su crónica, Cieza de León atribuye a Wiracocha Inca la primera incursión inca en el Collao (Cieza de León 1986 [1553]: 125). Según Cobo y Ramos Gavilán, Pachacuti fue el primero en visitar las islas del lago (Cobo 1964 [1653]: 82). Sin embargo, fue Tupac Yupanqui, devoto de la *waka* de la isla Titicaca, quien entró en las Islas del Sol y de la Luna, poblando la península de Copacabana de *mitmakuna* pertenecientes a 24 naciones diferentes. Este inca organizó el nuevo culto a la *waka* de Titicaca, anteriormente *waka* de los puquina, colla y uro colla,⁵¹ y también emprendió una búsqueda sistemática de nuevas minas en todo el Collao (Murúa 1987 [1616]: 90).⁵²

Guayna Capac, su hijo, en su visita al Collao, nombró gobernador del Collasuyu 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 de la región y en las chacras de coca de Cochabamba, productos íntimamente ligados tanto a la economía como a la simbología del imperio (Platt *et al.* e.p.). Por último, fue pariente de Alonso Wiracocha, hijo de Challku Yupanqui, el famoso Francisco Tito Yupanque, quien fabricó la talla de la Virgen de Copacabana, perpetuando, de esta forma, la influencia religiosa de esta *panaca* hasta la Colonia.

Al organizar el culto solar de las islas, Tupac Yupanqui y Guayna Capac se situaban en la perspectiva de una conquista religiosa del viejo dominio de Tiwanaku, lo que dio lugar a una guerra con fuertes implicancias religiosas (Bouysson-Cassagne 1992). Este último inca pensó que la *panaca* de Wiracocha, a la que pertenecía, era la más indicada para ocupar un puesto de gran relevancia religiosa y para custodiar un santuario estrechamente ligado al mito de origen de los incas y al culto solar.⁵³ En el marco de esta política religiosa, la implantación de esta *panaca* favoreció una nueva interpretación de los viejos mitos lacustres, hecho que dificulta cualquier interpretación que podamos hacer de ellos hoy en día.

Betanzos (1987 [1551-1557]), Pizarro (1965 [1571]), Acosta (1988 [1590]) y otros autores hablan de un héroe mítico o de un Inca cuyo nombre era Wiracocha, que salió del lago y que Zárate llama «espuma del agua». Betanzos, Sarmiento (1943 [1572]) y Molina «El Cuzqueño» (1989 [1572]) mencionan que, después de recorrer el mundo, desapareció en el mar.

Ya que los textos de las extirpaciones de idolatrías de Cajatambo designan al dios wari —el viejo dios de Chavín— como «sol» y que lo registran como un dios que representa al ancestro y

cuyo dominio son los lagos, los puquios, las aguas subterráneas, es decir, el mundo de adentro, Pierre Duviols (1993 [1615]: 90, 148, 388) se pregunta si el Sol, en su cara oscura de «Sol nocturno» o wari, que vive en las aguas del mundo de abajo, no es el mismo que el dios Wiracocha que, al amanecer, en la primera edad del mundo, surge del lago Titicaca (o «Wari cocha», que quiere decir ‘el lago del sol’) en forma de sol diurno. La hipótesis de Duviols, que no contradice lo que sabemos de los cultos del mundo minero, evoca la existencia de un culto muy antiguo y aboga, en definitiva, a favor de la implantación de la *panaca* de Wiracocha en el lago en relación con el culto solar. Sin embargo, conviene prestar más atención a la descripción del culto de la isla de Titicaca para entender cuál fue el culto antiguo que pudo haber sido reinterpretado o sustituido por los incas, ya que este no corresponde a la descripción de la imagen de Wiracocha hecha por Betanzos, si bien sí corresponde a la época de Pachacuti, aunque Duviols contempla la hipótesis de que esta fue reemplazada varias veces.

Los datos proporcionados por Ramos Gavilán nos remiten a imágenes que nos son familiares y que pueden ser representativas de un antiguo culto existente ya en Tiwanaku (Stanish y Bauer 2004: 21-42). La palabra «titi», que significa ‘gato montés’ en aymara y ‘escollo’ en quechua, nos remite a aquel animal también llamado «choquechinchay», considerado «apu de los otorongos», *waka* de los callawayas (que formaban parte de los collas, quienes hablaban un idioma emparentado con el pukina) y que estaba en relación con la entidad celeste del mismo nombre. Pero la palabra «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.⁵⁴ Por otro lado, 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 que designaba al ídolo de Copacabana, situado frente a la Isla del Sol.⁵⁵ Ambos ídolos, emparentados con el mundo sagrado de la minería, nos remiten a creencias muy antiguas.

En un primer momento, la voz «Titicaca» designó a la isla Titicaca como isla «de la tierra del plomo» o «isla del gato montés» y, por extensión, llegó a denominar de esa manera al lago.⁵⁶ Por otro lado, el mito de origen del santuario de la Isla del Sol, transmitido por Ramos Gavilán, establece una relación directa entre la luz que despide el gato montés que vivía en la peña sagrada y el astro solar, por lo que ambos pueden equipararse. 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» (Bouysson-Beyssac 1980b: 108-120).

Además, Ramos Gavilán, refiriéndose a las múltiples leyendas europeas que consideraban que las piedras, peculiarmente los carbunclos, eran fuente de luz,⁵⁷ 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 Carhunco [...] 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).⁵⁸ De esta manera, estaríamos en presencia de la imagen solar del felino, asociada con una piedra «mama», perteneciente probablemente a un viejo culto tiwanakota o, incluso, anterior a él. Esta imagen dio origen a muchas otras, ya que la influencia de la peña sagrada se hizo sentir en una amplísima comarca.

La más famosa piedra poseída por un Inca era un cristal caído del cielo en la fuente de Susurpuquio, que reflejaba la imagen del Sol y que habló a Tito Yupanqui según la leyenda contada por Molina (1989 [1572]: 60-61). Esta imagen era la de un Inca revestido de la piel de «un león», con otro león entre las piernas y varias culebras enroscadas. Este era, probablemente, el *intiptoca* mencionado por Ramos: un cristal que reflejaba el Sol. En sus *Exhortaciones*, Villagómez habla de «unas piedras pequeñas de cristal a modo de puntas y esquinadas que llamaban lacas» que se guardaban (Villagómez 1919 [1649]: 146). Estas maravillas de la naturaleza que aprisionan y descomponen la luz fueron un artefacto ritual común entre los incas y nada imposibilita que su uso haya sido anterior a ellos.

Guamán Poma de Ayala, que nos brinda un excepcional momento de sacralidad introduciéndonos en el Templo del Coricancha, da a conocer el uso de estos espejos de cristal. En esta ocasión, asistimos a una ceremonia íntima de adivinación en la que Topa Yupanqui se dirige al Sol y recibe sus respuestas. Las paredes del templo están cubiertas de oro, mientras que numerosos cristales cuelgan del techo y a los dos lados se encuentran dos leones apuntando al Sol. «Alumbraba 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 rrodillas, puesta las manos, el rostro al sol [...] los demonios le iban respondiendo lo que pedía».

En su estudio sobre el PUNCHAO, Duviols, basándose en una descripción del jesuita Antonio Vega relacionada con el fin del imperio en Vilcabamba, propone una aproximación a la figura de la divinidad del Coricancha al final del imperio, como la de un ser masculino cuya cabeza esta coronada por una serpiente bicéfala en forma de arco y con un par de felinos de ambos lados. Constatamos que esta descripción corresponde también a la de Guamán Poma, que escribe entre 1583 y 1615, y contrasta con el Sol-Wiracocha antropomorfo de la época del Inca Pachacuti. Ignoramos, sin embargo, cuando apareció esta divinidad bajo esta forma en el panteón inca y cuál fue el Inca que la promovió. Duviols señala que su imagen corresponde a la cerámica tardía de los valles costeros de la costa norte y central (Chimú, Pativilca, Supe, Ancón), pero podemos añadir también que sus atributos zoomórficos hacen pensar en la *waka* del templo del Titicaca.

Pérez Gollán, refiriéndose al temprano material arqueológico del Noreste Argentino (900-1480) y la iconografía de las múltiples placas de metal de la cultura La Aguada constata, efectivamente, que su iconografía se asemeja al PUNCHAO inca de fines del imperio estudiado por Duviols, aunque le sea anterior por seis siglos en algunos casos. Según este autor, estas similitudes tendrían su origen en el importante papel desempeñado por el culto de la Isla del Sol desde Tiwanaku (Pérez Gollán 1986: 68-72).

Los cultos a las minas que hemos descrito, las imágenes que se desprenden de ellos y que los vinculan con los antiguos cultos de la Isla del Sol practicados por los pueblos pukinahablantes abogan, de manera efectiva, a favor de la reinterpretación en las visiones y en los ritos de los incas —pese a tratarse de fuentes tardías— de elementos iconográficos y simbólicos que perduraron durante siglos en el Collasuyu y que influenciaron en la religión y mitos de las culturas de los Andes surcentrales.

8. Conclusiones

En el afán de describir el encuentro de las religiones como una fusión, las nociones de sincretismo y de mestizaje nos parecen muy mal adaptadas a la realidad de los cultos. En este trabajo se sugiere que las creencias prehispánicas y las cristianas no se unieron siempre como distintos componentes de una reacción química para engendrar un nuevo estado destinado a perdurar, como se ha propuesto. El sincretismo, más que un estado, corresponde a un proceso movedizo y continuo,

y no es tanto la creación producida la que está llamada a perdurar sino el proceso dinámico en el que se integra y del que obtiene su significado y su función.

A partir del ejemplo discutido en este trabajo, se llega a la conclusión de que no se juntaron todos los elementos de los diferentes sistemas culturales que se confrontaron. De tal manera, algunos segmentos muy antiguos de creencias de los cultos mineros andinos pudieron seguir siendo operativos y subsistir durante siglos, tal como los conceptos y símbolos que los acompañaban. No cabe duda de que el papel de la Isla del Sol fue fundamental en la difusión de estos símbolos. Su estudio revela que se inscriben en «cierta unidad permanente de conceptos» compartida con otras culturas, hecho que, obviamente, dificulta su análisis.

Al tratar los cultos a las minas en la época colonial se debería visualizarlos como un complejo mosaico compuesto por una gran variedad de prácticas y de representaciones. Los encuentros entre los distintos componentes prehispánicos y cristianos definen lugares polisémicos de los que no sabemos si fueron objeto de lecturas contradictorias. Hasta me atrevería a decir que una de las finalidades de estos encuentros fue la de facilitar una pluralidad de lecturas posibles.

Notas

¹ «Un indio destes llamado Manco capac hizo estirar dos planchas muy delgadas de plata, y poniendose una en los pechos y otra en las espaldas y un diadema en la cabeça enbio sus mensageros al Cuzco, avisando a los indios que era hijo del sol, y que para que ellos viessen se mostraria en un cerro alto, donde salio y fue visto en la cumbre del passarse con las planchas de plata, que relumbraaban con los rayos del Sol que reverbera en ellas, lo cual viendo los indios lo tuvieron por hijo del sol y cosa divina» (De Oré 1992 [1598]: 156).

En la *Relación* de los *quipucamayoc* a Vaca de Castro, tenemos una descripción muy parecida a la anterior: «Manco Capac, aquella mañana que los valles del Cusco habían de ir a le adorar, vistiose de buenas vestiduras que de Pacarintambo había llevado; una camiseta argentada de almejas y pusòse una patena de oro en el pecho, y una medalla de oro grande en la cabeza, que ellos llaman canipo y unos brazaletes de plata en los brazos, y mucha plumería de colores en la cabeza y en el traje, y el rostro muy embijado de colores, y al salir el Sol, pusòse hacia el reverbero y resplandor del sol, al tiempo que los indios del valle caminaban para él y con aquel resplador que echaba de sí por las patenas y cosas que tenía en sí, los indios tan barbaros verisimamente creyeron ser hijo del sol».

² Este rasgo es compartido por varias culturas andinas. Acordémonos que, según el mito de Vichama, los curacas salieron de un huevo de oro, sus esposas de un huevo de plata y los mitayos de un huevo de cobre.

³ La *villca*, cuyo nombre científico es *Anadenanthera colubrina*.

⁴ «Villca: el sol como antiguamente dezian, y agora dizen inti
villca cuti: el solsticio cuando comienza a desviarse del tròpico de Capricornio a Cancro
villca: adoratorio dedicado al sol o otros idolos
villcanuta: adoratorio muy celebre entre Sicuana y Chungara: significa casa del sol, segun los indios barbaros
villca: es tambien una cosa medicinal o cosa que se dava a beber como purga, para dormir, y en durmiendo dize que acudía el ladròn que avia llevado la hazienda: era embuste de hechizeros» (Bertonio 1984 [1612]: 386).

⁵ El *chichi* es el granizo (González Holguín 1952 [1608]: 108).

⁶ «Mama: metal en piedra, collque vel choque mama metal de plata o de oro en piedra, no fundido» (Bertonio 1984 [1612]: 212).

⁷ Las tres cruces de Caylloma aparecieron en 1632, en vísperas de la fecha de la Cruz de Mayo, dentro de una mina. Se trata de cruces de «un cristal pardo» (De Mendoza 1976 [1626]: libro I, cap. XXI, 120).

⁸ Son estos mismos temas los que fueron retomados por el converso andino León Pinelo cuando dibujó su famoso mapa del Paraíso, situándolo en la región donde la presencia de minas era la más importante de toda América: los Andes del sur.

⁹ A la luna llamaban *coya*, que significa «reina» (Anónimo 1968 [1590]: 153).

¹⁰ «[N]o entrara un indio en la mina sin ofrecer a la puerta su sacrificio de coca, mascada o por mascar, aunque esté un ángel a la puerta diciéndole que si ofrece (coca) se ha de hacer pedazos, excepto si el ángel se le mostrara de suerte que le cause miedo que en tal caso mocharía al ángel primero con la

coca y después —si lo dejaran ir— mocharía a la mina. Cuando esta barreteando en el metal o veta, si la veta es de metal duro, saca con el dedo sucio de la boca que esté mas sucia, la coca mascada y unta el metal, entendiendo que ha de ablandar su dureza con aquello; es abusión del demonio. En todos los pasos peligrosos de la minas y puentes va ofreciendo coca» (Alvarez 1998 [1588]: 351).

¹¹ Significados en quechua:

«Mina de oro ccori chacra
mina de plata collque koya
minas de veta koya
mina rica ccoriçapa koya, collque çapa koya
mina pobre pissiyak o yayyak koya
minar hazer socavon millay ucucta azpirccuni
mina o socavon millay ucu cama azpirccuscca» (González Holguín 1952 [1608]: 589).

Significados en aymara:

«Mina o veta de metal mama sirca
Mina o socabon ccoya derrumbarse thumisitha thunisitha phaphasitha thikhrasitha, apanochthatha, allinoctatha, chichhinoctatha
mina rica de oro, plata choqkhtara, collqukhtara sirca
Mina pobre de oro choque pisi
Sirca la vena del cuerpo, y mina de metal o beta
Sircatha sangrar sirca vel sipi la cordillera de los cerros colio circa ccunutahua esta nevada la cordillera de los cerros sirca manqhipatha pasarla
Ccoya el agujero donde siembran la papa, mayz
Ccoya manqhero satancatha sembrar en este agujero
Ccoyo vel ccoa mina o socavon de donde sacan el metal
Ccoya thuni derrumbarse la mina» (Bertonio 1984 [1612]: 370).

¹² Efectivamente, Arzáns y Vela relata que, cuando Huayna Capac descubrió el cerro de Potosí, este le dijo que no podía labrarlo y que lo tenía reservado. De aquí se originó leyenda providencialista de que la plata del cerro estaba reservada para los españoles.

¹³ Esta traducción de las palabras «Viracocha Pachayachachic» corresponde a César Itier en su estudio lingüístico de la obra de Joan de Santacruz Pachacuti Salcamaygua (1993 [1615]).

¹⁴ «illa qualquiera cosa que uno guarda para provisión de su casa omo chuño, maíz, plata, ropa, y aun joyas. illa colque plata o dinero así, illa tanca sombrero guardado así de sus antepasados, illa piedra besar grande que se halla dentro de las vicuñas o carneros, illapu rayo o trueno» (Bertonio 1984 [1612]: 173).

¹⁵ «yllarini resplandecer, relumbrar, relucir y alumbrar» (González Holguín 1952 [1608]: 367).

¹⁶ «Después de estas huacas de piedra la mayor veneración es la de sus malquis, que en los llanos llaman munaos, que son los huesos o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles, dicen que son hijos de las huacas» (Arriaga 1968 [1621]: 203).

«Mallqui la planta tierna para plantar; malquini plantar o transplantar» (González Holguín 1952 [1608]: 225).

¹⁷ De igual manera, sabemos que en las puertas de los collcas o pirhuas (graneros) se colgaba el maíz que llamaban *piruazara*, que, en razón de su forma peculiar, eran considerados como mas sagrados que los demás, «que van subiendo los granos derechos haciendo caracol».

¹⁸ A propósito de las piedras «besares», Hernández Príncipe escribe: «tenían en veneración la casa de las piedras besares, que llaman Illahuasi ofrecida al Rayo por el aumento de los carneros de la tierra, y tenían depositario para ello» (1986 [1621]).

¹⁹ En primera instancia, quisiera recordar varias fechas en cuanto a las explotaciones mineras. Si Pizarro descubre Porco en torno a 1538, la explotación tuvo lugar tan solo en 1577. En cuanto a la extirpación de Potosí por Arriaga, esta se dio en 1599 cuando se sabe bien que los españoles explotaban la mina ya desde Gonzalo Pizarro y no a partir de 1549 como se repite demasiado a menudo. En cuanto a la mina de Oruro, su descubrimiento fue tardío (1610) y la implantación del culto a la Virgen está fechado en 1789.

²⁰ La *tacana* es, después de la plata nativa, el mineral de más alto valor. Tenía dos tercios de plata y podía ser fundida en las guayras.

²¹ El color y la superficie de los objetos era, en efecto, la manifestación visible de una propiedad interna. En términos metalúrgicos, este argumento requería que la aleación con la que se hacía un objeto debía contener el metal —oro o plata— que luego será desarrollado y realizará la superficie, para así convertirse en el sello visual del objeto.

²² Como ejemplo citaremos al jesuita Arriaga, quien obtuvo información, durante su visita a Chuquisaca, de una *waka* con un ídolo de Tangatanga, «que decían eran en uno tres y tres en uno». Calancha añade, además, que: «el gran ídolo Tangatanga, a quien mochaban éstos y sus comarcas, [...] por sus quipos y tradición significaba el que uno es en tres y tres en uno; y así era un bulto con tres cabezas».

Las asociaciones del Tangatanga chuquisaqueño con las minas y con el rayo nos hacen pensar, indudablemente, en el ídolo de Porco, ídolo triple también compuesto por tres piedras de mina (De la Calancha 1976-1981 [1638]: 1165-1166).

²³ Cobo distingue los metales que llaman *mama* y las piedras de dichos metales, llamadas *corpas*.

²⁴ «[...] no era uno solo el demonio que les hablaba y a quien ellos adoraban sino muchos con diferentes nombres, los cuales nombres toman de los cerros y piedras que tienen por ídolos, creyendo aquellos cerros y piedra son los que vienen a hablarles y así adoran a estos cerros [...] y también una letanía de todos los ídolos, al modo que nosotros en nuestra letanía vamos invocando a los santos, así ellos van nombrando y llamando todos los ídolos y cerros y les tienen por sus santos» (De Cárdenas 1602).

²⁵ «Collqqueniani: platear con oro o con plata en hoja o echar guarnición de oro, o de plata (González Holguín 1952 [1608]: 69; Bouyasse-Cassagne 1997b: 632).

²⁶ «Continuando el rigor de la peste desde el año antecedente y sin llover una gota de agua llegaron los afligidos moradores hasta enero de este año que atribulados y (borrado) de todos acordaron que no tenía la Villa un abogado o patrón que en el cielo intercediese por ellos y aun que el pueblo llamaban Santiago de Potosí con todo esto trataron echar suertes y el santo que saliese jurarlo por patrón (cortado) raronse los vecinos en la iglesia mayor que ahora es San Lor (cortado) parroquia de indios pusieron las suertes en una basija de plata con los (borrado) de muchos santos cubrieron las sacando la suerte un niño leída decía San Agustín, torno a segunda y tercera vez y todas tres salió San Agustín fue grande el consuelo en toda la villa no había sido todavía sus sagrados religiosos a la provincia pe (cortado) en Potosí le tenía al santo patrón mucho afecto y así le tenía un nicho en la iglesia mayor luego pues que sacaron las suertes aquel mismo día ordenaron una humilde lacrimosa y devota procesión levanto al santo arca en andas anduvo por la mayor parte de las calles, aviendo

estado al salir el cielo claro y sin nube algo milagrosamente por intercesión de San Agustín llovió de suerte que no se pudo proseguir la procesión volvieron a la iglesia mayor prosiguió el agua y se continuo por [...] humedeciese la tierra seso la peste y comenzó la alegría los vecinos hallándose todos reconocidos juraron por [...] pusieronle al Cerro San Agustín de Potosí hicieronle fiestas [...] y fundose la sagrada religión luego que en la provincia comenzaron sus fundaciones fue el ano de 1564 les enviaron cartas explicando por [...] ofreciendo a manos llenas el costo de la fundación aunque entonces se excusaron fundando en los pueblos pobres luego vinieron como se vera en adelante».

²⁷ «Año de 1615 en este año sucedió aquel milagro con que nuestra señora de la Candelaria de la parroquia de san pedro portento de hermosura favoreció aquellos ocho indios y muchachos como refieren varios autores y yo haré lo mismo en la prometida historia los cuales abiendose hundido la mina de don pero de Ulloa donde trabajaban quedaron encerrados dhos indios sin esperanzas de sacar aun los cuerpos muertos y estando con este cuidado llego el día sábado en que se contaron 16 días de este encierro que estando celebrando el cura la misa de la virgen se alboroto la iglesia y pueblo con repique de campanas diciendo aver salido milagrosamente los indios de aquel dilatado encierro entraron en la iglesia de san Pedro los favorecidos de la virgen».

²⁸ Son numerosas las historias edificantes en torno al demonio y San Bartolomé, como se constatará en el ejemplo siguiente que procede de unos anales de Potosí (BNP s.f.): «Este año pasando por la quebrada de san Bartolomé que así se llama hoy esta una legua de Potosí que es la entrada y camino de los que bienen de las provincias abajo unos hombres que abian hecho grandes maldades y se iban al cusco se juntaron las dos penas en donde hace mas angostura y matándolos a todos se bolvio a abrir y como afirman los autores que citaron en la historia antes y después deste suseso sucedieron allí otros casos espantables por que si pasaban en mulas se alborotaban y no paraban hasta hacer pedazos a corcobos a los hombres otros se caían muertos pasando por esa quebrada ocasionando estos danos el demonio que allí habitaba en una cueba hasta que los padres de la compania de Jesús llebaron en efigie al Apóstol san Bartolomé y colocándolo en la cueba salio el Demonio raman donde otra cueba vecina donde avisaba y se estrello en la pena dejando la señalada de una color berdinegro que hasta hoy se ve los lastres con la entrada del santo nunca tubo mas otro sucesos».

²⁹ Los *knockers* son la variedad más común de los enanos mineros en Europa central, siendo los nibelungos alemanes tal vez los más famosos de ellos. Sin saber mucho de mineralogía, posiblemente hayamos oído hablar del cobalto, cuyo nombre deriva de *kobolds*, una raza de enanos germánicos que vivían debajo de la tierra. Todos ellos eran los guardianes de los tesoros y ejercían su actividad al interior de la mina sacando el mineral. Ignoramos cuando adoptaron los mineros andinos a los pequeños enanitos, pero, de todos modos, esta adopción no parece haberse generalizado como en el caso de la mina peruana de Julcani, estudiada por Salazar, donde se les conoce bajo el nombre de *muki*. Estas creencias no están mencionadas en las fuentes tempranas de los siglos XVI y XVII.

³⁰ La devoción a la Virgen de Montserrat se inició en Lima cuando llegaron algunos monjes benedictinos del monasterio catalán en 1540. El templo de Chinchero fue construido tempranamente en 1607. Existe, igualmente, una representación de la Virgen de Montserrat en el convento de Santa Catalina de Arequipa.

³¹ Este dibujo, anterior al cuadro de la Casa de la Moneda, habría sido ejecutado entre 1548 y 1588 según Gisbert. Figura en la obra muy fantasiosa de Vizcarra y, por lo tanto, conviene tomar este dato con mucha precaución.

³² «Todas las veces que suben al cerro le van mochando, máxime si van a hurtar, cuando van desde sus pueblos a Potosí, desde donde le dan la primera vista le mochan y le llaman ‘senor’ y piden ventura y salud y riqueza».

³³ De manera que *Capacome* era el rey y *Capacomege* la reina.

³⁴ En este artículo se inspiró Alfredo Torero para sus sucesivos trabajos sobre los idiomas del Collasuyu.

³⁵ «hupani» significaría, entonces, la sombra o ‘doble móvil del cuerpo que continúa a sobrevivir y que descansa al lado de las demás sombras de su etnia’.

³⁶ Notemos que la fecha de esta extirpación es posterior a la pintura de la Casa de la Moneda, la que habría sido pintada en 1720.

³⁷ Los que trabajaban en el fondo de la tierra en las minas europeas eran atacados por los *malignis mineralium spiritibus* (los espíritus malignos de la mina). Los mineros alemanes de las minas de plomo llamaban «gato de las minas» al saturnismo, una terrible enfermedad que atacaba los nervios y que los precipitaba en la «noche» de la condición animal, provocando parálisis, temblores y contorsiones felinas. Estas alteraciones, ligadas a un imaginario alucinado, dieron origen a un bestiario fantástico. Agrícola menciona «dragones voladores» y *daemones subterranei* que molestaban a los mineros.

³⁸ Area en la que el jaguar es conocido localmente también bajo el nombre de gato montés (o gato de monte).

³⁹ Para los mojos, chiriguano e indios de arcos y flecha vecinos de las fronteras de Charka, el jaguar era el protagonista principal de una caza ritual que implicaba, de parte del cazador, el uso de otras armas que las que acostumbraba. Bartolomé Álvarez cuenta, en efecto, que el cazador, armado de dos bastones, se acercaba a los lugares donde bebían las fieras y que, cuando estas se acercaban, se agachaba para que saltaran por encima de él; este era el momento escogido por el cazador para darle dos bastonazos en la cabeza.

⁴⁰ «Otorongo hina cinchi, otorongo hina runa hombre fuerte rezió otorongo hina pahuaycachak, ligero corredor como tigre».
«cinchi, fuerte, valiente rezió o el que esta con entera salud.
Cinchi, cinchilla fuerte o animosamente
Cinchi hina con fuerza o fuertemente o como varón valerosamente» (González Holguín 1952 [1608]: 265).

⁴¹ «Otorongo achachi por otro nombre le llamaron apocamac ynga fue hijo de yngaroca este dho capitán otorongo conquisto andesuyo-chuncho toda la montaña fue señor que dicen que para avello de conquistar se torno otorongo tigre se tornaron el dho su padre y su hijo este dho su hijo dizen que murió en los andes y dizen que tiene hijo en los andes que parió una india chuncho y ansi por ello los yngas se llamaron otorongo achachi-amaro ynga y tiene en sus armas pintado estos dhos yngas trageron coca y lo comieron y ansi se enseñaron los demás indios en este rreyno porque en la cierra no se planta coca» (Guaman Poma de Ayala 1989 [1615]: 154). Además, los pobladores andinos de la sierra consideraban que la divinidad por excelencia del Andesuyo era, en efecto, el jaguar.

⁴² «Conquisto Topa Inga [...] cuatro grandes naciones, la primera fue de los indios llamados Opataris, la segunda llamada Manasuyo, la tercera se dice de los Manaries o Yanaxines, que quiere decir de las bocas negras [...] y la provincia de los chunchos [...] y por el río Rono abajo anduvo mucha tierra, y llego hasta los Chiponahuas. Y por el camino que ahora llaman de Camata, envió otro grande capitán suyo llamado Curimachi, el cual fue a la vuelta del nacimiento del sol y camino hacia el río que ahora

nuevamente se ha tenido noticia, llamado el Paititi, a donde puso los mojones de Topa Ynga» (Sarmiento de Gamboa 1943 [1572]: 204).

«Al fin de dicho inga, Tupac Yupanqui manda pregonar nueva conquista y entrada a los Andes y para ello les nombra por general del ejercito a Otorongo Achachi [...] y estos hacen su conquista hasta las provincias de Manaresuyo y Opatari, hasta los confines de Huanca Vica y hacia arriba llega en derecho de Carabaya, en donde los vido una provincia, todos mujeres, llamadas Warmiauca» (Pachacuti Yamqui Salcamaygua 1993 [1615]: fol. 27v).

⁴³ «[...] las mas ricas (minas de oro) fueron al oriente del Cozco, en la provincia llamada Callahuaya, que los españoles llaman Carabaya» (Garcilaso de la Vega 1945 [1609]: tomo III, 320).

⁴⁴ «Los que viven en las montanas 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: pedianle 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 boscaje, por la misma razón que los que vivían en ella» (Cobo 1964 [1653]: tomo II, 159).

⁴⁵ «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».

⁴⁶ «Solían curtirse las pieles con villka. Esta planta no solo contenía sustancias psicotrópicas que hacían de ella el alucinógeno usado en algunas minas, sino el tanino necesario para curtir las pieles» (Vásquez de Espinoza 1969 [1629]: 433).

«Villca el sol como antiguamente defina, y agora dicen inti
villca cuti el solsticio cuando comienza a desviarse del trópico de Capricornio a Cancro
villca adoratorio dedicado al sol o otros idolos
villcanuta adoratorio muy celebre entre Sicuana y chungara: significa casa del sol, según los indios bárbaros
villca es también una cosa medicinal o cosa que se dava a beber como purga, para dormir, y en durmiendo dize que acudía el ladrón que avía llevado la hacienda: era embuste de hechiceros» (Bertonio 1984 [1612]: 386).

⁴⁷ Pachacuti impuso a los caciques rebeldes collas el degollamiento y la confección de tambores con su cuero.

⁴⁸ «[...] los naturales y vecinos de la isla los traslado al pueblo de Yunguyo, reservando algunos viejos y viejas que el Indio su guía señalo para maestros de ceremonias, los cuales como doctos y cursados en su oficio le catequizaron en lo que allí había de observar si quería tener grato a su devoto el Sol que era el ídolo principal a quien los Incas adoraban» (Ramos Gavilán 1976 [1621]: 21).

⁴⁹ «Para su servicio mandaba que las demás provincias de él que señalaba la sirviesen allí indios; solo a unos exceptuaba, llamados puquinas, que viven la mayor parte en el camino de Omasuyo, que es de la otra parte de la laguna, por ser gente, como de suyo es muy sucia, mas que otras de estos reinos, como si el demonio fuera limpio».

⁵⁰ «[...] había un templo grande con cinco puertas y no se permitía a ningún indio Colla, asistir ni hallarse a estas fiestas ni entrar a que fuesen acabadas. [...] a esta gente Colla como a gente maldita y mas desordenada en todos los vicios de la sensualidad, los tenia por particular decreto excluidos de aquellas sus mayores festividades» (Ramos Gavilán 1976 [1621]: 93).

⁵¹ «[...] la isla titicaca era la cosa mas celebre que había entre los Indios Collas» (Ramos Gavilán 1976 [1621]: 20).

⁵² «Concluido con el castigo de la provincia del Collado, habiendo recibido los embajadores de las provincias de do le vinieron a dar la obediencia, dio orden Tupa Ynga Yupanqui de descubrir minas, y así en aquel tiempo parecieron y fueron descubiertas las de Porco, siete leguas de Potosí, y Tarapaca de plata y las de Chuquiapo y de Carabaya de oro mas precioso y de mejores quilatas que el celebrado de los antiguos de Ribar».

⁵³ Según González Holguín, «Wiracocha» significa ‘epicteto honroso del sol’ (1952 [1608]: 111).

⁵⁴ Con el árbol vilca curten cueros para suelas como con el sumaque.

⁵⁵ 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 De la Calancha hablan de la relación estrecha entre la *waka* del Titicaca y la de Copacabana.

⁵⁶ Acordémonos que la relación de los *quipucamayoc* a Vaca de Castro cuenta que Manco salió de una «isla de plomo».

⁵⁷ 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.

⁵⁸ «ttocani, escupir» (Gonzalez Holguín 1952 [1608]: 515).

1. FUENTES MANUSCRITAS

Archivo Histórico de Madrid (AHM). Madrid

1571 Diversos de Indias 210. Visita de Alvaro Ruiz de Navamuel a los indios del Perú sobre las costumbres suyas y las de sus antepasados. Valle de Yucay (junio-agosto), copia simple. 57 fols.

Biblioteca Nacional del Perú (BNP). Lima

s.f. Anales de la Imperial Villa de Potosí. Número de registro: C7/C.

Biblioteca Nacional de Madrid (BNM). Madrid

Cárdenas, B. de

1602 Memorial y relación de las cosas muy graves que acaecieron en este reino del Perú. Expediente 3198.

Real Academia de Madrid (RAM). Madrid

s.f. Conquista i población del Perú. Texto atribuido a Cristóbal de Molina «El Chileno». Colección Muñoz, número de registro: 9/4840, fols. 149-178.

2. REFERENCIAS

Abott M. y A. Wolffe

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 Potosí, Bolivie*, L'Harmattan, Paris.

Acosta, J. de

1988 *Historia natural y moral de las Indias* (edición de J. Alcina Franch), Crónicas de América 34, Historia 16, [1590] Madrid.

Agrícola, G.

1950 *De Re metálica* [traducción de H. C. Hoover y L. H. Hoover], Dover Publications, New York.

1977 *Vom Berg und Hüttenwesen*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München.

Albert, J. P.

1980 *Odeurs de Sainteté, une mythologie chrétienne des aromates*, L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

Albert-Llorca, M.

2002 *Les Vierges miraculeuses, légendes et rituels, Le temps des images*, Gallimard, Paris.

Albó, X.

1986 Los textos aymaras de Waman Puma [traducción de X. Albó], en: P. Duviols (ed.), *Religions des Andes et langues indigènes*, 15-55, Publications de l'Université de Provence, Aix en Provence.

Albornoz, S. de

1989 *Fábulas y ritos de los incas* (edición de H. Urbano y P. Duviols), Crónicas de América 48, Historia 16, [1572] Madrid.

Alvarez, B.

1998 *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*, (edición de M. C. Martín [1588] Rubio, J. J. Villarías Robles y F. del Pino Díaz), Polifemo, Madrid.

Anónimo (Blas Valera)

1968 *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú* (edición de F. Esteve Barba), Crónicas [1590] Peruanas de Interés Indígena, Biblioteca de Autores Españoles CCIX, Atlas, Madrid.

Arriaga, J. de

1968 *Extirpación de la idolatría del Perú* (edición de F. Estevez Barba), Crónicas Peruanas de Interés Indígena, [1621] Biblioteca de Autores Españoles CCIX, 191-277, Atlas, Madrid.

Arzáns y Vela, N.

1975 *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, Biblioteca del Sesquicentenario de la República, La Paz.

Avelino, A.

1972 *Trattato di architettura, Finoli e Grassi*, vol. II, Edizioni Il Polifilio, Milano.

Ballesteros-Gaibrois, M.

1970 Notas sobre el trabajo minero en los Andes con especial referencia a Potosí (siglo XVI y ss.), en: *La minería hispana e hispanoamericana. IV Congreso Internacional de Minería*, vol. I, 529-557, León.

Barba, A. A.

1967 *Arte de los metales* (prólogo de A. Alba), Potosí.

Berthelot, J.

1977 Une région minière des Andes péruviennes: Carabaya inca et espagnole (1480-1630), tesis de doctorado, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

1978 L'exploitation des métaux précieux au temps des Incas, *Annales* 5/6, 948-966, Paris.

Bertonio, L.

1984 *Vocabulario de la lengua aymara*, edición facsimilar, CERES/IFEA/MUSEF, Cochabamba. [1612]

Betanzos, J. de

1987 *Suma y narración de los inkas* (prólogo, transcripción y notas por M. del C. Martín Rubio; estudios preliminares de H. Villanueva, D. Ramos y M. del C. Martín Rubio), Atlas, Madrid. [1551-1557]

Biringuccio, V.

1977 *De la pirotechnia* (edición de A. Carugo), Edizioni Il Polifilio, Milano. [1540]

Bouysse-Cassagne, T.

1975 Pertenencia étnica, status económico y lenguas en Charcas a fines del siglo XVI, en: *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo* (edición de D. N. Cook; estudios de A. Málaga y T. Bouysse-Cassagne), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

1980a *La identidad aymara, una aproximación histórica*, HISBOL/Instituto Francés de Estudios Andinos, La Paz.

1980b *Lluvias y cenizas: dos pachacuti en la historia*, 108-120, HISBOL, La Paz.

1992 Le lac Titicaca: Histoire perdue d'une mer intérieure, *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 21 (1), 89-159, Lima.

1993 «El rayo que no cesa», d'un dieu pukina á un dieu inca, en: P. Duviols (ed.), *Religions des Andes et langues indigènes*, 165-180, Publications de l'Université de Provence, Provence.

1997a Si votre plumage... Signes d'identité, signes de pouvoir chez les Incas, en: *Des Indes occidentales á l'Amérique Latine*, 515-542, ENS, Saint Cloud.

1997b El palanquin d'argent de l'Inca: petite enquête d'ethno-histoire á propos d'un objet absent, *Techniques et Cultures* 29, 69-111, Paris.

1997c *De Empedocles a Tunupa: evangelización, hagiografía y mitos. Saberes y memorias en los Andes*, Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Lima.

Bouysse-Cassagne T. y P. Bouysse

1984 Volcan chrétien, volcan indien. À propos de la l'éruption du Huaynaputina en l'an 1600, Pérou Méridional, *Journal de la Société des Américanistes* 70, 43-68, Paris.

Brown, K. y A. Craig

1994 Silver Mining at Huantajaya, Viceroyalty of Peru, en: A. Craig y R. West (eds.), *Quest of Mineral Wealth, Aboriginal and Colonial Mining and Metallurgy in Spanish America*, *Geoscience and Man* 33, Louisiana State University, Louisiana.

Calancha, A. de la

1976- *Crónica moralizada del Orden de San Agustín, con sucesos ejemplares en esta monarquía* (edición de I. Prado Pastor), *Crónicas del Perú*, tomos IV-IX, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. [1638]

Camporesi, P.

1995 *Les belles contrées: naissance du paysage italien* [traducción de B. Pérol], Le Promeneur, Paris.

Cañete y Domínguez, P. V.

1952 *Guía histórica, geográfica, física, política, civil y legal del gobierno e intendencia de la provincia de Potosí*, 2 tomos, Potosí, La Paz. [1787]

Capoche, L.

1959 *Relación general del asiento y la Villa Imperial de Potosí* (edición y estudio preliminar por L. Hanke), Biblioteca de Autores Españoles CXXII, Atlas, Madrid. [1585]

Cieza de León, P. de

1986 *Crónica del Perú. Primera parte* (introducción de F. Pease G.-Y.), 2.^a ed., Colección Clásicos Peruanos, Pontificia Universidad Católica del Perú/Academia Nacional de la Historia, Lima. [1553]

Cobo, B.

1964 *Historia del Nuevo Mundo*, en: *Obras del padre Bernabé Cobo* (edición y estudio preliminar de F. Mateos), Biblioteca de Autores Españoles XCI-XCII, Atlas, Madrid. [1653]

Conrad, G. W. y A. A. Demarest

1984 *Religión e imperio: dinámica del expansionismo azteca e inca*, Alianza Editorial, Madrid.

Craig, A. K.

1994 Spanish Colonial Silver Benefication at Potosi, en: A. K. Craig y R. C. West (eds.), *Quest of Mineral Wealth, Aboriginal and Colonial Mining and Metallurgy in Spanish America*, *Geoscience and Man* 33, Louisiana.

Duviols, P.

1976 Punchao, ídolo mayor del Coricancha. Historia y tipología, *Antropología Andina* 1/2, 156-182, Lima.

1978 Camaquen, Upani: un concept animiste des anciens péruviens, en: R. Hartmann y U. Oberem (eds.), *Ame-kanistische Studien* I, 132-144, Festschrift für H. Trimbom anlässlich seines 75. Geburtstags, St. Augustin.

1981 Carta de Rodrigo de Cabredo al padre Claudio Aquaviva, julio 1602, en: A. Egaña (ed.), *Monumenta peruana*, tomo VII, 677-827, Monumenta Missionum 23, Monumenta Historica Societatis Iesu, Roma.

1988 Mestizaje cultural en dos cronistas del incipiente barroco peruano: Santa Cruz Pachacuti y Guamán Poma de Ayala, en: *El Barroco peruano*, 59-97, Banco de Crédito del Perú, Lima.

1989 Edición y presentación, en: H. Urbano y P. Duviols (eds.), *Fábulas y mitos de los incas*, *Crónicas de América* 48, Historia 16, Madrid.

Egaña, A. (ed.)

1974 Carta del padre Pablo J. de Arriaga al padre Claudio Aquaviva, 29 de abril de 1599, en: *Monumenta peruana*, vol. VI, 660-732, Monumenta Missionum 23, Monumenta Historica Societatis Iesu, Roma.

Fernández de Oviedo, G.

1944 *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del Mar Océano*, Guaranía, Asunción. [1549]

Flores Ochoa, J., E. Kuon y R. Samanez

1993 *La pintura mural en el sur andino*, Colección Arte y Tesoros del Perú, Banco de Crédito del Perú, Lima.

Garcilaso de la Vega, I.

1944 *Obras completas del Inca Garcilaso de la Vega* (edición y estudio preliminar de C. Sáenz de Santa María, S.J.), Biblioteca de Autores Españoles CXXXII-CXXXV, Atlas, Madrid.

Gisbert, T. (ed.)

1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*, Gisbert, La Paz.

González Holguín, D.

1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca* [prólogo de R. Porras [1608] Barrenechea], Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Gruzinski, S.

1999 *La pensée métisse*, Fayard, Paris.

Guamán Poma de Ayala, F.

1936 *Nueva crónica y buen gobierno (Codex péruvien illustré)*, Université de Paris, Travaux et Mémoires de [1615] l'Institut d'Ethnologie 23, Paris.

Harris, O. y T. Bouysse-Cassagne

1988 Pacha en torno al pensamiento aymara, en: X. Albo (comp.), *Raíces de América: el mundo aymara*, Alianza América 13, Alianza, Madrid.

Helmer, M.

1978 Notas sobre usos y costumbres en Potosí, en: R. Hartmann y U. Oberem (eds.), *Amerikanistische Studien I*, 231-236, Festschrift für H. Trimborn anlässlich seines 75. Geburtstags, St. Augustin.

Hernández Príncipe, R.

1986 Idolatría del pueblo de Ocros, cabeza desta comunidad, en: P. Duviols (ed.), *Cultura andina y represión*, [1621] 442-448, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cuzco.

Hyslop, J.

1984 *The Inca Road System*, Academic Press, New York/San Francisco.

Jiménez de la Espada, M. (ed.)

1965a *Relaciones geográficas de Indias* (edición y estudio preliminar de J. Urbano Martínez), vol. I, Biblioteca de Autores Españoles CLXXXIV, Atlas, Madrid.

1965b *Relaciones geográficas de Indias* (edición y estudio preliminar de J. Urbano Martínez), vol. II, Biblioteca de Autores Españoles CLXXXIV, Atlas, Madrid.

Kantorowicz, E. H.

1955 *Mysteries of State: An Absolutist Concept and its Lake Medieval Origins*, *Harvard Theological Review* 48, 65-91, Harvard.

Lechtman, H.

1974 El dorado de los metales en el Perú precolombino, *Revista del Museo Nacional* 40, 87-110, Lima.

1978 Temas de metalurgia andina, en: R. Ravines (ed.), *Tecnología andina*, Instituto de Estudios Peruanos/Instituto de Investigación Tecnológica, Industrial y de Normas Técnicas, Lima.

1984 Andean Value System and the Development of Prehistoric Metallurgy, *Technology and Culture* 25, 1-36.

2002 Tejido y metal: la cultura de la tecnología, en: J. Flores y R. Varón (eds.), *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease*, tomo I, Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú/Banco de Crédito, Lima.

Leonardini, N.

1992 El «muki» es el espíritu de las minas, *Cobre* 44, 20-21, Lima.

Lira, J.

1944 *Diccionario kkechuwa-español*, Universidad Nacional de Tucumán, Departamento de Investigaciones Regionales, Instituto de Historia, Lingüística y Folklore, Tucumán.

Lizárraga, R. de

1987 *Descripción del Perú, Tucumán y Río de la Plata y Chile* (edición de I. Ballesteros), Crónicas de América 37, Historia 16, Madrid.

López de Velasco, J.

1971 Geografía y descripción general de las Indias, en: M. Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones geográficas de Indias*, Biblioteca de Autores Españoles CLXXXII, Atlas, Madrid.

Luanco, J. R. de

1997 *La alquimia en España*, edición facsimilar, Paris/Valencia, Valencia.
[1897]

Llanos, G. de los

1983 *Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores en los ingenios y beneficios de los metales*, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz.
[1609]

Macera, P.

1993 *La pintura mural andina: siglos XVI-XIX*, Milla Batres, Lima.

Maffei, E. y R. Rua Figueroa

1871- *Apuntes para una biblioteca española de libros, folletos y artículos, impresos y manuscritos relativos al conocimiento y explotación de las riquezas minerales y a las ciencias auxiliares*, 3 tomos, J. M. de la Puente, Madrid.
1872

Mandeville, J. de

1993 *Voyage autour de la Terre*, Les Belles Lettres, Paris.

Marin, L.

1981 *Le portrait du roi*, Editions de Minuit, Paris.

Martini, F. di Giorgio

1967 *Trattati di architettura ingegneria e arte militare* (a cura di C. Maltese, trascrizione di L. Maltese Degrassi), Edizioni Il Polifilo, Milano.

Matienzo, J. de

1967 *Gobierno del Perú* (ed. et étude préliminaire de G. Lohmann Villena), Travaux Institut Français d'Études [1567] Andines 11, Paris.

Mendoza, D. de

1976 *Chronica de la provincia de S. Antonio de los Charcas del orden de Ñro seráfico P. S. Francisco en las Indias Occidentales, Reyno del Perú*, edición facsimilar, 2.^a ed., Casa Municipal de la Cultura Franz Tamayo, La Paz.
[1626]

Molina, C. de (El Cuzqueño)

1989 *Fábulas y ritos de los incas* (edición de H. Urbano y P. Duviols), Crónicas de América 48, Historia 16, [1572] Madrid.

Money, M.

2002 *Oro y plata en los Andes*, Colegio Nacional de Historiadores de Bolivia, Colección Maestría en Historia Andina y Amazónica 4, Universidad Mayor de San Andrés, La Paz.

Mujica, R., P. Duviols, T. Gisbert, R. Samané y M. C. García

2002- *El Barroco peruano*, 2 vols., Banco de Crédito del Perú, Lima.
2003

Murúa, M. de

1987 *Historia general del Perú* (edición, introducción y notas de M. Ballesteros), Crónicas de América 35, His- [1616] toria 16, Madrid.

Ocaña, D. de

1969 *Un viaje fascinante por América del Sur* (edición de fray. A. Alvarez), Studium, Madrid.
[1599-
1606]

Oré, L. G. de

1992 *Símbolo católico indiano* (edición de D. N. Cook), Australis, Lima.
[1598]

Pachacuti Yamqui Salcamaygua, J. de Santacruz

1993 *Relación de antigüedades deste reyno del Perú* [estudio etnohistórico y lingüístico de P. Duviols y C. Itier], [c. 1615] Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro Bartolomé de las Casas, Cuzco.

Pérez Gollán, J. A.

1986 Iconografía religiosa andina en el Noroeste Argentino, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 3/4, 61-72, Lima.

Pizarro, P.

1965 *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* (edición de J. Pérez Tudela y Bueso), [1571] Biblioteca de Autores Españoles CLXVIII, Atlas, Madrid.

Platt, T. Bouyasse-Cassagne, O. Harris y T. Saignes

e.p. Mallku, inca, rey, historia de la confederación Qaracara-Charka (Andes del centrosur), Plural/Instituto Francés de Estudios Andinos, La Paz.

Polia, M.

1999 *La cosmovisión andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581-1752*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Polo de Ondegardo, J.

1916 *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas por el licenciado Polo de Ondegardo seguidas de las instrucciones de los concilios de Lima* (notas biográficas y concordancia de H. Urteaga; biografía de C. A. Romero), Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, vol. III, Sanmartí, Lima.

Ragon, P.

1996 L'histoire du Sacromonte d'Amecameca, en: Espace, temps et pouvoir dans le Nouveau Monde, *Anthropos*, 49-70, Paris.

Ramírez, S. E.

1974 Ethnohistorical Dimensions of Mining and Metallurgy in Sixteenth Century Northern Peru, en: A. K. Craig y R. West (eds.), *Quest of Mineral Wealth, Aboriginal and Colonial Mining and Metallurgy in Spanish America*, *Geoscience and Man* 33, Louisiana State University, Louisiana.

Ramos, D.

1871-1872 Ordenación de la minería en Hispanoamérica durante la época provincial (siglo XVI y XVIII), en: E. Maffei y E. Rua Figueroa (eds.), *Apuntes para una biblioteca española de libros, folletos y artículos, impresos y manuscritos relativos al conocimiento y explotación de las riquezas minerales y a las ciencias auxiliares*, J. M. La Puente, Madrid.

Ramos Gavilán, A.

1976 *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana, sus milagros e]invención de la Cruz de Carabuco*, 2.ª ed., Academia Boliviana de la Historia, Universo, La Paz.

Salazar-Soler, C.

2002 *Anthropologie des mineurs des Andes*, L'Harmattan, Paris.

Sancho de la Hoz, P.

1938 *Relación para S. M. de lo sucedido en la conquista del Perú* [edición de H. Urteaga y C. Romero], Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú. Primera Serie, tomo V, Librería e Imprenta Sanmartí, Lima.

Santillán, H. de

1968 *Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas* (edición de F. Esteve Barba), Crónicas [1563] Peruanas de Interés Indígena, Biblioteca de Autores Españoles CCIX, Atlas, Madrid.

Santos Escobar, R.

1984 Probanza de los incas Aucylli de Copacabana, siglos XVI-XVII, *Colección de Folletos Bolivianos de Hoy* 2 (8), La Paz.

- 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.
- 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, P.

- 1943 Historia de los incas (edición de A. Rosenblat), Emecé, Buenos Aires.
[1572]

Shimada, I.

- 1986 Pre-Hispanic Metallurgy and Mining in the Andes: Recent Advances and Future Tasks, en: A. K. Craig y R. C. West (eds.), *In Quest of Mineral Wealth, Aboriginal and Colonial Mining and Metallurgy in Spanish America*, *Geoscience and Man* 33, Louisiana State University, Louisiana.

Solórzano Pereira, J. de

- 1972 *Política indiana* (estudio preliminar de M. Ochoa Brun), Biblioteca de Autores Españoles CCLII-CCLVI, [1648] Atlas, Madrid.

Stanish, C. y B. Bauer

- 2004 The Settlement History of the Island of the Sun, en: C. Stanish y B. Bauer (eds.), *Archaeological Research on the Islands of the Sun and Moon, Lake Titicaca, Bolivia: Final Results from the Proyecto Tiksi Kjarka*, 21-42, Cotsen Institute of Archaeology Press, Monograph 52, Los Angeles.

Taylor, G.

- 2000 *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos*, Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro de Estudios Regionales Andinos, Cuzco.

Toledo, F. de

- 1989 *Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú (1575-1580)* (introducción de G. Lohmann Villena; transcripción de M. J. Sarabia), Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilla.
[1575-1580]

Trimborn, H.

- 1949 *Señorío y barbarie en el valle del Cauca*, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Ulloa Mogollón, J.

- 1965 Relación de la provincia de los collaguas para la descripción de las yndias que su magestad manda hacer, [1586] en: M. Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones Geográficas de Indias*, vol. I, 326-333, Madrid.

Urton, G.

- 1981 *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*, University of Texas Press, Austin.

Vásquez de Espinoza, A.

- 1969 *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Biblioteca de Autores Españoles CCXXXI, Atlas, [1629] Madrid.

Villagómez, P.

- 1919 *Exhortaciones e instrucción de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima, por el doctor Pedro de Villagómez, arzobispo de Lima* (anotaciones y concordancia de H. Urteaga; noticias bibliográficas de C. A. Romero), Colecciones de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, Sanmartí, Lima.

Vizcarra, F. J.

- 1901 *Copacabana de los incas*, Palza, La Paz.

Ziolkowski, M.

- 1984 «La piedra del cielo»: algunos aspectos de la educación e iniciación religiosa de los príncipes incas, *Etnología Polona* 9, Warsaw.

Zuidema, R. T.

- 1995 *El sistema de los ceques del Cusco*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.