

**TRES USOS DE LA “MITOLOGÍA” ANDINA:
WIRACOCCHA-TUNUPA, LA NO EXPLOTACIÓN
DEL CERRO RICO EN POTOSÍ Y TATA SANTIAGO**

*Three uses of andean “mythology”: Wiracocha-Tunupa,
the non exploitation of Cerro Rico (Potosí) and Tata Santiago*

HUASCAR RODRÍGUEZ GARCÍA *

Universidad Mayor de San Simón · Cochabamba, Bolivia

* ayahuaskar@yahoo.es

Artículo de reflexión recibido: 12 de abril del 2007 · aprobado: 18 de septiembre del 2007

RESUMEN

A partir de las propuestas elaboradas por Manuel Gutiérrez Estévez se presentan tres motivos míticos andinos: el mito de Wiracocha-Tunupa, el mito de la no explotación minera en Potosí y el mito de Tata Santiago, para explorar sus usos y actualizaciones, partiendo de la consideración de que las nociones *mito* y *mitología* son el resultado de una invención occidental que buscaba, a través de las crónicas y su difusión evangelizadora, legitimar las acciones coloniales en el Nuevo Mundo. Con esta perspectiva se enfocan los tres mitemas señalados, haciendo énfasis en que, en cuanto construcciones sociales, estos han nacido en el seno de relaciones interlocutorias y de poder entre mundos culturalmente distintos, y se han venido transformando según los usos sociales que se les ha dado.

Palabras clave: *crónicas, Wiracocha, Tunupa, Potosí, Santiago, mitografía.*

ABSTRACT

This paper introduces three andean mythic motives —the myth of *Wiracocha-Tunupa*, the myth of non mineral exploitation in *Potosí* and *Tata Santiago's* myth—based on the proposals elaborated by Manuel Gutiérrez Estévez, in order to explore their uses and actualizations, and starting from the consideration that the notions of “myth” and “mythology” are the result of an occidental invention intended to legitimize colonial actions in the new world through chronicles and their evangelic diffusion. From that perspective, the three mythic themes mentioned will be analyzed, emphasizing that, as social constructions, they have been born inside power relationships between different cultural worlds, and they have been continuously transformed, according to the social uses which they have been given.

Keywords: *chronicles, Wiracocha, Tunupa, Potosí, Santiago, mythography.*

INTRODUCCIÓN

“Pero el conquistador español cuenta con un arma poderosa para consumir la conquista; más poderosa que los caballos, el hierro y la pólvora: el espíritu cristiano. La cruz que ha desbaratado imperios más poderosos y ha echado por tierra las más sólidas fortalezas. La fe terminará lo que comenzó la pólvora”¹

FELIPE COSSIO DEL POMAR, *El mundo de los incas*

El siguiente artículo tiene por objetivo hacer “jugar” libremente ciertos planteamientos lanzados por Manuel Gutiérrez Estévez a propósito de la “mitología” amerindia.

El punto de partida es que la noción de *mito*, en sus distintas acepciones, es una invención occidental, y por tanto, la “mitología” amerindia sería el resultado de un artificio colonial creado inicialmente por los primeros recolectores de relatos indígenas, es decir, por los primeros cronistas españoles, quienes —dicho sea de paso y según nos lo recuerda Manuel Marzal (citado en Pease, 1982: 11-12)— fueron los encargados de “hacer nacer” la antropología moderna. Tal afirmación quiere decir que, con el paso del tiempo, ciertos relatos antiguos —referentes a los orígenes del mundo o a grandes sucesos generalmente extraordinarios— que los indios ponían en juego en el interior de sus relaciones interlocutorias antes de la conquista pasaron a constituir un corpus separado de las fuentes orales primigenias caracterizadas por la contradicción y la multiplicidad; diversidad contradictoria que los advenedizos europeos reordenaron e interpretaron desde su propio bagaje dando lugar a lo que mucho después se consideraría como “mitología” amerindia: una variante moderna de análisis y estudio académico dedicada específicamente a los mitos indígenas americanos. Evidentemente no se trata de decir que en América no existen mitos, tenemos que aceptar que en todas partes hay “mitos”, aunque estos sean algo que solo pueda ser definido como aquello que, en cada ocasión y época, estudian los mitólogos.

1 Cossio del Pomar (2000).

A modo de corolario diríase que los primeros relatos indígenas recogidos por los cronistas europeos no solo fueron comparados con viejas narrativas míticas occidentales —algunas de ellas contenidas en la *Biblia*—, sino que también fueron deformados e incluso inventados con diferentes objetivos, de los cuales el más evidente parece haber sido la legitimación del nuevo orden hispánico. De esta manera, según afirma Gutiérrez Estévez (2001: 338), se intervino sobre el caudal difuso e ilimitado de la tradición oral de modo más o menos consciente para ignorar algunos relatos, sobrevalorar otros, amputar incoherencias de los de más allá y narrativizar todos lo suficientemente como para poder resistir la prueba de ser escritos o leídos.

Frente a este paisaje problemático nuestro autor ha propuesto que cuando se trata de “recolectar” y presentar materiales míticos, se debería atender al uso social de estos, pues, desde esta óptica, resultaría más propio hablar de instalación de material mítico en la acción social que de narración de textos míticos. Dicho enfoque nos conduciría a pasar de la mitología a la mitografía, o de modo más preciso, a una etnografía del habla mítica, de modo que cuando se piense en términos de utilización o uso, se tendría que enfocar con más interés la competencia situacional del enunciador, esto es, su capacidad para poner en relación un relato, o un fragmento, con una situación social determinada (Gutiérrez Estévez, 2001: 360-361)².

-
- 2 Esta concepción de la mitografía —entendida como una escritura de los relatos míticos a partir de realidades y usos sociales concretos analizados etnográficamente según los casos— difiere totalmente de la definición propuesta por Lévi-Strauss. Para él, los mitólogos efectúan su análisis en la cadena significativa dejándose llevar por los rumbos que imponen los mitos, mientras que los mitógrafos comandarían ellos mismos la relación de significados, imponiéndoles la dirección elegida (Lévi-Strauss, 1986: 48). Personalmente, me parece más interesante cuestionar la “mitología” en cuanto “ciencia que estudia los mitos”, pues la mitología, en una de sus acepciones más difundidas dentro la antropología y otras disciplinas afines, sería precisamente eso: algo que es a la vez relato e interpretación, la mayoría de las veces con aspiraciones científicas. Sin embargo, como afirma Gutiérrez Estévez (2001: 362), las interpretaciones mitológicas son la aplicación de lenguajes técnicos diversos —el de cada escuela interpretativa—, a otro lenguaje “técnico” muy diferente —el del mito—. No tienen siquiera un “aire de familia”, como el que tiene entre sí el material mítico de muchos pueblos. Es como si se pretendiera explicar en qué consiste un juego utilizando el manual de reglas de otro distinto. La heterogeneidad entre ambos juegos del lenguaje —el mitológico y el mítico— no está exagerada por la comparación anterior si recordamos que uno está formado por textos narrativos y conceptos interpretativos, mientras que el otro lo está por citas míticas y acciones sociales, sean estas ordinarias, rituales o de

A partir de esta perspectiva intentaré, de forma muy sucinta, presentar tres motivos míticos andinos: el mito de Wiracocha-Tunupa, el mito de la no explotación minera en Potosí y el mito de Tata Santiago, no para analizar o interpretar sus posibles significados, sino más bien para poner de relieve sus usos, cambios y actualizaciones, resultantes de las relaciones sociales —interlocutorias y de poder— establecidas entre mundos culturalmente distintos. Respecto al primer caso, pretendo mostrar cómo la compleja figura de Wiracocha-Tunupa fue utilizada por el cristianismo en función de una mejor evangelización dirigida a las poblaciones nativas. Sobre el mito de la no explotación minera del Cerro Rico en Potosí, se trata de evidenciar que este ha sido un invento creado por algunos cronistas españoles para legitimar las actividades mineras coloniales, y, finalmente, respecto a Santiago, quiero mostrar cómo este personaje, que en un principio jugó un rol anti-indio, terminó siendo apropiado y transformado por los indígenas dentro de una tensa trama que vinculó las narrativas andinas con las europeas y viceversa, facilitando en alguna medida la labor evangelizadora, pero también produciendo efectos inesperados. Debido a la vasta y compleja amplitud de los motivos míticos señalados, el presente ensayo se concentra sólo en determinados aspectos puntuales de estos, pues describir y analizar exhaustivamente cada uno de ellos rebasaría con mucho los marcos estrechos que aquí me he propuesto.

WIRACOCCHA-TUNUPA

Desde la noche de los tiempos los diversos pueblos andinos desarrollaron un complejo y heterogéneo panorama religioso politeísta y animista producto de un larguísimo proceso cultural, en el que, según tradiciones orales, la creación se dio por ordenación, es decir, dada la presencia previa del mundo, la actividad de las divinidades se plasmó inicialmente en el ordenamiento de algún tipo de caos y oscuridad. Es así que en ese mundo previamente existieron diferentes dioses y/o héroes civilizadores —cuyos nombres varían según las regiones, épocas y grupos étnicos—, dos de los cuales, tal

cualquier otro tipo. En definitiva, de un juego de lenguaje, como de cualquier otro juego, a decir de Gutiérrez Estévez, solo puede hablarse describiéndolo desde el interior de su práctica.

vez los más difundidos, fueron Tunupa y Wiracocha³. Sin embargo, estos no fueron los únicos héroes populares antiguos, pues se sabe que existieron muchos otros —anteriores y contemporáneos a Tunupa y Wiracocha— hoy escasamente conocidos o aún ya desaparecidos de toda memoria, tales como Pachacamac, Kon (o Con), Usapu, Cachi, Harnava (o Arnauan) y Cuniraya, casi todos absorbidos luego por Wiracocha debido a la cronística colonial.

Probablemente Tunupa —también llamado Tuñupa, Taguapaca, Taguapica, Tonopa, Tunapa, Tarapacá, Ekako, Keko, Kiko o Ekeko⁴—, fue un héroe migrante civilizador aymara, una especie de profeta y ancestro fundador, e incluso una suerte de divinidad generadora acuática anterior al ciclo de Wiracocha, que quizá se remonta a la civilización de Tiwanaku (o Tiahuanaco)⁵. Pese a lo difuso de los datos que circulan acerca de Tunupa aparecen pronto algunos rasgos característicos: divinidad polimorfa, señor de las aguas terrestres —abre el eje acuático del altiplano boliviano conformado por el lago Titicaca, el río Desaguadero y el lago Poopó—, así como del fuego y de las aguas celestiales, es igualmente capaz de enviar y detener el rayo, la lluvia, la nieve o el granizo⁶. Nos encontramos entonces frente a un héroe cultural, curandero milagroso y predicador de alguna ley moral⁷.

3 Para rigurosos análisis y delicadas interpretaciones y especulaciones sobre Wiracocha y Tunupa, que no se encontrarán aquí, véase Armas (2002), Szemiński (1987), Wachtel (2001), Lafone Quevedo (1892), Pease (1973, 1986), Valcárcel (1912), Montes (1999) y Molinié-Fioravanti (1986).

4 Rigoberto Paredes (1995) señala que Ekeko y Tunupa son divinidades distintas, y que por una confusión a veces se las identifica como una sola.

5 Según Arthur Demarest (citado en Wachtel, 2001: 513), Tunupa podría corresponder al horizonte de Tiwanaku en su etapa de expansión y apogeo, por lo cual es concebible identificar a esta divinidad con la célebre figura que se encuentra esculpida en el centro de la Puerta del Sol en Tiwanaku. No obstante, por mucho tiempo, y hasta hoy mismo, se ha dicho que esta figura representa más bien a Wiracocha.

6 Algunos aymaras actuales aún veneran a Tunupa como dios del rayo. En cambio, para la tradición quechua incaica, el dios del rayo era Illapa —o Yllapa—, quien, según veremos luego, fue asimilado al apóstol cristiano Santiago.

7 Desde luego, al igual que en todo relato ancestral transmitido oralmente, circulan varias tradiciones donde Tunupa aparece bajo distintas formas; incluso existen versiones que señalan que Tunupa era mujer: una pastora cuyo amor fue disputado por montañas y volcanes (Wachtel, 2001: 523-524). Igualmente se debe mencionar que al sur del lago Poopó se alza un volcán de nombre Tunupa, fuente también de diferentes versiones míticas. Por su parte, Waisbard cree que Tunupa era un personaje jorobado, pues existirían representaciones de este héroe que lo presentan

Ahora bien, tras el misterioso declive de Tiwanaku y los sucesivos periodos de desarrollo cultural sobrevino el imperio incaico, el cual, en sus versiones míticas de la creación, integró ciertos elementos de una versión aymara, pero sometiéndolos a una serie de transformaciones. Así tenemos que Tunupa fue reinterpretado por los incas y se convirtió en un personaje oscuro, casi marginal, pues, aparentemente, los nuevos relatos redujeron a este héroe a un papel negativo. Al constituirse en los vencedores de varias campañas guerreras, los incas obligaron a los señoríos aymaras a integrarse al Imperio, siendo algunas de sus tradiciones sujetas a ciertos cambios. De este modo el ancestro fundador aymara fue parcialmente asimilado a Wiracocha, una nueva deidad que, al igual que Tunupa, habría ordenado un mundo preexistente sumido en la oscuridad y habría estado vinculado al origen mismo de los incas. Además, Wiracocha también es una deidad múltiple, como Tunupa, pues tiene rasgos acuáticos —dicen que salió del lago Titicaca y que desapareció en el mar— y al mismo tiempo está asociado al rayo y a los fenómenos meteorológicos. También Wiracocha, según el análisis de Armas Asín (2002: 206-207), estaría plenamente identificado con un héroe cultural que hacía y cuidaba terrenos cultivados mediante acciones rituales relacionadas con los ciclos agrarios de producción.

El Wiracocha de los incas fue objeto de culto por mucho tiempo; le levantaron altares y templos, pero poco a poco, a pesar de que también tenía características solares, fue cediendo su rango de creador para darle paso al sol como la divinidad más importante. Con todo, Wiracocha seguía presente en la sociedad incaica, y el probable significado de su nombre nos da una idea de su relevancia; por un lado, el quechua *wira* se puede traducir como ‘sebo’ o ‘grasa de llama’, ingrediente sagrado utilizado en prácticas mágico-religiosas, y por otro, *cocha* significa ‘lago’, así el conjunto sería ‘lago de grasa’ o ‘mar de sebo’, de donde se colige que el concepto puede connotar ‘reserva de sustancia vital’ o ‘principio generador’, según Jan Szemiński (citado en Wachtel, 2001: 505). Cossio del Pomar (2000: 63-68) señala que la palabra *Wiracocha* representa a los seres que pueblan el pasado religioso

desnudo, con una joroba y con el pene erecto. Los aymaras, según Waisbard, sienten gran respeto hacia los jorobados, a quienes creen dotados de un poder especial sobre el fuego y la lluvia (1975: 90-92).

y mítico de la cultura inca; una especie de palabra-unidad, palabrarito, palabra-tradición. Pero Wiracocha también es un personaje capaz de materializarse ante los elegidos: según una tradición sobrenatural mencionada por Cossio del Pomar, Wiracocha se apareció en persona al “príncipe” Hatun Tupac durante un retiro de meditación en un momento de peligros guerreros para el Imperio Inca. Más tarde, Hatun Tupac se convirtió en el “octavo inca” cambiando su nombre por el de Wiracocha, con el que pasó a la memoria del Imperio. En fin, otros nombres atribuidos a Wiracocha forman una suerte de amalgama de seres míticos y le confieren múltiples funciones ligadas a la idea de creación, conocimiento, orden y sabiduría.

Como fuere, el punto es que la imagen de Tunupa fue desdibujada por las interpretaciones sucesivas a que fue sometida, interpretaciones incas y después españolas, y en el caso de Wiracocha sucedió un proceso interpretativo similar, aunque con menos filtros. Aquí es donde entran en escena los cronistas coloniales, pues fueron ellos quienes “ordenaron” los fragmentos dispersos referentes a dioses y héroes para luego difundirlos a los propios indios con fines claramente evangelizadores, dado que era inconcebible que los nativos no tuviesen una noción de un dios creador único. Obviamente, el nuevo continente no podía estar al margen del mundo que en la *Biblia* era considerado como una misma totalidad, por ello los cronistas esbozaron versiones que hablan de apóstoles cristianos en América antes de la presencia española; de ahí que muchos dioses o héroes fueron revestidos con características apostólicas para probar que los indios habían alcanzado el conocimiento del Dios Verdadero y que no habían sido excluidos del plan salvífico universal. Como no era posible que el sol o las wakas⁸ fueran divinidades máximas, entonces tenía que haber una más fuerte y poderosa que ellas, tesis que pronto gozó de popularidad porque la creencia en un dios creador único se convirtió en el argumento clave para extirpar el politeísmo y ordenar el caos de los innumerables dioses y héroes.

Es Fernando Armas Asín quien mejor ha planteado esta temática cuando señala que la mitología andina es una invención de la

8 El vocablo *waka*, o *huaca*, designa en los Andes a toda entidad o lugar sagrados y puede incluir determinados objetos o seres.

cronística española y mestiza de los siglos XVI y XVII, siendo el más claro ejemplo de esto el uso que se dio a la figura de Wiracocha, divinidad que no solo aparece en la cronística como Dios único, sino como la prueba de que los indios ya estaban al tanto de ciertos fundamentos del cristianismo. Un detalle a tener en cuenta respecto a los relatos recogidos por los cronistas es que sus informantes, la mayoría de las veces, estaban ya cristianizados, por lo cual no nos debe extrañar que los datos otorgados por estos contengan ya caracteres católicos.

En efecto, revisar, aunque someramente, lo que señalan los cronistas nos da una idea de todo esto. Así, por ejemplo, Juan de Betanzos, quien escribió la *Suma y narración de los incas* entre 1550 y 1551, siendo el primero en registrar una versión sobre Wiracocha, elaboró la base de un esquema que se repetirá los años y décadas posteriores con ligeras variantes. En su relato Betanzos habla de Con Tici Viracocha, nombre que se traduce como ‘Dios hacedor el mundo’. Tal personaje era un hombre alto que había salido de las aguas del lago Titicaca para crear los primeros hombres en un mundo de oscuridad, solía llevar largas vestiduras blancas que le llegaban a los pies y un libro en sus manos. Luego fue a Tiwanaku e hizo el sol, la luna y las estrellas, pero por alguna desobediencia de los hombres los convirtió en piedras. Tras otros varios sucesos, ordenó a dos de sus ayudantes (también entendidos como “wiracochas”) que se dirigieran al Este y al Oeste respectivamente, para que fueran haciendo salir a la gente del subsuelo. Entre tanto el propio Con Tici Viracocha se dirigió al Cuzco, pero en un lugar llamado Cacha (actual Raqchi) los habitantes lo hostilizaron, razón por la cual hizo llover fuego del cielo. Ante semejante suceso las personas de Cacha le alzaron un adoratorio. Tras recorrer otros lugares incluyendo el Cuzco, donde impuso a un Señor ordenándole que produjese los orejones⁹, Con Tici Viracocha finalmente llegó a Puerto Viejo (en el actual Ecuador). Una vez allí, se reunió con sus dos colaboradores y los tres wiracochas desaparecieron en las aguas del mar (Betanzos citado en Pease, 1982: 37-43). Pero veamos brevemente cómo se reproduce este esquema con nuevos añadidos.

Contemporáneos a Betanzos, un grupo de cronistas entre 1551 y 1590 —Pedro de la Gasca, Cristóbal de Molina, Agustín de Zárate,

9 Orejones fue el adjetivo con el que los españoles designaron a la “nobleza” incaica.

López de Gomara y Cieza de León— coincidieron con la idea de un gran Señor salido del Titicaca que fundó el linaje inca¹⁰. En el caso de Cieza de León, este cronista señala que el ser salido del lago era blanco y que, aunque se llamaba Tiseviracocha, también le decían Tuapaca o Harnava; mientras que Joseph de Acosta afirma que a Wiracocha en otras partes le llaman Pachacama o Usapu. Por su parte, el afamado Bartolomé de Las Casas escribió, en su *Apologética historia*, que Condiri Viracocha —siempre han habido diferencias respecto a la escritura correcta del nombre del “hacedor”—, tuvo un hijo malo llamado Taguapica, que por contradecirle en todo fue “echado al mar”.

De este modo, los sucesivos cronistas, que en la mayor parte de los casos escribían por encargo de la administración colonial, reproducen lo anotado por Betanzos, pero añadiendo diversos matices como gigantes, diluvios, edades y otros. Por ejemplo, Pedro Sarmiento de Gamboa en su crónica de 1572 afirma que Wiracocha, en el momento de su desaparición marítima, anunció a los indios que no creyesen en falsos profetas ya que pronto enviaría a sus mensajeros —¿los españoles?—. Sarmiento también dice que Wiracocha era blanco, que traía un libro y que un tal Taguacamac, por desobediente, fue atado y puesto en una balsa en el Titicaca rumbo al río Desaguadero. De esta manera, con la pertinaz difusión de las dichas versiones del origen del mundo andino, el esquema catequizador en torno a Wiracocha ya estaba afianzado irremediabilmente en la mentalidad popular de finales del siglo XVI.

En la centuria siguiente aparecieron nuevos escribanos coloniales ocupados de las “fábulas” y ritos indígenas. Uno de ellos, el jesuita Rodrigo de Cabredo, señalaba en un documento inédito de 1603: “[...] dicen que Jesucristo fue un dios que sus antepasados llamaban Tuñupa y así los uiejos le llamaban Jesucristo Tuñupa” (citado en Wachtel, 2001: 518). Otro sacerdote, Ludovico Bertonio, tradujo la palabra “Dios” en su *Diccionario de la lengua aymara* (1612) de la siguiente manera:

Dios fue tenido destes indios vno a quien llamauan Tunuupa, de quien cuentan infinitas cosas, dellas muy indignas no solo de Dios, sino de qualquier hombre de razón, *otras tiran algo a los*

10 Cabe anotar aquí que estas versiones difieren de otras, también muy extendidas entre algunos cronistas, que establecen el origen de los incas en una cueva de Pacaritambo y no en el Titicaca.

misterios de nuestra fe [...] En otras tierras, o provincias del Perú le llaman Ecaco¹¹.

Más tarde, dos crónicas indígenas escritas por Joan de Santa Cruz Pachacuti y Guaman Poma, ambos indios ladinos y cristianos, reforzaron notoriamente los anteriores relatos. Santa Cruz Pachacuti escribió en 1613 acerca de un hombre barbado y milagroso que tenía varios nombres, tres de los cuales eran Tonapa, Tarapacá y Viracochanpachayachicachan. Dicho Señor es para este cronista el mismísimo Santo Tomás y habría llegado a Pacaritambo, donde reinaba un cacique llamado Apotambo¹², justo en el momento en que se celebraban unas bodas. Nadie oyó sus prédicas excepto Apotambo, a quien el misterioso predicador le regaló un palo a modo de cetro dejándole también una suerte de recomendaciones o “mandamientos”. Según Pease (1982: 46), Santa Cruz Pachacuti anotaba:

Los viejos modernos del tiempo de mi padre [...] suelen decir que casi casi era los mandamientos de Dios, principalmente los siete preceptos; les faltava solamente nombre de Dios nuestro señor, y de su hijo Jesucristo nuestro señor les faltava [...].

El cronista indio continúa su relato señalando que Tunupa siguió un largo itinerario, marcado por episodios de inundaciones, lluvias de fuego —en la localidad de Cacha— y petrificaciones contra poblaciones incrédulas o “idolátricas”, hasta que llegó a los Andes de Caravaya, región donde hizo una cruz muy grande para transportarla hasta Carabuco. Una vez allí, el profeta echó agua en la cabeza de la hija de un cacique del lugar, al modo del bautismo cristiano, razón por la que Tunupa fue apresado, siendo milagrosamente rescatado por un desconocido joven.

Guaman Poma, por su lado, escribe sobre un “primer milagro” prehispánico hecho por Dios a través de San Bartolomé, apóstol de Jesucristo, en el pueblo de Cacha. En esta población, afirma, sucedió la ya conocida lluvia de fuego, tras la cual San Bartolomé se dirigió a Carabuco donde se topó con un gran hechicero llamado Anti que vivía

¹¹ Cfr. Wachtel (2001: 509). El énfasis es mío.

¹² En ciertos relatos Apotambo es el padre de Manco Capac, fundador del linaje inca.

con su endemoniado ídolo en una cueva. Como el ídolo del hechicero quedó sin poderes frente a la fuerza y santidad de San Bartolomé, Anti se convirtió, bautizándolo el apóstol con el nuevo nombre de Anti Uiracocha, además de que, en señal de su milagrosa aparición, el santo dejó una cruz en el pueblo. Más adelante, Guaman Poma señala que en el tiempo de los incas también existían otros enviados de Dios capaces de ocasionar desgracias y fenómenos meteorológicos en caso de no ser escuchados (1992: 72-74).

Posteriormente otro cronista, Ramos Gavilán (citado en Waisbard, 1975: 88-89), en 1621, hace mención de un hombre blanco que descendió del cielo y que transportaba una cruz. Además este hombre, dice Ramos Gavilán (citado en Armas Asín, 2002: 202),

[...] hacía muchos milagros [...] y le pusieron por nombre (según afirman algunos indios antiquísimos) Tunupa, que es lo mismo que decir gran Sabio y Señor. Pues aqueste glorioso Santo por su predicación fue perseguido y finalmente martirizado.

Ramos Gavilán también habla del conocido suceso del fuego aéreo en Cacha, tras lo que, ya en el lago Titicaca y luego de otros sucesos, Tunupa fue empalado y puesto en una balsa siendo llevado por los vientos hacia el río Desaguadero. Respecto a este martirio Waisbard (1975: 90-91), según averiguaciones propias, señala que Tunupa, una vez empalado y en la balsa de Totorá sobre las aguas del lago sagrado, abrió milagrosamente una especie de canal que más tarde se conocería con el nombre de río Desaguadero —el cual une los dos grandes depósitos acuáticos andinos, el Titicaca y el Poopó— cuya existencia se atribuye aún hoy a la acción sobrenatural de Tunupa.

Esta fugaz y fragmentaria muestra de algunas crónicas basta para evidenciar cómo la obra evangelizadora se sirvió desde un primer momento de los héroes andinos y de sus itinerarios para convertirlos en pruebas de una primitiva presencia cristiana en los Andes. En todos estos escritos aparece un personaje único que, aunque en algún caso tiene dos ayudantes —lo cual por otra parte nos recuerda la idea de la trinidad cristiana—, es blanco y barbado, a veces tiene un libro —claramente una *Biblia*— y aparte de hacer milagros también es castigador. Tal personaje aparece como Santo Tomás, San Bartolomé e incluso como el propio Jesucristo. En ciertas ocasiones no solo

hace y/o transporta cruces, sino que también bautiza con agua y es martirizado debido a la incompreensión de sus enseñanzas cual Jesucristo que fuese.

Ciertamente estamos ante la unificación de motivos míticos diversos en un esquema en el que Tunupa y Wiracocha —junto a otras divinidades y héroes— fueron confundidos, mezclados y finalmente disueltos en un solo “dios creador”, único y universal, asemejado al Dios cristiano o a su apóstoles. También se comprende que, según se tiene dicho, los esfuerzos de identificación y fusión de dioses ya venían desde los incas, pues estos juntaban o asimilaban las divinidades de los pueblos conquistados con las suyas propias. Pero con el advenimiento de la invasión europea los españoles, por sus prejuicios religiosos, mezclaron aún más toda la gama de dioses andinos, convirtiendo el politeísmo indio en una imitación borrosa del catolicismo y confundiendo en la mentalidad indígena a las divinidades prehispánicas con el Dios cristiano y su séquito de santos, vírgenes y arcángeles. Indudablemente, Wiracocha y Tunupa son las divinidades que más han sufrido las consecuencias de este sistema (Paredes, 1995: 87).

Es igualmente llamativo constatar que las tradiciones de Tunupa todavía circulaban independientes, por lo que la unión de relatos míticos distintos parece también haber buscado, en ciertos casos, anular la popularidad de la que Tunupa aún gozaba en el mundo aymara del siglo XVI. Quizá debido a esto, Tunupa a veces aparece como un personaje negativo.

Pero ante todo, está el hecho de que se pretendía establecer un argumento catequizador convincente frente a la incapacidad española de comprender la existencia de un panorama heterogéneo de héroes y divinidades. Como señala Armas Asín, más que ordenar los relatos andinos, en realidad pareciera que los cronistas necesitaban ordenarse ellos mismos para poder realizar su labor catequizadora. Sin embargo, ¿cómo explicar que los escritos de los cronistas tenían una buena difusión, si tal vez nadie, o casi nadie, los leía en su tiempo? La respuesta está en la acción catequizadora llevada a cabo febrilmente por los sacerdotes, quienes retransmitieron oralmente a los indígenas los lineamientos anotados en las crónicas, creando de este modo el imaginario religioso andino que hoy conocemos. Empero, cabe considerar también que tal vez algunos indios aparentaron creer lo que los curas

les decían sobre un dios creador y santos milagrosos, completando de esta forma sus propios relatos nativos con añadidos de la recién conocida narrativa bíblica, como parte de una táctica indígena de resistencia que no halló otra forma de hacer respetar sus historias sino asemejándolas a las cristianas.

Un comentario final sobre el instante de la desaparición marítima de Wiracocha en Puerto Viejo. Cuando supuestamente anunció la futura llegada de sus “mensajeros”, tal profecía o promesa de regreso, en caso de haber sido cierta, sería la causante de que los indios, viendo a los españoles por primera vez “surgiendo” del mar, hayan considerado a los extranjeros como “wiracochas”, dándoles el nombre de su dios. No obstante, aquí es realmente difícil calibrar un análisis a fondo, razón por la que planteo simplemente dos observaciones. Es probable que cuando los indígenas vieron a los españoles por vez primera, la impresión inicial que tuvieron haya sido de que se trataba de dioses, o más propiamente de “wiracochas” en el caso de los incas.

También es lógico pensar que lo escrito por Sarmiento ponía un énfasis intencional en el supuesto regreso anunciado por Wiracocha, para relacionar la presencia española en los Andes con algún tipo de redención o salvación divina; de hecho, el vocablo *Wiracocha* se difundió rápidamente en la temprana sociedad colonial designando no solamente a la antigua divinidad andina, sino también a los propios españoles quizá tenidos inicialmente por seres sobrenaturales. Casi sobra decir que los invasores quedaron muy cómodos y satisfechos siendo llamados “wiracochas”, pues comprendieron rápidamente que se trataba de una designación divina. Aún hoy día, en ciertas comunidades rurales, la palabra *Wiracocha* se utiliza como sinónimo de “Señor”, para designar respetuosamente a personas foráneas blancas que emanan cierta distinción.

En síntesis, y a decir de Armas Asín, los indios recibieron a través de la tergiversación de sus divinidades y héroes el soporte ideológico para una mejor recepción de algunos objetos de la fe cristiana. Al entrar en contacto con el catolicismo, el pensamiento mítico prehispánico pasó a significar lo específico español: vestido de Dios, único y universal. Wiracocha dejó de significar el poderío de lo prehispánico, para representar más bien el avance del cristianismo.

LA NO EXPLOTACIÓN DEL CERRO RICO EN POTOSÍ

Potosí. La sola pronunciación de esta palabra por sí misma evoca riqueza, derroche, esplendor, pero también codicia, miseria, sangre, muerte, guerra, diablos... Potosí, que con su célebre Cerro Rico alimentó la economía colonial durante siglos —desde 1545— gracias a sus desmesuradas reservas de plata, por mucho tiempo fue considerado un punto neurálgico del Imperio Español en Sudamérica. A la vez, se convirtió en una fuente inagotable de relatos descabellados y de historias sobrenaturales, una de las cuales, transmitida hasta hoy en calles y aulas, está referida a la no explotación prehispánica del famoso cerro. Este relato, como señala Pascale Absi (2000: 138), ha sido legado por varios cronistas españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII, como Pedro Cieza de León, Joseph de Acosta, Luis Capoche o Bartolomé Arzán; todos ellos en sus respectivas crónicas cuentan, de un modo u otro, el fracaso de los indígenas en su intento de explotar los minerales del Cerro Rico durante épocas precolombinas. Cronistas como Cieza de León y Acosta señalan que el Cerro no fue explotado sino hasta el advenimiento de los europeos y que el sitio era un lugar desolado y carente de población. Pero Capoche y Arzán van más allá, pues supuestamente recogieron un relato que cuenta cómo, antes de la llegada de los conquistadores, una voz poderosa y aterradora emergió desde las profundidades de la montaña ordenando abandonar toda labor a los trabajadores indios que intentaban sacar mineral, ya que la voz habría dicho que “la plata del Cerro estaba reservada para otros”. Según Arzán, mientras los asustados trabajadores le informaban de este increíble suceso al Inca exclamaron: “*ipotocsi!*” para describir el terrible estruendo que en teoría sacudió la montaña diciéndoles que la riqueza no era para ellos, sino “para otros”.

Frente a esta increíble historia casi siempre surge un espontáneo escepticismo, pues hasta el sentido común induce a dudar de semejante relato: ¿cómo puede ser que las riquezas de Potosí esperaban a los conquistadores antes de que estos supieran siquiera de la existencia de América? De hecho, desde principios de la década de 1970 nuevas investigaciones han dado cuenta de la explotación minera prehispánica: Waisbard, por ejemplo, señala que los aguerridos lupakas¹³ trabajaban

13 Los lupakas —literalmente “hombres-sol”—, conformaban un señorío aymara preincaico en los altos parajes del lago Titicaca. Feroces guerreros, estos legendarios personajes sostuvieron grandes luchas con varios grupos vecinos

para el Inca el oro de Chuquiago (actualmente La Paz) y la plata de Potosí, enviando periódicamente los minerales y otros productos al Cuzco y a otras regiones (1975: 62). Más recientemente, algunas investigaciones arqueológicas e históricas han evidenciado que el Cerro Rico, considerado desde siempre una *waka*, era efectivamente explotado antes de la llegada de los españoles. La ocupación de Potosí se habría dado entre los siglos x y xiv de nuestra era, poblamiento que se aceleró con la llegada del Imperio Inca a la región convertida rápidamente en un centro importante debido a sus minerales, aunque, desde luego, la explotación prehispánica de la plata era probablemente a pequeña escala y a cielo abierto (Absi, 2005: 139). Como sea, tales evidencias demuestran que los relatos pretendidamente recogidos por los cronistas en relación con la no explotación del Cerro Rico y convertidos en “mitos” no fueron otra cosa que un intento y un invento colonial para legitimar la sangrienta y aberrante explotación minera de Potosí.

TATA SANTIAGO

Como es sabido, los primeros españoles que iban rumbo a los Andes ingresaron a Cajamarca a finales de 1532, apresando al inca Atahualpa para darle muerte en julio del año siguiente. Luego de la toma del Cuzco lograda a fuerza de diversos conflictos y escaramuzas, los conquistadores decidieron reconocer y “coronar” a Manco (también llamado Manco II) como heredero del “trono” inca, todo con el fin de facilitar el gobierno español y tranquilizar a la conmocionada e inquieta población local. Sin embargo, la paz duró poco, pues Manco, si bien en un principio colaboró con los extranjeros, decidió escapar del Cuzco y organizar una rebelión contra los invasores en mayo de 1536. A partir de este momento las fuerzas incas —llegadas de distintos confines y compuestas por decenas de miles de guerreros ya convencidos de que los españoles no eran wiracochas— comenzaron un esforzado y sangriento cerco al Cuzco que duró más de cuatro meses: las flechas incas con yesca prendida incendiaron la ciudad, viéndose los reducidos españoles en la obligación de huir de sus casas y formar un círculo

hasta el advenimiento y consolidación del Imperio incaico, contra el cual también pelearon; no obstante, terminaron cediendo y negociando con los poderosos incas para los cuales trabajaron, recibiendo a cambio productos de intercambio y algunas prerrogativas (Waisbard, 1975: 51-63).

en las edificaciones vecinas a la plaza de Aucaypata, resistiendo apenas las piedras y los ataques de los insurrectos. Así, el famoso cerco de Manco al Cuzco dio origen a una curiosa epopeya, y es que, cuando los agotados y desbastecidos españoles estaban a punto de ser irremediablemente vencidos, un milagro realizado por la Virgen María habría hecho que los refugios de los sitiados no se quemaran pese a las flechas incendiarias. Aún más, la propia Virgen apareció echando tierra o alguna sustancia a los ojos de los indígenas cegándolos y atenuando sus ataques. Con todo, en medio de la niebla roja de la guerra los incas tomaron la fortaleza llamada Sacsahuamán, pero los “milagros” españoles no cesaban, pues de pronto apareció el apóstol Santiago, llamado entre los españoles “Santiago matamoros”¹⁴, quien montado en su caballo blanco y blandiendo una gran espada comenzó a matar indios rodeado de grandes estruendos que los naturales creyeron truenos. De este modo el desaliento se extendió entre los sitiadores, pese a lo cual el cerco inca continuó por un tiempo más aunque fue perdiendo fuerza y eficacia hasta ser finalmente derrotado (Guaman Poma, 1992: 403-407; Oliva de Coll, 1974: 215; Pease, 2003: 176).

Veamos la versión recogida y apuntada por Guaman Poma (1992: 407):

Señor Santiago Mayor de Galicia, apóstol de Jesucristo, en esta hora que estaua asercado los cristianos, hizo otro milagro Dios, muy grande, en la ciudad el Cuzco.

Dizen que lo uieron a uista de ojos, que auajó el Señor Santiago con un trueno muy grande. Como rrayo cayó del cielo a la fortaleza del Inga, llamado Sacsaguaman [...]. Y como cayó en tierra se espantaron los indios y digeron que abía caydo yllapa¹⁵,

14 Según la tradición ampliamente difundida en Europa, el apóstol Santiago, uno de los discípulos de Jesucristo, habría visitado Hispania luego de la muerte del “redentor”. A partir de este núcleo narrativo se creó una extensa y variada trama en torno a este personaje, que incluye sus diversas aventuras, “milagros” y “apariciones” durante las guerras de los españoles contra los musulmanes —llamados “moros”— en la península ibérica, obviamente siempre a favor de los primeros; de ahí el epíteto de “Santiago matamoros”.

15 Illapa, como ya hemos visto en los materiales míticos de Wiracocha y Tunupa, fue para los incas la divinidad del rayo, del trueno y del relámpago, y por tanto, también de la lluvia y del granizo. Pease (2003: 149) señala que Illapa puede ser entendido como un elemento de comunicación entre los dos planos del mundo que caracterizan la cosmovisión andina: el *hanan pacha* (mundo de arriba) y el *ucu*

trueno y rrayo del cielo, caccha¹⁶, de los cristianos, fabor de cristianos. Y ancí auajó el señor de Sanctiago a defender a los cristianos.

Dizen que bino encima de un cauallo blanco, que trayya el dicho caballo pluma, suri¹⁷, y mucho cascabel enxaesado y el sancto todo armado con su rrodela y su uandera y su manta colorado y su espada desnuda y que uenía con gran destruycción y muerto muy muchos indios y desbarató todo el serco de los indios a los cristianos que auía ordenado Mango Inga y que lleuaua el santo mucho rruydo [...].

Y desde entonses los yndios al rrayo les llama y les dize sanctiagio, porque el sancto cayó en tierra como rrayo, yllapa, [...] Y ancí los yndios son testigos de uista del señor sanctiagio y se deue guardarse esta dicha fiesta del señor santiago en este rreyno como pascua porque del milagro de Dios y del señor santiago se ganó.

José Antonio del Busto Duthurburu (2005: 114) sugiere que los españoles, en su desesperación, llevaron a cabo una suerte de “guerra mística” para romper el cerco. Pero ¿cómo entender la noción de “guerra mística”? Tal vez los españoles apelaron a su pretendida reputación de seres sobrenaturales y de algún ingenioso modo “hicieron aparecer” a la Virgen María, quien cegaba a los indios con alguna sustancia, mientras el apóstol Santiago, o un impostor disfrazado y rodeado de explosiones, aparecía matando fácilmente a los guerreros incas presas del pánico y del desconcierto. Frente a estos extraordinarios sucesos sería realmente difícil, o quizá imposible, establecer cualquier nivel de veracidad. Lo interesante aquí es que la identificación indígena de Illapa con Santiago pervive hasta hoy en el imaginario andino. Un afamado *amauta*¹⁸ de Tiwanaku llamado Policarpio Flores Apaza (2005: 117) señalaba no hace mucho:

Por el rayo vivimos en el campo. Si no hubiera rayo, en el campo no podría haber cosecha, no podría haber fruto de la papa, tampoco podría retoñar ningún árbol ni cereal. El rayo sí que

pacha (mundo de abajo, o subsuelo). Pero el rayo no solo conecta la dualidad cielo-tierra, sino que también otorga poderes fertilizadores vinculados a la agricultura.

16 Sonido onomatopéyico del relámpago.

17 De avestruz.

18 *Amauta* significa ‘sabio y consejero’. Viene del vocablo *amautaña*: ‘saber’, ‘sabiduría’, ‘discernir’, ‘pensar inteligentemente’, ‘adivinar’.

sacude toda la tierra, así he aprendido de los que conocen a la Pacha Mama. Se dice que cuando el Tata¹⁹ Santiago nos manda un rayo debemos preparar el incienso y ofrecerle. [...] al preparar el incienso debemos pedir con las siguientes palabras: “no nos vas a mandar ningún rayo, con tu *q'urawa*²⁰ te los vas a amarrar”²¹. Si se quiere ir a pedir perdón o una bendición del Tata Santiago, hay que ir con la familia [...] porque tiene una honda de fierro, y con ella manda rayos. Por eso es sagrado cumplir en su día, que es el 25 de julio. [...] “Sabe hondear con truenos” decían nuestros abuelos.

Efectivamente, el santo del catolicismo que más se ha arraigado en la religiosidad indígena y popular andina es Santiago: se tiene la plena certeza de que forja los rayos y los envía a la tierra, o incluso se considera que es él mismo quien opera convertido en rayo²². Además, quien es tocado por la descarga eléctrica celestial y sobrevive está destinado a convertirse en *yatiri*²³ o *amauta*, y los lugares donde ha caído son venerados y tenidos por sagrados. De este modo Santiago pasó a convertirse paradójicamente en una figura central del “panteón” andino, siendo también el santo patrono de los *yatiris*, además de que su fiesta, realizada todos los 25 de julio, es todavía ampliamente celebrada en varios lugares de Bolivia, incluso por ciertos segmentos de las clases medias. Sin duda, la apropiación a mediano plazo de la figura simbólica del “matamoros” convertido en “mataindios” conlleva esferas más complejas de análisis que requieren ser ampliadas en otro lugar. Aquí solamente quiero destacar dos aspectos. En primer lugar, la operación simbólica de los colonizadores puesta en juego en medio del cerco al Cuzco parece haber contribuido al triunfo español y también a la difusión más amplia del cristianismo a corto plazo en el centro del poder incaico. Sin embargo, el Santiago adversario de los indios es convertido con el tiempo en un aliado de ellos, lo que evidencia que un mito, en cuanto construcción

19 Padre.

20 Honda, arma para lanzar piedras.

21 Obviamente Policarpo Flores no está pidiendo a Santiago que deje de enviar rayos sobre la tierra, pues ésta los necesita para fertilizarse, sino más bien que esas descargas eléctricas no maten a las personas.

22 Para otros análisis de la asimilación de Illapa a Santiago, véase Gisbert (1980).

23 Literalmente significa ‘el que sabe’. Hombre de conocimiento, iniciado, especialista ritual.

social, es susceptible de giros y cambios inesperados, pues actualmente la invocación indígena y popular a Santiago en pos de favores diversos parece tener resultados convincentes y efectivos para sus devotos.

EPÍLOGO

Como ha sugerido Gutiérrez Estévez de manera escandalosa, y contra nuestros pre-supuestos de sentido común, los mitos no necesariamente son narraciones en primera instancia. Los mitos pueden transformarse en narraciones mediante dos operaciones sucesivas: nuestras preguntas y nuestra escritura. Es decir, que cierta clase de relación con “los otros” es la que produce historias o relatos que son susceptibles de ser transcritos y estudiados como mitos. Dicho de otro modo, los mitos están formal y conceptualmente determinados por las relaciones interlocutorias en cuyo seno se manifiestan. O lo que es lo mismo, es el uso diverso de los mitos —de cada mito— lo que hace variar su forma y su significado, lo cual sugiere que nuestro interés respecto a los mitos habría de desplazarse del significado hipotético del texto, de la indagación sobre la diversidad de sus interpretaciones posibles —al uso del texto— a la descripción de la diversidad de sus actualizaciones efectivas (2003: 357-360). Con esta óptica he querido mostrar el uso social que los investigadores españoles hicieron de algunos motivos míticos andinos, ya sea convirtiendo a Wiracocha en un instrumento catequizador y legitimador del orden colonial, o inventando historias acerca de la imposibilidad indígena de explotar los minerales de Potosí antes del advenimiento europeo. Respecto a Santiago, ciertamente es un caso distinto, pero considero que también nos sirve para pensar los usos distintos que se le pueden dar a ciertos mitos, pues vimos cómo la movilización española de escenificaciones y artilugios psíquicos y místicos con fines militares acabó siendo apropiada por los vencidos a través de la identificación del apóstol cristiano con la deidad del rayo llamada Illapa.

También ha quedado claro que la noción de un dios creador no pertenece a la tradición andina y que los procesos de yuxtaposición y asimilación llevados a cabo por los investigadores europeos se facilitaron porque los mitos de Tunupa y Wiracocha se prestaban al juego de analogías que los evangelizadores buscaban para corroborar la hipótesis de una predicación prehispánica. Pero además, las

prácticas evangelizadoras también perseguían un objetivo más oscuro: aplacar y tranquilizar a las inquietas poblaciones indígenas, las que, a través de una conversión al cristianismo, aceptarían de una vez y para siempre, de forma irremediable, la presencia de unos extranjeros sanguinarios y ávidos de riquezas a fuerza de servidumbres y explotación.

Por lo demás, los distorsionados relatos de Wiracocha heredados de la introducción del cristianismo están aún hoy entre nosotros también gracias a las interpretaciones y difusiones hechas desde la historiografía nacional republicana. Si los cronistas sentaron las bases de lo que luego sería la historia nacional y regional andina, construyendo la mítica actual de los orígenes indígenas, también los Estados nacionales, a través de la educación, se han sumado a esta constante reproducción utilitaria de motivos míticos ancestrales. Pero esto se constituye en un tema que tendría que desarrollarse en otro sitio.

A modo de conclusión, diríase que los mitos andinos, recreados por los españoles, se plasmaron no solo en relatos escritos, sino ante todo en la acción y en la vida social colonial caracterizada por la servidumbre, la catequización, la aculturación y la guerra. En el terrible escenario social de crisis en que se convirtió la región de los Andes durante los primeros tiempos de la Conquista, los cronistas y religiosos lograron establecer los lineamientos generales de la actual “mitología” andina, la cual fue producto, en definitiva, de esas tensas relaciones de poder entre colonizadores y colonizados.

Finalmente, cabe poner de relieve que la efectivización de los usos de los mitos andinos por parte de los evangelizadores se ha materializado hasta hoy en los cambios operados dentro la religión indígena, cambios que se observan en las prácticas rituales, en el arte y en la iconografía. Sin embargo, dentro del universo de yuxtaposiciones resultante de la Conquista, aún es evidente que las fuerzas ancestrales indígenas sobreviven a pesar de todo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Absi, P. (2000). *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: IFEA & Plural.

- Armas, F. (2002). Wiracocha, pastoral católica y mitología del Titicaca, Consideraciones desde la mitografía y la andinística. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 11, 191-213.
- Busto, J. A. del (2005). *Los hijos del sol*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cossio del Pomar, F. (2000 [1969]). *El mundo de los incas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Flores, P., Montes, F., Andía, E. & Huanacuni, F. (2005). *El hombre que volvió a nacer. Vida saberes y reflexiones de un amauta de Tiwanaku*. La Paz: Padem, AOS Cosude & Plural.
- Gisbert, T. (1980). *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: s. e.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1992 [1615]). *El primer nueva crónica y buen gobierno*. J. V. Murra & R. Adorno (Eds.). México: Siglo XXI.
- Gutiérrez E., M. (2001). Las diferencias contra la mitología. En M. León-Portilla (coord.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lafone Q., S. (1892). El culto de Tonapa. Los himnos sagrados de los reyes del Cuzco según el Yamqui Pachacuti. *Revista del Museo de La Plata*, 3.
- Lévi-Strauss, C. (1986 [1978]). *Mito y significado*. Traducción de Héctor Arruabarrena. Madrid: Alianza.
- Molinié-Fioravanti, A. (1986). El regreso de Viracocha. *Bulletin del IFEA*, 3-4, vol. 16.
- Montes, F. (1999). *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymaras en la historia*. La Paz: Editorial Armonía.
- Oliva de Coll, J. (1974). *La resistencia indígena ante la conquista*. México: Siglo XXI.
- Paredes, R. (1995 [1920]). *Mitos, supersticiones y supervivencias populares de Bolivia*. La Paz: Isla.
- Pease, F. (1973). *El dios creador andino*. Lima: s. e.
- Pease, F. (1982). *El pensamiento mítico. Antología*. Lima: Mosca azul.
- Pease, F. (1986). Notas sobre Wiracocha y sus itinerarios. *Histórica*, 2(10).
- Pease, F. (2003 [1994]). *Los incas. Una introducción*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ponce S., C. (1969). *Tunupa y Ekako. Estudio arqueológico acerca de las efigies precolombinas de dorso adunco*. La Paz: s. e.
- Szeminski, J. (1987). Un kuraca, un dios y una historia. *Antropología Social e Historia*, 2.
- Valcárcel, L. (1912). Kon, Pachacamac, Viracocha. Contribución al estudio de las religiones del antiguo Perú. *Revista Universitaria*, 1-3.

Wachtel, N. (2001). *El regreso de los antepasados. Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

Waisbard, S. (1975). *Tiahuanaco. Diez mil años de enigmas incas*. México: Diana.

