

ARTÍCULO ORIGINAL

MINANDO MITEMAS: UN ANÁLISIS ESTRUCTURALISTA SOBRE SIGNOS Y SIGNIFICADOS DE LA MINERÍA CENTRO-SUR ANDINA (PURUN RUNA, HERMANOS AYAR, OTORONGO)

MINING MYTHEMES: A STRUCTURALIST ANALYSIS OF MINING SIGNS AND MEANINGS IN THE SOUTH-CENTRAL ANDES (PURUN RUNA, HERMANOS AYAR, OTORONGO)

 **Felipe Valdebenito Tamborino**

Universidad de Tarapacá

<https://orcid.org/0000-0002-3250-8808>

Recibido: 22/09/2025

Aceptado: 06/12/2025

Publicado On-line: 30/12/2025

RESUMEN

Se presentan resultados de un análisis antropológico sobre la relación simbólica entre mitología y minerales en el centro-sur andino. Originado en una investigación etnográfica multisituada, y operativizado a partir de principios teóricos y conceptuales del estructuralismo, el análisis abstrae signos y significados alusivos a minerales en la mitología centro-sur andina, especialmente en los mitos del Purun Runa, los hermanos Ayar y el Otorongo. Estableciendo una técnica que identifica y contrasta imágenes mineralizadas en aquellos mitos, se reconocen sus unidades mínimas de significación —los mitemas (Leví-Straus, 1979, p. 223) — y se analizan las transferencias sígnicas observadas entre y a través de los mitos estudiados. Es decir, se analizan las conversiones de imágenes mineralizadas entre y a través de aquellos, específicamente desde contextos sígnicos geológicos hacia contextos sígnicos sociológicos. Conclusivamente, se propone que el análisis realizado permite comprender la minería centro-sur andina como un campo activo de producción simbólica, cuyos signos y significados articulan identidades culturales y religiosas de larga duración en esa precisa región geográfica.

Palabras Clave: *centro-sur andino, antropología, estructuralismo, mitos, signos.*

ABSTRACT

This paper presents the results obtained from an anthropological analysis on the symbolic relationship between mythology and metals in the south-central Andes. Originating from multi-sited ethnographic research, and operationalized using the theoretical and conceptual principles of structuralism, the analysis abstracts signs and meanings alluding to metals in south-central Andean mythology, particularly in the myths of Purun Runa, the Ayar brothers, and Otorongo. By establishing a technique that identifies and contrasts mineralized images in these myths, the minimal units of meaning—their “mythemes” (Lévi-Strauss, 1979: 223)—are recognized, and the observed sign transfers between and across the myths are analyzed. That is, the conversions of mineralized images between and across these myths are examined, specifically from geological sign contexts to sociological sign contexts. In conclusion, it is proposed that the analysis carried out allows us to understand the central-southern Andean mining as an active field of symbolic production, whose signs and meanings articulate long-lasting cultural and religious identities in that precise geographical region.

Keywords: *South-central Andes; Anthropology; Estructuralism; Miths; Sings.*

INTRODUCCIÓN

El estudio de los mitos constituye un campo de especialización antropológica desde fines del siglo XIX, siendo comprendido como una vía de acceso analítico a las generalidades y particularidades de la cultura. Aunque ha representado un ámbito de interés transversal para diversas corrientes teóricas de la antropología, no fue empero hasta mediados del siglo XX cuando el estudio de los mitos fue conferido de un método de análisis sistemático. Específicamente, este método correspondió al del Curso de lingüística general (Saussure, 1945), cuya introducción a la antropología estuvo representada por el filósofo Claude Lévi-Strauss (1969, 1977, 1979, 1997).

Esta innovación metodológica dio lugar al desarrollo de la escuela estructuralista de antropología social, caracterizada por comprender los mitos como sistemas metalingüísticos (Lévi-Strauss, 1977, pp. 25-36). Es decir, sistemas de comunicación dialécticamente precedentes, y trascendentes a las estructuras formales del lenguaje y de sus reglas, por cuanto se componen de imágenes-signos sucesivamente compiladas bajo la forma de bricolage, sin responder necesariamente a una racionalidad causalista, mecanicista o determinista (Lévi-Strauss, 1977, pp. 25-36). Dicho de otra forma, el estructuralismo concibe los mitos como conjunciones complejas de signos en “estado puro” (si se quiere), al conformarse a partir de imágenes cuya significación no es rígida, sino flotante, en relación a su interacción contextual, e históricamente variable, respecto a/con otros signos (Lévi-Strauss, 1969, 1977, 1979, 1997).

Desde esta perspectiva, el estudio de los mitos representa un acceso privilegiado a la comprensión de las diversas variables simbólicas que inciden sobre los sistemas de identificación cultural, incluyendo dimensiones de alcances históricos y contemporáneos. Entre aquellas variables simbólicas, pueden ser especialmente destacadas las que representan interacciones y transferencias signícas (permutaciones) entre los estados de “naturaleza” y de “cultura”, en el sentido que constituyen representaciones dialécticas alusivas a un mundo arbitrario y no arbitrario, o a una vida

humana no-reglamentada y reglamentada (Leví-Strauss, 1997). Dentro de los mitos, el aislamiento y contrastación de las formas variables con que sus narrativas representan la transferencia signica entre naturaleza y cultura, permite así el reconocimiento de sus mitemas/unidades mínimas de significación (Leví-Strauss, 1979, p. 223).

Precisamente, este artículo presenta resultados de un análisis estructuralista aplicado a un grupo determinado de mitos, específicamente alusivos a la minería y a los metales en el área centro-sur andina. Dichos relatos variopintos abordan los orígenes de la vida andina y los vínculos andinos entre naturaleza y cultura. El grupo de mitos analizados corresponden a variaciones míticas sobre el Purun Runa, los hermanos Ayar y el Otorongo. Sistematizando estas variaciones a partir de la revisión de las crónicas de Guaman Poma (1980 [1615]), Garcilaso de la Vega (1959 [1609]) y Betanzos (1987 [1551]), además de estudios etnohistóricos de Bouysee-Cassagne (2004, 2005, 2010), se buscará mostrar cómo es que los mitos analizados se relacionan simbólicamente con la minería y metales del centro-sur andino.

Con este propósito, los procedimientos y resultados del análisis mitológico se presentan en cuatro secciones. En primer lugar, se detallan las fuentes bibliográficas consultadas, los mitos que serán abordados y las técnicas analíticas aplicadas para la examinación de los mitemas reconocidos en, entre y a través de ellos. Luego se exponen los resultados obtenidos a partir de la examinación mitémica de los mitos abordados. Finalmente, se desarrollan la discusión y las conclusiones a partir del análisis efectuado.

MATERIALES Y MÉTODOS

El análisis realizado para este artículo ha comprendido una revisión sistemática de bibliografía especializada en el campo de la antropología, la historiografía, y la etnohistoria, comprendiendo documentos de teoría estructuralista, crónicas hispánicas y mitologías andinas.

Respecto del grupo de documentos antropológicos, su revisión involucró el estudio de gran parte de la obra del antropólogo Claude Lévi-Strauss (1969, 1977, 1979, 1997, 2002), reconociendo en ella los debates más sustantivos del estructuralismo antropológico. En tal sentido, esta revisión permitió identificar tres debates fundamentales que marcan su obra: el debate universalismo/particularismo, el debate naturaleza/cultura y el debate magia/ciencia. Asimismo, la revisión de las obras de Lévi-Strauss también impelió reconocer las técnicas de análisis aplicadas por el antropólogo para abordar dichos debates por sí mismos y en conjunto, tratándose de las técnicas de análisis lingüístico, de análisis etnológico y análisis comparativo.

A mayor abundamiento sobre los debates propios de la antropología estructural, la cuestión universalismo/particularismo aborda críticamente las formas de interacción entre las tendencias generales de la cultura y sus excepciones sociológicas (Leví-Strauss, 1969, 1979, 1997). La cuestión naturaleza/cultura aborda críticamente las formas de abstracción mental en que diversos grupos culturales clasifican el arbitrio de la vida humana y su reglamentación sociológica (Leví-Strauss, 1969, 1997, 2002). Y la cuestión magia/ciencia aborda críticamente las similitudes y diferencias entre pensamientos “salvajes” y “civilizados”, arguyéndose que en verdad ambos parten desde idénticos procedimientos (Leví-Strauss, 1997).

En lo que refiere a las técnicas de análisis de la corriente estructuralista, el análisis lingüístico procede mediante la consideración de los fenómenos culturales como sistemas lingüísticos. De este modo, son entendidos como configuraciones compuestas simultáneamente por significantes y significados, diacronía y sincronía, arbitrariedad y reglamentación, y universalización y particularización. Fundamentalmente, esto puede traducirse en la consideración de fenómenos culturales como campos activos de significación, compuestos de objetos físicos y psíquicos que orientan la significación del mundo, cuya construcción es histórica y contemporánea, con logros de

clasificación mental aún vacíos y otros plenamente realizados, cuyas manifestaciones son tanto universales como particulares a la vida humana (Leví-Strauss, 1977, 1979, 1997, 2002).

Precisamente, esta técnica de análisis estructuralista queda mejor expuesta al complementarse con las técnicas de análisis etnológico y comparativo que aplicó sistemáticamente Lévi-Strauss (1969, 1997, 2002). Dichas técnicas fueron desarrolladas, en particular, al abordar problemas como el tabú del incesto, el totemismo y los mitos, a partir de sus experiencias etnográficas en el Mato Grosso del Brasil (Leví-Strauss, 1988). Teniendo la oportunidad de conocer allí a los indígenas Bororo, Caduveo, Nambikwara y Tupí-Kawaíb, Lévi-Strauss contrastó las formas organizacionales de estos grupos, prestando especial atención a sus estructuras de parentesco, míticas y totémicas, analizando sus similitudes y diferencias desde un punto de vista lingüístico, esto es, considerando que sus cualidades símiles y disímiles cumplen siempre una función clasificatoria dentro de aquellos grupos, nunca anecdótica ni casual, sino siempre significativa.

De este modo, Lévi-Strauss considerará que las “estructuras elementales” del parentesco, de los mitos o del totemismo no son exactamente unas de pretendida funcionalidad mecanicista, —como si sus regularidades o excepciones atendieran la satisfacción de necesidades meramente biológicas o sociales, al decir de antropólogos como Malinowsky (1984) o Radcliffe-Brown (1986)—, sino más bien lingüística, en el sentido que cumplen funciones de tipo clasificatorias, a similitud de un sistema lingüístico en que regularidad y excepción son igualmente válidos.

Dicho de otra manera, para Lévi-Strauss el tabú del incesto existe porque el parentesco constituye un logos de clasificación humana en que las relaciones sexuales y matrimoniales expresan sociológicamente las abstracciones mentales sobre el arbitrio y la reglamentación (Leví-Strauss, 1969). De igual forma, los mitos y el totemismo expresan —“meta-lingüísticamente” a decir de Lévi-Strauss (1977) —, las imágenes mentales abstractas que, al devenir un común compartimento sociológico, representan los arbitrios y reglamentaciones de la cultura a través del tiempo (Leví-Strauss, 1977, 1997, 2002). En síntesis, el parentesco, el mito y el totemismo constituyen todos un meta-lenguaje o un “contra-punto” de la realidad, en la medida en que representan campos de significación que reflejan, —en forma literamentalmente refractaria— los hechos sociales y las abstracciones mentales entre sí, dialectizando naturaleza y cultura, el arbitrio y la reglamentación, en fin.

Al propósito de este artículo, serán precisamente estas reflexiones estructuralistas, aplicadas al análisis de un grupo de mitos específicos, los que conducirán, de aquí en adelante, el presente escrito. Con este objetivo, cabe mencionar algunas especificidades que comprenderá el análisis mítico suscrito, considerando que se abordan cualidades, contextos y materias particulares. En este sentido, el análisis se centra en tres mitos y en algunas de sus variaciones, correspondientes a los del tiempo preincásico del Purun Runa, al del tiempo fundacional incásico de los hermanos Ayar, y al del tiempo de expansión incásica a través del Otorongo. A pesar de las diferencias respecto de los tiempos míticos en que estos relatos se posicionan —y a las particularidades que deben considerarse en sus respectivas exégesis—, estos tres mitos guardan una relación transversal de particular interés para el presente artículo: en todo ellos existen contextos, antecedentes, referencias, alegorías o imágenes mineralizadas.

Respecto a la transversalidad de los minerales como elemento articulador de mitos incásicos, cabe señalar que hoy existe un amplio consenso académico en torno a la pertinencia de esta observación, considerando el papel central que tenían el oro y la plata para la religión inca (Bouysse-Cassagne, 2004, 2005, 2010). Esta centralidad religiosa se expresaba en la consideración de las bocaminas como huacas de culto; en los pagos que se hacían a las propias minas mediante la entrega ritual de los minerales nativos más grandes o papas; en la creencia de que las minas estaban habitadas por seres espirituales que animaban sus interiores; y en la sacralización general de los paisajes o

yacimientos mineralizados a través de cultos volcánicos, sacrificios y entregas de ofrendas variadas (Bouysse-Cassagne, 2004, 2005, 2010).

No obstante lo anterior, cabe advertir igualmente que la consideración mística de los minerales no constituyó un patrimonio exclusivo de los incas, sino que los precedía culturalmente y se extendió también hacia otros horizontes sociales y políticos. En este sentido, estudios arqueológicos y etnohistóricos hoy han podido reconstruir la importancia de los cultos mineralógicos al menos desde el contexto del horizonte Tiwanaku. En dichos contextos, se ha documentado el uso de ofrendas metálicas en diversas huacas sur andinas, entre ellas el cerro Baúl de Moquegua (Owen y Goldstein, 2001), así como túmulos funerarios de Arica (Santoro, 1980).

Así mismo, estudios etnohistóricos y antropológicos han podido constatar la larga duración de los cultos sur andinos vinculados a los minerales en diversos tiempos-espacios. Entre ellos, la advocación católica de las huacas mineras indígenas en el contexto colonial de la extirpación de idolatrías; la creencia española en aspectos míticos de los minerales que se asimilaban a los de los incas —cultivo con energía solar y su resguardo por seres espirituales—; el reconocimiento español de seres míticos indígenas que seguirían resguardando las minas durante la colonia, como el Otorongo, y la continuidad contemporánea que seres míticos que aún resguardan interiores de las minas, particularmente en Potosí, en el caso de El Tío o Supay, que de acuerdo a algunas opiniones se trataría del propio Otorongo de culto incaico (Bouysse-Cassagne, 2004, 2005, 2010; Salazar-Soler, 1997, 2010).

De manera que la relación sur andina entre los minerales, los mitos y la religiosidad se encuentra suficientemente constatada, tanto antes como durante y después del propio incanato.

En este orden de ideas, el mito sobre el Purun Runa, según el relato de Guaman Poma de Ayala, nos relata un tiempo preincásico —la “tercera edad de los indios” desde la creación del mundo—, en el que la exploración y el labrado de los minerales se nos presentan ya bien logrados (Poma de Ayala, 1980 [1615], pp. 44-48). En el caso del mito sobre los hermanos Ayar y sus variaciones, complementariamente, se nos comentará similarmente la precedencia de la metalurgia al tiempo fundacional incásico y la vinculación de los metales a expresiones de prestigio cultural, parentesco y religiosidad incásica (Garcilaso de la Vega, 1959 [1609], pp. 106-107; Betanzos, 1987 [1551], pp. 17-18). Y en el caso del mito sobre el Otorongo, se nos comentará también sobre el papel central del oro y la plata en la religiosidad incaica, específicamente asociado con el culto al puma moteado andino, también nombrado Choquechinchay (“gato de oro”) (Bouysse-Cassagne, 2004, 2005, 2010).

Es decir, los tres mitos que serán analizados, —tanto de manera individual como en conjunto—, contienen referencias variopintas al mundo de los minerales, al origen de los minerales, a las actividades de mineraje, al labrado de los minerales, al culto religioso de los minerales o su espiritualidad. Recopilados todos mediante el trabajo de cronistas indígenas, mestizos o españoles —Guaman Poma, Garcilaso y Juan de Betanzos, respectivamente—, se tratan de mitos que, ya sea por su extravagancia a ojos externos o por su particular importancia a los ojos de los nativos, fueron expresamente atendidos al objeto de traducir las particularidades del mundo incásico. O, dicho de otro modo, fueron atendidos con el propósito hermenéutico de comprender los aspectos más significativos de la vida religiosa y cultural del último periodo de gobierno inca, cuya obtención y comunicación ostentará diversas peculiaridades en sus términos escriturales.

En el caso de Guaman Poma y el mito del Purun Runa que nos comunica a través de su Nueva crónica y buen gobierno (Poma de Ayala, 1980 [1615], pp. 44-48), se trata de un relato obtenido de primera fuente a través de un proceso de endoculturación incásica. Su traducción narrativa cuenta con la peculiaridad de ajustarse a un contexto de hallazgo europeo tardío (1908), en que se aprecian formas de contestación al colonialismo (Pratt, 2010, p. 27-31).

En el caso de Garcilaso y el mito de los hermanos Ayar en Paucarictambo (Garcilaso de la Vega, 1959 [1609], pp. 106-107), se trata de un relato obtenido también de primera fuente por endoculturación incásica, aunque contando con la particularidad estética de ajustarse a un lenguaje

transicional entre el estilo del barroco y del Renacimiento, estilando por ello un lenguaje que mezcla una narrativa entre la épica y los primeros estertores de la racionalidad moderna (Mazzotti, 2023).

Por su parte, en el caso del cronista Juan Betanzos y los diversos mitos que nos comentará sobre el mundo inca, se tratan de relatos obtenidos por vía secundaria —a través de su esposa, quien anteriormente había sido esposa del inca Atahualpa—. Estos textos presentan la particularidad de ajustarse a la forma literal en que fueron escuchados, estilando así una narrativa coral, imitando la cadencia nativa (Mazzotti, 2023, pp. 65-77).

Detalladas estas precisiones, resta solamente indicar que el análisis estructuralista que será presentado dialogará activamente con otros diversos trabajos de cualidades etnohistóricas, principalmente Bouysee-Cassagne (2004, 2005, 2010), Rostworoski (1999) y Salazar-Soler (1997, 2010). Estos trabajos complementarios permitirán sustentar argumentos referentes a variaciones respecto de los mitos que serán analizados, así como de sus cualidades narrativas y exegéticas.

RESULTADOS

Analizados desde el estructuralismo antropológico, los mitos del Purun Runa, los hermanos Ayar y el Otorongo presentan variados significantes y significados vinculados a la minería, constituyéndose todos mediante la combinación de dos sistemas de signos transferidos entre sí. Operativamente, distinguiremos estos sistemas de signos en uno geológico y otro sociológico. El primero corresponde a un conjunto de imágenes referentes a piedras, paisajes, cerros, yacimientos, quebradas, cuevas, lagos, ríos, pampas o selvas de virtudes minerales. El segundo, en cambio, remite a un conjunto de imágenes referentes a eventos o interacciones antrópicas entre personas y minerales, ya sean orígenes civilizatorios, reglamentaciones o religiosidad/cultos.

Articulando la transferencia desde el sistema sígnico-geológico al sistema sígnico-sociológico, posicionaremos a la propia actividad minera como logos de ocurrencia, según será mostrado. Esta demostración, empero, requerirá de algunas precisiones que desarrollaremos en seguida.

Primero que, en sentido literal o a-literal, ambos sistemas sígnicos deben ser entendidos como unos que ostentan geometrías específicas, empero reflejadas entre sí. Los signos geológicos portan geometría física (cueva-abajo/adentro, cerro-arriba/afuera, por ejemplo), y los signos sociológicos expresan geometrías de orden social (pasado/presente, arbitrio/orden, por ejemplo). No obstante, estas geometrías tienen contrapuntos similares (cueva como pasado y cerro como presente, por ejemplo).

Segundo, que ambos sistemas sígnicos interactúan meta-lingüísticamente, lo que implica que sus mutuas transferencias no deban ser consideradas de formas literalizadas, sino metaforizadas o alegorizadas, al operar mediante imágenes o abstracciones complejas.

Tercero, que la interacción entre ambos sistemas sígnicos, si bien ocurre en el plano mental, deberá igualmente considerarse como un hecho social, en la medida que constituye un campo de socialización identitaria real, traducido en prácticas rituales, religiosas o de culto.

Considerando lo anterior, atiéndase entonces los siguientes resultados de análisis estructural.

Según Guaman Poma de Ayala (1980 [1615], pp. 44-48), el mito del Purun Runa se localiza en un tiempo mítico correspondiente a 6,613 años desde la creación del mundo, identificado como la “tercera edad de los indios” originarios del mundo andino. Este periodo precede al incanato y tuvo una duración de 3,200 años. En este mito se comenta que el Purun Runa constituyó una era en la que no existían guerras ni tampoco deidades muy complejas, aunque sí organizaciones sociales complejas en términos culturales. En este periodo ya se desarrollaban plenamente la edificación —casas, plazas y caminos empedrados—, la vestimenta, la agricultura y la ganadería. También tenía la particularidad de la búsqueda activa de metales —oro, plata, cobre, plomo y estaño— y el labrado de metales para

finés muy variados, tales como la confección de vestidos de oro y plata maciza, utensilios, vasijas y adornos o “galanterías”.

Complementariamente, se señala que durante esta edad se iniciaron cultos a huacas y señores específicos, así como la emergencia de la vida humana desde peñas, rocas, lagos, cuevas, cerros y ríos. Asimismo, se establecieron reglas específicas que prohibían prácticas sexuales y matrimoniales arbitrarias. En este último sentido, se precisa además que no existían riñas ni asesinatos debido al establecimiento de leyes y ordenanzas que disponían los propios indios de esta tercera edad, así como a la existencia de policías que vigilaban la conducta. En adición, se informa que en el Purun Runa existían borracheras, fiestas, danzas ceremoniales (taquíes) y cánticos públicos.

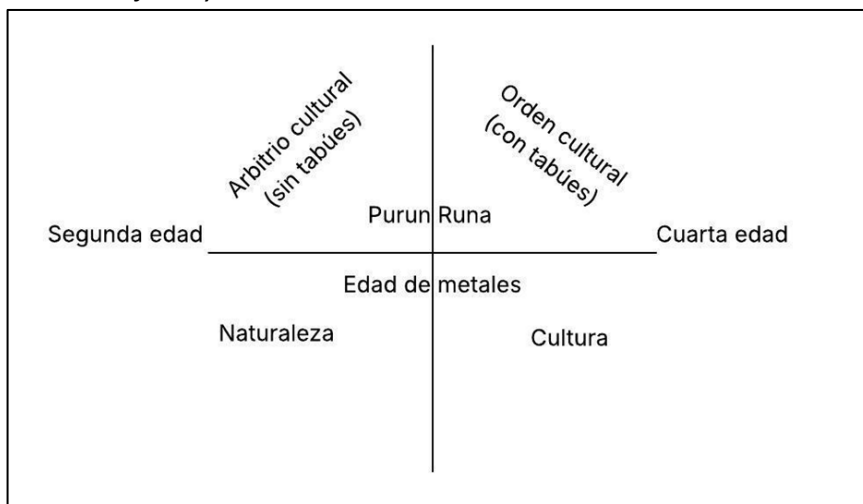
De forma interesante, cabe apuntar que esta tercera edad de los indios se dispone de forma directamente precedente al tiempo del inca, o “cuarta edad de los indios”, y es, a su vez, sucesora de otras dos edades míticas —la segunda y primera— en que se relatan sus correspondencias respectivas con los significativos nombres de Uari Uira Cocha y Uari Runa. Esto sugiere su localización en un horizonte indígena vinculado a gobiernos y deidades precedentes al inca, particularmente Viracocha y Wari, entendidos como una deidad y una civilización, respectivamente. Junto a ello, cabe apuntar que en ambas edades precedentes Poma indica que no existían trabajos en metal, ni tampoco reglamentaciones del Purun Runa (Guaman Poma, 1980 [1615], pp. 38-44).

Por tanto, es posible observar aquí algunas geometrías físicas y sociales vinculadas a la minería. Respecto de las físicas, tanto en términos temporales como espaciales, se indica que el horizonte de ocurrencia del Purun Runa tiene al trabajo de los metales como un especial indicador que lo diferencia de las dos edades precedentes, además de señalarse puntualmente que constituye un campo de sucesos en el que las gentes “emergen” desde “dentro” hacia “afuera”: de lagos, ríos, cuevas, piedras, cerros, ríos, etc. Respecto de las geometrías sociales vinculadas a la minería, se dice que el “indicador metálico” se corresponde en esta edad con el fin del arbitrio por vía de acción social, estableciéndose reglamentaciones culturales de orden complejo que permiten poner fin a las edades precedentes: edificación, vestimentas, fiestas, ceremonias, tabúes sexuales y matrimoniales, galanterías, tejidos, agricultura y ganadería, etc.

De manera que, representado de forma esquemática, las geometrías físicas y sociales de esta tercera edad del Purun Runa —o la “edad de los metales” del mundo andino— tendría dos ejes representativos de horizontes y campos de sucesos: uno horizontal y otro vertical; respectivamente, indicativos de un plano temporal y espacial para la ocurrencia de la cultura.

Figura 1

Geometría física y social mito del Purun Runa



Nota: Elaboración del autor.

De forma correspondiente a las informaciones míticas otorgadas por Guaman Poma, algunas variaciones del mito de los Ayar vienen a sustentar su validez signífica. Esto puede abstraerse a partir de informaciones disponibles en las crónicas de Garcilaso (1959 [1609], pp. 106-107), Betanzos (1987 [1551], pp. 17-18) y Cieza de León (1880 [1553], pp. 12-16), aunque también se apoyan en la crónica de Oré (1992 [1598], pp. 156).

Al respecto, en sus Comentarios reales de los incas, Garcilaso nos informa sobre una variación específica del mito de los hermanos Ayar, vinculado a su emergencia desde la pared de una peña de piedra en Paucartambo (“lugar de producimiento”), la que se encontraría enchapada con grandes planchas de oro y otras piedras preciosas sobre sus paredes (Garcilaso de la Vega, 1959 [1609], pp. 106-107). Complementariamente, en la Suma y narración de los incas, Betanzos nos informa de una segunda variación mítica para el caso de los hermanos Ayar, correspondiente a su emergencia desde una cueva de reducidas dimensiones, de la cual salen a gatas los cuatro hermanos y hermanas, portando consigo múltiples elementos de oro: alabardas, vestidos, adornos corporales, vasijas, ollas, platos y enseres (Betanzos, 1987 [1551], p. 17-18). En sumativa, la Crónica del Perú, específicamente en su apartado “Señorío de los incas”, aporta ingentes detalles míticos sobre el papel del oro en la historia de los Ayar, señalando reiteradamente la abundancia del metal durante el relato (Cieza de León, 1880 [1553], p. 12-16).

Adicionalmente, en el Símbolo católico indiano, Oré nos informa de otra variación mítica, esta vez específica para el hermano Ayar Manco —después llamado Manco Cápac—, según la cual éste se habría dispuesto dos grandes planchas de plata en el pecho y en la espalda; al subira un cerro alto portando dichas planchas, habría recibido sobre ellas el reflejo del sol, razón por la cual sería nombrado, por extensión de parentesco, como hijo del sol (Oré, 1992 [1598], pp. 156). Esto último se complementa, además, de manera signífica con el mito inca sobre el origen del oro, según el cual este sería “las lágrimas que el sol lloraba” (Bouysse-Cassagne, 2004, 2005, 2010).

Más allá de estas variaciones míticas por sí mismas, cabe contextualizar su importancia dentro de las tradiciones orales específicas del centro-sur andino, y concretamente del Collao, hacia las latitudes del Titicaca, a la que también retornaremos más adelante, específicamente cuando analicemos el mito sobre el Otorongo o Choquechinchay.

Particularmente, resulta pertinente señalar que las asociaciones míticas entre el origen de los incas y el lago Titicaca también constituyen una variación de especial relevancia signífica. Ello porque en algunos relatos se dice explícitamente que habrían emergido desde el fondo lacustre (Rostworowski, 1999, pp. 37-39), pero también porque los cultos metálicos al oro y la plata forman parte de antiguas tradiciones religiosas de las poblaciones del Titicaca (Bouysse-Cassagne, 2004, 2005, 2010). En este sentido, Garcilaso nos señala que, en otra variación mítica sobre los hermanos Ayar, uno de ellos portaba el nombre “Colla”, asociándolo explícitamente con la región puneña que hoy conocemos por Collao (Garcilaso, 1959 [1609], pp. 106-107). Por su parte, Betanzos refiere un origen lacustre entre los mitos de antiguas poblaciones indígenas del Collao, cuando nos relata la historia del héroe cultural Viracocha (Betanzos, 1987 [1551], pp. 17-18).

De manera que, en este contexto, debe repararse que las múltiples variaciones míticas sobre los hermanos Ayar comprenden también signos que exegéticamente nos remiten al parentesco histórico entre incas y tiwanakotas, entre los cultos metálicos de unos y otros, entre sus héroes culturales, entre regiones geográficas del centro-sur andino, y entre sus relatos míticos.

Con esto en cuenta, cabe entonces resaltar al menos tres cuestiones sobre el mito de los Ayar.

En primer lugar, en todos los mitos aparecen signos geológicos sugerentemente vinculados a los minerales (peña = oro / cueva = oro / cerro = plata + oro), además de geometrías físicas sugerentemente vinculadas a la mineralización (peña-arriba = oro de veta o superficial / cueva-abajo = oro de pique o pozo / cerro-arriba = oro y plata de veta o superficial).

En segundo lugar, en todos ellos aparecen nociones de parentesco sógnicamente imbricadas con minerales o la mineralización. Estas se expresan, por ejemplo, en la filiación entre los hermanos a partir de la posesión compartida del oro, en el mutualismo familiar que se manifiesta mediante el compartir de enseres de oro, o en formas de agnación o adopción simbólica adquiridas a través de la plata).

En tercer lugar, en todos los mitos se observan procesos de metabolización antrópica y mineral: se “emerge” desde peñas o cuevas recubiertas o contenedoras de oro; Manco aparece “enchapado” de plata, y finalmente, Manco es “transmutado” en el oro al reflejarse rayos o “lágrimas” del sol sobre su cuerpo.

De este modo, dispuestas de una forma esquemática, estas variaciones míticas complementan sógnicamente las geometrías físicas y sociales ya reconocidas analíticamente a partir del mito sobre el Purun Runa. Lo hacen ampliándolas en sentido específicamente transversal, dotándolas de profundidad en su horizonte o campo de ocurrencias socioculturales. Ello se debe a que en estos relatos se alude a fenómenos de transferencia sógnica entre lo geológico y sociológico, por la vía específica de reglamentaciones del parentesco o de la metabolización/transmutación.

Figura 2

Geometría física y social mito de los hermanos Ayar + mito del Purun Runa



Nota: Elaboración del autor.

Precisamente, esta última vía de transferencias sógnicas entre lo geológico y sociológico de los minerales —que por cierto ya anuncian una compleja dialéctica entre naturaleza y cultura— puede apreciarse mejor al examinarse el mito del Otorongo y sus variadas expresiones.

Tratándose de un personaje complejo, pero insistente en sus manifestaciones mitológicas andinas, el Otorongo — una especie de puma moteado andino, también asimilado con un tigre— ostenta una vasta presencia iconográfica en variados contextos culturales de esta región geográfica, observándose en Chavín, Paracas, Wari, Pucara, Tiwanako y, desde luego, en el mundo incaico. Su presencia mitológica incluso se extiende hacia el este amazónico (Leví-Strauss, 2002). En el

contexto específico del Collao, el Otorongo aparece explícitamente asociado con los cultos religiosos del sol-oro y de la luna-plata, según lo informan crónicas de Oré (1992 [1598]), Molina (1989 [1572]) y Ramón Gavilán (1976 [1621]) (Bouysee-Cassagne, 2004).

Complementando estas informaciones, el Otorongo aparece específicamente asociado con el resguardo de minerales dentro de las minas, o en el exterior de las mismas sobre peñas o cerros mineralizados en los cuales se rinden cultos vinculados a ofrendas metálicas —minerales nativos de gran tamaño o papas—, los que son acompañados de tabaco nativo, coca y alcohol (Bouysee-Cassagne, 2004, 2005, 2010). Al respecto, un elemento distintivo del Otorongo corresponde a su larga duración como articulador de transferencias sónicas entre lo geológico y lo sociológico de la minería, habida cuenta que las crónicas lo emparentan con el titi (felino de culto tiwanakota en el Titicaca), con el sexto regente de los incas, Inca Roca (sobre el cual volveremos en seguida), con los cultos incas del monte Pituisirai, y con los cultos de poblaciones indígenas mineras en el contexto de sus labores forzadas en Porco (Bouysee-Cassagne, 2004, 2005, 2010).

En el contexto particular de estas labores mineras coloniales, las crónicas documentan los cultos indígenas al Otorongo como una entidad protectora de los mineros y su particular popularidad entre los mismos, quienes también lo denominaban “gato fuerte” o el “rico señor”. Esta persistencia ritual necesitó de un tratamiento especial en cuanto a la política de extirpación de idolatrías, intentándose extirparlo mediante las advocaciones de San Bartolomé, San Santiago y, posteriormente, de la Virgen María, especialmente en las minas de Porco y Potosí (Bouysee-Cassagne, 2004, 2005, 2010). Como sea, lo cierto es que al Otorongo se le asocia entonces con cualidades animadoras de los minerales, de los yacimientos minerales y del propio trabajo minero. De ese modo, se le atribuía el producimiento del oro (Choquechinchay = “gato de oro”) mediante fenómenos como la granizada; se creía que habitaba los socavones (desde donde se decía que se oían sus “rugires”); y se le atribuía la fuerza física que requerían los mineros para realizar sus labores (Bouysee-Cassagne, 2004, 2005, 2010).

Respecto a estos atributos de animación mítica de la fuerza o del poder —ya sea de las gentes mineras o de los yacimientos mineralizados— Guamán Poma nos entrega una de las informaciones más interesantes sobre el Otorongo en su Nueva Crónica y Buen Gobierno, específicamente en el apartado dedicado al incario. Allí, al referirse al sexto gobernante incaico, Inca Roca, y a su hijo llamado Apo Camac Inca, sexto capitán del ejército, Poma nos informa sobre la transformación mítica del padre y el hijo en la forma del Otorongo, con el objetivo concreto de conquistarse la región del Ande Suyu, zona selvática de los indios chunchos (Guamán Poma, 1980 [1615], pp. 111). Fuera del hecho de que allí Poma vincule explícitamente al Otorongo con una fuerza animadora de los incas, o que mencione el nombre del propio Inca Roca como el apu de los Otorongos (abuelo de los Otorongos), es de subrayar que esta metabolización Inca-Otorongo se produce precisamente en un contexto mineralizado. Se trata de la vertiente selvática y oriental del Titicaca —adyacente a la región del Collao— donde se ubicaban las ricas minas auríferas de Carabaya y de Chuquiabo.

Figura 3

El Otorongo, sexto capitán del ejército inca



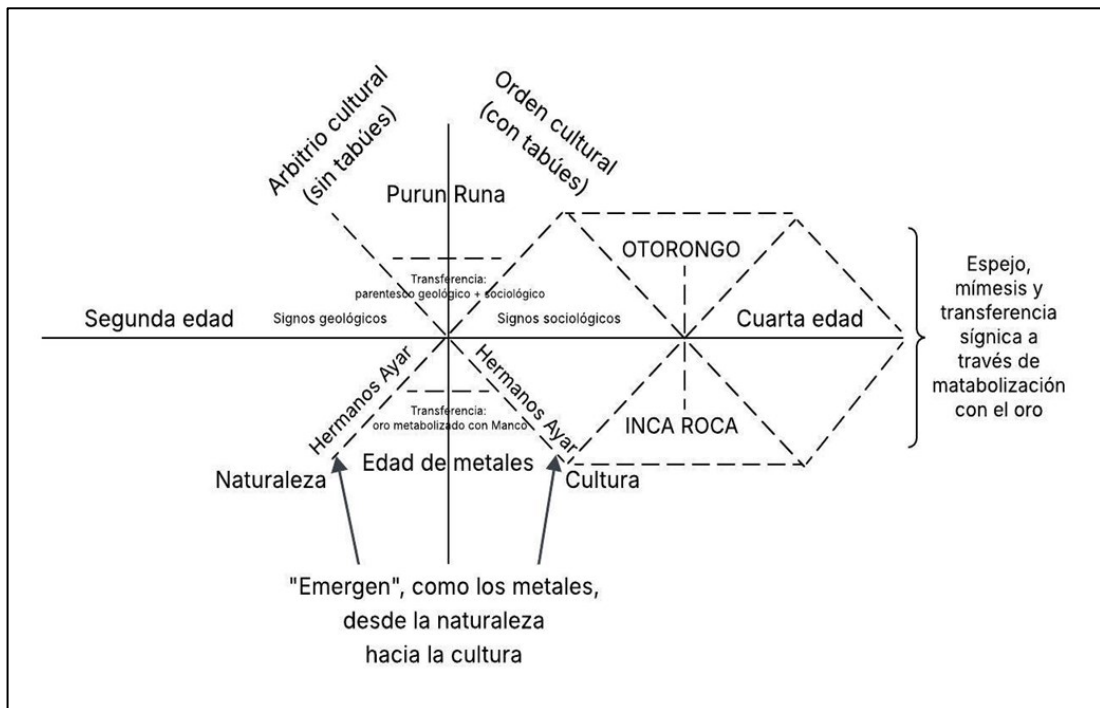
Nota: Tomado de Poma de Ayala (1980 [1615], pp. 111).

En síntesis, el Otorongo se manifiesta como una entidad mítica de larga duración y de especial simbolismo dentro del contexto sónico de la minería centro-sur andina. Se erige como una figura socioculturalmente transversal para las poblaciones circundantes del Collao, tanto en sus vertientes occidentales como orientales, antes, durante y después del incanato. Por demás, cual corolario de la transferencia entre signos geológicos y sociológicos mineros, el Otorongo representa transfiguraciones literales entre un campo y otro de significaciones: vertiente oriental del Titicaca → oro → Otorongo → Inca Roca / el “apu de los otorongos”; estableciendo, así, una forma de parentesco extendido del mundo humano-animal-ambiental.

Con todo, una representación esquemática sobre la vasta mitología asociada con el Otorongo abundaría cualitativamente las geometrías físicas y sociales ya analizadas en mitos anteriores, dotándoles así de dimensiones, horizontes de sucesos y campos de posibilidades refractarias. Ello en el sentido de otorgarles plataformas simbólicas sobre los cuales pueden reflejarse entre sí o, dicho una forma metafórica, en el sentido de otorgarles “espejos” simbólicos respecto de los cuales se producen mimesis, préstamos, metabolismos y transferencias de orden sónico.

Figura 4

Geometría física y social del Otorongo respecto al Purun Runa y hermanos Ayar.



Nota: Elaboración del autor.

En suma, el conjunto de implicancias s gnicas, simbólicas, míticas, y socioculturales que pueden abstraerse a partir del análisis realizado, serán abordados en el siguiente apartado, reparando especialmente en sus consecuencias para el estudio de la minería centro-sur andina.

DISCUSIÓN

El análisis mítico realizado bien podría profundizarse respecto de su validez interna y externa, coligiendo sus alcances y limitaciones respecto de sí mismo y de otros análisis homologables.

Respecto a la validez interna del análisis, cabe mencionar que su principal alcance consiste en haber logrado una operativización plausible de las principales técnicas y procedimientos del estructuralismo antropológico, particularmente aplicado a la examinación crítica de los mitos. Esto puede sustentarse en el contexto hermenéutico específico de los mitos y variaciones atendidas, observándose sistemáticamente una serie de correspondencias lógicas entre ellos, marcadas por el común indicador de compartir variados signos alusivos a minería o minerales. Además aquellas comparten una misma historicidad etnológica, inscrita en la región geográfica centro-sur andina —y más concretamente en la región andina del Collao y del Circumtiticaca— puesto se han localizado allí determinados indicadores culturales, mineralógicos y míticos.

Entre estos indicadores, hemos reconocido las tributaciones socioculturales de los mitos incas respecto de los tiwanakotas en el pasado —observables en la presencia de lugares y personajes míticos comunes—, así como tributaciones socioculturales de los imaginarios coloniales respecto de mitos incas —observables en la atención de las crónicas por los mismos. Desde este punto de vista, es meritorio señalar la conveniencia del procedimiento analítico elegido para el efecto de ampliar los campos y perspectivas tradicionales de la investigación etnohistórica y antropológica referentes a los mitos del centro-sur andino. Ello se justifica en la medida en que, si bien aquellos cuentan con una

vasta tradición científica, sus aplicaciones específicamente dirigidas al mundo mitológico de los minerales aún demandan mayores innovaciones técnicas.

En este sentido —y respecto a la validez externa de la presente contribución—, el análisis aquí realizado encuentra parangones temáticos y heurísticos respecto de estudios de índole similar en el centro sur-andino, particularmente los realizados por Bouysse-Cassagne (2004, 2005, 2010), aunque también aquellos realizados por Salazar-Soler (1997, 2010). Estos parangones señalados se vinculan mayormente al hallazgo de relaciones sígnicas internas entre variados relatos míticos andinos y actividades asociadas a la minería. No obstante, estos estudios se tratan de análisis mayormente concentrados en las manifestaciones de dichas relaciones sígnicas durante la etapa colonial temprana, en el contexto minero potosino.

Si bien esta delimitación poseen mérito en sí mismo, merece una especial atención enfatizar su aplicabilidad específica a dicha precisa etapa colonial señalada, por cuanto análisis como el aquí realizado responden más bien a las lógicas sígnicas internas de los mitos y sus unidades mínimas de significación (mitemas), contrastándolos activamente entre sí desde una entrada estructuralista, posicionada pues desde sus técnicas características. Este enfoque —hasta donde es posible conocer por parte del autor que aquí suscribe su análisis— no ha sido replicado por parte de otros estudios de ejes temáticos similares.

Al respecto, es de esperar que análisis como el aquí desarrollado contribuyan a la renovación epistemológica y metodológica de los análisis mitológicos del centro-sur andino, teniendo en especial consideración la relación estrecha entre mitos e identidades mineras regionales. Ello resultaparticularmente relevante en una circunstancia geológica en la que ha sido, es y seguirá siendo trascendental profundizar en las formas de interacción entre naturaleza y cultura mineralógica de la región geográfica y cultural que aquí ha sido precisamente tratada.

Atendiendo lo anterior, el análisis estructuralista aquí presentado constituye una ventajosa forma de profundizar teórica y metodológicamente el estado de conocimiento respecto de la relación histórica y contemporánea entre mitos, minería e identidad de la región centro-sur andina, y más específicamente del Collao y el Tircumtiticaca.

No obstante, cabe advertir que el análisis realizado presenta aún ciertas limitaciones, fundamentalmente vinculadas con la dimensión todavía discreta de su cobertura. El estudio de los mitos suele desbordar los marcos de sus proyectos originales, al encontrarse con aristas heurísticas que no fueron necesariamente consideradas al comenzar. Por ejemplo, la necesidad de atender a otros tipos de variaciones míticas en que podrían reconocerse también signos vinculados a los minerales o a la relación entre sociedad y geología mineral, acaso expresados hoy en diversas advocaciones marianas de la región centro-sur andina (Virgen de Copacabana, Virgen de Las Peñas, Virgen del Socavón, Virgen del Carmen), así como de santos patronos de pueblos (San Lorenzo de Tarapacá, considerado protector de los mineros en Chile), al contener referencias a minerales, peñas, socavones, etc.

En este último sentido, debe reconocerse la imperante necesidad de seguir replicando análisis similares al aquí presentado, procurando así mismo extender la escala geográfica de su cobertura, probablemente construyendo una unidad de análisis de mayor envergadura cultural. Específicamente, una que incluya la región del Collao, Circumtitica y el desierto de Atacama.

CONCLUSIONES

Este artículo ha procurado mostrar resultados de un análisis estructuralista realizado para el caso de tres mitos específicos del centro-sur andino, cuyos elementos sýgnicos revelan relaciones con la minería, los minerales, la mineralización, o con cultos religiosos mineros. Estos tres mitos correspondieron a los del Purun Runa, de los hermanos Ayar y del Otorongo, aplicándose al efecto de su examinación algunas de las técnicas fundamentales del análisis antropológico estructuralista. Principalmente, su consideración como sistemas lingüísticos, compuestos de significantes y significados, con unidades mínimas de significación o mitemas, que constituyen logos susceptibles de mutuas transferencias sýgnicas a la forma del bricolage.

Mediante estas consideraciones y procedimientos teórico-metodológicos, el análisis aplicado ha mostrado resultados relevantes en términos heurísticos, específicamente vinculados al establecimiento de correspondencias lógicas entre los signos geológicos y sociológicos que contienen los mitos atendidos. Observándose, de esta manera, retroalimentaciones y transferencias sýgnicas entre ellos, expresadas en una serie de geometrías físicas y sociales que sugieren sus mutuas tributaciones, acaso a la forma de “espejos” refractarios entre sí; habida cuenta de apreciarse entre ellos reflejos miméticos, simbólicos, históricos y culturales.

Este artículo ha buscado presentar los resultados de un análisis estructuralista aplicado a tres mitos específicos del centro-sur andino, cuyos elementos sýgnicos revelan relaciones estrechas con la minería, los minerales, los procesos de mineralización y los cultos religiosos asociados a la actividad minera. Los mitos analizados corresponden al Purun Runa, a los hermanos Ayar y al Otorongo, los cuales fueron examinados mediante la aplicación de algunas de las técnicas fundamentales del análisis antropológico estructuralista. Entre ellas, se consideró a los mitos como sistemas lingüísticos compuestos por significantes y significados, organizados en unidades mínimas de significación — mitemas— que constituyen logos susceptibles de transferencias sýgnicas mutuas bajo la lógica del bricolage.

A partir de estos procedimientos teórico-metodológicos, el análisis desarrollado arrojó resultados relevantes en términos heurísticos, particularmente en lo relativo al establecimiento de correspondencias lógicas entre los signos geológicos y sociológicos presentes en los mitos abordados. En este marco, se observaron procesos de retroalimentación y transferencia sýgnica entre dichos signos, expresados a través de diversas geometrías físicas y sociales que sugieren tributaciones recíprocas entre los relatos. Estas relaciones pueden entenderse, metafóricamente, como “espejos” refractarios entre sí, en los que se reflejan dimensiones miméticas, simbólicas, históricas y culturales compartidas.

De este estvista perspectiva, una conclusión del análisis aplicado consiste en la constatación, simbólica en el orden de los mitos, respecto al especial papel sýgnico que cumple la minería o los minerales en la articulación de las transferencias mitémicas entre los casos del Purun Runa, los hermanos Ayar y el Otorongo. Acaso como si la minería o los minerales fueran, en este sentido específico, una especie puente simbólico para la transmutación de la naturaleza geológica de la minería en una cultura sociológica de la misma. O, dicho de otra manera, como si la minería fuera, simbólicamente, un proceso mediante el cual la naturaleza geológica se transforma en un hecho sociológico; y mediante el cual, entonces, naturaleza y cultura se “funden”, se “amalgaman” o se “lixivian” —valga aquí estas metáforas metalúrgicas elegidas.

En este orden de ideas, el análisis aquí realizado subraya la importancia de atender nuevas perspectivas teóricas y metodológicas para el estudio de la relación sociedad-medioambiente desde una consideración antropológica, específicamente posicionada desde el campo minerológico en expresiones míticas, y geográficamente localizada desde el centro-sur andino. Asimismo, realza la importancia de seguir atendiendo la historicidad cultural de la minería como elemento articulador de

la identidad centro-sur andina. Tal como lo quisieron expresar, a su modo, los mitos del Purun Runa, los hermanos Ayar y el Otorongo.

REFERENCIAS

- Betanzos, J. (1987) [1551]. Suma y Narración de los Incas. Atlas.
- Bouysse-Cassagne, T. (2004). El sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV a XVII). Boletín de Arqueología, 8, 59-97.
- Bouysse-Cassagne, T. (2005). Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos. Bulletin de l'Institut français d'études andines, 34, 443-462.
- Bouysse-Cassagne, T. (2010). Las minas de oro de los incas, el Sol y las culturas del Collasuyu. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, 1, 1-25.
- Cieza de León, P. (1880) [1553]. Crónica del Perú. El señorío de los incas. S/E.
- Garcilaso de la Vega, I. (1959) [1609]. Crónicas reales de los incas. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Levi-Strauss, C. (1969). Las estructuras elementales del parentesco. Paidós.
- Levi-Strauss, C. (1977). Mito y significado. Alianza Editorial.
- Levi-Strauss, C. (1979). Antropología estructural. Siglo XXI.
- Levi-Strauss, C. (1988). Tristes trópicos. Paidós.
- Levi-Strauss, C. (1997). El pensamiento salvaje. Fondo de Cultura Económica.
- Levi-Strauss, C. (2002). Mitológicas. Lo crudo y lo cocido. Fondo de Cultura Económica.
- Malinowsky, B (1984). Una teoría científica de la cultura. Sarpe.
- Mazzotti, J. (2023). Coros mestizos del inca Garcilaso. Resonancias andinas. Horizontes.
- Oré, L. (1992) [1598]. Símbolo católico indiano. S/E.
- Owen, Bruce y Goldstein, P (2001). Tiwanaku en Moquegua: interacciones regionales y colapso. Boletín de Arqueología, 5, 169-188.
- Poma de Ayala, G. (1980) [1615]. Nueva crónica y buen gobierno. S/E.
- Pratt, Mary L. (2010). Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación. Fondo de Cultura Económica.
- Radcliffe-Brown, A. (1986). Estructura y función en la sociedad primitiva. Planeta.
- Rotworowski, M. (1999). Historia del Tahuantinsuyu. Instituto de Estudios Peruanos.
- Salazar-Soler, C. (1997). La divinidad de las tinieblas. Bulletin de l'Institut français d'études andines, 26, 1-17.
- Salazar-Soler, C. (2010). Cuando la empresa se instala, el "diablo" se muda a vivir en los socavones. Antropológica, 28, 183-215.
- Santoro, C. (1980). Estratigrafía y secuencia cultural-funeraria fases Azapa, Alto Ramírez y Tiwanaku (Arica-Chile). Chungará, 6, 25-45.