

A photograph of a miner wearing a hard hat with a headlamp, sitting in a dimly lit mine. To his right is a large, dark devil mask with horns and a braided beard. The scene is lit with a strong orange-red light, creating a dramatic and somewhat ominous atmosphere.

Pascale Absi

LOS
MINISTROS
DEL **DIABLO**

El trabajo y sus
representaciones
en las minas de Potosí

Los ministros del diablo

El trabajo
y sus representaciones
en las minas de Potosí



Los ministros del diablo

El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí

Pascale Absi

10 AÑOS



Programa de Investigación
Estratégica en Bolivia



Institut de recherche
pour le développement
en Bolivie



IFEA
Instituto Francés
de Estudios Andinos



Liberté • Égalité • Fraternité
RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
Embajada de Francia en Bolivia

La Paz-Bolivia, 2005

Esta publicación cuenta con el auspicio del Directorio General para la Cooperación Internacional del Ministerio de Relaciones Exteriores de los Países Bajos (DGIS), el Instituto de Investigación para el Desarrollo (IRD), el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y la Embajada de Francia en Bolivia.

Absi, Pascale

Los ministros del diablo: el trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí / Pascale Absi. — La Paz: IRD, Instituto de Investigación para el Desarrollo; Embajada de Francia en Bolivia; IFEA, Instituto Francés de Estudios Andinos; Fundación PIEB, 2005.

xx; 341 p.; 23 cm. — (Serie Investigaciones Coeditadas)

(Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, tomo 152)

D.L. : 4-1-1256-05

ISBN: 99905-827-9-3 Encuadernado

MINERÍA-BOLIVIA / MINERÍA-HISTORIA / MINEROS / IDENTIDAD CULTURAL / COOPERATIVAS MINERAS / EL TÍO DE LA MINA / MITOLOGÍA / RITUALES / CREENCIAS / REPRESENTACIONES / CONDICIÓN SOCIAL / CONFLICTOS SOCIALES / RELOCALIZACIÓN MINEROS / EXPLOTACIÓN MINERA / TRABAJO INTERIOR MINA / RELACIONES DE PRODUCCIÓN / TRADICIÓN ORAL / POTOSÍ, BOLIVIA

1. título 2. serie

Título original:

Les Ministres du diable. Le travail et ses représentations dans les mines de Potosí, Bolivie.

L'Harmattan, Paris 2003

Traducción del francés: Gudrun Birk

D.R. © Fundación PIEB, agosto de 2005

Edificio Fortaleza, Piso 6, Of. 601, Av. Arce, N° 2799, esquina calle Cordero, La Paz, Bolivia

Teléfonos: 243 25 82 – 243 52 35; fax: 243 18 66 - Correo electrónico: fundapieb@accelerate.com

Website: www.pieb.org - Casilla postal: 12668 La Paz, Bolivia

IRD Instituto de Investigación para el Desarrollo

Av. Hernando Siles N° 5290 - Tel.: (591) 278 29 69 - 278 49 25

E-mail: ird.bolivia@ird.org.bo - Website: <http://www.ird.fr>

Casilla postal: 9214 - La Paz, Bolivia

IFEA Instituto Francés de Estudios Andinos

Av. Arequipa 4595 casilla 18-1217 Lima 18 Perú - Tel.: (51 1) 447 60 70 Fax: (51 1) 445 76 50

E mail: postmaster@ifea.org.pe - Web: <http://www.ifeanet.org>

Este libro corresponde al tomo 152 de la colección "Travaux de l'Institut Français d'Études Andines" (ISSN 0768-424X)

Embajada de Francia en Bolivia

Av. Hernando Siles N° 5390 - Tel.: (591) 278 61 14 - 278 61 38

E-mail: information@ambfrance-bo.org - Website: www.ambfrance-bo.org

Casilla postal: 824 La Paz, Bolivia

Edición: Hugo Montes Ruiz

Diseño gráfico de cubierta: Alejandro Salazar

Fotografía: Waldo Maluenda

Producción: EDOBOL

Tel. 241 04 48

La Paz, Bolivia

Impreso en Bolivia

Printed in Bolivia

CONTENIDO

Prólogo	ix
Agradecimientos	xv
Prefacio: Sobre los peligros de irse al diablo...	xvii
Introducción	1

Primera Parte Los hombres de la mina

Capítulo I	
Las cooperativas mineras	17
1. De la clandestinidad a las cooperativas: la historia del <i>kajcheo</i>	18
2. Los trabajadores de las cooperativas hoy en día	27
Capítulo II	
Nacer minero, hacerse minero	33
1. Nacer minero: las familias urbanas de tradición minera	36
2. Hacerse minero: los migrantes rurales	42
3. Ser cooperativista: la organización y los valores del trabajo minero	51
Capítulo III	
El minero en la ciudad, un lugar aparte	63
1. Los barrios mineros: un pueblo dentro de la ciudad	63
2. Los mineros en las márgenes de la sociedad de Potosí	66
3. Borracho, arrogante y adúltero: la herencia española	69

Segunda Parte Las deidades de la mina

Capítulo IV	
El Cerro, la Pachamama y la Virgen	87
1. El Cerro Rico, encarnación de la Pachamama	87
2. La montaña-Pachamama bajo el influjo de la Virgen	92
3. Ni Virgen ni Pachamama: la identidad residual de la montaña	97

Capítulo V

El diablo y las cruces de las minas	99
1. El Tío, dueño de las vetas y del trabajo minero	99
2. ¿Cuáles diablos poseen al Tío?	113
3. Los cristos crucificados de las minas: los <i>tataq'achus</i>	128
4. <i>Tataq'aqchu</i> y Tío, dos caras de la misma deidad	130

Capítulo VI

La moral de la historia

Los mitos de origen del Cerro Rico y del Tío	135
1. Cataclismo cósmico o trastorno del orden de las cosas: la explotación del Cerro Rico	135
2. El origen diabólico y las raíces indígenas del Tío	143
3. Una nueva concepción de la riqueza y del mundo	153
4. Cuando ofrecerle albergue y refugio revela al Tío	154

Tercera Parte

Quando el culto habla del oficio Rituales y relaciones de trabajo

Capítulo VII

El calendario ritual anual	163
1. Las <i>ch'allas</i> semanales al Tío	166
2. Los sacrificios de Espíritu y del 1º de agosto a la Pachamama	167
3. El ciclo del Carnaval	173
4. Los aniversarios	181

Capítulo VIII

Roles rituales y relaciones de producción	185
1. Los rituales de los grupos de trabajo	185
2. Los rituales de las secciones	189
3. La apropiación de los rituales por parte de los dirigentes: una desviación patronal	196
4. Los dones y los obsequios rituales	198

Capítulo IX

La evolución de los rituales en un contexto de crisis y de desaparición del oficio	207
1. La relajación de las reglas de la <i>ch'alla</i> al Tío	207
2. La proliferación de los pactos individuales con el Tío	210
3. De la procesión de los <i>tataq'achus</i> al Carnaval minero	222

Cuarta Parte
Cuerpos y almas
Los retos íntimos de la producción subterránea

Capítulo X

El cuerpo del hombre puesto a prueba por el subsuelo 237

1. Del espíritu, del alma y del corazón 238
2. Pérdida del espíritu, cuerpo poseído: los males de la interacción con el inframundo 242
3. Bajo el dominio *saqra*: la metamorfosis diabólica del minero 253
4. Una resonancia subterránea del chamanismo 263
5. El cuerpo del minero, eslabón de la circulación cósmica 265
6. Ofrecerse en cuerpo y alma: el sacrificio del minero 269

Capítulo XI

La “socialización” de los diablos por el trabajo de los hombres 275

1. La socialización del Tío y de la Pachamama 275
2. Del mineral en bruto a la moneda: la “domesticación” del metal 279

Capítulo XII

La producción minera, una relación sexual fértil 287

1. Seducir a la montaña para poseerla 287
2. Por qué las mujeres no deben entrar a la mina 292

Conclusión 307

Glosario 315

Bibliografía 321

Índice de temas 337

PRÓLOGO

Potosí fue y sigue siendo uno de los lugares de memoria más celebrados en la historia tanto de América como de Europa y de todos aquellos confines del mundo hasta donde llegó la plata acuñada procedente de sus minas. Su fama ha sido y es tal todavía, que Potosí forma parte del imaginario colectivo de gran parte del mundo, lo que no siempre ha facilitado la objetividad de nuestros conocimientos.

Desde los mitos de mediados del siglo XVI que atribuyeron a Diego Huallpa su descubrimiento, contribuyendo así a nutrir los sueños de los Conquistadores acerca de los tesoros escondidos, hasta las imágenes folclorizadas difundidas por los medios de comunicación actuales, la historia del Cerro Rico ha trascendido siempre las fronteras de Bolivia alimentando sueños formidables y pesadillas desmesuradas.

El interés de los científicos por el mundo minero en general y Potosí en particular empezó sin embargo tempranamente. Ya se trata de Nicolás del Benino, Capoché¹, Barba², Ocaña³ o Arzáns y Vela⁴, todos ellos contribuyeron con sus escritos a fomentar las premisas de nuestros conocimientos actuales sobre el trabajo minero, la minería y la metalurgia, la economía y los cultos a las minas.

Obviamente, estas fuentes precoces llevaban la impronta de las creencias europeas de la época: la de los grandes tratados de minería de un Georgius Agricola⁵, que dibujaban la mina como un bosque subterráneo de plantas y raíces, o la de un Vannoccio Biringuccio⁶, que hablaba de los *cobolds*, aquellos duendes traviesos que atraían a los mineros europeos en el fondo de las galerías para darles el mineral. Ninguno de estos dos autores estaba muy alejado de las concepciones de la mina en los tiempos prehispánicos.

¹ 1959 [1585] *Relación general del asiento y la Villa Imperial de Potosí* (edición y estudio preliminar por L. Hanke). Biblioteca de Autores Españoles CXXII, Madrid: Atlas.

² Barba, Álvaro Alonso de, *Arte de los metales*, Potosí 1967.

³ Ocaña, F. D. de 1969 [1599-1606] *Un viaje fascinante por América del Sur*, Studium, Madrid.

⁴ Arzáns y Vela, Nicolás. 1975 *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, Biblioteca del Sesquicentenario de la República, La Paz.

⁵ Agricola, G. 1950 *De re metallica* [traducción de H. C. Hoover y L. H. Hoover], Dover Publications, Nueva York.

⁶ Biringuccio, V. 1977 *De la pirotechnia* (edición de A. Carugo), Il Polifilo, Milán.[1540]

En efecto, no solo se encontraron en lo más hondo de la tierra los imaginarios de los explotados —mitayos venidos de diversas regiones andinas— y de los explotadores, procedentes de muchos países distintos, sino que se fecundaron mutuamente varias tradiciones, tecnologías y vivencias dispares a lo largo de una explotación secular.

Sin embargo, en la mayoría de los casos, tanto los historiadores como los antropólogos tendieron a separar en sus estudios los campos de la economía, de las técnicas y del mundo de las creencias, cuando para los mineros que “comían”⁷ a diario la mina, esos universos han sido siempre y son todavía hoy, un solo y único universo.

Para percatarse de esta fragmentación del conocimiento basta consultar la copiosísima bibliografía en tres tomos que publicaron Maffei y Rúa Figueroa a fines del siglo XIX⁸. Esta fragmentación del conocimiento perduró a lo largo del siglo XX y en la mayoría de los estudios posteriores, sin duda alguna en razón del peso fundamental que tuvo Potosí en la historia colonial y en la economía mundial. De tal modo que son recientes los estudios un tanto holísticos sobre el mundo de la minería capaces de integrar las diversas perspectivas.

Jean Berthelot⁹, con su tesis inédita de etnohistoria sobre las minas de oro de Carabaya, así como los trabajos de arqueometalurgia de Heather Lechtman, abrieron un campo nuevo a la labor científica actual, enseñándonos hasta qué punto tecnología y creencias eran inseparables en la época prehispánica¹⁰.

En los últimos años, algunos de nosotros seguimos sus pasos intentando comprender para Porco¹¹, Potosí, y Oruro qué formas del saber articularon los viejos cultos mineros y desde cuándo y cómo. En algunos casos, tocamos remotos límites temporales. El mundo minero nos introdujo a aquellos tiempos en que las caravanas¹² atravesaban

⁷ Esta expresión de un minero de Potosí procede del trabajo de June Nash.

⁸ E Maffei. y R. Rúa Figueroa, *Apuntes para una biblioteca española de libros, folletos y artículos, impresos y manuscritos, relativos al conocimiento y explotación de las riquezas minerales...* (Madrid, Imp. J. M. Lapuente, 1871).

⁹ Jean Berthelot, “Une région minière des Andes péruviennes: Carabaya inca et espagnole (1480-1630)”, tesis inédita, EHESS, París. 1977.

¹⁰ Heather N. Lechtman. “Andean Value Systems and the Development of Prehistoric Metallurgy”. *Technology and Culture* 25, 1-36, 1984. “El dorado de los metales en el Perú precolombino”, *Revista del Museo Nacional* 40, 87-110, Lima.

¹¹ Platt, Bouysse-Cassagne y Harris. *Mallku, Inca Rey: historia de la Confederación Qaraqara-Charca*, La Paz: Plural, en prensa.

¹² P. Lecoq y Sergio Fidel, “Algunos aspectos de la vida y de los ritos ganaderos en Ventilla, una comunidad pastoril del sur de Potosí, Bolivia”, en Flores Ochoa y Yochiki Kobayachi (eds) *Pastoreo alto andino*.

inmensos espacios conectando el Altiplano con el norte chileno o argentino y la Amazonía¹³, intercambiando con los mineros a la vez minerales y prácticas rituales ligadas al consumo de sustancias psicoactivas. Obviamente a raíz de la evangelización y de la explotación colonial, estas prácticas rituales mineras cobraron —o no— nuevas formas que hemos procurado comprender.

Teresa Gisbert¹⁴ nos había abierto el paso, pero había que seguir escarbando más hondo hasta encontrar los dioses prehispánicos del mundo de adentro. Algunos de ellos, especialmente en Potosí, habían perdurado hasta bien entrado el siglo XVII¹⁵. Esta larga e insospechada duración, no solo nos planteaba la idea de cierta permisividad religiosa de parte de los españoles para facilitar una mejor explotación de las riquezas del subsuelo, sino que nos acercaba, mucho más de lo que hubiéramos podido imaginar, a la realidad profunda de los mineros de hoy.

En el campo de la antropología potosina en las últimas décadas, el aporte de varias investigadoras fue decisivo. Marie Helmer, una francesa que llegó a vivir muchos años en el Cerro Rico¹⁶, fue una de las figuras pioneras, por allá en los decenios de 1950 y 1960, arriesgándose en la mina. Siguiéron Olivia Harris¹⁷ y June Nash, y no cabe duda de que el trabajo de Pascale Absi se sitúa a la vez en la continuidad de nuestros actuales trabajos de etnohistoria y de los trabajos de estas valientes antropólogas que no vacilaron en aventurarse en un mundo masculino y estudiaron la sociedad minera del Potosí de hoy.

Pascale no sólo ha sabido valerse hábilmente de toda esta herencia, sino que su trabajo, merced a un entusiasmo a toda prueba y a una férrea ambición, ha conseguido renovar parte de las perspectivas antropológicas sobre los mineros de hoy, en un campo en el que creíamos saberlo casi todo. Gracias a un largo y exhaustivo trabajo de campo, la autora consiguió explicitar los lazos existentes entre organización social y simbólica en las cooperativas mineras.

¹³ J. A. Pérez Gollán, "Iconografía religiosa andina en el noroeste Argentino", *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 3/4, 61-72, Lima, 1986.

¹⁴ Teresa Gisbert, *Iconografía y mitos en el arte*, La Paz: Gisbert y Cía., 1980.

¹⁵ T. Bouysse-Cassagne, "El sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV-XVII)", *Los Incas*, T. 3., *Boletín de Arqueología, PUCP*, Lima, 2005 (en prensa).

¹⁶ Marie Helmer, "Notas sobre usos y costumbres en Potosí" *Estudios Americanistas* 1, 1978.

¹⁷ Olivia Harris y Xavier Albó, *Monteras y guardatojos. Campesinos y mineros en el norte de Potosí en 1974*. La Paz: CIPCA, 1984.

La construcción de su libro testimonia su dominio del tema. Partiendo de la identidad minera colectiva, conduce paso a paso al lector hasta el análisis de una identidad individual más íntima, la del cuerpo, de las entrañas, de lo más hondo del minero como persona.

La construcción del objeto científico: el minero, es impecable. Pocos trabajos antropológicos actuales han optado por acercarnos tan íntimamente a la “noción de persona” cuando ésta, desde los trabajos de Marcel Mauss, figura como un tema fundamental de la antropología, por estar vinculada a la noción de identidad.

Pascale demuestra cómo, en ruptura con el mundo campesino, la identidad colectiva de los mineros potosinos se construye en torno a la práctica del trabajo. Esta pragmática depende de valores específicos ligados a los conocimientos y a una deontología del sacrificio que llegan hasta una verdadera posesión del cuerpo del minero por la mina. Esta última cuestión, que está ampliamente desarrollada, constituye, a mi modo de ver, el aporte más novedoso y original del conjunto de la obra.

El análisis propiamente sociológico que propone Pascale es detallado y sutil, y ofrece mucho más que un mero trasfondo a la obra; es la base social que sustenta y justifica, a través de los procesos de socialización, las hipótesis de trabajo relativas al simbolismo que se plantean en el libro.

Bajo la pluma de Pascale, la figura del dios Tío, que ha sido tan folclorizada y desnaturalizada, recupera toda su fuerza y su sentido como eje central del mundo minero, regulando la economía, los afectos, los cultos, los conocimientos.

No cabe duda de que al desarrollar la hipótesis de pactos diabólicos imprescindibles para el minero, ligados a un sistema chamánico y a un proceso marcado por experiencias oníricas e iniciáticas, así como al trabajo, este libro nos conmueve sobremanera porque nos traslada hasta lo más profundo de la sociedad del interior de la mina.

Llegados a este punto de nuestra lectura, esta investigación no puede dejar de interpelarnos sobre la tremenda capacidad de esta sociedad para mantener, a través de un culto actual, que procede en parte de un “bricolage” colonial, los rasgos fundamentales de un culto prehispánico, es decir, no tanto su forma como sus funciones simbólicas.

Pascale escribe en el presente, pero su libro interroga a los que hemos trabajado sobre la etnohistoria de Potosí y las minas del Kollasuyu. Los tiempos remotos cuando bajo el efecto del *curu* y de la coca, los mineros se adentraban en las galerías rezando al *Otorongo*

para que les diera sus minerales o cuando invocaban al Cerro bajo el nombre de hijo del Capac Ique¹⁸, no parecen haber acabado completamente. Lo característico de los libros novedosos es entablar, desde su propia perspectiva, el diálogo con otros trabajos.

Fácil de leer, gracias a una escritura fluida, esta obra, que procede de una rica veta, sorprenderá a los que piensan que el Cerro de Potosí ya no tiene más riquezas que revelarnos.

Thérèse Bouysse-Cassagne

Directora de Investigaciones en el Centre National de la
Recherche Scientifique (CNRS), París, Francia.

¹⁸ Thérèse Bouysse-Cassagne, *El mundo de adentro: historia de los cultos andinos y cristianos en las minas del Collasuyu (siglos XV-XVII)*. Jornadas del Musef, La Paz, 2004.

AGRADECIMIENTOS

Este estudio no hubiera sido posible sin el apoyo de todos los que, en París y en Potosí, han contribuido a su realización. Quisiera expresar mi gratitud en primer lugar a Carmen Bernard, que ha aceptado acompañarme durante todos estos años, dirigiendo la tesis que se ha convertido en este libro, a Thérèse Bouysse-Cassagne, Jean-Pierre Lavaud y Nathan Wachtel por sus consejos y su apoyo diario, así como a Philippe Descola.

Agradezco igualmente a Gilles Rivière, quien me ha apoyado generosamente desde mis primeros pasos en el lugar de estudio, así como a mis compañeros, en especial a Patrice Lecoq, Michel Adnès y Palmira La Riva.

En el terreno he recibido apoyo de los dirigentes de Fedecomín-Potosí, de la Asociación de Rentistas de las Cooperativas Mineras y de la Comibol, de Fencomin, Cepromin y particularmente de los señores Pastor Pardo, José Pardo y Enrique Salinas. El censo sobre el origen de los mineros fue realizado gracias al señor Gregorio Terrazas y al departamento de trabajo social de la Universidad Tomás Frías; asimismo, los señores Wilberth Tejerina y Waldo Arismendi de la FAO han colaborado ampliamente con mi análisis. La publicación de este libro no hubiese sido posible sin el apoyo de Godofredo Sandoval y la dedicación de Nadia Gutiérrez del PIEB, Jean Vacher del IRD, Anne Senemaud de la Embajada de Francia y el IFEA. También agradezco a Gudrun Birk por la versión en castellano, así como a Hugo Montes por su lectura, a Pierre Marmilloud, Olivier Barras, Primo Nina y sobre todo a doña Donata y sus hijos Dionisia, Eduardo, Eliana y Wilber Garnica, quienes me han abierto su casa y su familia durante tantos años.

Un pensamiento particular para mis padres, así como para Pablo y Marion, sin quienes nada de esto hubiera sido posible.

Con el consentimiento de todos ellos, debajo de los testimonios he indicado los nombres de los mineros que me han prestado su voz, su tiempo y su colaboración generosa. También pienso en sus compañeros de la mina que han brindado a mi trabajo de campo el calor y el ánimo de una relación amistosa. Que esta obra sea la expresión de mi profunda admiración y de mi gran respeto.

Sobre los peligros de irse al diablo...

Los mineros bolivianos deben su sobrenombre de “ministros” a la Revolución de 1952. La victoria de la insurrección popular contra la oligarquía gobernante propulsó a su dirigente sindical, Juan Lechín, a rango de ministro de Estado en el Gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario, partido que recientemente había tomado el poder. El cambio semántico de “mineros” a “ministros” remite además a la sorprendente mejoría del nivel de vida de los trabajadores de las minas nacionalizadas por el nuevo Gobierno. Pero este sobrenombre alude también a la devoción de los mineros por la deidad diabólica del subsuelo, que los convierte en verdaderos “ministros del diablo”, como en el caso de don Fortunato.

Me tomó algún tiempo reconocer en el hombre reservado que veía a veces en la entrada de la mina al hombre más famoso del Cerro de Potosí. Esto no se debía, sin embargo, a que no hubiera oído hablar de don Fortunato. Creo que todos los mineros con los que me he encontrado me han contado su historia. Incluso los trabajadores de La Paz, a un día de viaje de Potosí, me habían hablado de él. Pero don Fortunato es un hombre discreto, como abrumado por el mito que rodea su vida. Sin embargo, no siempre ha sido así: todo Potosí recuerda todavía las ruidosas vueltas que daba el millonario al volante de su deportivo rojo, de sus célebres visitas a los bares y prostíbulos de la ciudad y de las suntuosas fiestas que organizaba regularmente. Incluso se dice que varios periodistas extranjeros llegaron a Potosí para entrevistarlo. Hoy en día, don Fortunato, arruinado, ha vuelto a la mina.

La historia de este personaje fue reconstruida a partir de varias narraciones. Se trata de relatos imaginarios a través de los cuales los mineros intentan explicar la lotería de la mina.

La historia de don Fortunato encarna de manera ejemplar los sueños de ascenso social de los mineros bolivianos. Su destino ilustra, además, los obstáculos al ascenso individual en una sociedad que concibe la riqueza de las minas no como un don de la naturaleza, sino como resultado de un trato peligroso con las deidades del subsuelo.

A finales de los años 1960, al igual que muchos otros jóvenes campesinos, don Fortunato deja su comunidad para tentar suerte en la ciudad. Trabaja temporalmente en el sector de la construcción y luego como jornalero para el socio de una cooperativa minera. Después de algunos años, familiarizado con el trabajo minero, se convierte a su vez en miembro de la cooperativa. En adelante podrá explotar por su propia cuenta el lugar de trabajo que ha elegido en la mina. La remuneración de los cooperativistas depende del valor de los minerales que producen. Pero la mina es caprichosa, y los trabajadores comparan la esperanza que depositan en la elección del lugar de trabajo con la de un jugador de lotería. En el juego de la mina le tocó la suerte a don Fortunato: su barreno encontró la fabulosa veta de estaño que iba a convertirlo en el hombre más rico del Cerro de Potosí.

La riqueza de su veta permite a don Fortunato explotar rápidamente otros yacimientos, cuya producción delega a numerosos jornaleros —más de 300, según lo que se dice—. Mientras que bajo tierra sus peones hacen prosperar velozmente su capital, don Fortunato decide diversificar sus actividades. Aparte de la mina, la industria es inexistente en Potosí, y la economía se basa esencialmente en el comercio y el transporte. No era un cálculo errado invertir en una compañía de buses. Así, una vez acumulado cierto capital, don Fortunato se propone comprar una decena de vehículos de ocasión. Los mineros relatan con malicia la sorpresa del vendedor ante el pedido de su nuevo cliente. Contemplando sus rasgos indígenas y sus modales de antiguo campesino, le habría contestado: “Si alguien como tú tiene suficiente dinero como para comprarme nueve buses, yo te ofrezco el décimo como regalo”. Don Fortunato puso el dinero en efectivo en la mesa y se fue con sus diez buses. Haciendo honor a sus raíces, don Fortunato adquirió además una propiedad agrícola en su región de origen. También se convirtió en propietario de dos casas en la ciudad de Potosí y, como no sabía qué hacer con su dinero, decidió, según se cuenta, empapelar con billetes las paredes de sus casas. En tanto personaje verdaderamente notable, don Fortunato se encargaba regularmente de costear las fiestas de los santos patronos de la ciudad y sus alrededores.

Pero estas ostentaciones de devoción católica no engañan a los mineros. Piensan que una riqueza tan fabulosa sólo puede tener un origen: un pacto con el diablo. Obviamente, todos los trabajadores negocian con el diablo; él es el dueño de las vetas, las cuales revela a cambio de ofrendas de los mineros: unas hojas de coca, cigarrillos y alcohol, ocasionalmente un feto de llama. Pero el pacto individual es de naturaleza completamente diferente. Según la tradición, consiste en aliarse con la deidad para acceder a sus mejores vetas a cambio de sacrificios humanos. Por esta misma razón, muchos se negaban a utilizar la empresa de transporte de don Fortunato. Los que no podían evitarlo y sobrevivieron gracias a sus oraciones, cuentan cómo los vehículos se inclinaban en honor al diablo cuando pasaban delante de la cueva, a la cual, según la leyenda, san Bartolomé había confinado al demonio. Algunos aseguran haber visto al diablo en persona bailar delante del capó. Otros señalan que las ruedas no tocaban el suelo y que, en cambio, flotaban sobre la carretera.

Tratándose de un pacto con el diablo, la alianza de don Fortunato con la deidad de la mina suponía también que el minero le entregase su alma. Los mineros dicen que don Fortunato era rico, pero ya no se pertenecía a sí mismo. Para retomar la expresión de mis interlocutores, él se había convertido en títere del diablo. Todos sus actos eran dictados por el demonio, que se había apoderado de él: este hombre era lo mismo que el diablo, tal como lo demuestra la desgracia de un grupo de peones. Sabiendo que don Fortunato estaba de viaje, penetraron clandestinamente en la mina con el fin de explotar su fabulosa veta de estaño. Al llegar al paraje se toparon con la gran sorpresa de ver que el diablo en persona les cerraba el paso. Era el espíritu diabólico de don Fortunato, que vigilaba sus riquezas.

Y de pronto todo cambió. Las fabulosas vetas se agotaron, el patrimonio de don Fortunato se diluyó y él tuvo que volver a bajar a trabajar en la mina. Al incitarlo a correr con los gastos de las fiestas religiosas, a apadrinar constantemente bautizos y matrimonios —en la mayoría de las familias de mineros existe un ahijado de don Fortunato—, a patrocinar el equipo local de fútbol o la promoción de los bachilleres del colegio, la sociedad de los mineros ha contribuido a la ruina de don Fortunato. No obstante, para mis interlocutores esta decadencia era inevitable, ya que un pacto con el diablo es por naturaleza insostenible a largo plazo. El demonio es un socio demasiado exigente como para poder satisfacerlo, y semejante contrato está destinado a romperse.

Pero la historia no termina aquí, pues su intimidad con el diablo ha dotado a don Fortunato de la facultad de interactuar con las fuerzas vivas* del mundo y de curar las enfermedades que éstas acarrearán. Hoy en día, don Fortunato es un curandero adivino, y también pone sus dones al servicio de los trabajadores que desean mejorar su relación con las deidades de la mina. Realiza, en especial, rituales para los hermanos Ricardo, actualmente, los mineros más ricos de la montaña; por supuesto, se sospecha que ellos también habrían hecho un pacto con el diablo.

Don Fortunato es el personaje emblemático de esta obra sobre las representaciones del trabajo de los mineros de Potosí. Sin embargo, aunque en ocasiones hemos intercambiado el saludo, nunca me he atrevido a preguntarle nada.

- 'Fuerzas vivas' tiene a lo largo de este trabajo el sentido de fuerzas salvajes, indómitas, o principios dinámicos.

INTRODUCCIÓN

Es imposible estar en Potosí sin quedar atrapado por su historia. En sus serpenteantes calles adoquinadas, flanqueadas por casas de adobe y tejas, blanqueadas con cal, que desembocan de repente en la fachada de color ocre de una iglesia barroca, el transeúnte comienza a imaginar que allí un español o un indígena del siglo XVII reencontraría su camino. En esa época, cien años después de su fundación en 1545, la ciudad contaba ya con cerca de 160.000 habitantes, rivalizando con Ámsterdam y Londres (Hanke, 1959). Hoy en día, su población se ha reducido a unas 120.000 almas, y el urbanismo colonial de Potosí no ha sufrido los trastornos que han vivido otras ciudades sudamericanas. Alrededor de la plaza principal, el centro español, lugar destacado del poder de la burguesía urbana, sigue allí, imponiendo su orden sobre la periferia precaria de los antiguos barrios de indios, donde viven actualmente los mineros y los artesanos. Únicamente el apabullante edificio de telecomunicaciones construido en hormigón, la maraña de los cables del tendido eléctrico que corren a lo largo de los muros y las bocinas impetuosas de los taxis colectivos nos recuerdan, a primera vista, que Potosí es en realidad una ciudad del siglo XX.

Sin distinción de clases, la propia memoria de los habitantes de Potosí parece suspendida en esa edad de oro, entre el siglo XVII y el siglo XVIII, cuando el nombre de Potosí era sinónimo de pompa, prosperidad y desmesura insolente. Desde Europa hasta los confines de Asia, las fabulosas vetas de plata de su montaña, el bien llamado Cerro Rico, le valieron a la ciudad convertirse en un símbolo universal de riqueza. Aún hoy, pocas ciudades en el mundo comparten su aura mística, y el visitante, acosado por la pregunta inefable de “¿qué piensas de Potosí?”, ni siquiera tiene tiempo de formular una respuesta. Su interlocutor ya evoca el puente de plata que con las riquezas arrancadas a la montaña se habría podido construir desde allí hasta Madrid, las suntuosas fiestas y procesiones organizadas por los ricos mineros españoles, las calles empedradas de plata y los lujosos atuendos de sus participantes. Este recuerdo es ampliamente alimentado por los medios de comunicación de la ciudad, que no pierden ninguna oportunidad para evocar la memoria del Potosí en auge. En la pluma de sus periodistas y en el corazón de sus habitantes, Potosí sigue siendo la Villa Imperial, título concedido por Carlos V,

junto con su primer escudo de armas, en el cual se lee: “Soy el rico Potosí, del mundo soy tesoro, soy el rey de los montes y envidia soy de los reyes”.

Sin embargo, el discurso del interlocutor se torna repentinamente lúgubre; la pompa cede entonces el lugar a la violencia y la injusticia. Primero, la violencia de las cruentas luchas de poder y los ajustes de cuentas de la sociedad colonial, pues a pesar de sus escuelas de danza y de su teatro frecuentado por los mejores elencos españoles, Potosí era ante todo un campamento minero, como los que conocería un siglo más tarde el Lejano Oeste norteamericano durante la fiebre del oro. Luego, y sobre todo, la violencia ejercida contra los habitantes originarios de esta tierra; la colonización del Cerro Rico pasó, efectivamente, por la conquista de la mano de obra indígena. Y, a partir de los años 1570, miles de indígenas de los cuatro confines del antiguo imperio inca, reclutados por la fuerza, fueron arrancados de sus familias y sus campos de cultivo para trabajar en las minas de los españoles y de su Rey. Al final de su año de servicio obligatorio llamado mita, muchos habían muerto, otros nunca encontraron el camino de regreso.

Para los habitantes de Potosí, el destino trágico de los mitayos sigue siendo el acontecimiento fundacional de lo que a sus ojos constituye el motor de su historia: el acaparamiento de las riquezas de la montaña por algunos privilegiados en detrimento de la población local. Los españoles, que durante más de 250 años se apoderaron de las vetas de plata más ricas, figuran evidentemente en primera línea en el banquillo de los acusados. Pero además la memoria popular los pone lado a lado con los grandes propietarios de la época republicana que se enriquecieron durante el auge del estaño, en el transcurso de la primera mitad del siglo XX. En este periodo, casi la totalidad del Cerro Rico pasó a manos de Moritz Hochschild, uno de los tres grandes mineros a los que la historia llamaría “barones del estaño”, debido al extraordinario poder que les proporcionaba su fortuna.

En los decenios de 1940 y 1950, las minas de Hochschild, Patiño y Aramayo produjeron cerca del 80% del estaño boliviano. El origen alemán de Hochschild, sus intereses transnacionales, así como los ingenieros europeos y norteamericanos que empleaba, consolidaron la idea de que la fortuna de Potosí beneficia siempre a los de afuera. Es cierto que la ciudad tiene mala suerte. Escasos treinta años después de la nacionalización de las grandes propiedades mineras, decretada en 1952 por el Gobierno del MNR, vencedor de la Revolución Nacional, la estrepitosa caída de los precios internacionales del

estaño acaba por derrumbar toda esperanza de una redistribución justa de las riquezas del Cerro Rico. La fuerte baja de las cotizaciones del estaño, combinada con la adopción por el Gobierno de una política de ajuste estructural ultraliberal, dobla las campanas por la Corporación Minera de Bolivia (Comibol) que administraba las explotaciones nacionalizadas. Entre 1985 y 1990, la mayoría de sus 26.000 asalariados quedan despedidos; 2.800 mineros pierden su empleo en Potosí. Totalmente dependiente de su industria minera, la Villa Imperial se hunde en una crisis de la cual todavía no se ha recuperado. Destituida, reducida al rango de una pequeña ciudad de provincia adormecida, es actualmente la capital departamental más pobre de un país ya considerado como el más pobre de América del Sur. El hecho de que los beneficios de la Comibol hayan servido para financiar su considerable burocracia y los gastos del Estado en detrimento de las inversiones mineras que hubieran podido amortiguar el choque contribuye al resentimiento de los habitantes de Potosí, que equiparan a los administradores públicos con los españoles y los barones del estaño.

Sin embargo, los mineros siguen allí. Reagrupados en cooperativas autogestionadas que arriendan las minas del Estado, se han reconvertido a la explotación de la plata, mineral que extraen en condiciones precarias no muy distintas de las de los mitayos de la Colonia. Las cooperativas mineras de Potosí han surgido de la gran depresión de 1929, que ya había arrojado a centenares de mineros a la calle. Pero sólo durante la última crisis adquirieron la importancia que tienen hoy. En 1992 las cooperativas mineras produjeron cerca del 37% de los minerales bolivianos —frente al 12% en 1985¹—, y más del 20% del valor total de las exportaciones nacionales, ascendiendo la contribución del conjunto del sector minero al 53% del valor de las exportaciones. Principalmente, es en el ámbito del empleo donde las cooperativas lograron un gran avance. Actuando como una verdadera esponja que absorbe el desempleo, éstas empleaban en 1992 a dos tercios de los 70.000 mineros del país. Se estima que el número de cooperativistas que libran cada día una peligrosa lucha cuerpo a cuerpo con el Cerro Rico² de Potosí oscila entre 4.000 y 6.000.

¹ Según las estadísticas de la Federación Nacional de Cooperativas Mineras, Fencomin (1993).

² Debido a la gran movilidad de la mano de obra minera y a la presencia de numerosos mineros no afiliados, es difícil estimar el número exacto de trabajadores de las cooperativas.

Situada en el corazón de la Cordillera Oriental de los Andes, la montaña es considerada la mayor reserva mundial de plata³. Visible a decenas de kilómetros a la redonda, destacándose contra el cielo límpido que caracteriza estas regiones, su silueta majestuosa culmina a cerca de 4.800 metros de altitud, dominando la ciudad, cuyo centro se sitúa 1.000 metros más bajo. Cono volcánico casi perfecto, su forma singular ha sido percibida a menudo como el signo providencial de su rica y variada mineralogía. También le ha merecido ser considerada como montaña sagrada por las poblaciones prehispánicas. Hoy en día, sus laderas estropeadas en toda su extensión cuentan la historia del Cerro. De color rojo sangre, gris o tierra, la roca arrancada de sus entrañas, que se amontona en el terraplén de las minas, revela los secretos de su mineralización. Y si el espíritu de Potosí y sus sueños de grandeza residen en alguna parte, es en esta montaña habitada por el sueño de sus mineros: el de encontrar una buena veta y, quién sabe, llegar a ser millonario como don Fortunato.

Esta obra se propone, por tanto, abordar la realidad de los mineros de Potosí desde la perspectiva de su relación privilegiada con la montaña mítica. Esta relación es en primera instancia una práctica profesional que pasa por la organización de los hombres a fin de producir minerales, por los medios técnicos que emplean y por la experiencia sensual de sus cuerpos en el trabajo. Es asimismo la memoria, a menudo reinventada, del destino de Potosí, de la cual los mineros toman elementos para la interpretación de su propia historia. Finalmente, es un conjunto de representaciones y de ritos en los que el Cerro, considerado como una deidad y la morada telúrica de espíritus diabólicos, se convierte en actor pleno de la producción minera y en interlocutor obligado de los que pretenden apropiarse de sus riquezas. Todos estos aspectos están estrechamente relacionados entre sí; para abordarlos, me he centrado en las prácticas y las representaciones religiosas del trabajo minero. Esta opción se impuso desde mi primer descenso a la mina, cuando descubrí, fascinada, que en el subsuelo de una montaña boliviana un diablo hecho de arcilla, alimentado de coca, cigarrillos y alcohol, hacía sentir su influencia en el mercado internacional de las materias primas. Así, los mineros modelizan, a través de la figura del diablo, el mecanismo de la oferta y la demanda de los minerales; esta constatación confirmaba la

³ Aparte de la plata, el estaño, el plomo y el zinc explotados hoy en día, la montaña contiene antimonio, cobre, azufre, wólfam, etc. Para una descripción de la geología y mineralogía del Cerro, véase el estudio de D. Howard y C. Serrano (1995).

pertinencia de partir de lo religioso para abordar los diferentes parámetros de la experiencia minera.

Una antropología del interior mina: consideraciones metodológicas

Debemos a la obra pionera de June Nash (1979, 1985) la primera verdadera antropología de los mineros andinos. Cuando esta antropóloga llega a Bolivia a principios de los años 1970, la Comibol dominaba la vida económica del país y, a pesar de la represión brutal que había sufrido bajo la dictadura del general Barrientos (1964-1969), la poderosa Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB), que se atribuyó el papel de vanguardia revolucionaria del movimiento obrero, era un actor feroz e ineludible de la vida política⁴. En este contexto, la gran virtud del estudio de June Nash es el haber trascendido el análisis político y económico tradicional, para interesarse por las raíces culturales de la conciencia de clase de los mineros de Oruro. En este sentido, su análisis del papel de las creencias y de los ritos mineros en las movilizaciones mineras constituye su mayor contribución. Sin embargo, cabe reprochar a June Nash el haber constreñido, quizá demasiado apresuradamente, la cultura de los mineros en el mundo urbano mestizo (cholo), descuidando sus vínculos con el mundo campesino.

Por el contrario, las investigaciones antropológicas de Olivia Harris (1982), Xavier Albó (Harris y Albó, 1984 [1975]) y de Ricardo Godoy (1984) sobre el norte de Potosí, así como los trabajos etnohistóricos (Assadourian, 1982; Platt, 1982; Bakewell, 1984; Saignes, 1985, 1987; Contreras, 1988; Lecoq, 1997, etc.) han puesto de manifiesto la permeabilidad histórica de las sociedades campesinas y mineras. Desde la Colonia, los centros mineros constituyen enclaves en el interior de un mundo esencialmente campesino, que proporciona a las explotaciones mineras una parte sustancial de su mano de obra. Más aún, en numerosos casos la mina permite asegurar la reproducción de las comunidades campesinas. Por tanto, no existe una ruptura irreversible entre el mundo industrial y mercantil de la mina y las sociedades campesinas escasamente monetarizadas. Tanto en el ámbito de las estrategias campesinas como en el de las de los empresarios mineros, la historia de las relaciones minas-campo está

⁴ Para un análisis detallado de la vida política y sindical boliviana después de 1952, véase las obras de J. P. Lavaud (1991, 1999).

marcada por adaptaciones recíprocas y la búsqueda, más o menos lograda, de una simbiosis.

Otros autores han mostrado cómo este trasfondo rural y agrario estructura las representaciones y ciertas prácticas religiosas de los mineros andinos. La comparación del universo religioso de los obreros peruanos de Huancavelica con el de las comunidades circundantes, realizada por Carmen Salazar-Soler (1990), explicita la continuidad entre sus concepciones del subsuelo y de la fertilidad del mundo. En el contexto boliviano, Tristan Platt (1983) insiste en la necesidad de ir más allá del análisis de las formas productivas, para considerar la importancia de las estructuras simbólicas rurales y la manera en la que se modifican en contacto con el mundo industrial en la conciencia de clase de los trabajadores; es decir, la necesidad de articular los aspectos religiosos y profanos de la formación del proletariado minero. Desde entonces, el estudio del mundo minero convergiría con las preocupaciones de los antropólogos por el universo religioso de los campesinos andinos.

Hoy en día, las deidades de los mineros han encontrado nuevamente su lugar en el seno del panteón y de la cosmología andina. El artículo elaborado conjuntamente por Thérèse Bouysson-Cassagne y Olivia Harris (1987) sobre la división tripartita del mundo (el mundo de arriba, el mundo de aquí y el mundo de abajo o del interior, en quechua *ukhupacha*) permite repensar el espacio subterráneo de la mina en relación con lo salvaje y lo no civilizado que las mitologías actuales asocian al subsuelo. Estas antropólogas subrayan además el impacto de la evangelización colonial y la satanización de los antiguos cultos en las representaciones del inframundo de los mineros actuales.

No obstante, la asociación de las galerías mineras con la categoría cosmológica *ukhupacha* me parecía insuficiente para restituir a la mina su dimensión vivencial. En efecto, en el discurso de los trabajadores de Potosí, el subsuelo aparece desde ya como una experiencia más que como una categoría conceptual y estática. Por tanto, una vez en el terreno, decidí preguntarles a los mineros sobre los aspectos íntimos y vivenciales de su relación con la mina. Este enfoque reveló que la actividad minera es un verdadero recorrido iniciático, en el transcurso del cual el cuerpo y la persona del minero se trastornan por su contacto con el inframundo: se transforma en diablo. Así, mientras que las representaciones mineras del subsuelo reflejan una sólida continuidad con el mundo agrario y rural, la práctica establece una ruptura entre el campesino que tiene una idea del inframundo y el

minero que lo vive a diario. Esta constatación, por la cual las representaciones del cuerpo corroboran la existencia de una identidad minera distinta de la de los campesinos y del resto de la sociedad boliviana, orientó el curso de mi investigación: la etnografía del interior mina se convirtió en la vía privilegiada para explorar la esencia íntima del minero como categoría socio-profesional. ¿Cuáles son los aspectos sociales de su metamorfosis en diablo? En otros términos, ¿qué significa el hecho de convertirse en diablo para un minero de comienzos del milenio?

El estudio de los rituales mineros y de su relación con la organización social de la producción me ha permitido proseguir, más allá de las representaciones, este análisis de la articulación de lo social con lo religioso.

Esta obra se propone, por tanto, considerar el trabajo minero como un “hecho social total”, relacionando entre sí distintos ámbitos (lo religioso, lo social, lo económico, lo político, etc.) demasiado a menudo compartimentados en los estudios anteriores. Esta investigación pretende ser ante todo una etnografía minera. Si bien toma determinados instrumentos analíticos de las corrientes estructuralista, marxista y funcionalista, no asume ninguna postura teórica globalizante como no sea la necesidad de establecer un diálogo entre las diferentes instancias de la vida social. Consiguientemente, no se trata de buscar un orden fundamental del que los demás serían reflejo operativizado, sino, más bien, de percibir las coherencias, de explicitar sus relaciones y las lógicas que comparten, respetando al mismo tiempo su particularidad.

Negarse a concebir lo religioso como un objeto de estudio autónomo para considerarlo como un componente de otras categorías de lo social permite además capturar las dinámicas y las tensiones que lo atraviesan. La cuestión del sentido y de la evolución de las representaciones y las prácticas simbólicas en un universo en movimiento constituye por tanto una problemática recurrente de este trabajo. En cambio, se podría lamentar un tratamiento demasiado superficial de la dimensión histórica. Sin pretender minimizar la importancia del largo plazo, he preferido poner el énfasis en el carácter inacabado de los procesos históricos que han moldeado las manifestaciones culturales estudiadas. Se trataba sobre todo de romper con una perspectiva que tiende a confinar la génesis de las representaciones de los mineros en la historia colonial.

Cuatro años pasados en Bolivia, entre 1990 y 1998, han permitido la realización de este trabajo. Durante todo este tiempo, el

acullico⁵ matinal en la bocamina constituía un momento estratégico para entrar en contacto con los mineros antes de que se dispersen bajo tierra por el resto del día. Allí, a pesar de las horas —a veces días— de silencio interrumpido únicamente por intercambios circunspectos, se fueron construyendo poco a poco relaciones privilegiadas con los trabajadores con mejor predisposición para colaborar en mi investigación. El acompañarlos en la mina frecuentemente favoreció esta aceptación. Sólo entonces me fue posible proponer a algunos de ellos continuar nuestras conversaciones en la ciudad, en su casa o en la mía. De hecho, el acullicu colectivo no era el momento más propicio para la disponibilidad y la intimidad que requerían muchos de los temas abordados. En una primera etapa visité un máximo de explotaciones. Luego mi investigación y mis visitas se centraron en algunas minas y cooperativas que me permitieron participar en el conjunto de sus actividades. Con excepción de algunas mujeres y de algunos campesinos recién llegados a Potosí y que no hablaban castellano, la mayoría de los mineros son bilingües. Mientras que el quechua es la lengua del trabajo y de los rituales, las asambleas y las reuniones se realizan generalmente en castellano. Salvo algunos relatos, especialmente de mitos o sueños, esta lengua se impuso durante las entrevistas formales realizadas en la ciudad.

Me han preguntado en ocasiones acerca de las dificultades que plantea el ser mujer, gringa por añadidura, en un medio masculino. A lo largo de esta obra, sin embargo, se entenderá que el hecho de ser extranjero confiere al etnólogo cierta “virginidad” social en las relaciones. Le permite escapar a las reglas de una jerarquía social que impide a los mineros establecer en el ámbito de las minas relaciones horizontales con personas que han realizado estudios superiores. Mi riqueza, real o supuesta, constituía además un elemento a mi favor en un mundo minero ávido de alianzas con todas las fuentes de prosperidad material, y que considera la riqueza como señal de una relación privilegiada con las deidades subterráneas. En cuanto a mi estatus de mujer, ni mi modo de vida ni mi manera de vestir permitieron realmente a los trabajadores clasificarme en esta categoría.

El orden de la escritura

Esta obra está concebida como un recorrido desde lo más inmediatamente visible hacia lo más íntimo del “ser” minero. Después de

⁵ Consumo ritualizado de la hoja de coca.

presentar a los actores de la producción minera —los trabajadores, las minas y sus deidades—, examinaré las relaciones entre ellos en el contexto de los ritos colectivos y, a continuación, la experiencia individual de los trabajadores que penetran en el subsuelo.

La primera parte está dedicada a la manera en que se construye y se adquiere la identidad social de los cooperativistas. Enuncia los datos sociológicos que luego entrarán en diálogo con sus prácticas y sus representaciones religiosas. ¿Quiénes son ellos? ¿De dónde vienen y cómo se hacen mineros? ¿Qué lugar ocupan en la sociedad? Empezar esta parte con la historia y la organización de las cooperativas permitirá precisar de entrada su impacto sobre dichas cuestiones. Veremos especialmente cómo el cooperativismo favorece la condición socioeconómica mixta de los trabajadores, que están divididos entre la mina y la agricultura, mientras que el control de los medios y de las ganancias de la producción influye en la manera en que se perciben a sí mismos y son percibidos por la sociedad local. Todas estas representaciones identitarias enlazan a la vez lo social, lo cultural, lo étnico y el imaginario histórico, así como los comportamientos y valores morales para definir al minero como una categoría social plena, más allá de su actividad profesional.

Después de la presentación de los hombres, la de las deidades mineras (montaña, vírgenes, Tío y cruces de las minas) plantea la extracción del mineral como una negociación con las fuerzas vivas del mundo. Cada deidad desempeña un papel específico en la producción, que el hombre debe incentivar mediante ofrendas y canalizar mediante su trabajo. El contraste entre las deidades de carácter más diabólico e infernal, por un lado, y las vírgenes y las cruces de las minas, por el otro, refleja, por supuesto, la satanización colonial de los cultos paganos, que dio lugar al surgimiento del actual *ukhupacha*. Sin embargo, para los trabajadores esta diferenciación coincide sobre todo con la dialéctica de lo salvaje y lo doméstico. Finalmente, el estudio de la mito-historia del Tío y del Cerro Rico, que concluye la segunda parte, arroja nuevas luces sobre las representaciones identitarias de los mineros, que interpretan su existencia a la luz de la colonización y la introducción por los conquistadores de un nuevo culto a la plata y al diablo.

La negociación de los mineros con las deidades —dueñas de la fertilidad de las vetas y garantes de su vida— está escenificada por los ritos. El flujo de las ofrendas, que propician la circulación del mineral desde el inframundo hacia la sociedad humana, corrobora la interdependencia entre los hombres y sus deidades. En la tercera parte,

he decidido poner el énfasis en el estatus del ritual como componente de las relaciones de producción. Acabamos de mencionar la existencia de una división del trabajo entre las deidades. Más aún, veremos que el establecimiento de una relación ritual con cada una de ellas asegura las diferentes prerrogativas de los trabajadores dentro de la cooperativa (acceso a la tierra, control de la producción y de la mano de obra, derechos políticos, etc.). Por esta razón, es posible realizar una relectura de las relaciones de producción a partir del reparto de los papeles rituales. A causa de este enraizamiento en el universo del trabajo, los rituales constituyen también un momento privilegiado para comprender las dinámicas y las tensiones sociales que atraviesan el mundo minero. La relajación de los códigos rituales, la multiplicación de los pactos individuales con el Tío y la folclorización de determinados ritos reflejan un universo trastornado por la crisis, el desleimiento de la concepción tradicional del oficio de minero y la búsqueda de alternativas de identificación.

Aunque el rito negocia la autorización para extraer minerales, la intervención directa de las deidades en la persona del minero es la que concede, en última instancia, la posibilidad de ejercer este derecho. Sólo la adquisición de una fuerza particular transmitida por las deidades otorga al hombre la potestad de negociar con el inframundo y de trabajar en él. Por consiguiente, en la última parte enfocamos el ejercicio del oficio desde la perspectiva de una correlación de fuerzas entre el trabajador y la mina. Esta correlación de fuerzas dinámica se acompaña de un doble proceso de diabolización del minero y de socialización del inframundo mediante el trabajo. Esta dialéctica de lo salvaje y lo doméstico constituye el eje de una reflexión más general sobre la naturaleza humana, de las deidades y del mundo. Precisamente porque la identidad profesional de los trabajadores se asienta en lo más profundo de su cuerpo trastornado por su intrusión subterránea, el análisis de esta experiencia permite restituir todas sus coordenadas a la categoría de los mineros como gremio.

•

Este libro describe la realidad de las cooperativas a mediados de los años 1990. Algunos aspectos pueden haber cambiado desde entonces.

PRIMERA PARTE

Los hombres de la mina

¿Qué es un minero cooperativista? Obviamente se trata de alguien que trabaja en una cooperativa minera. Sin embargo, no es extraño oír a los mineros calificar de campesino a uno de sus compañeros de trabajo o sorprenderse del éxito de otro que no sería minero auténtico. Por tanto, ser minero —percibirse a sí mismo y ser reconocido como tal— no equivale exactamente al hecho de trabajar en la mina. Esta identificación combina la actividad minera con otros criterios, como el dominio del oficio, la dedicación y el grado de dependencia económica respecto de la mina, el estatus dentro de la cooperativa, con la adhesión a un determinado número de patrones socioculturales ligados al entorno urbano. El rechazo de los mineros por parte de la “buena sociedad” potosina, que los califica de indios alcohólicos y violentos, así como la desconfianza de los campesinos frente a los trabajadores de las minas, también definen, por la negativa, los contornos de la identificación como minero.

De esta manera, los criterios que intervienen en la construcción social de la categoría de mineros cooperativistas involucran al mismo tiempo lo social y lo económico, lo étnico y lo cultural, así como comportamientos y valores morales. Es en la intersección de estas diferentes categorías donde, más allá de su ocupación laboral, los cooperativistas se definen como una clase social plena y diferenciada incluso de la de los mineros de Comibol.

*No te cases con minero, su novia es la dinamita,
Ella de un beso violento, cualquier día te lo quita.
Yo soy minero, muchacha, y te digo no me quieras,
Aunque ahora traiga sonrisa, casi siempre traigo penas.*

*No te cases con minero, la silicosis lo ama,
Y a dos metros bajo tierra, le está tendiendo la cama.*

*No te cases con minero, le gusta cavar la tierra,
Él mismo arma la roca con que lo devora ella.
Yo soy minero, muchacha; no me quieras, por favor,
No llegaría a hacer fruto lo que en tu cuerpo ya es flor.*

Zamba, Horacio Guarany (1975)

Las cooperativas mineras

No por casualidad el término *kajcha*¹, que en la época colonial designaba a los trabajadores que tomaban ilegalmente posesión de las minas de los españoles para explotar sus minerales, denomine hoy en día a los cooperativistas. Los actuales cooperativistas son los herederos de las antiguas prácticas del *kajcheo*, que cada fin de semana, conducían a los trabajadores de los colonizadores a internarse en las galerías subterráneas para producir en ellas por su propia cuenta. Este breve recorrido histórico es, indudablemente, un poco abrupto, ya que las cooperativas no surgieron directamente del *kajcheo* colonial, sino de su forma institucionalizada, que se desarrolló en el transcurso del siglo XIX. La idea de que la apropiación de los frutos de la explotación constituye un derecho inalienable del minero manifiesta, no obstante, una continuidad fundamental dentro de las diversas

¹ La etimología exacta del término es oscura. En el siglo XVI, Diego González Holguín (1952) tradujo el verbo quechua "khacchani" por "desquixarar, forcejar por arrebatar algo, desgajar, quebrar a pura fuerza" y su derivado "kacchak" como "valiente desquixarador"; hoy en día, "q'achaj" (Lara, 1991). El hecho de que "kakcha" también haya designado al rayo (González Holguín, *ibid.*) sugiere el uso de la onomatopeya "qaq" en el quechua actual. Un sonido seco y sordo, este "qaq" es el ruido del metal golpeando la roca (Abercrombie, *ibid.*: 64) y el de la honda, que era el arma preferida de los *kajchas* (Tandeter, 1997: 106). Designa, además, el sonido del rayo que fertiliza las minas (Bouysse-Cassagne, 1997) y el de la mujer que se abre para dar a luz (Palmira La Riva, comunicación personal), dos usos que inscriben "qaq" en el campo de la fertilidad minera, pero también del chamanismo. Efectivamente, en los Andes el ser tocado por el rayo es una forma de ser elegido como curandero, y en los siglos XVI y XVII los famosos chamanes kallawayas del norte de La Paz, que hablan la lengua pukina, pretendían ser "chachia" (Bouysse-Cassagne, 1993, *ibid.*). Finalmente, en el diccionario de Lara (*ibid.*), "q'ajchu", que significa "mujer callejera, de vida libre", evoca la libertad de los *kajchas*.

modalidades históricas del *kajcheo*. Es significativo que los actuales cooperativistas traduzcan *kajcha* por 'trabajador libre', por contraposición a los obreros de la Comibol y de las minas privadas, y no resulta difícil imaginar que esta sensación de libertad invadía también a los mitayos y a los trabajadores asalariados de los españoles cuando tomaban posesión de las vetas que se habían reservado secretamente en el transcurso de la semana.

1. De la clandestinidad a las cooperativas: la historia del *kajcheo*

La historia del *kajcheo* está mucho menos documentada para la época reciente que para la Colonia y el siglo XIX, estudiadas, respectivamente, por Enrique Tandeter (1997) y Gustavo Rodríguez (1986, 1989). Ignorado por la historiografía, a finales del siglo XIX, el *kajcheo* parecía también haber desaparecido de las minas. Sin embargo, no fue el caso, y esta parte ignorada de la historia del Cerro Rico es el germen de las cooperativas y el crisol de su fuerza de trabajo. Debido a que la mayor parte de los archivos han sido destruidos, sólo he podido reconstruir la historia de este fenómeno recurriendo a la historia oral. Los informantes han sido escasos y de edad muy avanzada, pues los supervivientes de las primeras organizaciones de *kajchas*, que datan de los años 1940, son actualmente mayores de 70 años, o sea que superan en casi 20 años la esperanza media de vida de un minero. Y, si bien la mayoría recuerda con una sorprendente precisión del precio del estaño en 1939 o del día de la semana en que se fundó su sindicato, otras informaciones han escapado a la vigilancia de su tierna juventud de antaño o a su memoria de hoy. Sus testimonios permiten, no obstante, comprender cómo, entre el siglo XIX y el siglo XX, el *kajcheo* pasó de ser una práctica cercana al robo a una relación de producción oficialmente reconocida.

Alborotador y revoltoso, pero indispensable como fuerza de trabajo

El *kajcheo*, que probablemente habría surgido en la segunda mitad del siglo XVII, suscita desde entonces reacciones contradictorias entre los propietarios mineros, quienes, si bien se quejaban constantemente de esta práctica a la que se oponían a veces violentamente, mostraban una relativa tolerancia hacia la misma. De esta manera, como apunta Enrique Tandeter (*op. cit.*: 105), el estatus de los *kajchas*

se asimilaba a menudo al de “ladrones honestos”. No cabe duda de que los *kajchas* sustraían a los españoles una parte importante de sus beneficios, y la explotación caótica que realizaban ponía en peligro la infraestructura de las minas. Además, a partir del siglo XVIII, los *kajchas*, organizados en bandas jerarquizadas de varios miles de hombres y reforzados por una organización de cofradía religiosa, constituían un “verdadero sector independiente en la industria minera de Potosí”, que amenazaba la dominación española (Tandeter, *op. cit.*: 109). Pero el *kajcheo* representaba un extraordinario incentivo para atraer y retener en Potosí a una mano de obra libre difícil de estabilizar.

El trabajo forzado de la mita, que fue institucionalizada en los años 1570², proporcionaba tan sólo trabajadores campesinos no cualificados, y las tareas más especializadas, particularmente la extracción y selección del mineral, dependían completamente de la mano de obra experimentada de los trabajadores libres, llamados *mingas*³. Su presencia era tanto más trascendental por cuanto el reclutamiento de los mitayos era una empresa incierta, debido a la disminución de las poblaciones sometidas a la mita y a su inestabilidad. De esta manera, a finales del siglo XVIII, el Cerro Rico contaba con más trabajadores libres (2.583) que mitayos (2.376) (Tandeter, *ibid.*: 31). En la misma época tienden a regularizarse las relaciones de los *kajchas* con ciertos empresarios mineros que logran retener una parte de los beneficios del *kajcheo*. Pocos decenios más tarde, la Guerra de la Independencia de los años 1810-1820 otorgaría una nueva magnitud al *kajcheo*.

² Según las disposiciones del virrey Toledo, la *mit'a* (en quechua “periodo de servicio”) debía movilizar cada año a la séptima parte de los hombres de entre 18 y 50 años, de una lista de pueblos de 16 provincias del virreinato del Perú. Su permanencia en Potosí al servicio del empresario minero español al cual estaban asignados duraba un año. Según las necesidades de éste, los mitayos eran destinados a las minas o a los ingenios. El acceso a la mano de obra indígena era considerado como un retorno justo de las contribuciones de los empresarios españoles que entregaban la quinta parte (“el quinto”) de su producción a la corona. Para una historia de la mita, remitimos a los trabajos de P. Bakewell (1984), J. Cole (1985), C. López Beltrán (1988), R. M. Buechler (1989) y E. Tandeter (1997).

³ Antes de la institucionalización de la mita, la mano de obra de las minas de Potosí estaba principalmente constituida por antiguos servidores del Inca (*yanaconas*) pasados al servicio de los españoles, que compartían con ellos los beneficios de la producción (Tandeter, 1997: 92-94), y de campesinos desplazados que habían roto con su comunidad; más tarde se sumaban a ellos los primeros mestizos urbanos (Bakewell, 1984; Buechler, 1989). Por otro lado, la insuficiente remuneración obligaba a los mitayos a trabajar temporalmente como obreros jornaleros (*minga*) durante el periodo de descanso (Tandeter, *ibid.*)

El caos provocado por la Guerra de la Independencia profundizó la crisis por la que atravesaba Potosí desde finales del siglo XVIII. En los años 1820, su industria minera se había reducido a la décima parte de lo que era una década antes, en tanto que la población de la ciudad había descendido a aproximadamente 9.000 habitantes (Klein, 1997: 118). Sobre todo, mientras que el restablecimiento de la infraestructura industrial —paralizada durante la guerra— requería de numerosos brazos, la abolición de la mita⁴, y luego del tributo indígena, privaban a los empresarios mineros de las dos instituciones que hasta entonces les habían asegurado una mano de obra forzada y barata. De ahí en adelante, la explotación del Cerro Rico se apoyaría exclusivamente en el mercado de trabajo libre, regido por la oferta y la demanda.

A lo largo del siglo XIX, la mano de obra libre se caracterizaba por su escasez (Mitre, 1981) y su falta de disciplina (Rodríguez, 1989). Desde entonces en posición de poder, los trabajadores imponían sus propios ritmos: jornadas de trabajo reducidas al mínimo, el descanso llamado “san lunes” que prolongaba las borracheras del domingo, y el frecuente absentismo relacionado con las festividades o los trabajos agrarios. La mayoría eran campesinos que migraban a la mina durante algunas semanas o meses al año, aprovechando los periodos de menor labor agrícola. Se entiende que esta configuración favoreció el desarrollo del *kajcheo* como mecanismo de atracción de mano de obra y como modalidad básica de la producción minera. En 1827, el Cerro Rico le debía al *kajcheo* cerca del 50% de su producción; entre 1831 y 1850, esta cifra aún superaba el 20% (Rodríguez, 1989: 17-18). Entre tanto, en determinadas explotaciones de Potosí y de sus alrededores, el *kajcheo* había dejado de ser una actividad ilícita, limitada a los fines de semana. Los *kajchas* se habían convertido en trabajadores regulares que explotaban las concesiones con su propio material y su mano de obra, de acuerdo con los propietarios, a los que pagaban una parte —normalmente la mitad— de su producción.

En un contexto de crisis, el *kajcheo* limitaba el riesgo de los empresarios mineros. Al igual que los cooperativistas actuales, los *kajchas* eran los únicos responsables de sus ganancias o pérdidas. La participación en los beneficios —aumentados por los hurtos de mineral— permitía además atraer una mano de obra escasa y soslayar el problema de su falta de disciplina delegándoles por completo

⁴ Varios edictos promulgaron la supresión de la mita minera entre 1812 y 1825, fecha de la abolición de todas las mitas por Bolívar.

la organización del trabajo. Por analogía con el mundo contemporáneo, cabe suponer que los *kajchas* reclutaban personalmente gran parte de su mano de obra dependiente no cualificada en sus comunidades campesinas de origen.

No obstante, a partir de los años 1850, los *kajchas* parecen haberse convertido nuevamente en la pesadilla de los propietarios de minas del Cerro. La recuperación de la actividad minera y la mecanización de las explotaciones estaban dando nacimiento a una moderna industria orientada a la exportación, que requería de mano de obra numerosa, estable y disciplinada para asegurar una producción regular y sostenida. Pero los *kajchas*, dueños de su tiempo y de su trabajo, contrariaban las ambiciones progresistas de los empresarios de Potosí, quienes, en 1855, solicitaron la prohibición de esta modalidad. Sin embargo, la ola modernizadora no acabó con el *kajcheo*. Durante los años 1870 todavía constituía la principal modalidad de producción y, aunque es probable que su importancia hubiera disminuido en el decenio siguiente, los *kajchas* volvieron con fuerza durante la crisis que hacia 1895 puso fin a la edad de oro de la producción argentífera republicana. De esta manera, la modernización de la actividad minera en el Cerro Rico no condujo a una proletarización masiva, brutal y planificada, como la que sufrieron otras regiones mineras de los Andes⁵. Todo lo contrario, para retomar las palabras de Gustavo Rodríguez (1986: 19), la explotación de la plata en Potosí “terminó su ciclo como lo había empezado: con formas no capitalistas de producción”.

Pero la historia de los *kajchas* no concluye aquí. Las minas fueron reconvertidas a la explotación del estaño, y a lo largo de todo el siglo XX, las crisis mineras y sus hordas de desempleados constituyeron el motor del desarrollo del *kajcheo* y, posteriormente, de las cooperativas. En Potosí, la recesión de los años 1930 y la reciente crisis de mediados del decenio de 1980 conllevaron un aumento masivo del número de *kajchas*.

Para los empresarios mineros, la función de válvula de escape del *kajcheo* ante los caprichos del mineral y las fluctuaciones de los mercados no se limitaba a los periodos de crisis. En su forma legal también permitía explotar a menor costo los yacimientos poco rentables. Así, la principal empresa del Cerro Rico a principios del siglo XX

⁵ Particularmente la empresa peruana Cerro de Pasco, que aseguró a principios del siglo XX la afluencia regular de sus trabajadores despojándolos brutalmente de sus tierras y sus medios de producción (Flores Galindo, 1974).

—la Soux y Hernández, que en 1924 pasaría a ser la Compañía Unificada del Cerro de Potosí en manos del riquísimo Hochschild— empleó a numerosos *kajchas*. La coexistencia de éstos con los obreros asalariados dentro de una explotación moderna y rentable corrobora la incapacidad “congénita” de los empresarios republicanos para arreglárselas sin esa mano de obra verdaderamente libre, que había sabido resistirse a su dominación. Ironía de la historia, durante la Revolución de 1952 y la nacionalización de las minas, fueron los *kajchas* los que enterraron al sector de los grandes empresarios privados, que, durante siglos, habían deseado su desaparición.

Así, hasta los años 1950, el *kajcheo* en su forma legal fue una modalidad fundamental del aprovechamiento del Cerro Rico, tanto en lo que respecta a la producción subterránea como en las explotaciones a cielo abierto, donde trabajaban mujeres *kajchas*. De hecho, muchos pequeños propietarios mineros empleaban únicamente a *kajchas*. Al igual que en el siglo anterior, esta práctica permite a los empresarios encarar con holgura el problema de la mano de obra, regulando el mercado de trabajo sin intervenir directamente. En los años buenos, la rentabilidad de las minas atrae a numerosos *kajchas*, y el beneficio del patrón es alto. En caso de crisis, como en los años 1930, sólo los *kajchas* asumen las pérdidas, y el *kajcheo* permite absorber a los trabajadores regulares que han sido despedidos.

De acuerdo con los capataces de la explotación, los *kajchas* elegían su lugar de trabajo fuera de las zonas reservadas a los trabajadores regulares. Poseían sus propias herramientas y sus propios peones, y repartían su producción con el propietario de la mina. La norma vigente en el Cerro era de dos tercios para el *kajcha* y un tercio para el propietario, dando por supuesto que el *kajcha* estaba obligado a vender su parte a los patrones, que disponían de un ingenio para el tratamiento del mineral. Además, el *kajcha* se apoderaba ilegalmente de una parte adicional de la producción. Día tras día, algunos trozos de mineral, llamados *buchi*, salían clandestinamente del Cerro para alimentar los pequeños ingenios especializados en el encubrimiento, generalmente con la complicidad del guarda de la mina. En cambio, los gerentes de la empresa se mostraban mucho menos tolerantes, y cuando descubrían el hurto de minerales, lo sancionaban con la expulsión del *kajcha* y su registro en una “lista negra”, que era comunicada a las demás empresas.

Según nuestros informantes, hacia 1930, los *kajchas*, al igual que los trabajadores regulares, eran esencialmente descendientes de mineros establecidos en Potosí. De ello se deduce que la estabilización

de esta mano de obra se remonta por lo menos a la generación anterior, es decir, a principios del siglo XX. La observación de los cooperativistas actuales muestra, no obstante, que el abandono de los derechos a las tierras agrícolas tiene lugar a lo largo de varias generaciones. La autonomía de la que gozaban los *kajchas* en la organización de su trabajo probablemente haya permitido a muchos de ellos conservar una actividad agropastoril mientras residían en la ciudad. En un mundo minero turbulento e incierto, el mantener el acceso a la tierra y a sus recursos seguía siendo para los *kajchas* una estrategia de repliegue en casos de crisis.

La creación de los primeros sindicatos de kajchas

En el transcurso de los años 1930, la crisis financiera internacional y la Guerra del Chaco —que entre 1932 y 1935 enfrentó a Bolivia con el Paraguay— provocaron una recesión de la economía boliviana y el aumento de *kajchas* del Cerro Rico. La caída de los precios del mineral ocasionó despidos masivos, y al final de la guerra muchos soldados no pudieron recuperar sus empleos como mineros. Toda esta mano de obra desempleada fue engrosando las filas de los *kajchas*, pero también las de los ladrones de mineral (*jukus*), quienes, reanudando las viejas prácticas del *kajcheo*, se introducían ilícitamente en las minas para producir por su cuenta. Precisamente en este contexto aparecieron las primeras organizaciones de *kajchas*, que iban a dar origen a las cooperativas actuales. Desde entonces, el problema del empleo se convirtió en el principal motor de la expansión del *kajcheo* y del cooperativismo.

Aunque la llegada de nuevos *kajchas* y la creciente importancia del *kajcheo* influyeron en la organización de los primeros sindicatos, sería erróneo atribuir la aparición de éstos únicamente al desempleo. Como lo venimos exponiendo, el *kajcheo* no fue creado por la crisis ni resucitó a causa de ésta, sino que se había establecido desde hacía mucho tiempo en el Cerro Rico. Como lo sugiere su nombre, la creación de los “sindicatos de *ckacchas*” coincide más bien con un movimiento más amplio de organización de la clase obrera: el nacimiento de los primeros sindicatos mineros a partir de mediados de los años 1920 y la difusión de una nueva concepción del mundo basada en el derecho sindical, la relación obrero-capital, etc. (Lora, 1980; Nash, 1979; Rodríguez, 1989). A las acciones de resistencia individual (absentismo, hurto de mineral, etc.), siguió una contestación organizada que reflejaba motivaciones más específicamente obreras: la reducción

de la jornada laboral, el aumento de los salarios para los obreros regulares, un mejor control de la producción y de los beneficios por los *kajchas* y la libertad de organización para todos. Esta agitación sindical evidencia una madurez obrera, que se traduce en el surgimiento de la clase minera como tal.

De esta manera, la génesis de las primeras organizaciones de *kajchas* parece estrechamente imbricada con la aparición de las primeras federaciones sindicales obreras. En 1939, los fundadores del primer sindicato de *kajchas* (“Ckacchas Libres y Palliras [*palliris*]”) están influenciados por el Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR, de orientación marxista y pro soviético), que había patrocinado tres años antes la creación de la Central Sindical de los Trabajadores de Bolivia (Lora, 1980, T. 4). Unos años más tarde, en junio de 1944, los *kajchas* y los trabajadores regulares de las minas de Huanuni, reunidos en un sindicato, convocan al congreso fundacional de la Federación Sindical de los Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB). Esta federación, dominada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) y la corriente trotskista, se convirtió en un actor fundamental de la Revolución Nacional de 1952. Pasada a manos de los obreros de la Comibol, la federación dirigirá el movimiento obrero hasta finales de los años 1980. Tres meses después de su creación, se fundó el segundo sindicato de *kajchas* en Potosí, que con el nombre de “Sindicato de Ckacchas de la Compañía Unificada”, agrupó a los *kajchas* de Hochschild; la elección de su primer directorio fue ratificada por un representante de la FSTMB recientemente creada. Por tanto, y contrariamente a lo que sugiere el término de “sindicato de desempleados” a veces utilizado para calificar a los antecedentes institucionales de las cooperativas, se trataba de sindicatos profesionales encargados de defender los derechos de los *kajchas* frente a los patrones, y no de asociaciones de desocupados.

Entre 1944 y 1955 nacieron en Potosí otros cuatro sindicatos de *kajchas*, los cuales, junto con los “Ckacchas Libres” y “Ckacchas Unificada” y una asociación de pequeños productores, fundaron en 1955 el Consejo Central de Cooperativas Mineras de Potosí. Sus historias son distintas, pero todos muestran la exasperación de los *kajchas* ante la hegemonía de los patrones sobre la comercialización del mineral, lo que daba lugar a continuos engaños en el peso y los precios del mineral, así como su voluntad de controlar el tratamiento y la venta de su producción. La posibilidad de disponer de un ingenio, en arriendo o en propiedad, y el derecho de tratar en él sus minerales, fue a menudo la primera victoria de los sindicatos de *kajchas*.

Más tarde se añadió a ello la posibilidad de adquirir en el Banco Minero (Bamin), y luego en la Comibol, áreas de trabajo en concesión directa.

1952: del patrón a la Comibol, el cambio de dependencia

La Revolución de 1952 reconfigura profundamente el panorama de la industria minera del Cerro Rico. El 31 de octubre de 1952, el MNR, que acababa de tomar el poder por las armas, decreta la nacionalización de las minas. En Potosí, la poderosa Comibol sustituye a Hochschild a la cabeza de la empresa Unificada. A partir de entonces, con el apoyo de los sucesivos gobiernos, los sindicatos de *kajchas* se institucionalizan en cooperativas, que se multiplican por todo el territorio nacional. Al mismo tiempo, la aplicación de la Reforma Agraria promulgada en 1953 y una dinámica inédita de movilidad social, fueron creando las condiciones para nuevos flujos migratorios del campo hacia el Cerro.

La nacionalización de las minas benefició en primer lugar a los *kajchas* que dependían de las explotaciones de Hochschild traspasadas al Estado. Concretamente, este cambio de dependencia desembocó en el otorgamiento de las primeras concesiones mineras legales a los sindicatos de *kajchas*. Como la Comibol había concentrado sus actividades en dos explotaciones, el patrimonio restante de Hochschild —cerca de una decena de minas— pasó en el transcurso de los años 1960 a manos del sindicato Unificada. La repartición por tercios fue reemplazada por el pago de un arriendo, que ascendía aproximadamente al 2% del valor de la producción. En estos años, los *kajchas* que dependían de pequeñas propiedades mineras no nacionalizadas empezaron a comprarlas o a obtenerlas en concesión del Estado. Sin embargo, hasta mediados de los años 1980, la Comibol y el Banco Minero mantuvieron el monopolio de la comercialización del mineral que compraban a los *kajchas* y trataban en sus ingenios.

La invención de las cooperativas y la creación de las federaciones

En el contexto de los sindicatos de *kajchas* de Potosí, el término de cooperativa aparece a principios de los años 1950. La nacionalización de las minas y la obtención de concesiones mineras habían propulsado a las organizaciones de *kajchas* a un nuevo contexto productivo, en el que la ausencia de una relación obrero-patronal despojaba de

sentido su denominación de ‘sindicatos’. Los gobiernos sucesivos, para los cuales el cooperativismo representaba una solución ventajosa frente al problema del desempleo, reforzaron esta tendencia promulgando en 1958 la Ley General de Sociedades Cooperativas y luego creando el Instituto Nacional de Cooperativas (Inalco). Bajo su égida, los sindicatos de *kajchas* cambian su razón social convirtiéndose a finales de los años 1970 en cooperativas. Hasta entonces, como les gusta recordar a los mineros, los *kajchas* eran cooperativistas sin saberlo. A partir de ese momento, la denominación de “sindicato de *kajchas*” ha caído en desuso, pero los miembros de las cooperativas se siguen autodenominando *kajchas*.

Potosí, que vio nacer la primera cooperativa minera del país bajo la forma de un sindicato de *kajchas*, es también la cuna de la primera federación departamental (1955) y nacional (1968).

La ruptura de los kajchas con el sindicalismo obrero

La creación de la Comibol, que precipitó la institucionalización de los sindicatos de *kajchas*, marcó también el comienzo de la ruptura de las cooperativas con el resto del movimiento obrero dominado por el sindicato de las minas nacionalizadas (FSTMB). A partir de mediados de los años 1960, las cooperativas dejaron de participar en las movilizaciones de la COB (Central Obrera Boliviana). Detrás de la posición oficial de los dirigentes que reivindicaban el carácter apolítico del sector, se instauró de hecho una tendencia oficialista de apoyo a los gobiernos sucesivos, incluidas las dictaduras.

También se produjo la ruptura entre los trabajadores de las cooperativas y los obreros de las minas estatales, con quienes coexistían en el Cerro Rico. Los *kajchas*, influenciados por sus dirigentes, mostraban una hostilidad tenaz hacia los revolucionarios de la Comibol. A sus acusaciones de “rojos subversivos”, los sindicalistas de la mina estatal respondían tachando a los cooperativistas de “pequeños burgueses”, un calificativo que utilizaban, por otra parte, para denunciar la actitud de rechazo al cambio característica de los campesinos. El conflicto pasaba además por rivalidades más inmediatas. Los cooperativistas, que se vanaglorian de depender solamente de sí mismos, reprochaban a la Comibol el régimen de privilegios con que el Estado favorecía a sus mineros, a los que bautizaron con el mote de *ja't'un t'antas*, “panes grandes”, en alusión a los productos de las “pulperías” o almacenes con precios de descuento destinados exclusivamente a los mineros de la Comibol. Y mientras los *kajchas* criticaban a

los obreros mecanizados por no saber trabajar —manualmente, se entiende—, los mineros de la Comibol fustigaban la irracionalidad de la explotación cooperativista y la ignorancia de los *kajchas*, a los cuales consideraban generalmente como campesinos analfabetos.

Varias razones explican la separación de las cooperativas del resto del movimiento obrero. Las primeras son de naturaleza estructural. Está claro que la menor alienación de los cooperativistas, la ausencia de un patrón y el carácter individual de la negociación entre las cooperativas y la Comibol para adquirir concesiones mineras, favorecieron su distanciamiento del sindicato de los obreros estatales. La competencia entre ambos sectores por las áreas de trabajo agravaba las tensiones. Por su parte, Olivia Harris y Xavier Albó (1984: 22-24) sugieren una correlación entre el grado de politización de los mineros y la naturaleza de sus vínculos con el mundo campesino, favoreciendo la ruptura una mayor adhesión de clase. El hecho de que en las cooperativas haya más mineros de origen campesino que en la Comibol determinaría su menor fervor revolucionario.

Sin embargo, después del cierre de la Comibol y la desaparición de la FSTMB, asistimos a un creciente retorno de las cooperativas en el ámbito de la lucha obrera. Tras varios años de ruptura, la Federación Departamental de Potosí se afilió nuevamente a la Central Obrera Departamental en 1995. Al mismo tiempo, influenciados por antiguos sindicalistas relocalizados y convertidos en *kajchas*, los últimos congresos de las cooperativas han desembocado en una nueva reflexión sobre el papel del sector en un proyecto social que trasciende los simples intereses corporativistas de los *kajchas*.

2. Los trabajadores de las cooperativas hoy en día

Actualmente existen unas 500 cooperativas mineras afiliadas a la Federación Nacional de Cooperativas Mineras (Fencomin), que emplean a aproximadamente 50.000 trabajadores⁶. Tan sólo en lo que respecta al Cerro Rico se puede constatar una triplicación del número de cooperativas, que ha pasado de 8 en 1955 a más de 25 en la actualidad. Este crecimiento exponencial se explica por su capacidad de absorber continuamente a nuevos trabajadores, independientemente de las necesidades reales de la explotación y de su rentabilidad, pues el socio es el único responsable de sus ganancias y pérdidas. Durante toda la segunda mitad del siglo XX, las cooperativas han actuado

⁶ Según Fencomin (1995).

como un verdadero amortiguador de los efectos del despido masivo de la empresa estatal hasta la reciente “masacre blanca” de la Comibol (la “relocalización”), que a finales de los años 1980 echó a la calle a más de 20.000 mineros. En Potosí, estos obreros crearon una media docena de cooperativas.

Las cooperativas permiten la adquisición y la gestión de las minas y del patrimonio común de sus miembros —ingenio, locales administrativos, vehículos, infraestructura productiva (carros metaleros, rieles y otros), etc.—, pero no organizan la producción, que es controlada individualmente por los socios. Sus estatutos están inspirados en términos generales por el modelo del cooperativismo internacional. Sin embargo, es imperativo constatar la brecha que existe entre las declaraciones de principios y el funcionamiento real de las cooperativas. Las distorsiones más flagrantes son la apropiación y la explotación individual de las áreas de trabajo, la existencia de socios de segunda clase desprovistos de un estatus legal y el creciente número de pequeños patrones que no trabajan personalmente en la mina. Los trabajadores denuncian, además, la falta de democracia interna de la cooperativa y la política clientelar de los dirigentes. Por otra parte, la práctica del voto a mano alzada limita la contestación y la posibilidad de disentir. Por último, las socias de sexo femenino son víctimas de una marginalización extrema dentro de las instancias cooperativas.

No es nuestro propósito analizar con mayor detalle la falta de ortodoxia de las cooperativas mineras de Bolivia, por lo demás señalada en los escasos estudios dedicados al asunto (Widerkehr, 1975; Argandoña, 1978; Absi, 1990). Retengamos simplemente que las motivaciones de los trabajadores para ingresar a una cooperativa son circunstanciales (oportunidad de empleo, la ilusión de la buena veta, etc.), no ideológicas, y que su autonomía de gestión responde más al sueño de convertirse en pequeños patrones que al proyecto de sociedad autogestionada propio del cooperativismo. Todos estos factores contribuyen a lo que los ideólogos del sector llaman la falta de identificación de los socios con su cooperativa, es decir, la ausencia de un proyecto colectivo.

Describiremos a continuación las diferentes categorías de trabajadores de las secciones y de la cooperativa; aclaremos que la sección reúne al conjunto de los trabajadores de una misma mina y de una misma cooperativa; ésta lleva el nombre de la mina.

Los socios

Los socios, o *kajchas*, son los miembros de la cooperativa. Dentro de ésta, son los únicos productores legalmente reconocidos y comparten la propiedad colectiva del patrimonio minero e industrial de la institución, así como su dirección.

Para ser socio, el trabajador debe cumplir con cuatro condiciones: haber pasado por un periodo de prueba como peón jornalero al servicio de un socio, obtener la aprobación de los miembros de la sección, afiliarse a la seguridad social y pagar el derecho de entrada a la cooperativa.

El periodo de prueba, que dura entre dos y cuatro años, permite adquirir el conocimiento necesario para hacerse cargo del conjunto del ciclo productivo, desde la localización de la veta hasta su explotación y la comercialización del mineral. En caso de ser aceptado, el futuro socio empezará a ahorrar el monto de su aporte al capital de la cooperativa, que en 1998 estaba fijado entre los 1.000 y los 5.000 dólares estadounidenses. Además, debe pagar un derecho de entrada de 200 a 500 dólares. A causa de la magnitud de estos montos, su pago se escalona generalmente en varios años. En caso de muerte o de renuncia, el aporte puede ser devuelto por la cooperativa. En los hechos, no obstante, suele ser vendido a otro trabajador o traspasado a la viuda o los hijos del difunto.

Mientras el socio está explotando el área de trabajo que ha elegido, él es usufructuario único de la misma. Según el reglamento interno, puede usufructuar tantos parajes como sea capaz de explotar. Cada socio se adjudica generalmente dos o tres. El usufructo de las áreas de trabajo no queda formalizado en ningún documento; está garantizado por el uso. La explotación se deja a total libertad de los socios, que pueden trabajar solos, emplear a "dependientes" o asociarse entre ellos.

El poder de los socios sobre la administración de la cooperativa se ejerce directamente durante las asambleas, donde cada uno de ellos posee el derecho a voz y voto.

La asamblea plenaria es el órgano supremo de dirección de la cooperativa. Es allí donde se elabora la política general de la empresa y donde se elige a los dirigentes, que deben rendir cuentas ante esta misma instancia. La asamblea suele ser anual, y la asistencia de todos los socios es obligatoria. Se puede celebrar asambleas extraordinarias motivadas por asuntos urgentes, a las cuales asisten solamente los dirigentes y delegados de las secciones. Finalmente, en las

reuniones de sección participan regularmente los socios de una misma mina. En estas reuniones, que por lo general se celebran en el terraplén de la mina antes de empezar la jornada de trabajo, se tratan los problemas internos de la sección y se define la posición de la base respecto a las cuestiones que serán debatidas en la asamblea.

Los trabajadores “dependientes” de los socios

Existen dos categorías de trabajadores “dependientes”: los peones asalariados y los “segunda-manos”. Como lo indica su nombre, estos dependientes están subordinados exclusivamente al trabajador que los emplea. Los estatutos de la cooperativa únicamente reconocen la existencia de los dependientes que están en periodo de aprendizaje. Sin embargo, sólo algunos de ellos llegarán a convertirse en socios, sea porque no quieren comprometerse por un tiempo prolongado, sea porque chocan con una política de admisión restrictiva. La existencia de estos dependientes permanentes constituye una infracción al reglamento de la cooperativa, que en principio rechaza la separación entre el trabajo, la apropiación de los beneficios y la gestión de la empresa. Privados de derechos políticos y de una representación dentro de la cooperativa, constituyen la categoría más vulnerable de los trabajadores. Y, pese a la obligación de los socios de aportar al seguro social por sus dependientes, sólo un número ínfimo de éstos se beneficia de una cobertura social.

La categoría de los peones comprende a los aprendices y a los migrantes temporales; éstos trabajan como jornaleros durante los periodos de menor actividad agraria para los socios que les hagan la mejor oferta. Su salario diario, fijado por el empleador, variaba en 1998 entre los 5 y los 8 dólares. No obstante, desde hace algún tiempo esta remuneración tiende a ser reemplazada por un monto fijo por tarea, lo que intensifica la explotación de la mano de obra. El mineral que los peones sustraen en el transcurso de su trabajo es un complemento del sueldo. Los peones realizan las tareas que exigen menor calificación, como por ejemplo el transporte. Sin embargo, los que aspiran a convertirse en trabajadores regulares se van incorporando poco a poco a actividades más especializadas: la manipulación de explosivos, la perforación y la selección del mineral. En el transcurso de esta iniciación adquieren a menudo la categoría de “segunda-mano”.

A diferencia de los peones, los segunda-manos son trabajadores regulares que tienen ciertos conocimientos, muchas veces equivalentes a los de los socios, y poseen sus propias herramientas (perforadora,

martillo, lámpara, etc.). Trabajan conjuntamente con el socio del que dependen o se encargan de la explotación de otra de sus áreas de trabajo. Todos son remunerados en porcentajes de la producción. Cuando el “segunda-mano” y el socio trabajan en binomio, se reparten los beneficios en una proporción de 40/60. Sin embargo, en la mayoría de los casos los segunda-manos trabajan dentro de grandes equipos mecanizados que reúnen a varias decenas de ellos en torno a dos o tres socios. Los segunda-manos se reparten entonces los dos tercios de los beneficios, y los socios el tercio restante. El empleo de los segunda-manos, que permite al socio compartir los riesgos de la explotación, evoca las antiguas prácticas del *kajcheo*. El hecho de que en algunas explotaciones particularmente rentables los socios dejen de participar directamente en el trabajo, que delegan totalmente a los segunda-manos, corrobora la pertinencia de esta comparación.

Los delegados de las secciones

Los delegados de las secciones son elegidos entre los socios de la sección por un periodo de un año renovable; no perciben honorarios específicos por esta responsabilidad adicional y trabajan en la mina. Su número varía entre dos y cinco, según el tamaño de la sección. Los delegados convocan y dirigen las reuniones en las cuales se toman las decisiones relativas al funcionamiento de la sección, a la que representan ante la cooperativa. Son responsables de ejecutar las decisiones tomadas en las asambleas de su mina y actúan como mediadores en los conflictos entre trabajadores.

Cada sección tiene además un Comité de Deportes encargado de dirigir su equipo de fútbol.

Los dirigentes de la cooperativa

El órgano directivo de la cooperativa está conformado por dos consejos, el Consejo Administrativo y el Consejo de Vigilancia, así como por un Comité de Deportes, que organiza los campeonatos de fútbol. Sus miembros son elegidos por dos años.

El Consejo Administrativo es responsable de la dirección de la cooperativa y de la ejecución de las decisiones tomadas en asamblea. Sus miembros ejercen su cargo a tiempo completo y perciben por ello una remuneración mensual. Además, continúan percibiendo los beneficios de sus áreas de trabajo explotadas por dependientes. La composición del Consejo Administrativo varía según el tamaño de la

cooperativa, pero consta por lo menos de un presidente, un vicepresidente, un tesorero y un secretario de conflictos (también llamado “laborero”) que se ocupa de la seguridad de las minas, de la asignación de las áreas de trabajo y de los conflictos entre trabajadores. Las tareas administrativas, para las cuales los mineros no están preparados, son confiadas a profesionales asalariados.

Los miembros del Consejo de Vigilancia, que son independientes del Consejo Administrativo, velan por los intereses de los socios frente a sus dirigentes, es decir, controlan el accionar de estos últimos. A diferencia de los miembros del Consejo Administrativo, los del Consejo de Vigilancia no perciben salario alguno y continúan trabajando en la mina. Esta situación reduce la corrupción. El Consejo de Vigilancia generalmente está compuesto por un presidente, un secretario y un portavoz.

El cargo de dirigente abre las puertas a una verdadera carrera política. Sin embargo, como es natural, la carrera que conduce al codiciado cargo de presidente de la cooperativa, o de dirigente departamental o nacional, no es accesible para todos. Está restringida a las personas que hablan castellano, saben leer, escribir, “hablar bonito” y que dominan los códigos del mundo urbano. En los hechos, los trabajadores de origen campesino están excluidos de estos cargos y por lo general deben conformarse con los cargos subalternos de su sección.

Los cuenta-casas y los guardas de las minas y los ingenios

Los “cuenta-casas” —literalmente, por cuenta de la casa— son obreros asalariados de la cooperativa. En 1998, su salario mensual fluctuaba entre los 40 y los 60 dólares estadounidenses. Los cuenta-casas, que no son socios, no participan en la vida política y administrativa de la cooperativa. Los cuenta-casas de las minas aseguran la extracción de los minerales y el mantenimiento de los rieles y de los carros metaleros. Víctimas de la crisis del decenio de 1980, hoy en día prácticamente han desaparecido. Los cuenta-casas de los ingenios están encargados de moler en molinos eléctricos el mineral comercializado por la cooperativa y son responsables del mantenimiento de la infraestructura de los ingenios.

Para luchar contra los hurtos de mineral y la explotación clandestina, cada mina y cada ingenio cuentan además con un guarda llamado sereno/a. Se trata generalmente de viudas de mineros o de trabajadores jubilados que se instalan con su familia en una pequeña habitación prestada por la cooperativa, a la entrada de la mina o del ingenio.

Nacer minero, hacerse minero

Hemos descrito el origen institucional de los *kajchas*, pero ¿de dónde vienen los mineros en la actualidad y por qué? ¿Cuáles son las etapas de la adquisición de su identidad profesional?

Numerosos trabajos han destacado la constitución tardía de una mano de obra estable y especializada en las minas andinas¹. Para el caso de Potosí, los historiadores Gustavo Rodríguez (1889) y Enrique Tandeter (1997: 134) estiman que recién en los años 1880 se perfila un proceso de proletarización masiva, favorecido por la mecanización de las minas, el primer Código de la Industria Minera (1871) y medidas para disciplinar y estabilizar a la mano de obra (creación de una policía minera, aplicación de primas y sanciones, reglamentación de las fiestas y del consumo de alcohol, creación de escuelas para retener a las familias en los centros mineros, etc.). Hasta entonces, la mano de obra en la época republicana había estado compuesta esencialmente por campesinos que migraban temporalmente a la mina para poder hacer frente al tributo y a la creciente mercantilización del campo. Aunque la organización y la cualificación de ciertos *kajchas* evidencian su presencia regular en el Cerro Rico, éstos combinaban el trabajo minero con la agricultura en las comunidades cercanas, tal y como lo hacen actualmente muchos cooperativistas. Las características de su trabajo no permiten hablar de una proletarización de los *kajchas*. Por otra parte, la persistencia del *kajcheo* como modalidad básica de la producción minera en el transcurso del siglo XX parece indicar que en Potosí sólo la Comibol disponía de mano de obra esencialmente estable, disciplinada y separada de la agricultura. Todavía en la

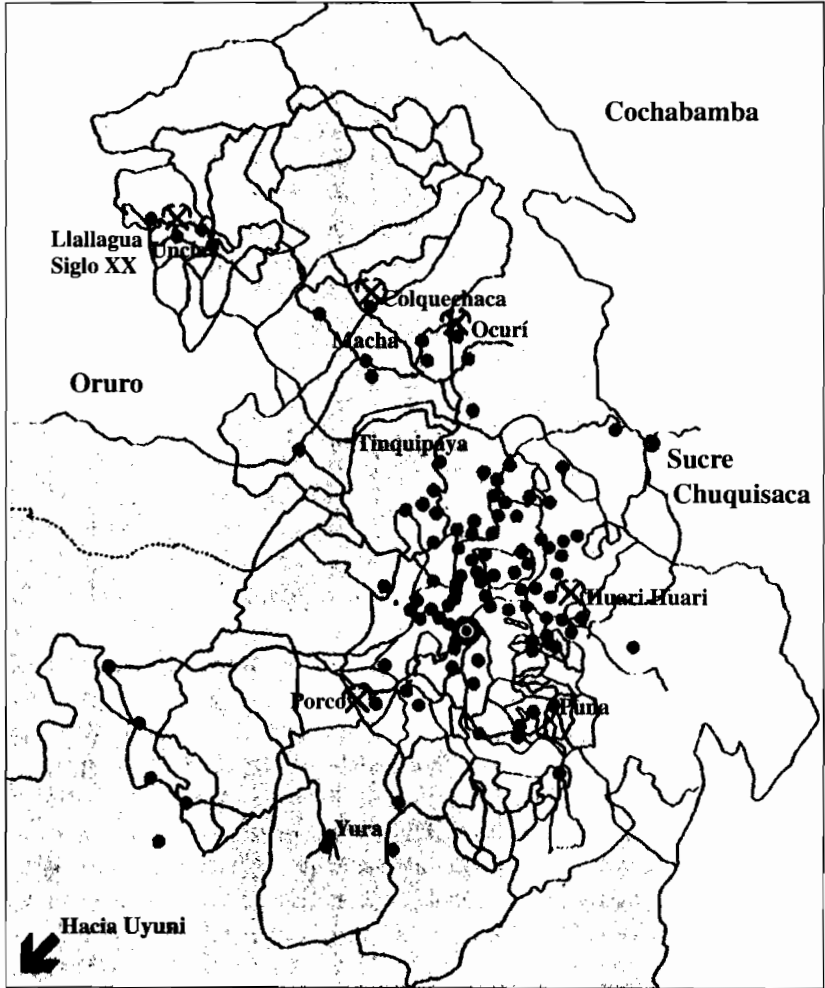
¹ Por ejemplo, Bonilla (1974), Contreras (1987) y Salazar-Soler (1990).

actualidad las áreas rurales proporcionan a las cooperativas la mayor parte de su fuerza de trabajo. No obstante, es difícil obtener cifras exactas sobre el origen de los cooperativistas. Las cooperativas no cuentan con un registro detallado de sus trabajadores. Para conseguir esta información tuve que recabar datos sobre el lugar de nacimiento de 1.242 mineros². Más de la mitad de estos trabajadores (57,16%) son originarios de las provincias del departamento de Potosí, frente al 40,57% que han nacido en la ciudad de Potosí y el 2,25% que provienen de otros departamentos (véase mapa de la página 35). Estos resultados confirman la preponderancia de los migrantes rurales y el carácter esencialmente regional de la atracción del Cerro Rico sobre la mano de obra. Estos datos, depurados por la información recogida en el terreno, permiten adelantar algunas conclusiones sobre el origen de los cooperativistas:

- Casi todos los mineros nacidos en Potosí provienen de un medio minero; por lo general, el padre ya trabajaba en la mina. Ésta no recluta a sus trabajadores —o lo hace en una medida muy reducida— en otros medios de la ciudad.
- Dejando de lado los centros mineros provinciales, la gran mayoría de los mineros nacidos en el departamento de Potosí provienen de comunidades campesinas, incluso si por razones administrativas han sido registrados como originarios de pueblos rurales. La mina no atrae a los habitantes de estos pueblos, que prefieren migrar a las grandes ciudades o al extranjero.
- Los pocos mineros nacidos en otros departamentos son generalmente originarios de ciudades grandes como Sucre, Oruro y La Paz, sin que haya sido posible determinar el medio al que pertenecían y las razones de su llegada a Potosí.

² Este total combina los resultados de tres encuestas realizadas entre 1996 y 1998. Los estudiantes de la Universidad de Potosí entrevistaron a 649 trabajadores de diferentes cooperativas, y otros 251 fueron entrevistados por los dirigentes de la Cooperativa Unificada; finalmente, he entrevistado personalmente a 342 jubilados. La principal limitación de estas entrevistas tiene que ver con la identidad de los censados. En el caso de los jubilados y de los trabajadores de la cooperativa Unificada, los datos se refieren a los trabajadores regulares afiliados a la cooperativa y a la seguridad social, pero no a los trabajadores ocasionales, cuya existencia no está legalmente reconocida. En cambio, la encuesta realizada por los universitarios en los lugares de trabajo ha permitido una mayor cobertura.

Distribución de los lugares de nacimiento de los mineros según el mapa de ayllus y comunidades rurales del departamento de Potosí (Proyecto FAO Potosí)



□ Ayllus y comunidades originarias

⊙ Potosí

□ Comunidades reconstituidas (ex haciendas)

Por tanto, existen dos vías principales para llegar a ser minero en Potosí: el nacimiento en una familia de tradición minera y la migración desde el campo.

1. Nacer minero: las familias urbanas de tradición minera

Según la encuesta, casi todos los cooperativistas nacidos en la ciudad de Potosí (40,57% de los trabajadores censados) son hijos de mineros. Si a estos herederos de la mina se añaden los trabajadores nacidos en los grandes centros mineros tenemos que el 45% de los cooperativistas encuestados provienen de familias urbanas de tradición minera. Esta mano de obra es heredera estructural de los trabajadores regulares, quienes, desde el inicio de la explotación del Cerro Rico, se encargan de las tareas más especializadas. Sin embargo, sería erróneo deducir de este hecho cualquier filiación directa entre los cooperativistas actuales y sus predecesores de la Colonia o de principios de la República. La tradición minera de las familias actuales no se remonta a más de tres o cuatro generaciones. Hoy en día, si bien la prolongación de la escolaridad y nuevas posibilidades de una movilidad social ascendente alejan de la mina a algunos hijos de mineros, la falta de una alternativa profesional y la transmisión precoz del oficio y del estatus de socio son a menudo más fuertes, constriñendo a los hijos de mineros a perpetuar la tradición familiar.

Las familias mineras de Potosí

La historia de las familias mineras de Potosí se confunde con la historia de la explotación de la montaña a lo largo del último siglo. Los mineros más antiguos y sus padres han producido para Hochschild, han creado las cooperativas o han visto nacer la Comibol, y han transmitido el oficio a sus descendientes. Desde principios del siglo XX hasta el cierre de la Comibol, la tradición familiar se mantenía dentro de una misma empresa: los *kajchas* engendraron a *kajchas*, mientras que los trabajadores regulares de Hochschild, y luego los de la Comibol, engendraron obreros asalariados. De esta manera, las continuas fricciones entre los trabajadores de ambos sectores se inscribían en una tradición familiar. Esta última involucraba también a las mujeres, que, hasta la crisis del estaño, estaban muy presentes en las explotaciones a cielo abierto. Hoy en día, con la relocalización, las

fronteras son menos estrictas y muchos antiguos mineros estatales se han reconvertido en *kajchas*. Sin embargo, las viejas tensiones subsisten bajo la forma de diferencias políticas que enfrentan a las cooperativas de relocalizados, más politizadas, con las cooperativas más antiguas.

No obstante, la estabilidad de esta mano de obra minera de tradición familiar es relativa. Actualmente, al igual que antes, los mineros dependen estrechamente de los ciclos productivos; al mismo tiempo, los caprichos de las vetas y del mercado provocan la salida masiva de los trabajadores y sus familias. A la inversa, la reanudación de las actividades da lugar a nuevas migraciones hacia la mina. De esta manera, la aparición de familias con una tradición minera está ligada al auge del estaño, que reactivó la explotación del Cerro y atrajo a numerosos migrantes. El último éxodo se remonta a la crisis de los años 1980, que obligó a muchos mineros, tanto de la Comibol como de las cooperativas, a abandonar Potosí para retornar a sus áreas rurales de origen o a probar suerte en la Argentina o en las plantaciones de coca del trópico boliviano. A pesar de la recuperación del sector minero y del retorno de muchos mineros, las galerías del Cerro Rico todavía no han vuelto a su nivel de mano de obra anterior a la crisis.

Los mineros provenientes de los centros mineros provinciales

Las grandes explotaciones del norte de Potosí (Llallagua, Uncía y Catavi, Colquechaca y otras) son, junto con Huari-Huari (provincia Frías), Colavi (provincia Saavedra) y Porco (provincia Quijarro), los principales centros de la migración intraminera. Todas estas minas son de la Comibol, y sus trabajadores han sido masivamente despedidos en el periodo 1980-1990. Los que han nacido en ellas son hijos de mineros.

El Cerro: empleador providencial en un mercado de trabajo siniestrado

Potosí es el departamento más afectado del país en lo que se refiere al empleo. La crisis minera de los años 1980 ha afectado profundamente su economía dominada por las actividades extractivas. Pese al contexto urbano, la situación del empleo en la ciudad de Potosí es difícilmente más favorable que la de los campamentos mineros. Sin embargo, el sector minero sigue siendo, junto con el comercio, el

principal empleador de los ciudadanos³. Esta preponderancia a pesar de la crisis es el resultado de la generosidad de las cooperativas en materia de empleo. Actualmente, al igual que en los años 1930, su vitalidad reside más en el empleo que en los ingresos inciertos que generan, pues el sueño de encontrar una buena veta hace más llevadera la mediocridad de las ganancias, que ascienden a una media mensual de entre 50 y 100 dólares estadounidenses para un socio. Además, la carencia de capital para invertir y una escolaridad que, en el mejor de los casos, ha sido interrumpida en la secundaria, restringen las alternativas laborales de los hijos de mineros. Por consiguiente, su única opción es la mina o la migración. A pesar de la desilusión provocada por la crisis minera, la situación del mercado de trabajo termina así reforzando la influencia de la tradición familiar.

Minero de padre a hijo: la transmisión temprana del oficio

Los mineros no ven con alegría que sus hijos les sucedan en la mina. Apenas tienen la posibilidad, los trabajadores tratan de prolongar la escolaridad de sus hijos o de orientarlos hacia oficios menos duros, colocándolos, por ejemplo, como aprendices en un taller mecánico. La necesidad de recurrir a su mano de obra y la muerte prematura de los padres constituyen, no obstante, eficaces mecanismos de transmisión del oficio. A diferencia de los hijos de trabajadores de la Comibol, cuyo reglamento prohíbe trabajar antes de haber cumplido los 18 años, para los hijos de cooperativistas el aprendizaje del oficio empieza desde la más tierna edad. Apenas han alcanzado los diez años, ayudan a sus padres en la mina durante las vacaciones escolares: los varones en el interior de la mina, las muchachas en el exterior con las mujeres *palliris*. En un medio donde escasea el dinero, el trabajo alivia la conciencia de los niños que se sienten como una carga para sus padres, y las pocas monedas que reciben a cambio terminan por engancharlos en la lotería de la mina.

A los siete años, mis tías me han llevado [a la mina]. Mi papá trabajaba en la mina y me dijo: "Anda nomás, vas a ganar para tus cuadernos". 500 [pesos] me he ganado. ¡Era plata!, ¡uuy! Era lindo, vender mineral me ha gustado, y al día siguiente he vuelto a subir a la mina. Allí nomás mi mamá se ha muerto, y mi papá nos ha abandonado. Así sabía andar con mi hermanito,

³ Según el Instituto Nacional de Estadística (1992).

una pena. Con él sabíamos trabajar, yo me pallaba [rebuscar mineral], yo vendía mineral [por] unos 10.000 [pesos] y mi hermanito unos 1.500. He dejado la escuela y listo, subí, subí, subí... [al Cerro]. Me ha gustado la mina, ya empecé a ver plata, me vestía bien, comía bien, ya nomás. De esto me he hecho jovencita [...].

Doña Mercedes, 49 años, *palliri*, Santa Rita (Coop. Unificada)

El testimonio de doña Mercedes muestra claramente cómo la presión económica y la atracción del dinero hacen que el trabajo remunerado de los jóvenes mineros se imponga rápidamente sobre sus estudios. Actualmente, a causa de la escolarización obligatoria, los niños se convierten cada vez más tarde en trabajadores regulares. No obstante, a partir de los 14 ó 15 años, muchos adolescentes ya trabajan a tiempo completo en la mina. Al principio frecuentan las clases nocturnas, pero este ritmo insostenible obliga a la mayoría de ellos a abandonar el colegio antes del bachillerato. En muchos casos, la desaparición prematura del padre, que lega a sus hijos la responsabilidad económica de la familia y también sus vetas, acelera el proceso. De hecho, la mayoría de los mineros nacidos en Potosí son hijos de socios, de los cuales han heredado el estatus y las áreas de trabajo. Para ellos, que toda la vida han sido testigos de la lucha encarnizada del padre, rechazar esta herencia equivaldría a admitir la futilidad del sacrificio y del sueño de su progenitor, de que algún día, a fuerza de insistencia, la veta acabe por revelarse. En la lógica del minero, la mina, que ha recibido la ofrenda de la vida de su padre, es hoy deudora de los hijos. Consecuentemente, éstos no pueden dejar a otros el fruto de este sacrificio. Así, la opción del padre de entregarse totalmente a la mina para poder ofrecer a sus hijos una vida diferente lleva al resultado opuesto: la muerte prematura del minero —consumido por la silicosis o víctima de un accidente— impone su destino a sus descendientes. Incluso cuando los padres logran alejar a sus hijos de la mina por un tiempo, éstos son a menudo alcanzados por ella. Tal y como lo muestran sus relatos de juventud, los primeros años de los trabajadores provenientes de un medio minero están marcados por la búsqueda por todos los medios de un destino diferente. La actividad minera se alterna entonces con diversas experiencias laborales, la búsqueda de una formación y a menudo la migración. Luego, a la edad de 20 años aproximadamente, la presión económica, la muerte de los padres o el matrimonio encierran al joven trabajador de forma duradera en la mina:

Mi papá siempre ha sido minero, y desde mis cinco años mi papá me llevaba a sus ch'allas. Así también íbamos a ayudarle a concentrar mineral. Después mi papá se murió con esta enfermedad de la mina, se terminó sus pulmones, los botaba mediante bolitas y se acabó allí. Entonces mi mamá no quería que nos pase lo mismo, por eso nos puso en diferentes trabajos. A mi hermano le puso en un taller de sastrería, y yo con mis diez años entré a un taller de mecánica. Pero el taller no daba ni para comer, entonces me fui a la mina Bolívar. Mi mamá decía: "¿Cómo vas a ir teniendo tu oficio?". "Pero mamá, tenés que entender que el taller no rinde nada, tengo que ir a la mina". Yo también pensaba en los muchos accidentes que esta vez había, casi a diario salían sin miembros, sin cabezas [...] Entonces, a los 18 volví al taller y me fui al cuartel. Después, en el 80 me fui a Santa Cruz, allí lo vi morir también a mi tío con mal de mina; entonces más me afectó y no quería saber nada más con la mina. Volví al taller, pero en el 86 la crisis ha sido bastante fuerte y otra vez he tenido que ir a la mina. Después me casé, tuve los chicos, y ahora son más de diez años que sigo en la mina. Pero voy a salir, abrir mi propio taller, porque yo no quiero que a mis dos pequeños les pase lo que me pasó a mí, a mi papá, a mi tío.

David, 34 años, segunda-mano, San Germán (Unificada)

La reflexión de la madre que se sorprende de que David retorne a la mina a pesar de tener una profesión —es mecánico—, es reveladora del estatus actual de la actividad minera. Bajo el doble efecto de la movilidad social creada por la Revolución de 1952 y de la desilusión provocada por la crisis de la minería, el trabajo en la mina ha dejado de ser un oficio, convirtiéndose en un mero recurso para salir del paso. Por su parte, el proyecto de David de abandonar pronto la mina para abrir un taller de mecánica refleja el sueño de todos los mineros. Sin embargo, a pesar de que ya viene hablando de ello desde hace ocho años, y pese a los periodos de relativa prosperidad, David todavía no ha hecho nada en este sentido. Tal como sucede con muchos de sus compañeros, el discurso de David pregona más su adhesión formal a la ideología de la movilidad social que una voluntad real de dejar la mina. La tradición minera heredada es también un modo de vida y un modelo, a los cuales resulta difícil renunciar. Lo demuestra el retorno de los "relocalizados" de la Comibol al socavón después de varios años de vida errante. El hecho de que el trabajo en la mina constituya además un elemento importante en la construcción de la identidad de los hijos de mineros hace que sea aún más difícil abandonarla.

Hacerse un hombre como su padre

El modelo del padre impone la actividad minera como el principal referente del estatus del hombre adulto. Desde su más tierna edad, el varón aspira a salir del ambiente doméstico y de las mujeres para compartir con su padre la mina, el compañerismo y las salidas entre hombres después de la jornada de trabajo. Tal como lo expresa David, la figura del minero proporciona a los hijos un modelo de virilidad que está estructurado por el esfuerzo físico y el desafío del peligro:

Yo de chiquito lo veía a mi padre. Llegaba de la mina y en la casa ponía su autoridad de hombre: "Quiero este, quiero este ahora", y mi mamá tenía que darle. Ahora me doy cuenta que este no está bien, pero entonces yo admiraba lo fuerte que era, y yo pensaba: "Quiero ser como él". No ve que los hijos le quieren seguir la corriente a su padre, quieren ser igual que él, aunque un malvado, un ladrón: yo quiero ser más ladrón que él. Entonces, mi papá era minero, era fuerte, no le tenía miedo a nadie, hasta al Tío. En las peleas siempre salía ganador, no le paraba el carro nadie, y cuando tomaba con sus compañeros, no se emborrachaba así nomás. Entonces era mi héroe de mí, mi papá, y yo pensaba: "Yo también voy a ser igual minero, más fuerte".

David, 34 años, segunda-mano, San Germán (Unificada)

Cuando Sergio era más joven, la seducción que la mina ejercía sobre él estaba acompañada de una fascinación morbosa por los accidentes, que resaltan la dimensión heroica del trabajo:

Cuando yo llegué por primera vez al paraje me presentaron que yo estaba viniendo a trabajar primera vez en la mina... Entonces me daban aliento: "La mina es así", "Hay que hacer esto". Me daban aliento: "La mina es linda, tú vas a ganar, vas a poder mantener familia, vas a tener pan". Otros mayores me decían: "Ah, has venido a morir, tienes que salir, te vas a enfermar". Pero yo no tenía miedo, me gustaba ver, era laberinto por todos lados, agujeros por todos lados, parecía cernidor, debía entrar a arrastre, y a mí no me gustaba llevar casco. Y yo no tenía miedo, estaba desesperado por encontrar una cosa, encontrarme con alguien [el Tío], a mí me parecía una cosa bonita, ¿no?, entrar en la mina. También quería conocer cómo era trabajar y lo que ellos sufrían. Más que todo quería ver

cómo es el accidente, quería que a mí me pase el accidente para que me salgan a mí en camilla como ellos salían, como había visto salir. No tenía miedo. Sabía ver lo que salían destrozados, inclusive sin cabeza, directamente al cajón, ni siquiera le velaban, entonces quería ver cómo se caía la carga, todas estas cosas, cómo se tapaban, todo esto quería ver. Quería ser protagonista de los actos dentro de la mina, quería que me vean que valgo, que no soy un cobarde, que no soy este. Entonces, yo tengo la fortaleza de trabajar en la mina, soy esto. Esto quería, ¿no?, como héroe. Eso era mi idea, pero no ha ocurrido.

Sergio, 37 años, arqueólogo, ex minero (Comibol)

Así, convertirse en minero constituye un verdadero rito de paso hacia la edad adulta y significa la adquisición de una identidad masculina.

2. Hacerse minero: los migrantes rurales

A pesar de la incorporación masiva de los “relocalizados” de la Comibol, la proporción de los trabajadores de origen rural en las cooperativas no deja de aumentar, representando a cerca de la mitad de los mineros censados. No sin cierta exageración, los *kajchas* de origen urbano confirman esta tendencia: “Antes”, dicen, “todos los mineros eran de Potosí, ahora sólo hay campesinos”⁴.

Con excepción de los grandes centros mineros de las provincias, se observa que los lugares de nacimiento de los mineros nacidos fuera de la ciudad de Potosí se concentran en una zona de menos de 100 km² al norte/noreste de la ciudad, entre las provincias Frías y Saavedra. Más allá, el Cerro Rico compite con otros mercados de trabajo urbanos y con las pequeñas y grandes minas diseminadas en el todo el departamento.

Si bien las zonas mejor comunicadas por la red caminera están más afectadas por la migración, la atracción de la montaña se explica también por su articulación histórica con las zonas rurales circunvecinas. Como ya hemos señalado, desde el siglo XIX los alrededores de la ciudad de Potosí han constituido la principal reserva de mano de

⁴ La inserción de los campesinos andinos en el mundo minero ha sido objeto de estudios detallados, especialmente por parte de Greaves, Albó y Sandóval (1985) para Bolivia; Bonilla (1974) y Salazar-Soler (1990) para el Perú.

obra del Cerro Rico. De esta manera, los actuales centros de migración son regiones con una tradicional economía mixta. Los padres de muchos migrantes han trabajado temporalmente en la montaña, sentando las bases de una tradición minera familiar en el seno de un entorno socioeconómico campesino. Su proximidad cultural y ecológica con las zonas de origen de los migrantes refuerza el poder de atracción de Potosí. Partir a la Argentina sin dominar el castellano o abandonar la cordillera por la humedad de las tierras bajas, son opciones menos seductoras.

Los límites de la actividad agropastoril

El laborioso cultivo de las tierras de montaña y la falta de dinero en el campo son los principales argumentos señalados por los trabajadores provenientes del mundo rural para explicar su presencia en Potosí. Las zonas de donde provienen son esencialmente regiones de altura, donde los campesinos combinan la agricultura (papa, maíz, quinua, haba, etc.) con la crianza de ganado (ovinos, llamas, alpacas, etc.). Estas actividades, realizadas a pequeña escala, tienen que adaptarse a los rigores de un clima en el que alternan heladas y sequías, y a la aridez de la tierra. A la degradación y la excesiva parcelación de la tierra se han añadido las recientes sequías de los años 1980-90 y los efectos negativos de la actividad minera: la contaminación de los suelos y de las corrientes de agua por residuos tóxicos del tratamiento de los minerales, la reducción de los mercados locales en las zonas mineras afectadas por la crisis y el retorno de los trabajadores al desempleo; todo ello aumenta aún más la presión demográfica sobre la tierra. De esta manera, la propia industria minera contribuye a expulsar a los campesinos de las áreas rurales.

El escaso excedente agrícola y la dificultad de llevarlo al mercado restringen el acceso de los campesinos al dinero necesario para satisfacer su creciente necesidad de mercancías (herramientas, semillas, carburantes, ropa, alimentos industriales, etc.). Si bien el peso de los impuestos, hoy en día menor, ya no incita con la misma fuerza al trabajo asalariado como el tributo de antes, los gastos ligados a las fiestas tradicionales de la comunidad siguen motivando algunas migraciones. En muchos casos la estadía temporal en la mina durante los periodos de menor labor agrícola es suficiente para satisfacer esas necesidades. Sin embargo, aunque muchos campesinos todavía se aferran a este constante ir y venir, cada vez son más los que prefieren instalarse definitivamente en Potosí. En oposición a la migración temporal que

contribuye a reproducir la economía campesina, la migración a largo plazo es el trampolín hacia una nueva vida. Más allá de la voluntad de romper con la precariedad económica del mundo rural, la migración es motivada por un proyecto individual de ascenso social.

Una nueva movilidad geográfica y social

Trastocando la rígida jerarquización social del periodo precedente, la Revolución de 1952 creó las condiciones de una “integración ciudadana” de los campesinos, al tiempo que les abrió nuevos canales de movilidad social (Lavaud, 1991). El sufragio universal, la creciente escolarización y la apertura del mundo rural a los medios de comunicación acentuaron el deseo de los campesinos de acceder al universo de las clases dominantes. La mejora de la red caminera y la abolición del régimen de hacienda como consecuencia de la reforma agraria de 1953, que liberó una gran cantidad de mano de obra campesina acostumbrada a recibir un salario, son factores que también favorecieron la migración hacia el mercado de trabajo urbano.

La mina, que permite a los trabajadores no calificados acceder a un trabajo asalariado y al mundo urbano, constituye una vía ideal para los campesinos en búsqueda de promoción social. Gracias a ingresos regulares, un tanto superiores a los de otros empleos no calificados, el trabajo minero proporciona acceso al consumo de mercancías, que cuando es posible, se vuelve a menudo ostentoso. La ropa a la moda occidental, la televisión y los radio-cassettes figuran entre las primeras compras de los recién llegados. Su movilidad social pasa además por la escolarización de los hijos en establecimientos urbanos y por el sueño de convertirlos en profesionales, a diferencia de los mineros y campesinos. Dadas las deficiencias del sistema escolar en las áreas rurales, la educación juega un papel determinante en la decisión de instalarse más permanentemente con toda la familia en Potosí. Este papel de la mina como antesala del apetecible mundo de la ciudad, del dinero, del castellano y de la educación, está asociado con la “civilización”, en oposición a las penurias de un mundo campesino calificado de “indio” e “ignorante”.

La gran generosidad de las cooperativas en la contratación

El cierre de la Comibol consagra a las cooperativas como únicos empleadores posibles para los campesinos que desean trabajar en las

minas. Pero ya en tiempos de la minería estatizada, las divergentes políticas de estos dos tipos de empresa en materia de empleo hacían que la mayoría de los migrantes rurales se dirigieran a las cooperativas.

Las comodidades de su campamento minero, su escuela y colegio, los servicios modernos de su hospital, que tenía la reputación de ser el mejor de la ciudad, su almacén y la garantía de un salario mensual decente, hacían de la Comibol el verdadero El Dorado de muchos migrantes. Estas ventajas demostraban al mismo tiempo la voluntad de la empresa de asegurarse mano de obra fija y lo suficientemente calificada como para encargarse de una explotación altamente mecanizada; por tanto, los migrantes temporales estaban excluidos de la empresa. Por otro lado, el empleo en la Comibol estaba restringido (entre 2.000 y 3.000 trabajadores aproximadamente), y ya en el momento de su creación la empresa absorbió a numerosos ex trabajadores de Hochschild. La prioridad concedida a los hijos de trabajadores regulares y las disposiciones para prohibir el empleo de varones que no contaran con la libreta de servicio militar, contribuyeron a escatimar a los campesinos la posibilidad de convertirse en obreros del Estado. De esta manera, la moderna Comibol delegó a las cooperativas la absorción de la oferta excedente de mano de obra campesina.

La ausencia de restricciones en la contratación de las cooperativas contrasta con la política de la empresa estatal: ningún límite de edad, no se exigía la libreta militar o documentos de identidad, ni tampoco una consulta médica obligatoria. La flexibilidad de las cooperativas en la organización del trabajo posibilita además la migración temporal; es posible ser contratado como peón por uno o dos días. Por otra parte, permite a los trabajadores más estables desplazarse regularmente al campo, y asegura una transición gradual entre el mundo rural y la ciudad. Y, aunque algunos trabajadores admiten que al principio hubieran preferido incorporarse a la Comibol, el privilegio de llegar a ser su propio patrón y la ilusión obsesiva de descubrir una buena veta, han terminado por eclipsar las ventajas y la seguridad que ofrecen las minas del Estado.

Procedencia y modalidades de la migración rural

Desde el territorio de las antiguas haciendas del norte de Potosí

En esta zona, la mayor parte de la migración a las minas concierne a los campesinos que anteriormente estuvieron sometidos al régimen de hacienda (véase mapa de la página 35). Tal característica se debe,

en parte, al fracaso de la reforma agraria en esta región: los nuevos pequeños propietarios están entre los más pobres del país (Shulze y Casanovas, 1988), y las zonas de hacienda antaño prósperas figuran hoy entre las más afectadas por la sequía y la erosión. En algunos casos, el propio régimen de hacienda favorecía la migración, acostumbando a los peones al trabajo asalariado y debilitando las ancestrales redes de ayuda mutua y reciprocidad en beneficio de las ayudas paternalistas del patrón. Por otro lado, en Bolivia al igual que en el Perú, los peones de las haciendas a veces eran "prestados" a las minas, algunas de las cuales pertenecían a los hacendados.

En la zona de estudio se ha desarrollado una modalidad original de articulación con la mina, la cual, por analogía, arroja luces sobre el modo de vida de los *kajchas* del siglo XIX. Las comunidades situadas a menos de dos horas en camión de la ciudad y que actualmente están comunicadas por un servicio diario, constituyen verdaderos suburbios rurales del Cerro Rico. La gran mayoría de sus habitantes vive en Potosí y trabaja de forma permanente en las cooperativas. De esta manera, algunas comunidades se vacían literalmente de sus hombres durante la semana. Cuando llega el sábado, los mineros vuelven para pasar el fin de semana en la comunidad y ocuparse de sus cultivos y de sus animales, para asistir a una fiesta, una asamblea comunal o jugar un partido de fútbol al aire libre. Los niños son escolarizados en Potosí. Cuando son más pequeños o tienen edad suficiente como para estar sin su madre, las mujeres se quedan en la comunidad, donde cuidan las tierras y los animales; en caso contrario, se establecen en Potosí, mientras los parientes cercanos se ocupan de los intereses de los migrantes en la comunidad. La reducida distancia de la ciudad permite frecuentes viajes de ida y vuelta con permanencias más prolongadas en el campo durante las épocas de las grandes labores agrícolas. Estos mineros, que combinan los ingresos de la mina, la agricultura y la crianza de ganado, probablemente sean los más privilegiados entre los migrantes. Al ser trabajadores regulares, la mayoría son socios, y a partir del momento en que cobran su jubilación vuelven a vivir en su comunidad. No obstante, es probable que no suceda lo mismo con sus hijos.

Cuanto mayor es la distancia del Cerro Rico, más cambia este esquema. En las comunidades más alejadas o menos comunicadas, los viajes de ida y vuelta son menos frecuentes, la mujer y los hijos del migrante suelen permanecer en la comunidad, donde estos últimos son escolarizados. Algunos migrantes sólo se desplazan a Potosí durante los periodos de menor labor agrícola. Por consiguiente, los

vínculos con la mina son menos estrechos que en la zona estudiada anteriormente, y otros destinos como el trópico de Santa Cruz y la Argentina compiten con el Cerro Rico.

Desde los ayllus y las comunidades originarias⁵ del norte de Potosí

Se trata principalmente de trabajadores nacidos en los *ayllus* del norte de Potosí (Macha, Pocoata y Yampara) (véase mapa de la página 35), que constituyen la reserva histórica de la mano de obra temporal de los grandes centros mineros (Siglo XX, Catavi, Colquechaca, etc.) y de las pequeñas explotaciones esparcidas en el norte de Potosí, así como del Cerro Rico en el caso de los *ayllus* más cercanos como Tinguipaya y Parantaca.

Con la crisis, una parte de los flujos migratorios que alimentaban las minas del norte de Potosí se han reorientado hacia las cooperativas del Cerro de Potosí. Sin embargo, un gran número de migrantes también se ha dirigido a otros destinos como La Paz, Santa Cruz, Cochabamba y la Argentina (Michaud, 1990). De esta manera, el Cerro Rico atrae principalmente a campesinos provenientes de las comunidades más cercanas. Esta migración sigue siendo esencialmente una migración temporal, de algunos meses o algunas semanas, realizada por hombres solos durante los periodos de menor labor agrícola; se combina con viajes de trueque hacia los valles y con empleos muy poco calificados, como la fabricación de ladrillos o el transporte de carga sobre sus espaldas.

No obstante, en algunos casos la permanencia en la ciudad puede prolongarse por varios años, interrumpida por retornos periódicos a la comunidad para las fiestas y los trabajos agrícolas. Este esquema migratorio se acerca, por tanto, al de los campesinos nacidos en la parte más alejada de la antigua zona de haciendas. Aunque da al trabajador la posibilidad de convertirse en socio, la ruptura total con la comunidad de origen sigue siendo rara. A causa de su inestabilidad, los trabajadores provenientes de los *ayllus* del norte del departamento nutren principalmente de peones a las cooperativas. Con excepción de los gastos corrientes (vestimenta, alimentación, etc.), invierten la mayor parte de sus ingresos en la explotación agrícola, en la compra de animales o en la refacción de sus casas.

⁵ Esta terminología es la que utiliza el mapa de la FAO para distinguir los *ayllus* y las antiguas comunidades campesinas de las "comunidades reconstituidas" que resultaron de la abolición del régimen de hacienda.

Es probable que la organización socioeconómica de los *ayllus* y de las comunidades originarias —particularmente la obligación de asumir cargos políticos y religiosos, y de participar en las instituciones de ayuda mutua para no perder el derecho a las tierras comunales— contribuya a la conservación de fuertes vínculos con la comunidad de origen. De esta manera, los *ayllus* y las comunidades originarias serían estructuralmente menos favorables a la migración de larga duración que las comunidades reconstituidas de las antiguas zonas de hacienda (Harris y Albó, 1984).

Desde los ayllus y las comunidades originarias del sur de Potosí

Las regiones expulsoras de migración situados al sur de Potosí son esencialmente zonas de *ayllus* y de comunidades originarias. Con excepción del centro minero de Porco, estas regiones proporcionan relativamente pocos trabajadores a las cooperativas. Sin embargo, no siempre ha sido así, ya que los padres de muchos cooperativistas nacidos en la ciudad de Potosí provienen de esta región. De ello se puede deducir que la región situada inmediatamente al sur de la ciudad ha sido en su tiempo un área de migración hacia la mina, donde los migrantes se han estabilizado. Hoy en día, el Cerro Rico enfrenta la competencia de otros horizontes migratorios, como la Argentina y Chile.

Una proletarización incompleta: la persistencia de una actividad agrícola

El momento en que el campesino se convierte en minero corresponde a un doble proceso de estabilización en torno a la mina, de adopción del mundo urbano y de debilitamiento de los vínculos sociales del trabajador con su medio rural de origen. Sin embargo, hemos visto que la ruptura con el mundo rural queda casi siempre inconclusa. Sean migrantes temporales, sea que se instalen en Potosí, la gran mayoría de los cooperativistas provenientes del mundo campesino mantiene fuertes vínculos con su lugar de origen. De hecho, la migración definitiva nunca es el objetivo inicial de los migrantes.

Este híbrido socioeconómico refleja la ausencia de un proceso de proletarización que despojaría a los campesinos de sus medios de producción y de su identidad de pequeños productores agrícolas. Aunque ya era característica de la mano de obra de las minas republicanas

del siglo XIX, la dinámica de las migraciones ha cambiado considerablemente: las migraciones temporales son cada vez más un fenómeno marginal, y la minería se impone, a un plazo más o menos largo, como la principal actividad económica de la mayoría de los migrantes. La instalación de la familia del minero en la ciudad de Potosí marca la ruptura gradual de los hijos —y luego de los nietos— con el mundo rural. De esta manera, la proletarización se realiza a lo largo de varias generaciones. La preponderancia de la actividad minera sobre la agricultura es el principal criterio utilizado por los mineros de las cooperativas para distinguirse de los “campesinos” que van temporalmente a trabajar a la mina.

La adaptación al trabajo de la mina

En lo que se refiere al trabajo, los principales puntos de ruptura entre el universo de origen del principiante y la mina son el salario y la dependencia jerárquica del peón respecto de su socio, en oposición a la autonomía de gestión campesina. La actividad minera conlleva además una sociabilidad y una división sexual del trabajo desconocidas en el mundo rural. Las relaciones contractuales del trabajo masculino sustituyen al funcionamiento cerrado y autosuficiente de las unidades económicas familiares campesinas, donde hombres y mujeres trabajan juntos. Sin embargo, el reagrupamiento según el origen étnico dentro de los equipos, así como la transformación de las relaciones de trabajo en lazos de parentesco sobre todo gracias al compadrazgo, tienden a recrear las bases de una sociabilidad familiar. Estas relaciones de parentesco pueden ser anteriores a la migración, por ejemplo, con motivo del retorno de los mineros a las comunidades para cultivar sus tierras o para realizar intercambios. Contar con un compadre o un padrino minero con quien trabajar o vivir, significa para el campesino la posibilidad de tener un pie en Potosí y en el Cerro.

Si bien las tareas poco calificadas que se asignan al principiante (cargar, trasladar, etc.) no presentan dificultades para los campesinos acostumbrados a trabajos pesados, el contexto subterráneo del trabajo minero, en cambio, es muy diferente al mundo soleado del campo. En las galerías oscuras el aire es enrarecido y asfixiante. La opresión que se siente ahí es percibida por el principiante como la señal de su intrusión en un mundo frecuentado por fuerzas diabólicas asociadas a los muertos, cuya existencia conocía, pero en el cual nunca se había aventurado. No sin malicia, los mineros confirmados disfrutaban

contando las tribulaciones de alguno de estos peones recién llegados que, después de recorrer con angustia los pasadizos sombríos se topa con la imagen del diablo de la mina y, con el pretexto de ir a orinar, sale de allí corriendo para no regresar jamás.

La inserción en el mundo urbano

En Potosí, la migración a la mina significa también la inmersión en un mundo urbano, que es mucho más cosmopolita que el rural. El recelo con el que los ciudadanos miran al campesino acelera la adopción de los patrones culturales que aquellos encarnan: el uso del castellano, nuevos hábitos alimentarios y de vestimenta, etc. Naturalmente, la intensidad del cambio varía según el origen de los migrantes. Para los que vienen de las comunidades más cercanas, que constituyen el extrarradio rural del Cerro Rico, la adaptación es rápida. Para los migrantes temporales, en cambio, la inmersión es mucho más superficial: la existencia de redes étnicas de alojamiento y de contratación permite reproducir en el corazón de la ciudad la base comunitaria y cultural de los migrantes, los cuales se quedan en las márgenes del mundo urbano.

Consiguientemente, la adquisición de un modo de vida dominado por el dinero y los modelos culturales urbanos confirma el cambio de estatus del trabajador, que deja de ser considerado como campesino para convertirse en “alguien del campo”. Esta transición coincide con la adopción de la “ideología de la civilización”.

La ruptura “civilizadora” con el mundo campesino

La imagen del mundo rural que los mineros regulares retransmiten a los nuevos migrantes evidencia un claro propósito de distanciarse del universo campesino. Los mineros se adhieren globalmente a la idea de un mundo rural atrasado y estático, culturalmente incompatible con la ideología progresista de la movilidad social. El campo semántico del calificativo “civilizado”, que emplean en oposición al de “ignorante”, que califica al mundo rural, es muy amplio. Engloba tanto el grado de alfabetización y el dominio del castellano como el uso del tenedor y del jabón. La adhesión a la ideología de la civilización se traduce así en un sentimiento de superioridad de los mineros frente a los campesinos. La dominación llega al extremo entre los trabajadores provenientes de una familia minera que no posee tierras. Lo demuestran los términos de “indio” y “runa” —o incluso

“mula”— con los que a veces designan a los campesinos que emplean como peones⁶.

A diferencia del contexto obrero de la Comibol, en el que la distinción entre campesino y minero estaba alimentada por la historia sindical y coincidía con una definición en términos de clase social, la discriminación ejercida por los cooperativistas hacia los campesinos está motivada por el afán de adoptar la posición dominante de una clase media que encarna su deseo de promoción social. Esta estrategia de integración por la negación es cuando menos riesgosa, ya que, como veremos, a los ojos de la pequeña burguesía urbana, el estatus de minero apenas se distingue del estatus de campesino. En cuanto a los campesinos, al tiempo de envidiarles su posición, se muestran bastante críticos hacia la dominación de los mineros cuya arrogancia, grosería e individualismo denuncian. Recordando sus raíces campesinas, los acusan de haberse “desclasado”.

Más allá de los vínculos reales de los trabajadores con el mundo campesino, la adhesión al mito urbano se construye, por tanto, en una ruptura programada, aunque rara vez realizada, con la cultura de origen de los migrantes. Para diferenciarse de los indios y los *runas*, el migrante establecido tenderá a definirse como minero y agricultor, categorías culturalmente más neutrales que la de campesino. Sin embargo, nada le impide identificarse como campesino y volver a ponerse su vestimenta étnica cuando retorne a sus tierras.

3. Ser cooperativista: la organización y los valores del trabajo minero

En última instancia, es en la esfera laboral donde se consolidan y se legitiman los criterios que identifican al verdadero minero.

La subida a la mina

“¡Candelaria, Caracoles, Candelaria, Caracooooles!”, “¡Plata, Encinas, Plata, Encinaaaas!”.

“Y ese camión, ¿adónde va?” “¿Hasta Roberto, maestro?”.

En una algarabía en la que los gritos de los voceadores de bus se mezclan con los de las vendedoras de salteñas y con los zumbidos

⁶ El término quechua *runa* significa “ser humano”, “persona”. Es utilizado por los campesinos para hablar de sí mismos. A manera de un efecto de espejo, los ciudadanos lo emplean como sinónimo de “indio” para designar a los campesinos y marcar la distancia que los separa de ellos.

de los camiones, los mineros organizan su viaje hacia las minas. Los más afortunados se encaraman en los camiones de su cooperativa, que los llevan gratuitamente. Pero no todas las cooperativas poseen vehículos, y sus trabajadores recurren a los servicios de buses privados que cubren el transporte a las minas más frecuentadas o a los camiones de los rescatadores de mineral. Otros ahorran su dinero y suben a pie las laderas de la montaña.

En la ancha calle que conduce al Cerro, los trabajadores terminan sus compras cotidianas: explosivos, carburo para las lámparas, coca y lejía, algunos cigarrillos artesanales, a veces un frasco de alcohol. Los pequeños puestos que se apiñan uno contra el otro a lo largo de la acera llena de baches, ofrecen todos los mismos artículos, pero cada uno atrae a sus clientes habituales. Otros trabajadores devoran un plato de sopa bajo un toldo del mercado, pero el tiempo apremia: a las nueve y media se detiene el baile de buses y camiones. Habrá durado unas tres horas.

La subida a las minas dura entre quince minutos y una hora, según el medio de transporte utilizado y la distancia de las explotaciones, que están diseminadas por toda la montaña. Hoy en día, cerca de un centenar de minas se encuentran en explotación, aunque el catastro minero es fluctuante: continuamente nacen nuevas explotaciones mientras que otras son abandonadas⁷. Las minas más antiguas se remontan a la Colonia. Las piedras de sus bocaminas, cuidadosamente ajustadas, dan cuenta de un arte, hoy desaparecido, que recurría a técnicas prehispánicas. La arquitectura y la infraestructura de las explotaciones reflejan su grandeza pasada o presente. Algunas están rodeadas de numerosas construcciones (guardarropa, cantina, rampas de almacenamiento del mineral, etc.). Pero mientras que las explotaciones más prósperas ostentan dos, tres o incluso cuatro compresoras, otras son simples hoyos abiertos en los que sólo el ingreso de un minero demuestra que la mina todavía está en producción. En medio del cerro, escondido detrás de un enorme desmonte de varias hectáreas, el moderno ingenio mecanizado de la Comibol se encuentra abandonado a la herrumbre.

La llegada de los primeros trabajadores despierta la mina y a sus cuidadores. La mayoría de las explotaciones están situadas a más de 4.500 metros de altitud, y a pesar del sol que domina en un cielo

⁷ La tradición oral habla de más de 500 bocaminas en el Cerro, aunque esta cifra sea probablemente exagerada. En 1911, según el informe de R. Lizarazu (1911), había 200 minas habilitadas, de las cuales más de un tercio no se encontraba en explotación.

despejado, la frescura matinal estremece los cuerpos. Poco a poco, a medida que el Sol llega al cenit, sus rayos ardientes se impondrán al frío de la montaña.

El acullico matinal

Uno a uno, los recién llegados ocupan su lugar alrededor de la bocamina. Cada uno tiene su sitio favorito donde se sienta para mascar coca. Para un trabajador es impensable entrar a la mina sin coca, cuyas hojas dan fuerza y mitigan el hambre. El ardor en el trabajo se estimula también mediante unos buenos tragos de alcohol. Es el momento en que los mineros discuten sobre los problemas laborales y se reparten las tareas dentro de cada equipo. Para algunos se trata de un momento de distensión y carcajadas. Siendo los únicos amos a bordo, los trabajadores se sienten en la montaña como en su casa. Las restricciones de la vida familiar y del decoro urbano se desvanecen: hablan de mujeres, del último programa difundido por la televisión hispánica de Miami sobre los ovnis ¡o sobre las muñecas inflables! Sin embargo, la mayoría mantiene un recogimiento silencioso. Con la cabeza inclinada sobre su bolsa de coca, de la cual extraen las hojas una por una, los mineros piensan en la mina que les está esperando, en que la dinamita que han hecho explotar la víspera antes de salir va a revelar una veta.

El acullico es también un momento privilegiado para la búsqueda de augurios. La coca amarga es una mala señal que puede incitar al minero a volver a bajar a la ciudad; las hojas que caen al suelo son interpretadas según los códigos de la adivinación: una hoja con un contorno ondulado anuncia dinero y el número de ondulaciones la cantidad; rayas amarillas remiten a dólares estadounidenses, etc. En ocasiones, estas hojas que tienen un significado se apartan para la *ch'alla*. Otras veces reservan las hojas de mejor aspecto para enterrarlas en el lugar de trabajo como ofrenda a la mina. La ceremonia matinal dura entre una hora y una hora y media: el tiempo de meterse en la boca suficiente coca (el *pijchu*) como para que sus efectos se prolonguen durante tres o cuatro horas, a cuyo término las renuevan. Sin reloj, sin referencias en la oscuridad de la mina, la coca es el verdadero cronómetro del trabajo: cada turno de trabajo, llamado mita, coincide con el tiempo del efecto del *pijchu*. Una jornada habitual incluye generalmente dos o tres mitas, interrumpidas por igual número de acullicos, de los cuales sólo el primero se realiza al aire libre.

El acullico es tan importante que a menudo incluso los mineros que han decidido no trabajar ese día suben por un momento a la mina para participar en la ceremonia. El rito permite acumular fuerzas, recoger información, establecer vínculos sociales y cósmicos, pero también tomar un poco de sol que pronto habrá que decidirse a abandonar.

La jornada laboral

El manejo del tiempo laboral depende de los socios, que organizan su propio trabajo y el de sus “dependientes”. Por regla general, los trabajadores llegan a la mina entre las siete y las ocho y media de la mañana y penetran en las galerías aproximadamente una hora y media más tarde, después del acullico. Salen unas seis o diez horas más tarde.

El trabajo nocturno ocupa un lugar importante. En las grandes explotaciones mecanizadas los mineros practican el sistema de los “tres-ocho”. En los pequeños equipos, el martes y viernes son tradicionalmente los días de la “dobla”: a las dos mitas diurnas siguen dos mitas nocturnas, a veces seguidas por dos otras mitas diurnas. De esta manera, la “jornada” de trabajo puede durar cerca de 30 horas. Algunas veces el trabajador sale para alimentarse donde los guardas de la mina que venden comida. Es menos frecuente que sus esposas les lleven la comida. Otras veces, los turnos diurno y nocturno se suceden sin otra interrupción que los acullicos, pues no se come en la mina. Esta flexibilidad del tiempo de trabajo —en el que se alternan jornadas de 6 horas con ciclos de 36 horas— muestra la resistencia de los *kajchas* frente a la racionalidad que representa la jornada fija.

En los equipos mecanizados, el trabajo nocturno maximiza la rentabilidad de las máquinas y la mano de obra. En las pequeñas explotaciones, permite a los mineros disponer rápidamente de liquidez o de sacar tiempo libre para asistir a las fiestas o para seguir un campeonato de fútbol sin disminuir la productividad. En todo caso, coincide con la idea de que el mineral es caprichoso y que se debe aprovechar al máximo su buena disposición antes de que se retire.

El descenso a la mina: viaje al centro de la Tierra

Cada grupo de trabajo posee una pequeña construcción de barro llamada “casilla”, donde los mineros se ponen su ropa de trabajo, preparan sus herramientas y controlan sus lámparas. A pesar de la

introducción de lámparas eléctricas, la mayoría prefiere las lámparas de carburo: son menos costosas y permiten detectar la presencia de gases tóxicos, que dan a la llama un tono rojizo o la apagan.

La bocamina se abre sobre el socavón principal, donde confluyen las galerías secundarias que llevan a las áreas de trabajo. Persiguiendo las vetas subterráneas, la red de galerías se extiende cada día más, de forma caótica, y sólo la costumbre permite encontrar el camino en este laberinto infinito, pues la mayoría de las minas están comunicadas entre sí. Esta multiplicación anárquica de galerías se debe a una legislación particular que desde la Colonia hace que las concesiones mineras del Cerro Rico coincidan con las entradas de las minas. Consiguientemente, el usufructo se extiende a todas las áreas accesibles desde la bocamina, sin limitación de superficie, hasta que los trabajos de explotación den con una galería excavada a partir de otra entrada. Esta configuración da lugar a verdaderas batallas campales entre las secciones, pues cada una de éstas intenta cortar a la otra el acceso a las vetas, derrumbando los accesos e intimidando al adversario. Entonces la dinamita se convierte en un arma temible.

A medida que se va penetrando en la mina, el aire se hace cada vez más enrarecido a causa de las emanaciones de arsénico y monóxido de carbono; el calor resulta a veces casi insoportable. El trayecto hacia los lugares de trabajo es una verdadera carrera de obstáculos que se extiende varios kilómetros y dura a menudo más de media hora. Hay que franquear hoyos, evitar pozos ciegos, subir por chimeneas o bajar a un pozo colgado de una cuerda, derrumbando al pasar rocas sueltas que amenazan con desplomarse. En las galerías principales, impulsados por su peso, los carros metaleros cargados con entre 500kg y dos toneladas de mineral, se lanzan a una carrera demencial que nada podría detener. A menudo, la estrechez del socavón no permite la fuga, y los accidentes son frecuentes. Las galerías se hacen cada vez más estrechas y pronto habrá que avanzar a rastras; el bullicio del socavón principal se convierte aquí en un silencio pesado. El lugar de trabajo no está lejos, el minero se sienta, recupera el aliento, saca sus materiales enterrados en el suelo o escondidos en la roca y las hojas de coca seleccionadas durante el acullico. El trabajo puede empezar.

Búsqueda de la veta y preparación del lugar de trabajo

Todos los mineros experimentados conocen el sistema de las vetas del Cerro Rico. Con el fin de ahorrarse los costosos servicios de los

ingenieros, la mayoría de los trabajadores se fía de sus conocimientos y su intuición para localizar una veta y organizar el acceso a la misma. Sin embargo, las vetas son discontinuas, por lo que su localización depende del azar, incluso para los ingenieros. Por tanto, la búsqueda de una veta es la etapa más aleatoria del trabajo minero, en la que la lotería de la mina juega plenamente. Una vez que está aproximadamente localizada, se debe habilitar una vía de acceso a partir de una galería existente y asegurar la nueva galería, apuntalándola con postes y vigas de eucalipto, derrumbando las rocas friables y neutralizando los bolsones de gas producidos por las explosiones y la falta de ventilación que se desplazan por las galerías. Esta fase no rentable puede durar varios meses. Por esa razón, los mineros continúan explotando paralelamente otras áreas productivas. Empezar el trabajo con una nueva veta supone una buena dosis de coraje y de audacia.

Perforación y colocación de explosivos

Para avanzar hacia una veta y luego explotarla es necesario perforar la roca madre a fin de introducir en ella la dinamita. Muchos mineros trabajan todavía manualmente con el martillo y el barreno. Si la roca es dura, esta ardua labor, realizada al compás de los gritos del trabajador, puede tomar varias horas. Con los martillos neumáticos, el tiempo de perforación se reduce aproximadamente a una décima parte.

Por razones económicas, las mechas son muy cortas, y los mineros disponen de muy poco tiempo para ponerse a cubierto y contar las explosiones en medio de un ruido atronador, apenas amortiguado por la roca, que parece estremecer toda la montaña. Pero la dinamita es traicionera y su explosión diferida causa muchos accidentes. El humo y los gases tóxicos liberados por la explosión hacen el aire irrespirable. La explosión marca la hora de la pausa y del acullico o el final de la jornada.

Evacuación y concentrado del mineral

Los hombres extraen el mineral en bolsas de tela cargadas a sus espaldas y, cuando se trata de una producción considerable, luego lo transportan en carretilla o en carro metalero por las galerías principales. A continuación el mineral se almacena en el terraplén de la mina o en rampas hechas de piedra, desde donde se lo carga en camiones que lo llevan a los ingenios. Una vez allí, los socios muelen y concentran el estaño y la plata mediante un procedimiento mecánico de

gravimetría antes de comercializarlo. Sin embargo, esta etapa tiende a desaparecer a causa del aumento del volumen de la producción vinculada a la mecanización y la proliferación de modernos ingenios privados que compran plata en bruto para tratarla con procedimientos químicos (lixiviación).

En las laderas: las explotaciones a cielo abierto

Los *sucus* son surcos excavados verticalmente para explotar el estaño que aflora en las laderas mediante el procedimiento gravimétrico. La primera etapa de la explotación en *sucus* consiste en derrumbar pedazos de tierra mineralizada, cavando galerías de escasa profundidad. Mezclada con agua, esta tierra pedregosa es transformada en barro que baja a lo largo de los surcos. Bajo la acción de la gravitación, el mineral, que es más pesado, es detenido en su curso por una serie de pequeños diques de madera dispuestos paralelamente según las curvas de nivel, de manera que la tierra con mayor mineralización es recuperada en lo alto de los surcos, mientras que la roca estéril sigue bajando hasta el final del *sucu* donde se dispersa. A continuación, el mineral es triturado y lavado en pozos de agua, igualmente por medios gravimétricos.

Hasta la caída de los precios internacionales del estaño, las laderas este y norte del Cerro fueron explotadas de forma intensiva mediante *sucus*. Mujeres socias, secundadas por peones, controlaban la mayoría de las explotaciones. Hoy en día, sólo algunos hombres utilizan todavía este sistema, que es menos rentable que la extracción de la plata en galería, pero también menos peligroso; las mujeres, excluidas del interior mina, se han reconvertido a la rebusca.

Desmontes y barrido: la rebusca realizada por las mujeres

Los desmontes son los residuos de la explotación subterránea, equivalentes a las escombreras o escoriales. La explotación de los desmontes consiste en recuperar manualmente el escaso mineral que todavía contienen. Existen desmontes de plata y otros de estaño; algunos se remontan al periodo colonial. Actualmente, los de estaño son considerados como los más ricos, ya que en esa época el mineral de menor valor se despreciaba, lo que ya no es el caso hoy en día. El trabajo en los desmontes es realizado exclusivamente por mujeres socias.

La desaparición de los *sucus* y la ausencia de los desmontes en las minas mecanizadas, que comercializan su producción bruta sin selección previa, han obligado a muchas mujeres a conformarse con una actividad aún menos lucrativa: barrer los residuos de mineral en el terraplén de la mina y los caminos del Cerro.

La comercialización del mineral

A mediados de los años 1980, el fin del monopolio estatal sobre la comercialización del mineral y la desaparición del Banco Minero han liberalizado el mercado. Actualmente, el socio decide vender su producción a la cooperativa o a uno de los numerosos ingenios privados que han surgido en el transcurso de los últimos años. En 1998 existía más de una treintena de estos ingenios, es decir, tantos como en el siglo XVI, la edad de oro del Cerro. Algunas de estas empresas se aseguran la exclusividad sobre la producción de un grupo de trabajo a cambio del préstamo de una compresora.

Por otra parte, la decisión de vender el mineral a la cooperativa o en otros lugares depende de la calidad de la producción y de las necesidades del socio: normalmente los precios de compra de la cooperativa son superiores a los de los ingenios privados, pero la transacción es más lenta. Generalmente, los mineros reservan su mejor mineral a la cooperativa y venden el resto a los privados. Sólo después de haber efectuado un análisis de su mineral en laboratorio, el minero conocerá exactamente el valor de su producción y la remuneración por varias semanas de esfuerzo.

Sobre el monto del precio convenido, la cooperativa o el intermediario privado descuentan aproximadamente el 15%, que corresponde a los impuestos que son pagados a la Comibol, a la cuota de seguridad social de los trabajadores afiliados, a la cooperativa y a las federaciones.

Los valores y la jerarquía del trabajo

El reconocimiento del minero por sus semejantes y su posición en la jerarquía minera son determinados según dos escalas de valor. Una de ellas es corporativista: la competencia profesional y el compromiso personal en la mina; la otra está ligada a la organización cooperativista: la autonomía de gestión de la producción y el ejercicio político.

El trabajo en la mina es verdaderamente heroico. En la época colonial, la salida de los mitayos hacia Potosí con todos sus trastos

tomaba el aspecto de una campaña militar, en el transcurso de la cual “los soldados y capitanes de Su Majestad iban a pelear con las minas”, como relata Thierry Saignes (1988: 217)⁸. Actualmente, la rapidez con la que los trabajadores víctimas de un accidente retoman sus actividades es sencillamente admirable. Las constantes quejas de los mineros respecto a las condiciones inhumanas de su trabajo también sirven para subrayar su coraje, su fortaleza y su capacidad de resistencia. Estas cualidades estructuran la identidad viril del trabajador y también constituyen la base de su reconocimiento entre sus semejantes. Por tanto, los trabajadores de las explotaciones a cielo abierto, que eluden los peligros de la actividad subterránea, pasan por subhombres. Son calificados como *q'iwa*, lo que en quechua significa cobarde, afeminado. Los socios capitalistas, que invierten su dinero en las cooperativas sin trabajar en ellas, tampoco son considerados como verdaderos mineros. Los “relocalizados” de la Comibol que admiten preferir vivir en la miseria antes que reconvertirse a las ocupaciones de *q'iwa*, por ejemplo al pequeño comercio callejero, confirman la importancia del trabajo subterráneo en la autoestima de los mineros. Ese sentimiento de haber sido desposeídos de sí mismos en el momento de su despido explica la reincorporación de muchos de ellos en las cooperativas.

Asimismo, la manera en la cual los mineros enfrentan los peligros de la mina revela una verdadera deontología del sacrificio. “Aquí el trabajo es bien sacrificado”; “yo me sacrifico por mi familia”, éste es el *leitmotiv* de los trabajadores. Esta concepción de la entrega total y a toda costa encuentra una expresión inesperada en la silicosis, que a un plazo más o menos largo termina por destruir sus pulmones. Paradójicamente, por lo general los mineros se muestran bastante contrariados al enterarse, a través de una radiografía, que su grado de silicosis es muy bajo. Esta reacción aparentemente irracional puede explicarse por el hecho de que las enfermedades profesionales se toman en cuenta para el cálculo de las jubilaciones. ¿Pero es solamente el interés económico el que motiva esta decepción? El hecho de que los trabajadores pongan en duda la legitimidad de sus compañeros sanos es indicativo del papel de la silicosis como manifestación

⁸ En la época incaica, el campo simbólico de la actividad minera y el de la guerra —así como también el del chamanismo— estaban estrechamente relacionados, como lo demuestra el significado del término “cacha” que se utiliza en estos tres ámbitos (Bouysse-Cassagne, 1993; véase también la primera nota del primer capítulo de este volumen).

del sacrificio. “Si él no tiene mal de mina es que no se ha sacrificado en su trabajo”, se oye a veces decir en el Cerro.

El culto a los muertos proporciona a esta deontología del trabajo sacrificado su expresión ritual. La mayoría de las cooperativas poseen sus propios mausoleos en el cementerio de la ciudad, adonde organizan romerías con motivo de su aniversario. Los difuntos son igualmente objeto de conmemoración durante los aniversarios de las secciones. El hecho de que los mineros muertos en la mina sean velados por sus ex compañeros en los locales de su cooperativa confirma el estatus corporativo del sacrificio minero. Se inscribe en una larga tradición de la cual la mita es el evento fundador. Las condiciones de trabajo de los mitayos quienes, según una creencia muy difundida, vivían encerrados en la mina durante un año entero para luego salir ciegos, incapaces de soportar la luz del día, constituyen la matriz histórica de la ideología del martirologio de la mina.

A la demostración de estos valores viriles y heroicos se añade el dominio del oficio para construir la imagen del minero ideal. Ésta implica la capacidad de encargarse del proceso extractivo en su totalidad, desde la localización y preparación de la veta hasta la concentración en los ingenios, y le confiere al socio su categoría de “maestro”. La capacidad de hacer producir la mina es la señal tangible de este saber hacer. El orgullo que esta capacidad suscita se trasluce en la expresión “le he hecho dar un buen mineral”. Cierta comodidad económica, si se ha obtenido mediante el sacrificio en el trabajo, refuerza el reconocimiento como minero, aunque los caprichos de las vetas conviertan la identidad entre habilidad y prosperidad en algo muy aleatorio. Por otra parte, la habilidad artesanal de la explotación manual es mejor valorada que el trabajo mecanizado, a pesar de que éste es más rentable. Los concursos de barreteros organizados con ocasión del aniversario de las secciones ofrecen a los mineros la oportunidad de demostrar su destreza y su fuerza.

Todas estas cualidades se combinan con el estatus del trabajador dentro de la organización cooperativista para darle su lugar en la jerarquía minera: sus privilegios en la producción (acceso a la tierra, control del trabajo, de la mano de obra, de las ganancias, etc.) y en la esfera política (derecho a voto, responsabilidades en los asuntos colectivos, etc.). Como cabe esperar, el dirigente ocupa la posición más alta, y el peón temporal se encuentra en la parte más baja de la escala.

Sin embargo, mientras que los dirigentes gozan de un verdadero prestigio entre sus electores —que se descubren la cabeza cuando éstos toman la palabra y que anteponen el nombre del cargo cuando

se dirigen a ellos: “compañero Delegado”, “compañero Presidente”—, su autoridad y su legitimidad siguen condicionadas por los valores del trabajo. Salidos de la mina, obligados a retomar su trabajo al término de su mandato, los dirigentes deben poseer las cualidades del maestro. Para ilustrar tal extremo baste mencionar la humillación de aquel ex presidente de la Fencomin, sin mucha experiencia en la mina, que fue obligado por sus electores, que lo consideraban demasiado burocrático, a ponerse una pollera.

El minero en la ciudad, un lugar aparte

Si su pertenencia al mundo urbano es la característica que diferencia a los mineros de los campesinos, su inserción en la ciudad está marcada por la marginalidad. Su estatus específico es distinto del de los campesinos y de la élite urbana, pero también del estatus de la clase popular de los cholos¹, con los cuales comparten no obstante muchas prácticas socioculturales y espacios vitales. Esta marginalidad se enmarca en un urbanismo modelado por la segregación colonial, que aún hoy en día territorializa las desigualdades sociales.

1. Los barrios mineros: un pueblo dentro de la ciudad

El hábitat de los mineros se concentra en torno a las antiguas parroquias de indios situadas al sur de la ciudad, entre el Cerro y el centro antaño reservado a los españoles (Escobari de Querejazu, 1983; Mesa y Gisbert, 1985)². Si los barrios mineros han conservado el alma y el

¹ Esta categoría, que designaba en los tiempos de la Colonia al mestizo nacido de una indígena y un criollo (o viceversa), hoy en día es el resultado de un proceso de mestizaje cultural (cholificación), en el transcurso del cual la cultura campesina se transforma por el contacto con la ciudad. En términos de clase social o profesional, el cholo actual es generalmente comerciante o artesano (Claudel, 1998). En una sociedad boliviana que combina la categoría socioeconómica con la racial, el cholo se sitúa entre el indígena-campesino y el criollo español de la élite urbana. Su posición intermedia entre el mundo urbano y rural le ha valido al minero ser clasificado en la categoría de los cholos (Nash, 1979). Sin embargo, cuando los mineros hablan de sí mismos, no utilizan esta denominación más bien insultante. Sólo las mujeres que usan la característica pollera de las cholos se autoidentifican como tales.

² Los mitayos fueron agrupados según sus orígenes étnicos en rancherías que rodeaban las parroquias encargadas de su adoctrinamiento religioso.

encanto del Potosí colonial, con gran perjuicio de sus habitantes, las condiciones de vida en estas zonas tampoco han evolucionado mucho. La basura se amontona en vertederos improvisados; en la época de lluvias, el agua cargada de residuos de los ingenios invade la calzada, y aunque actualmente todas las viviendas cuentan con electricidad, la mayoría carece de agua corriente. El aprovisionamiento en las fuentes públicas y la gestión del agua —no potable y racionada— es una ocupación esencial de las mujeres de los mineros.

No todos los habitantes trabajan en la mina pero casi todos pertenecen a familias mineras, y es el dinero del Cerro el que hace prosperar los puestos de los artesanos y comerciantes. Los barrios mineros constituyen verdaderos suburbios del Cerro Rico: las cooperativas tienen allí sus oficinas e ingenios, allí se concentran los laboratorios de análisis del mineral, allí están los herreros que reparan las herramientas y las cantinas a las que afluyen masivamente los trabajadores el fin de semana. Con su mercado y sus pequeñas tiendas de materiales para la mina, la arteria que conduce a la mina es el corazón de la vida de los barrios por los que atraviesa. Desde el amanecer hasta tarde en la noche es el lugar de un trasiego incesante, en el que los trabajadores que se dirigen a la mina se cruzan con los que están de vuelta, agotados por su odisea subterránea. El camino al trabajo es también un espacio de encuentros y de placeres cotidianos donde, incluso los días feriados, los mineros se juntan para compartir los buñuelos de papa o el chicharrón de cerdo de las vendedoras callejeras, para jugar un partido de fútbol o, sencillamente apoyados contra un muro, para enterarse de las últimas noticias que traen los trabajadores que retornan de la mina. Este espacio es también el de las mujeres que van allí a hacer sus compras, a averiguar la causa de la tardanza del marido o a sacarlo de alguna de las numerosas tabernas.

La vida religiosa como factor de cohesión

“Nosotros somos bien costumbristas”, dicen con insistencia los mineros cuando se refieren a su ferviente participación en las festividades religiosas que marcan regularmente la vida del barrio. ¡El hecho de que volver ebrio de la fiesta sea también parte de la costumbre explica la sonrisa cómplice que suele acompañar a esta profesión de fe!

La ayuda mutua y las invitaciones suscitadas por las ceremonias religiosas constituyen, junto con el trabajo, la columna vertebral de la relación social y de la vida de barrio. Aunque los mineros asisten a la misa con menor asiduidad que sus mujeres, llevan por lo menos una

vez al año las vírgenes y las cruces de las minas a oír misa en las antiguas parroquias de indios. Las familias mineras profesan además una devoción ferviente a los santos milagrosos de los santuarios de los alrededores de Potosí, y la mayoría de ellas costea la celebración de la fiesta patronal por lo menos una vez en su vida. Después de la peregrinación preparan una fiesta de varios días en la casa de los organizadores ("pasantes"), a la cual se invita a todo el vecindario. El título de padrino concedido a las personas que colaboran en el evento con arcos conmemorativos y vehículos decorados de platería y productos agrícolas, confirma el papel de las ceremonias religiosas en la creación de las redes de alianza en las que se inscriben las relaciones de trabajo.

La fiesta de los difuntos que se celebra entre el 1º y el 3 de noviembre es otra etapa importante en la vida del barrio. Señaladas con una cinta negra, las casas de los difuntos del año acogen durante tres días a parientes, vecinos y compañeros de trabajo, que tienen la obligación de visitar por última vez a todos los viejos conocidos. En esta sociedad minera en la cual la muerte es una compañera cotidiana, son numerosos los difuntos que hay que visitar y el barrio entero se reúne en las calles.

De hecho, entre las fiestas de los santos, los difuntos, los matrimonios, los bautizos y los velorios casi no pasa una semana sin algo que celebrar. La importancia de las celebraciones en la vida de los mineros y la magnitud de los gastos comprometidos nos remiten a las fiestas del Potosí colonial, que suscitaron la admiración sin límite de los cronistas. Evidentemente, las fiestas actuales ya no tienen la suntuosidad de las procesiones y ceremonias de los ricos empresarios españoles. Pero, hoy como ayer, se trata de recordarnos que la generosidad de la montaña permite satisfacer tanto a los humanos como a las deidades.

La desventura de don Fortunato, que he relatado en el prólogo, ilustra cómo la presión social que incita a costear esta vida religiosa puede contribuir a la ruina de los mineros más ricos. Es cierto que la sociedad minera pretende ser igualitaria. Y, si bien el anhelo de promoción social y el mito del *self made man* están omnipresentes en el Cerro, éstos coexisten con una ideología bastante estática del destino social de los trabajadores. Cada vez que hablan de sus relaciones con el resto de la población de Potosí, los mineros resaltan la necesidad de no "desclasarse". El minero que exhibe su éxito de manera demasiado ostentosa, o el estudiante nacido en una familia de mineros que niega sus orígenes, son objeto de muchas críticas.

Por tanto, en contradicción con sus sueños de convertirse en millonarios, los proyectos de futuro admitidos por los mineros se

circunscriben a los límites de la decencia social. El deseo de abrir un pequeño negocio o un taller proyecta al trabajador en la clase de los pequeños artesanos urbanos a la que ya pertenece.

La frontera con el centro de la ciudad: topografía de una segregación

La parte más importante de la vida del trabajador se desarrolla en esta orientación centrada en sí misma de los barrios mineros. En el siglo XVI las leyes coloniales establecieron una estricta separación de residencia entre los españoles y los indígenas. Hoy en día, la ley se ha convertido en costumbre, y el espacio social de la ciudad permanece fraccionado. Si bien los mineros cruzan a veces el centro para ir a la feria semanal o al hospital público, nunca se los encuentra en la plaza principal ni en el paseo peatonal que Potosí en sus días de gloria ha bautizado como el “Bulevar”. Estos lugares principales del centro de la ciudad son espacios reservados a la buena sociedad de la ciudad y a su juventud dorada. A la inversa, estos últimos estamentos no se atreven jamás a ir a los barrios mineros. Esta segregación mediante el espacio se refleja en el discurso de los habitantes que distinguen a “la gente del centro” de la de la periferia (“de los cantos”).

Así, las primeras calles rectas del centro colonial que anuncian el comienzo de la ciudad española y el final de los barrios indios, todavía constituyen las fronteras urbanas de la sociedad de Potosí. Al otro lado, en cambio, allí donde los barrios periféricos ceden poco a poco el lugar a las áreas rurales, la frontera es mucho más difusa. Cuanto más se aleja uno del centro, la ciudad se diluye más en el mundo rural. Los chanchos invaden las calles sinuosas de tierra y sin iluminación, por las que los vehículos no se atreven pasar; los edificios de varios pisos ceden el lugar a pequeñas casas sin revoque. Es allí, en algún lugar entre la ciudad y el campo, donde los nuevos migrantes aprenden poco a poco la “civilización”. Lo difuso de la frontera entre los barrios mineros y el mundo rural refleja también la situación de los mineros en la sociedad urbana.

2. Los mineros en las márgenes de la sociedad de Potosí

Para las clases medias y altas de Potosí (funcionarios, profesiones liberales, comerciantes, etc.), el estatus de los mineros apenas difiere del de los campesinos.

Sin embargo, la relativa prosperidad que la mina concede a algunos de ellos es una amenaza para la dominación de la élite, la cual se defiende tratando a los mineros de advenedizos. Por otra parte, todos los habitantes de la ciudad coinciden en subrayar el exceso que supuestamente caracteriza el comportamiento de los mineros.

El desprecio por el trabajo minero

El duro trabajo del minero, base de su reconocimiento y de su prestigio dentro de la sociedad minera, es percibido por los “profesionales” de la ciudad como el estigma de su ignorancia: el minero trabaja duro porque es un bruto que no sabe hacer otra cosa. Uno puede tener respeto por la habilidad del albañil o del carpintero, pero los conocimientos profesionales del minero quedan encerrados en los socavones. Mientras que diariamente decenas de turistas pagan —“en dólares”, como puntualizan los trabajadores— para enterrarse en las minas, la mayoría de los habitantes de Potosí ignora prácticamente todo lo que pasa en el Cerro. Cuando se interesan por ello, es para evocar con condescendencia la vida miserable de los trabajadores, a los cuales rebajan al rango de “mineritos”.

La crítica a los advenedizos de la mina

Ignorantes pero enriquecidos por la mina, ése es en resumen la idea que se hace la pequeña burguesía potosina de los mineros, a quienes reprocha el haber imitado los aspectos ostentosos de la civilización urbana (el idioma, el consumo, la ropa, la vivienda, etc.), pero sin dominar la etiqueta y los códigos morales correspondientes. “Tienen dos teles, un aparato de sonido, a veces incluso un Toyota, pero ni siquiera saben alimentarse bien”; “son sucios”; “todos duermen juntos, la madre, el padre, las hijas...”; “no saben tratarse correctamente entre ellos, eso es falta de educación”; “ganan [dinero] por ganar, ni siquiera saben aprovecharlo”; “el minero, cuando tiene un poco de dinero, se lo toma [bebe] sin preocuparse por la educación de sus hijos”.

El mal uso del dinero, la afición inmoderada por el alcohol, la grosería y el adulterio o el incesto constituyen la esencia del discurso de las clases superiores cuando hablan de los mineros. Prefieren ignorar el papel de los mineros en la economía regional, y éstos ni siquiera se benefician del romanticismo que impregna a la figura del campesino, ignorante pero tan humilde y tan pintoresco. La burguesía de Potosí atribuye las costumbres condenables de los mineros al

efecto nocivo del dinero sobre una población de origen campesino mal instruida. En una sociedad que se piensa al mismo tiempo en términos socioeconómicos, culturales y raciales, el minero, campesino ignorante que pretende pasar por burgués, es calificado como “indio refinado”. El recurso a las categorías raciales heredadas de la Colonia, y consecuentemente de la biología, permite de esta manera a la élite urbana, que se percibe como no indígena, legitimar su distancia con los mineros y vetarles, al menos simbólicamente, el acceso a la “buena sociedad”.

Esta actitud recuerda en muchos aspectos la de los empresarios mineros del siglo XVIII, quienes, confrontados con el cuestionamiento de las categorías sociales y de la división colonial del trabajo por los *kajchas*, censuraron la indecencia de esos hombres que trabajaban el domingo en vez de ir a misa y se emborrachaban el resto de la semana (Abercrombie, 1996). A éstas se añaden las críticas de los campesinos que reprochan a los trabajadores del Cerro Rico su arrogancia y sus malos hábitos. Mientras que la “buena sociedad” atribuye estos comportamientos a la insuficiente “civilización” de los mineros, los campesinos aluden al abandono de los códigos de conducta vigentes en las comunidades rurales. Esta incómoda ambigüedad que caracteriza el proceso de ascenso social de los mineros genera su marginalidad.

Del frenesí de la mina a la subversión

Más allá del arribismo del minero, su comportamiento fuera de las normas denunciado por la élite urbana refleja el carácter desmesurado que le reconoce el conjunto de la población de Potosí, incluidos los pequeños comerciantes y los artesanos, tan cercanos socialmente. El trabajo frenético y peligroso de la mina alimenta esta ética del exceso: la inclinación del minero por los placeres de una vida que sabe corta y una energía vital desbordante que imprime una intensidad particular a su conducta. De ahí el apodo de “*qbuya loco*” (loco de la mina), que pone de manifiesto su carácter perturbado y perturbador.

En los siguientes testimonios, los atentados políticos de los mineros contra el orden público y su inquietante dominio de la dinamita se conjugan con las infracciones contra la conveniencia y la jerarquía social para plasmar la imagen subversiva de este frenesí de los mineros:

Porque los mineros son medio nerviosos, nadie los para... No tiene miedo a nada el minero, ni a las peleas, ni nada. Y cuando bajan a las marchas, todo pueden deshacer. Locos siempre. Una vez en Llallagua dicen que un minero por celoso le había hecho volar a la mujer y a él más. Le había esperado allí en el puente, le había abrazado y "taa...", todo dinamita tenía así [su mano sugiere una cartuchera cruzada en el pecho] y con éste le había hecho volar. Así son los mineros.

Jaime, sastre

O también:

Torpes son. Por eso "*qbuya loco*", así les dicen los de la ciudad. "*Qbuyarunas uraykamusanku*" [los mineros están bajando], decían cuando había revolución, huelga. "*Qbuyarunas uraykamusanku dinamitaswan*" [los mineros están bajando con dinamitas], decían. Tenían miedo al minero. "Ahora, esta casa, el minero puede botarnos [lanzarnos dinamita], hacer volar". Ahora ya no es así, pero igual la gente le tiene miedo al minero, que es así medio loco.

Doña Donata Garnica, 61 años, viuda de minero

Como señala doña Donata, el tiempo de las insurrecciones mineras que amenazaban directamente a la burguesía de Potosí ya ha pasado, y las movilizaciones de las cooperativas son mucho menos radicales que las de los sindicatos revolucionarios de la Comibol. Sin embargo, hemos resaltado que la virulencia política es sólo una expresión del carácter subversivo de los mineros, que se alimenta también de su comportamiento desenfrenado y de sus atentados contra el orden social. Además, el culto al diablo alimenta las pesadillas de Potosí sobre la amenaza que representan los mineros para el orden establecido.

3. Borracho, arrogante y adúltero: la herencia española

Lo más sorprendente es que este retrato negativo que la sociedad presenta de los mineros, es universalmente asumido por los trabajadores, los cuales se consideran a sí mismos como borrachos, jactanciosos hasta la grosería, pendencieros y adúlteros, altivos y dominantes frente a los campesinos, a menudo envidiosos y vengativos,

que despilfarran su dinero en bebida, en mujeres y en gastos ostentosos. Atribuyen estas tendencias que reprueban a la herencia de los primeros explotadores españoles de la montaña.

Alcohol para hacer trabajar a los indios

Con toda la razón, los mineros atribuyen a los españoles la generalización del consumo de alcohol. Con la colonización, se relajaron las estrictas normas que regulaban su consumo ritual en los Andes, desembocando en la secularización de la bebida, que se convirtió en una mercancía como cualquier otra (Saignes, 1988, 1993). Potosí se transformó rápidamente en un mercado próspero para la tradicional chicha de maíz, así como para el vino y el aguardiente recientemente introducidos. Los españoles, principales beneficiarios de este comercio, recurrían al alcohol para hacer trabajar a los indígenas (Saignes, 1993). El testimonio de don Humberto refleja estas prácticas perversas que consistían en vender alcohol en los centros de contratación, incitando a los trabajadores del Cerro a dilapidar los anticipos de sus sueldos incluso antes de empezar a trabajar:

Las *ch'allas* han dejado los españoles para tenerles allí a los mitayos, para someterlos a los trabajadores. Dicen que mitad en plata, mitad en trago sabían pagarles para mal acostumbrarles. Después se ha hecho un rito. Todas estas fiestas en la ciudad también han dejado los españoles para que la población no proteste, para que se entretenga.

Humberto Hinojosa †, 53 años, Presidente de la cooperativa
Kunti

De esta manera, el consumo regular del alcohol pasó a ser un aspecto indisociable del trabajo minero, constituyéndose en una verdadera plaga para los empresarios confrontados hasta bien avanzado el siglo XX con la costumbre del "san lunes", que el primer día laborable de la semana desviaba a los trabajadores hacia los bares de la ciudad. El papel que don Humberto, antiguo sindicalista de la Comibol, atribuye a las fiestas en la alienación de los trabajadores, refleja la influencia de un marxismo revolucionario que considera las festividades religiosas como contrarias a la formación de una conciencia de clase.

Aun reconociendo que las celebraciones legadas por los españoles pesan poderosamente sobre el calendario laboral y la economía familiar, la mayoría de los mineros se las arreglan para cumplir

fervientemente con sus obligaciones religiosas. En cambio, achacan al alcohol los frecuentes excesos en su conducta, especialmente de las peleas, la grosería y el adulterio. Pero el alcohol no es el único incriminado. Para los trabajadores, todos estos comportamientos reflejan el nefasto legado genético de los primeros españoles de Potosí.

De la colonización a la clonación

Los actuales mineros ven a los fundadores españoles de su ciudad como aventureros que no temían ni a Dios ni al diablo y que llegaban atraídos por la promesa de un enriquecimiento fácil y rápido a costa de los indígenas. Esta sociedad española depravada pasa por haber modificado de manera permanente la personalidad de los indígenas a los que hacían trabajar en sus minas. De estos predecesores poco recomendables, a los que describen como bandidos pendeñeros, groseros, adúlteros y abusivos con los indígenas, los trabajadores actuales habrían heredado tanto algunos defectos como la vocación minera. Los siguientes testimonios permiten hacerse una idea de este genotipo español que se autoatribuyen los mineros:

Los españoles que llegaron aquí en Potosí eran los peores, rateros, gente sin vergüenza, entre ellos también se peleaban siempre, y éstos son los que han corrompido. Porque sabes, antes la gente era más callada, más humilde, más creyente, más educados, y desde que han llegado los españoles se han vuelto más despiertos, porque la gente española no tenían educación, delante de ellos hablaban lo que sea, hacían lo que sea, y por eso más corrupto se ha vuelto la gente. Teniendo esposa, les sacaban las esposas de los indios, de los mitayos, o sea la mujer del otro. El español decía: "quiero esta mujer", hasta sacarle un hijo. Es por eso que hay muchos que tienen sus ojos marrones. La gente que es verdaderamente un mitayo, dice que tiene los ojos negritos, y un español dice que tiene marrones. Ahora la sangre misma, dicen que no es lo mismo de un mitayo y de un español. Hay mucho de esto en Potosí. Dice que es otro tipo de sangre, más fina, azul.

Doña Francisca, 42 años, *palliri*, La Plata (10 de Noviembre)

○ también:

Hay compañeros que son rateros, que son envidiosos. ¿De dónde han sacado esta herencia? De la sangre de los españoles.

A ver, fíjate, un campesino no es así. Pero nosotros somos envidiosos, ladrones, vengativos, por culpa de ellos, de los españoles, de la sangre. [...] El campesino como yo, te digo, no es prepotente, es humilde. Pero este español, que lleva la sangre española, es prepotente: “Ah, este indio, este mula”, así le decimos, sinceramente no hay respeto. Pero ellos también se defienden: “Yo he sido indio netamente de mi pueblo, de mi *llajta*, no he sido un extranjero que he venido a usurpar. Por culpa de los españoles, ¿qué cosa son ustedes?”

Don Toribio, 46 años, socio jubilado

La función de los conquistadores de Potosí en la creación de esta nueva categoría socio-profesional a la que pertenecen los mineros está acompañada, por tanto, de una paternidad moral. El surgimiento histórico del minero es percibido como el resultado de una ruptura con el mundo campesino, cuyas virtudes y valores han sido corrompidos al contacto con los españoles. Los “carajo”, “granputa”, “mierda” y otros insultos en castellano que salpican el habla de los trabajadores habrían sido integrados en el lenguaje del minero a través de los mitayos, quienes los habrían aprendido de sus amos españoles. De estos últimos también habrían aprendido que, visto desde el Cerro, un campesino es un “indio mula”, de manera que la dominación de los socios sobre sus peones campesinos reactualizaría el abuso de poder ejercido por los españoles sobre los indígenas. La codicia y la concupiscencia, que llevan al adulterio, al robo y a la enemistad, y que se atribuyen los mineros, también formarían parte del legado español. La modestia, la discreción, la corrección y la solidaridad campesina, virtudes que contraponen a sus defectos, aparecen en cambio como las cualidades de un mundo indígena primordial que se salvó de la depravación española.

Para doña Francisca y don Toribio, más allá del mal ejemplo, esta corrupción se ha transmitido genéticamente. Las cualidades morales de los españoles y sus malos modales han sido transmitidos permanentemente a los trabajadores de las minas por la sangre. Éstos pasan por tener más sangre española que los campesinos, marcando la violación de las mujeres indígenas por los conquistadores el punto de partida de la genealogía de los trabajadores del Cerro. Para los migrantes más recientes, la herencia española de los mineros establecidos desde hace mucho tiempo en Potosí se convierte, por este mismo hecho, en un medio para cuestionar su dominación. Es lo que demuestra el episodio relatado por don Toribio, según el cual un

peón campesino al que su socio había tratado de “mula indio”, le contestó que él, al menos, no era un usurpador.

Se debe contextualizar esta concepción de los mineros sobre la sangre española en la tradición colonial, que hacía coincidir el estatus social con la pertenencia étnica: el minero no es indio en primera instancia por no ser campesino. Más allá de los rasgos fisiológicos, el discurso de la raza moviliza sobre todo consideraciones ideológicas, sociales y culturales. Es lo que permite a los mineros pensar que tienen más sangre española que los campesinos, reconociendo al mismo tiempo su origen rural. ¡De esta manera le es posible a un campesino indígena transformarse en minero español sin recurrir a una trans fusión sanguínea!

La influencia nefasta de las riquezas del Cerro Rico

Se plantea, por tanto, la cuestión de la naturaleza social de esta sangre española que reivindican los mineros. Aparentemente alude a la identidad de advenedizos de los españoles del Potosí colonial. Como lo resalta doña Francisca, sólo gracias a la conquista del Cerro y de sus riquezas los renegados y forajidos de España adquirieron en Potosí su categoría de élite dominante. Al pretender que tienen la misma sangre que los españoles, los mineros parecen así asumir la idea de que ellos también son advenedizos. Comparten de esa manera el punto de vista de los campesinos y de la élite urbana sobre las consecuencias negativas del ascenso social posibilitado por la mina en una población insuficientemente preparada. La idea de que únicamente la educación permite un disfrute decente de la riqueza y de una promoción social legítima, impregna simultáneamente el discurso de la élite de Potosí acerca de los mineros y el de los trabajadores sobre sus “antepasados” españoles³. Al mismo tiempo, la atracción ejercida por la plata del Cerro Rico sobre los peores elementos de la sociedad española refleja el sentimiento de los campesinos, que acusan al contexto minero de disolver las virtudes campesinas de los migrantes en un arribismo alimentado por la fantasía de la veta milagrosa. Consiguientemente, los estereotipos del indio malo y del español malo se fusionan para construir el autorretrato de los mineros.

³ Los mineros clasifican a la élite urbana en la categoría de los “españoles”, pero sin atribuirle ninguno de los vicios que se atribuyen a sí mismos, exceptuando su dominación sobre las clases inferiores. Esta distinción parece ligada a la educación que reconocen a los miembros de la élite.

Y cuando, contrariamente a lo que cabría esperar, el minero se identifica con el amo español más que con el mitayo, no hace sino expresar esa condición intermedia que caracteriza la identidad minera. A diferencia de los españoles con quienes se identifican, los mineros no se muestran indiferentes a las cualidades morales que reconocen a los campesinos, y condenan la dominación, la ostentación y la falta de respeto a las normas del decoro social. Allí reside la ambigüedad estructural de los mineros, que están divididos entre modelos sociales que consideran incompatibles entre sí. Esta ambivalencia da lugar a discursos contradictorios, en los cuales los mineros se sitúan unas veces del lado de los pobres, de los indios y de los explotados, y otras veces del lado de los ricos, los explotadores y los españoles. Es lo que se desprende del siguiente testimonio que, después de haber explicado que los mineros mestizos son más arrogantes que los campesinos, David se alinea con los indígenas para denunciar los malos tratos por parte de los ingenieros más “españoles”.

El minero es mestizo, ¿no? Tiene sangre española y sangre indígena, entonces los mestizos somos más altaneros. A veces los ingenieros nos maltratan: “Vos eres campesino, *runa*”. Incluso yo he discutido: “Pero yo soy dueño de esta tierra, porque yo tengo más sangre indígena que española, ustedes son usurpadores, nos tratan mal y nosotros conocemos más [de minería]”.

David, 34 años, segunda mano, San Germán (Unificada)

El continuo vaivén entre los dos polos se da, por tanto, en función del contexto: el mismo minero se sentirá más español frente a un campesino y más indígena frente a un ingeniero o cuando asume un cargo en su comunidad de origen. Esta ambigüedad se ve además reforzada por los caprichos de la montaña que, al enriquecer o empobrecer de la noche a la mañana a los trabajadores, validan estas dos identificaciones alternantes.

La huella de la Historia de Arzáns de Orsúa y Vela

El cuadro aterrador que pintan los mineros de la sociedad española de Potosí y la temática de la corrupción generada por el dinero de la mina reflejan de manera singular la monumental *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, a la cual el criollo Bartolomé Arzáns de Orsúa y

Vela dedicó dos tercios de su vida⁴. Verdadera revista de escándalos, esta crónica testimonial, año tras año, las deplorables costumbres de los españoles de Potosí, desde la fundación de la ciudad hasta la muerte del autor en 1736. Esta crónica se presenta como una sucesión interminable de escándalos y sacrilegios, intercalada de milagros. Entre los sangrientos ajustes de cuentas, las mujeres adúlteras, las prostitutas o hechiceras, las expoliaciones de bienes, las estafas, los robos y las injusticias, sin hablar de los avaros, los blasfemos, de los aficionados a los juegos de azar, de los placeres lúbricos y otros sodomitas, se diría que todos los pecados se han dado cita en Potosí para ser consignados por la pluma del cronista. Y, al igual que los mineros actuales, Arzáns achaca a la riqueza del Cerro Rico todos los pecados inspirados por la codicia y la vanidad del dinero, y por los privilegios que éste permite adquirir: poder, prestigio, mujeres, etc.

El paralelo entre el discurso de los mineros sobre la sociedad española y el retrato que pinta de ella el cronista no es casual. El imaginario de los trabajadores actuales se nutre en gran medida de la lectura de las crónicas sociales costumbristas de la prensa local, así como de las antologías de literatura y de leyendas populares inspiradas en la *Historia* de Arzáns, de la cual retoman ciertos pasajes. Éste es el caso de las *Crónicas potosinas* de Modesto Omiste (1890-95), que figuran en los estantes de muchas familias mineras. Tendremos la oportunidad de ver que muchos otros escritos edificantes de Arzáns han inspirado la tradición oral de los mineros, en términos que demuestran claramente su influencia directa. Pero aparte de esto, todo el espíritu del cronista y la época de la cual se hizo eco impregnan el imaginario de los mineros y el destino de los trabajadores de hoy.

Las descripciones de los españoles hechas por los mineros nos hacen pensar inevitablemente en Guamán Poma de Ayala ([1613] 1980: 511), cuando acusa a los criollos de ser “bravos y soberbiosos, haraganes, mentirosos, jugadores, avarientos, poca caridad, miserables, tramposos, enemigos de los pobres indios y de españoles”. Como muestran los dibujos que ilustran sus escritos, Guamán Poma distingue en efecto a los criollos de los españoles virtuosos de Castilla. Al igual que los mineros, aunque por razones algo diferentes, atribuye esta corrupción de los valores de la madre patria española a la experiencia americana. Robert Randall (1993) demuestra cómo el cronista atribuye al orgullo del virrey Toledo —quien ordenó la ejecución del

⁴ Para un análisis detallado de la obra y del Potosí de los siglos XVII y XVIII, véase la Introducción a la misma, escrita por Lewis Hanke (1965).

último Inca, Tupac Amaru— el origen de toda la posterior arrogancia española y de la explotación de los indígenas. Recordemos que Toledo también fue el instigador de la mita minera, cuyos abusos denunciara Guamán Poma. Además, el cronista comparte la opinión de que los criollos españoles han transmitido sus malas costumbres a los indígenas, especialmente al incitarlos a emborracharse. El personaje del indio, al que denomina “Don Juan Mundo al Revés”, borracho y mal cristiano, que se viste al estilo español y se considera un señor, ilustra en su obra el caos que surge de la corrupción de los indígenas por los españoles. Ese indio del siglo XVII que perturba el orden establecido y pone el mundo patas arriba, es evidentemente un *kajcha* (Abercrombie, 1996).

*

El cooperativismo como proyecto político no desempeña ningún papel en la consciencia de sí mismos de los cooperativistas. En cambio, todos invocan la ideología del *kajcheo* colonial (libertad de empresa, control de los medios y los beneficios de la producción, superación de las fronteras sociales). Ésta, conjuntamente con otros factores, define lo que es un verdadero *kajcha*.

Independientemente de su origen y de la eventual realización de una actividad agrícola, el cooperativista se define en primera instancia como un trabajador cuya actividad económica principal es la extracción minera. Esta dependencia se basa en una entrega personal absoluta, que puede llegar hasta el sacrificio: el verdadero minero acepta jugarse el todo por el todo y sin comodín en el arriesgado juego de la mina. Le dedica toda su energía y acepta sus caprichos y peligros. Este compromiso supone su instalación más o menos definitiva en la ciudad de Potosí. Al hacerlo, el campesino que trabaja ocasionalmente en la mina y luego se establece en la ciudad para convertirse en minero regular, reproduce, a su propia escala, el proceso del surgimiento histórico de la clase de los trabajadores de las minas del último cuarto del siglo XIX. En cambio, los migrantes temporales, para los cuales la mina sólo constituye una actividad complementaria, no son considerados como mineros, sino como campesinos que trabajan en la mina.

Sin embargo, debido al permanente riesgo de enfermedades y accidentes, así como a las limitadas posibilidades de ascenso social que ofrece la mina, cada vez son más los trabajadores que consideran que ésta sólo es un trampolín hacia una nueva vida. Muchos piensan

reconvertirse, en un plazo más o menos largo, en transportistas, mecánicos o algún otro oficio. No obstante, este proyecto se parece más a un discurso de circunstancia que a un deseo real; la ilusión del inminente descubrimiento de una buena veta retrasa incesantemente el plazo. El apego a la mina se debe también al hecho de que ésta constituye la verdadera estructura de la identidad individual de sus trabajadores: romper con el Cerro equivale a una verdadera enajenación de sí mismo. Si la mina atormenta las noches de los trabajadores jubilados es, dicen, porque una parte de su espíritu permanece en ella. Y sólo cuando su sueño lo lleva de regreso a la mina, el minero vuelve a ser por fin completamente él mismo.

SEGUNDA PARTE

Las deidades de la mina

A pesar de ser una expresión cómoda, la palabra *deidad* como la entiende la tradición católica no es del todo satisfactoria para designar a las entidades tutelares del trabajo minero. La Pachamama, los *tíos*, las cruces y las vírgenes de las minas no son divinidades transcendentales susceptibles de ser descritas según una tradición dogmática. Se trata más bien de la encarnación de principios dinámicos que toman cuerpo en la relación que los une a los trabajadores: la fertilidad del mineral, por una parte, y un principio de orden que rige la interacción entre el hombre y las fuerzas vivas de la mina, por otra¹. Cada una posee una competencia principal que ejerce desde un espacio específico.

En Potosí, la Pachamama se identifica con la montaña, en cuyas entrañas “maduran” los minerales. Los *tíos*, con apariencia de diablo, son los amos ctónicos de las minas y de las vetas, cuya explotación organizan. Finalmente, las vírgenes y las cruces que vigilan las entradas de las minas protegen la seguridad de los mineros. A cambio, los hombres deben alimentarlos mediante sacrificios y satisfacerlos con su devoción; en caso contrario, son castigados con la desaparición de las vetas, enfermedades o incluso accidentes mortales.

Señalado por encuentros sucesivos con las representaciones de estas *deidades*, el periplo cotidiano que sumerge a los trabajadores en lo más profundo de la tierra se asemeja a una verdadera peregrinación.

Los trabajos de Tristan Platt (1983) y de Carmen Salazar-Soler (1990) han explicitado la continuidad entre la cosmología de los mineros y las creencias relacionadas con la agricultura de los campesinos andinos: unos y otros asocian el subsuelo con las fuerzas salvajes del mundo, con la riqueza y el peligro. Esta unidad simbólica, que favorece la integración de los campesinos en la mina, se ha nutrido de los continuos intercambios entre las minas y el campo. Desde un punto de vista histórico, esta representación del mundo subterráneo es el resultado del encuentro entre el universo religioso prehispánico y las creencias de los colonizadores españoles.

“No existe ninguna duda de que la demonología era la ciencia teológica más generalizada entre los conquistadores y los colonos

¹ Retomo este concepto de principio de Gilles Rivière (comunicación personal).

del Perú”, escribía Pierre Duviols (1977: 25). Para los cristianos del siglo XVI, obsesionados por la existencia del diablo, los cultos indígenas no podían ser sino una señal de la influencia de Satanás. Esta identificación de las deidades prehispánicas con emisarios diabólicos caracterizaría todo el proceso colonial de evangelización en los Andes (Duviols, *ibid.*; Bernand y Gruzinski, 1988; Estenssoro, 1998). Si bien algunas entidades bernand consideradas menos subversivas pudieron incorporarse en los ritos católicos —es el caso de la Pachamama identificada con la Virgen—, otras, demasiado diabólicas, debían ser erradicadas sin piedad. Así, el término *supay*, que habría designado el alma de los muertos y de los antepasados en la época prehispánica, fue elegido por los misioneros para encarnar al diablo en los Andes (Taylor, 1980)². Los ancestros, garantes de un orden antiguo, eran en efecto diabólicamente contrarios al surgimiento de la nueva sociedad colonial.

Los antiguos cultos, marginalizados por los extirpadores de idolatrías, fueron de alguna forma enterrados para ceder el lugar a las divinidades católicas llegadas de Europa, y la evangelización emprendió la reorganización del paisaje religioso de los indígenas según la dicotomía del cielo y el infierno (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987; Bouysse-Cassagne, 1998)³. El *supay*, al igual que muchas otras *wak'as*⁴, fue relegado a la esfera del *ukhupacha*, vocablo quechua escogido por los evangelizadores para traducir el concepto de infierno a la lengua indígena (*manqhapacha* en aymara). En adelante, el *ukhupacha*, que significa mundo de abajo y del interior, se oponía a *hananpacha* (*alaxpacha* en aymara), el mundo de arriba, solar y

² La hipótesis de Gerald Taylor se basa en el estudio de los vocabularios coloniales y de diccionarios actuales (aymaras y quechuas), en los cuales, además de la traducción de *supay* (y de sus derivados) como demonio, aparecen términos como fantasma, sombra de la persona, espíritu, alma, y una forma verbal que tiene el sentido de morir.

³ La tripartición cielo-tierra-infierno probablemente se haya encontrado en los Andes con una antigua división en tres épocas llamadas “*pacha*” (Bouysse-Cassagne y Harris, *ibid.*). De esta manera, el inframundo infernal evoca la segunda edad del mundo, el *puruma*, que la mitología del siglo XVI describe como presolar, anterior al desarrollo de la agricultura y de la sociedad civilizada. En la mitología actual, esta época es conceptualizada como el tiempo de la primera humanidad llamada *chullpa*.

⁴ Las *wacas* eran entidades y lugares sagrados prehispánicos. El campo semántico de este vocablo es muy amplio. En los diccionarios quechuas y aymaras de principios del siglo XVII, el concepto de *waca* (*huaca*, *huacca*) incluye objetos o seres singulares, como lo puede ser una montaña a causa de su forma particular o sus metales (Salazar-Soler, 1997b), y la noción de tumba (Bouysse-Cassagne, 1997).

celeste, donde los evangelizadores situaron a Dios, la Virgen y los santos. A pesar de sus esfuerzos, las entidades prehispánicas relegadas al infierno no cayeron en el olvido, pero en adelante las invocaciones de los indios se hicieron clandestinas. Más allá de su connotación diabólica, el *ukhupacha*, al que dieron cuerpo, se convirtió en el espacio de lo secreto, asociado al pasado, en oposición al mundo de arriba, garante del nuevo orden colonial.

El inframundo cristaliza actualmente las fuerzas no completamente socializadas, salvajes y diabólicas, del mundo del cual surge la fertilidad: los herederos de los cultos prehispánicos incompatibles con el nuevo orden colonial, seres al margen de la sociedad actual, los espacios salvajes, así como lugares y tiempos propicios a la comunicación entre el mundo de arriba y el mundo de abajo. Entre éstos figuran la primera humanidad de la edad de las tinieblas (*chullpa*), los muertos y los antepasados, los condenados, las cumbres de las montañas, las lagunas, los manantiales, las cuevas, las tierras no cultivadas, los cementerios, los fantasmas y otras apariciones (*anchanchus*, gigantes, etc.). Entre ellos también se encuentran los amos ctónicos de la mina: el Tío y, en cierta medida, la Pachamama que, aunque asociada a la Virgen, es considerada como su esposa. Todas estas entidades son calificadas como *saqra*. La palabra quechua *saqra* significa malo, espíritu maligno, pero también *wak'a* (sagrado) (Bouysson-Cassagne y Harris, *ibid.*). Para los mineros del Cerro Rico, este concepto es mucho más efectivo que la división del mundo en *pacha*, que se evoca raras veces y solamente en invocaciones rituales. Como fuerza fértil, los *saqras* del mundo son peligrosos para los hombres, quienes deben canalizar sus poderes benéficos y al mismo tiempo protegerse de su gran fuerza mediante una práctica ritual adecuada.

De esta manera, el contraste entre las imágenes ctónicas y diabólicas de los *tíos* y de la Pachamama, por un lado, y las vírgenes y las cruces de las entradas de las minas, por otro, pone de manifiesto la recomposición del universo religioso de los mineros de Potosí en un cosmos trastocado por la evangelización colonial. El sello de la tradición alquimista de la Europa medieval y renacentista, y la creencia en la existencia de guardianes ctónicos de las minas, también son perceptibles en las actuales representaciones de los mineros (Salazar-Soler, 1992, 1997a). La lectura de los cronistas permite, sin embargo, recuperar algunos elementos de los cultos mineros prehispánicos que fueron desviados por la cosmología de los colonizadores:

Los que iban a las minas —escribe el padre Cobo en 1653 (*ibid.*, Vol. 2: 166)— adoraban los cerros dellas y las propias minas, que llaman Coya, pidiéndoles les diesen de sus metales; y para alcanzar lo que pedían, velaban de noche, bebiendo y bailando en reverencia a los dichos cerro. Asimismo adoraban los metales, que llaman mama, y las piedras de los dichos metales, llamados corpa, besábanlas y hacían con ellas ceremonias.

Las *mamas* de las minas estaban “constituidas por los primeros bloques de mineral descubiertos durante la apertura de la mina y, por esta razón, se les atribuía un poder de engendramiento del mineral” (Bouysson-Beyssac, 1997: 94). Moraban en la entrada de la galería principal, y su presencia permitió a los conquistadores españoles identificar los yacimientos más ricos. A la vez imagen del primer producto (original) y germen fecundante (originario), estas *mamas* constituían la *wak'a* de la mina (Berthelot, 1978; Bouysson-Beyssac, 1997, 1998)⁵ y actualmente son veneradas bajo el nombre de *illas*. Según el testimonio del descubridor de la montaña de Potosí, Diego Gualpa, transcrito por Rodrigo de la Fuente ([1572] 1965), ésta tenía una *wak'a* en su cima. En la actualidad es generalmente aceptado que en la época prehispánica el propio Cerro Rico era una montaña sagrada, quizá dedicada al Sol por el Inca (de Ocaña [1606]⁶ citado por Bouysson-Beyssac, *ibid.*). Y, según Arzáns de Orsúa y Vela ([1737] 1965, T. 1: 159-161), las dos concreciones de mineral con aspecto mitad humano, mitad animal descubiertas en una mina en 1575 fueron identificadas por los mitayos con la deidad del Cerro Rico. Sin embargo, los españoles acusaron a los indígenas de ser sus autores y se apoderaron de estos ídolos reduciéndolos a polvo en sus ingenios. Reformado por la explotación minera, el culto al Cerro perduraría no obstante después de la conquista, como lo atestigua el padre Álvarez ([1588] 1998: 356):

Todas las veces que suben al Cerro, le van mochando, mas aún si van a hurtar; cuando van desde sus pueblos a Potosí, desde donde le dan la primera vista, le mochan y le llaman “señor” y piden ventura y salud y riqueza.

⁵ En el quechua actual, *mama* tiene el sentido de veta, matriz de los metales.

⁶ *Memorial y relación de las cosas muy graves que acaecieron en este reino del Perú*, manuscrito inédito, Biblioteca Nacional de Madrid, exp. 3198.

Este lugar desde donde se divisa por primera vez el Cerro en toda su majestad es la quebrada de San Bartolomé, situada a unos siete kilómetros de Potosí, sobre la carretera que va hacia el norte. La carta enviada en 1598 por el jesuita Pablo José de Arriaga al General de la Orden Claudio Aquaviva (citada por Chacón Torres, 1995) confirma que el sitio era escenario de un culto regular por parte de los indios a principios de la explotación colonial del Cerro. En esta época se lo conocía como *Mullu Puncu* (González Holguín, [1606] 1952) nombre que alude al hecho de que los territorios de las *wak'as* tenían puertas (*punku* en quechua) guardadas por *punkucamayoc*. Las investigaciones arqueológicas realizadas por Pablo Cruz (1998, 2002) demuestran que la ocupación del sitio se remonta cuando menos a los periodos intermedio tardío e inca. En la llamada “Cueva del diablo”, ubicada en la misma quebrada, se encontraron pinturas rupestres entre las cuales destacan representaciones de caravanas de llamas —muchas de ellas cargadas—, claro indicio del intenso tráfico que en tiempos prehispánicos atravesaba este corredor que probablemente unía Potosí con el cercano centro ceremonial-administrativo inca del valle de Santa Lucía (*ibid.* 2004). En el siglo XVI, la figura de San Bartolomé fue entronizada por los jesuitas en lugar de los antiguos cultos, pero el sitio sigue siendo sagrado para los mineros de Potosí, quienes peregrinan al santuario del cercano pueblito de La Puerta. Ellos establecen una relación directa entre la “Cueva del diablo” y las minas del Cerro Rico (véase capítulo VI).

Por último, se sabe que en las minas de Oruro los trabajadores de principios del siglo XVII veneraban una figura felina llamada *otorongo*, a la que pedían fuerza para trabajar:

[Los indios] al entrar en ellas [las minas] piden fuerza al demonio llamándole *otorongo* que quiere decir tigre fuerte y le ofrecen unas raíces que llaman *curu* que también destearía yo si dios me diese mano. (Bernardino de Cárdenas, citado por Bouysse-Cassagne, 2004: 68).

Más aún, como sugiere Thérèse Bouysse-Cassagne (1997), es probable que la actividad minera haya sido en sí misma un trabajo ritualizado. Al caminar bajo tierra antes de subir a la luz del día, los mineros actualizaban el mito de origen según el cual los antepasados emergen de las bocas de la corteza terrestre.

En suma, al igual que los trabajadores actuales, los mineros de los primeros años de la Colonia veneraban las montañas, sus minas y riquezas. En los cultos prehispánicos también se encuentra la actual distinción entre deidades más bien asociadas a la generación del mineral (la montaña y las *mamas* coloniales; la Pachamama y las

illas de hoy) y otras que están más directamente vinculadas a la actividad extractiva en sí misma (el *otorongo*, los *tíos*). Todos estos cultos, que combinan la idolatría con la inquietante clandestinidad del subsuelo, les parecieron particularmente diabólicos a los evangelizadores. En los escritos de los cronistas, los tormentos de las almas de los indios infieles se añaden a los de los cuerpos sometidos a las condiciones inhumanas de la explotación subterránea para dar a la mina de Potosí su dimensión de “boca del infierno”, nombre que la designó durante todo el periodo colonial. Más que en cualquier otra parte, el *ukhupacha* infernal había encontrado su lugar en las galerías mineras.

El Cerro, la Pachamama y la Virgen

Hoy en día, el Cerro ya no aparece directamente en los ritos de los mineros. Su figura ha sido sustituida por el Tío, la Pachamama, la Virgen y el Tataq'aqchu, a los cuales los mineros se dirigen desde entonces. Consideran a la montaña como la encarnación de la Pachamama, actualmente identificada con la Virgen. Veremos que algunas manifestaciones de la montaña revelan, no obstante, una identidad propia independiente de la Pachamama y de la Virgen.

1. El Cerro Rico, encarnación de la Pachamama

La Pachamama está estrechamente asociada a las deidades andinas de las montañas. Éstas son las principales destinatarias de los rituales de los campesinos, que las consideran como protectoras ancestrales de los linajes y guardianas de los rebaños y de las riquezas mineras que albergan. También se les atribuye el origen de los fenómenos meteorológicos que fecundan la tierra mediante la lluvia o destrozan las cosechas en pocos minutos mediante la granizada⁷.

La identificación de una montaña, el Cerro Rico, con la Pachamama es, sin embargo, notoriamente específica de Potosí. En otros centros mineros como el de Julcani en el Perú (Salazar-Soler, 1990) o el muy cercano de Porco, la Pachamama y la montaña, guardiana de las riquezas mineras, son invocadas como entidades distintas. Y los campesinos de Bolivia y Perú que invocan al Cerro Rico en sus rezos, se dirigen a la montaña y no a la Pachamama⁸. De manera más general,

⁷ Para un análisis detallado de las deidades de las montañas, véase especialmente H. Favre (1967), L. Girault (1988) y G. Martínez (1983).

⁸ F. Oblitas Poblete (1978: 228); P. Gose (1986: 300); O. Harris (1987a); T. Abercrombie (1998: 521).

ésta es considerada como la esposa de los espíritus masculinos de las montañas (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987: 263); en Potosí, es la esposa del Tío⁹.

La Pachamama, terra genitrix

A causa de su estrecha identificación con la fertilidad del suelo, el culto a la Pachamama celebra sobre todo la abundancia. Esta noción es expresada por el prefijo “*pacha*”, que engloba a la vez una noción de tiempo, de espacio y de totalidad; el sufijo “*mama*” se refiere al arquetipo germinante de cada producto o especie, como en el caso de las *mamas* de las minas prehispánicas. En este sentido, *pachamama* significa “la abundancia o totalidad de arquetipos germinantes del suelo” (Bouysse-Cassagne y Harris, *ibid.*); por extensión, la Pachamama se confunde a menudo con la tierra misma. Su culto protege también contra las enfermedades, catástrofes meteorológicas y otras desgracias.

Una y varias a la vez, la Pachamama posee un nombre particular, que comunica a través de sueños o durante ceremonias chamánicas, en cada uno de los lugares —campo, mina o casa— que tutela. Los mineros le reconocen además una apariencia diferente según el contexto en el que es convocada. Siendo la Pachamama siempre una figura femenina, durante sus manifestaciones visibles, especialmente en los sueños, adopta los rasgos y la indumentaria de una campesina en el campo, de una señora “de vestido” en el centro de Potosí o de una chola de pollera en los barrios mineros¹⁰. Este mimetismo sociológico testimonia la universalidad de sus poderes. Desde el campesino que la venera para asegurar la fertilidad de la tierra, la fecundidad del ganado y la protección contra la intemperie, hasta el ciudadano que le solicita el bienestar de su hogar y éxito en los negocios, la Pachamama es la depositaria de los anhelos polimorfos del conjunto de la población de Potosí y sus alrededores. Para los mineros, que la llaman familiarmente “Vieja”, su vientre fértil hace crecer los minerales, y los protege contra los peligros del trato con el mundo subterráneo, especialmente contra el descomunal apetito de su esposo, el

⁹ Sin embargo, a causa de su identificación con la Virgen, algunos mineros no consideran a la Pachamama como esposa del Tío.

¹⁰ Las mujeres “de vestido” son las que se visten al estilo occidental, en oposición a las cholos de pollera, la tradicional falda arrepollada. En la actualidad la chola está en todas las categorías sociales, pero el hecho de no llevar pollera sigue siendo un símbolo de pertenencia a las clases medias y superiores urbanas.

diablo. Y, como ofrenda a la Pachamama, los mineros entierran sus hojas de coca más bellas antes de ponerse a trabajar.

En el vientre fecundo del Cerro Rico

*Pachamama mamitáy chunka iskayniyuq polleras,
 “Ujnin pollerasniykita quway” nisayku
 mana iskay chunkasniykitachu.
 Waqcha wawasniykimanta, kbuyawayku quwayku.*

*¡Ob! Pachamama, mamita mía con doce polleras,
 “Danos una de las polleras tuyas”, te suplicamos
 [pero] no de las doce tuyas.
 Danos, ten piedad de tus hijos pobres¹¹.*

La imagen de la montaña-Pachamama como un vientre femenino en el que crecen y maduran los minerales —minerales *puqunku*, dicen los mineros—, refleja una visión obstétrica de la actividad minera. Esta visión, probablemente ya presente en la época prehispánica, no es única. En su libro *Herreros y alquimistas*, Mircea Eliade (1974) señala su existencia en muchas sociedades humanas y especialmente en la Europa de los conquistadores españoles.

Según un mito de origen recogido por Carmen Salazar-Soler (1992) en Julcani, los minerales han nacido de una pareja de serpientes míticas (*amarus*) —el macho es Sulfuro y la hembra *Llimbi* (mercurio en quechua)—, a las que Dios ha enterrado como a semillas. Esta génesis, influenciada por las teorías alquimistas de la Edad Media y del Renacimiento europeo, recuerda también el poder germinante de las *mamas* prehispánicas. Hoy en día, los metales más ricos son conservados por los mineros, que los veneran bajo el nombre de *illa* para aumentar la producción de sus vetas¹². Al igual que antaño las *mamas*, las *illas* poseen el poder de fecundar y como tales pueden ser

¹¹ Plegaria que acompaña la ofrenda de la *q'uwa* del Sacrificio de Espíritu (San Germán).

¹² A principios del siglo XVI, la noción de *illa* se refería a las piedras bezoares (González Holguín, [1608] 1952) y a “qualquiera cosa que uno guarda para provisión de su casa, como chuña, maíz, plata, ropa y aun las joyas, etc.” (Bertonio, 1984). Para los campesinos actuales, las *illas* son pequeñas piedras que encierran la fuerza procreadora y el bienestar de los rebaños (Flores Ochoa, 1976), y cuya eficacia simbólica coincide con la de las *mamas*. En el departamento aymarahablante de La Paz, las *illas* mineras, llamadas *awichas*, son identificadas con la Pachamama. Durante el Carnaval se las viste de una manera que recuerda a las *mama* del maíz descritas por Arriaga ([1621] 1958: 28).

trasladadas de un área de trabajo a otra para sembrarla. Recordemos que las *illas* son también las piedras de rayo a las cuales los campesinos del norte de Potosí atribuyen el origen de los minerales subterráneos, y que el relámpago está ligado a los *amarus* míticos¹³.

En Potosí, las imágenes oníricas asociadas al mineral revelan la analogía de la producción minera con la fecundidad agrícola y humana. Soñar con un cargamento o un sembradío de maíz o de papas, con niños de tierna edad o con el sexo de una mujer, presagia una buena producción. Las vetas, a su vez, se manifiestan bajo la forma de víboras que evocan los *amaru* genésicos. Dotado de vida y de espíritu, móvil como una serpiente, el mineral se desplaza de un lugar a otro, se esconde o se revela a los hombres que lo convocan durante las libaciones llamando a la veta por su nombre. También es capaz de manifestar emociones, y los trabajadores explican su desaparición en términos de susceptibilidad: cuando pelean entre ellos, la veta se asusta y huye.

Aunque a escalas temporales diferentes, los minerales nacen, se desarrollan y envejecen al igual que las plantas y los hombres. Los mineros de Julcani comparten con los alquimistas europeos la idea de que si nada interrumpe este proceso, todos los minerales se convierten en oro, siendo los otros metales el resultado de un proceso de maduración abortado (Salazar-Soler, 1992). En Potosí, aunque la montaña no encierra oro, los mineros piden este metal en sus rezos y evocan la existencia, en lo más profundo de su montaña-mujer, de un pilar de oro, verdadero esqueleto metálico del Cerro. Coincidiendo con las directivas del sacerdote español Alonso de Barba ([1640] 1967), que vivió en Potosí y recomendó dejar descansar las minas agotadas, también piensan que el potencial metálico de una explotación se regenera en el transcurso de una o dos generaciones, una creencia que alimenta la idea de que un yacimiento abandonado vuelve a ser rentable cuando los precios del mercado o la tecnología lo permitan. Si no fuera así, ¿cómo se explicaría entonces que el Cerro todavía suministre nuevos yacimientos a pesar de 500 años de explotación continua? Precisamente porque invierten a largo plazo y piensan en sus sucesores, los trabajadores continúan ofreciendo libaciones a los lugares de trabajo agotados. Por la misma razón, las *palliris* que en 1996 exigieron de la empresa privada que les había quitado

¹³ En la época prehispánica las piedras de rayo eran veneradas a la entrada de las minas (T. Platt, T. Bouysson-Cassagne, O. Harris y T. Saignes, *Qaraqara*, en prensa).

algunos desmontes la restitución del mineral extraído, se contentaron con residuos escasamente mineralizados. Consideraron que esta operación de una nueva fertilización de la montaña sería la garantía de una productividad futura. “Si no es para nosotros, será para nuestros hijos”, dijeron las mujeres. ¡Tantas esperanzas ligadas a la facultad del mineral de crecer y de madurar!

Los minerales son, por tanto, embriones en gestación en el vientre de la montaña-Pachamama. El dar a luz a sus riquezas equivale a levantar una a una las faldas de la montaña. “*Chunkaiskayniyuq polleras*”, “la de las doce polleras”¹⁴, es el nombre ritual de la Pachamama de Potosí, cada una de cuyas faldas, que se confunden con las laderas de la montaña, simboliza un mineral. Y, al desnudar la montaña, los mineros hacen nacer a una parte de la misma:

Hay un dicho que el Cerro tiene doce polleras; el Cerro mismo no, la Pachamama. Entonces se decía que cuando hacían su q'araku [los mineros haciendo su ofrendas], había unos yatiris [chamanes] que sabían hablar [con el espíritu de la montaña]. “¿Qué te ha contestado el Cerro?”. “El Cerro me ha contado que ni siquiera están levantando mi primera pollera. Tengo once polleras más debajo de esta, así que difícil que traten de acabarme a mí”. Pero se ve nomás que el Cerro ha cambiado: primero la plata, después el estaño, los complejos de zinc y de plata, y ahora estamos pasando al cobre.

Don Víctor, 48 años, socio, San Germán (Unificada)

En el sueño de doña Francisca, la Pachamama del Cerro Rico adopta la apariencia de una chola cuyas polleras multicolores se fusionan con las áreas de trabajo de la montaña en enaguas. Durante un encuentro onírico premonitorio, la *palliri* obtuvo el permiso de la montaña para empezar a trabajar. Para doña Francisca, que en esa época era una mujer muy joven que usaba pantalones, el apropiarse de las faldas de la Pachamama significa más que explotar su mineral: con su primer sueldo se confeccionó la pollera que marcó su ingreso en el mundo adulto; la adopción de los colores de su benefactora demuestra la identificación de las mujeres con la figura femenina y fecunda de la Pachamama:

¹⁴ El número 12 es central tanto en la tradición cristiana como en el contexto andino, donde las montañas invocadas durante las *ch'allas* suelen ser 12 entidades. Este número alude también a la totalidad en el lenguaje de la alquimia europea.

Una vez fui al Cerro sin querer, porque no trabajaba yo en el Cerro. Y allí me estoy buscando trabajo. "Quiero trabajar. De lo que sea, quiero trabajar. Dios mío, ¿qué voy a hacer? Necesito trabajar". Camino, camino así y a una señora me acerco y le digo: "Señora, hazme trabajar pues", le digo. "*Imata qan, waway, llank'awaq?*" "*Imapipis llank'asaq*", le digo yo. "Ah", me dice. Y sus enaguas bien blanquitas, pero hartos están pues. "¡Ay! *Enaguitasniyki ancha k'achitu*", le digo pues. "*Munankichu regaliasunayta?*" Le digo: "*Ari, regalaway*". "*Mask'akuy mayqintā munanki*", me dice. Entonces: "¡Ay! *Maytachus kunanqa mask'akusaq? Kay jina enaguasqa t'akasaq kay Cerropi kasqa*", le digo. Entonces, estoy buscando, *mana tarinichu. Mask'allanipuni. Señoraqa chukusallanpuni. Q'illu pollerayuy chukusan señoraqa, sombrero yuy chukusan señoraqa. Pero: "Rini, pero manapuni tarinichu, jinakachun" nispanini, "ripusaq". Unay warasninwan llank'ani, kikisitunta llank'ani noqa ruakuni q'illu pollerasta. Q'illu lugaresta, puka lugaresta llank'ani, enaguasta ruwakuni trabajasqaywan, q'illu enaguasta, puka enaguasta*, como de ella. Virgen Pachamama, Potosí *t'alla* era¹⁵.

Doña Francisca, 40 años, *palliri*, La Plata (10 de Noviembre)

2. La montaña-Pachamama bajo el influjo de la Virgen

*Virgen Pachamama, Potosi T'alla,
chunka iskayniyuq polleras,
qulqi sapatitos, quri monterita,*

¹⁵ "Una vez fui al Cerro sin querer, porque no trabajaba yo en el Cerro. Y allí me estoy buscando trabajo. 'Quiero trabajar. De lo que sea, quiero trabajar. Dios mío, ¿qué voy a hacer? Necesito trabajar'. Camino, camino así y a una señora me acerco y le digo: 'Señora, hazme trabajar pues', le digo. '¿Qué vas a trabajar vos pues, mi hija?' 'De lo que sea trabajaré', le digo yo. 'Bueno', me dice. Y sus enaguas bien blanquitas, pero hartos están pues. '¡Ah! y tus enagüitas tan bonitos...', le digo pues. '¿Quieres que te lo regale?' Le digo: 'Bueno, regalame'. 'Escógete, ¿cuál quieres?', me dice. Entonces: '¡Ah! ¿Adónde iré ahora a buscarme? Estas enaguas habían estado amontonadas en todo el Cerro', le digo. Entonces estoy buscando pero no encuentro. Sigo buscando. La señora continúa sentada de cucullas. La señora de pollera amarilla sigue sentada, la señora está sentada con sombrero. Pero: 'Voy, pero no encuentro siempre. No importa', diciendo digo, 'me voy'. Desde tiempo atrás trabajo con su paraje, igualito trabajo [como en el sueño] y yo me hago polleras amarillas. Lugares de color amarillo, lugares de color rojo trabajo, con mi trabajo me hago las enaguas, enaguas amarillas, enaguas rojas, como de ella. Virgen Pachamama, Potosí *t'alla* era".

*ch'allarikusayki, qurisyki,
qanpis quriwanki mamitáy.*

*Virgen Pachamama, T'alla de Potosí con doce polleras,
zapatitos de plata, monterita de oro,
te estoy brindando, te estoy atendiendo,
tú también me aviarás mamita mía¹⁶.*

Asimismo, los mineros invocan a la Pachamama de Potosí llamándola “Virgen” y “Nuestra Señora”. En efecto, también es considerada como un avatar de la Virgen, cuya imagen se encuentra en la entrada de las minas. En cuanto a su sobrenombre afectuoso de “Mamita”, éste alude a la vez a la maternidad divina y al poder fecundo de la Pachamama.

Las patronas de las secciones

Casi todas las secciones poseen una escultura de la Virgen colocada cerca de la entrada de la mina, generalmente en la casa de los guardas. La mayoría representan a la Virgen de la Concepción (llamada Concebida). Sin embargo, en las pocas secciones epónimas, ésta le cede el lugar a la Virgen del Rosario, de la Candelaria o a la santa de la mina (Santa Rita, Santa Elena y otras).

Es difícil establecer a qué época se remonta la presencia de estas vírgenes: algunas son de confección reciente, otras son de origen colonial, como la escultura barroca de la Virgen de la Concepción de la mina San Germán, acompañada por tres angelotes considerados como hijos suyos. Veneradas por los hombres, las vírgenes son también las patronas de las guardas de las minas y de las *palliris*, que se encargan de su cuidado y de su manipulación durante los rituales. Estas imágenes, que tienen entre sus manos las herramientas de las mujeres mineras —mazo y raederas (“*mortiñas*”)—, son el equivalente femenino de las cruces de las minas, que llevan las herramientas de los hombres.

Según una antigua creencia registrada en la crónica de Arzáns de Orsúa y Vela (*ibid.*), la Virgen es la protectora de los trabajadores, a quienes se aparece en sueños para librarlos de los accidentes:

... a veces [los mineros] creen en la Virgen, entonces es como si la Virgen les estaría ayudando en sueños, ¿no?, como le ayudó

¹⁶ Plegaria dirigida a la Pachamama.

a Jesús la Virgen María. Otros por caprichosos se entran y en este caso se cae. Digo yo que éstos son sueños y nada más, entonces voy, entro y se cae. Si vivo, me arrepiento, pero si muero, ya no. Pero si le he contado a alguien, de este modo se cree, ¿no? El año pasado nos ha ocurrido con gas tóxico. Pero esa noche yo me había soñado de una mujer, me decía: "No vayas, hijo, no vayas". Entonces he ido a trabajar con don Félix. Trabajamos y este día, por travieso, don Félix le hace volar la coca. Siempre por travieso ha hecho los yatiris. Entonces: "A ver, hijitos, ¿cómo nos va a ir este día?" La coca llegaba mal, así de lo revolcado. Entonces mal nos va a ir, mal siempre. Otra vuelta, mal, mal siempre. Entonces: "¡Carajo, qué huevada!". Entonces este día habían hecho bombear agua, entonces el humo de la gasolina estaba viniendo, entonces quiere decir que nos iba a ir mal. Nosotros hemos entrado sin saber nada, y cuando hemos entrado estaba lleno de humo, de gas tóxico. A todos nos afectó, incluso hemos salido inconscientes de la Pampa Oruro. Entonces casi nos morimos, y allí me acordé de mi sueño, "debe ser esto". Entonces hemos venido aquí al Bracamonte y nos hemos arrepentido. Nos hemos contado. "¿Y hoy, qué te has soñado?" Entonces un hijo de don Félix, el que se ha muerto, dijo: "Me he soñado con zorros. El zorro me ladraba, me atacaba, pero no le he hecho caso". Todo el mundo había soñado. Algunos con huevos, con chanchos, otros como si se estarían yendo a otro mundo, con su bulto [...] Es la Pachamama que nos hace soñar, para suerte o para mala suerte. Tal vez para proteger o para castigar.

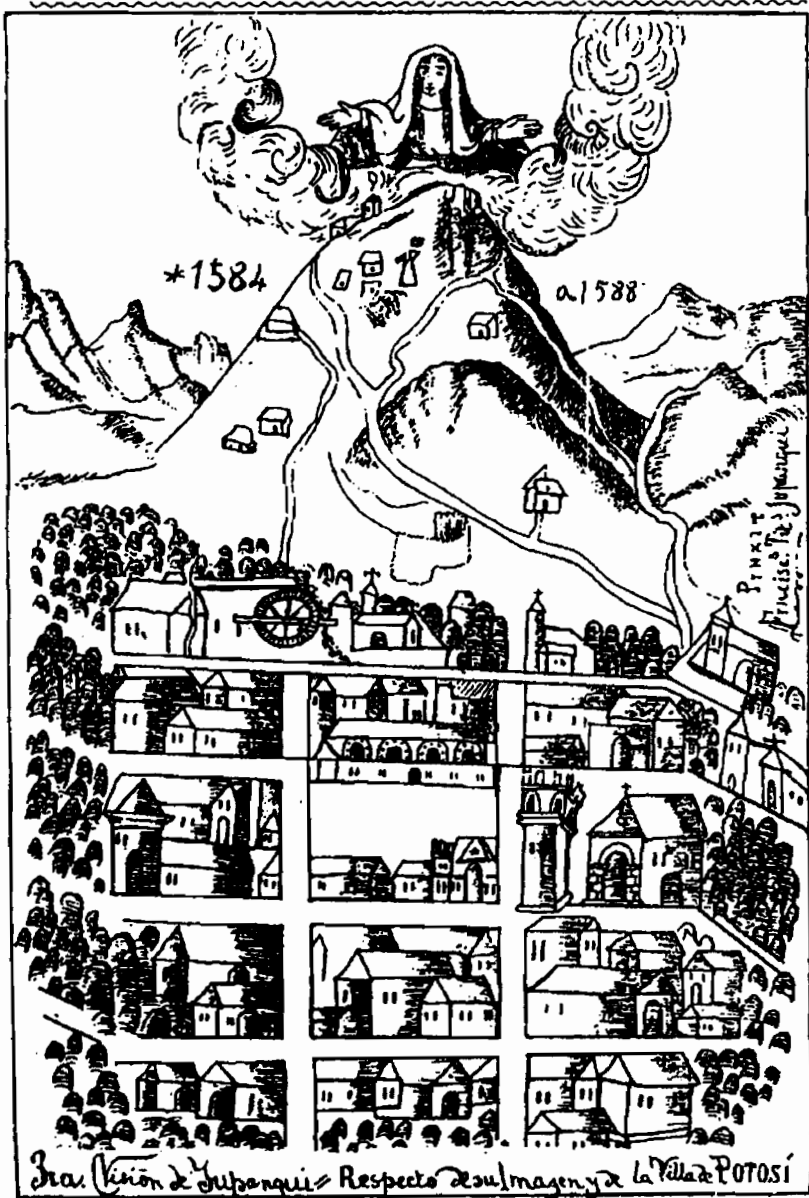
Armando, 18 años, peón, Pampa Oruro (10 de Noviembre)

Por tanto, los mineros consideran a la Virgen como la manifestación benévola de la Pachamama. La última frase del relato de Armando sugiere, no obstante, que este aspecto caritativo de la Virgen, conforme a la tradición católica, no excluye una dimensión punitiva. La Virgen incluso puede volverse antropófaga, como lo ilustra el siguiente testimonio en el que ella exige un sacrificio humano a cambio de la explotación de una montaña:

[El Cerro Chico] no quiere que le exploten, víboras, sapos parecían en las bolsas de minerales. Puede ser porque virgen todavía es el Cerro Chico. Harta gente pide para comer, en quinua, una hanega el virgen pide.

Don Rosendo, 57 años, socio jubilado, Santa Rita (Unificada)

La virgen del Cerro



Tercera visión de Francisco Tito Yupanqui, según una copia publicada por Vizcarra (1961)

De esta manera, la madre del dios cristiano, impuesta por los españoles para extirpar los cultos prehispánicos dedicados al Cerro, se ha dejado colonizar por una filosofía del mundo que asocia a los amos espirituales de las montañas con los poderes del mundo salvaje. En esta nueva configuración, el dogma de la virginidad mariana cede el lugar a los atributos fecundos pero peligrosos de los espacios vírgenes.

La llegada de la Virgen al Cerro Rico

María era una figura propicia para reemplazar la *wak'a* del Cerro Rico. Para ello, desde los primeros años de la explotación, los españoles erigieron en la montaña altares dedicados a la Virgen de la Concepción (Platt, 1988: 31). Esta identificación de la Virgen con el Cerro se traduce en la iconografía, en la cual se encontraría su impronta a partir del siglo XVI (Vizcarra, 1961) (véase imagen de la página 95). Para el conjunto del periodo colonial, Teresa Gisbert (1980: 17) señala la existencia de cinco cuadros que representan a María emergiendo de la montaña, a veces confundida con ésta. El cuadro más conocido, realizado en el siglo XVIII por un pintor anónimo, se encuentra expuesto en la Casa de Moneda de Potosí. También se sabe que durante las fiestas religiosas, los españoles llevaban a veces en procesión una réplica de la montaña hecha de plata, coronada de una Virgen (Arzáns y Vela, *ibid.*, 1: 97).

Al igual que la montaña de Potosí, la Pachamama era identificada con la figura de la Virgen por los españoles afanosos por cristianizar su culto. El hecho de que la Virgen hubiera sido superpuesta a la Pachamama y al Cerro de Potosí probablemente haya mediatizado la identificación actual de la montaña con la Pachamama. Todo indica que esta amalgama entre un principio universal de fertilidad —la Pachamama— y la *wak'a* particular de Potosí es posterior a la colonización.

En el siglo XVII, el término quechua *koya* —que designa actualmente a la mina— significaba al mismo tiempo “veta” y “reina” (González Holguín [1608] 1952), y era el nombre bajo el cual los indígenas adoraban el Cerro (Gisbert, *ibid.*: 20). Establecía una homonimia entre la montaña y la Virgen coronada de la tradición católica. Hoy en día, la Pachamama es una y la misma que la Virgen, y a las entradas de las minas las estatuas de las *mamitas* ocupan en adelante el lugar antaño correspondiente a las *mamas* de las explotaciones prehispánicas.

3. Ni Virgen ni Pachamama: la identidad residual de la montaña

Sin embargo, todavía hoy en día subsiste algo como una identidad propia del Cerro, no totalmente avasallada por la Pachamama y la Virgen. Dicha identidad se manifiesta en las enfermedades provocadas por la montaña, que no se confunden con las afecciones atribuidas a la Pachamama. Así, se acusa al Cerro Rico de comer el corazón de los hombres. Esta ingestión asume dos formas distintas: el *soroche* y la acción predatora de la montaña bajo la forma de un cóndor.

El *soroche* designa habitualmente el mal de montaña, cuya causa es la rarefacción del oxígeno en la altura. Para don Julio, sin embargo, no se trata de la altura, sino de la acción de la montaña que ataca a los hombres y devora sus corazones:

Donde hay mineral, hay *soroche*. Está en el Cerro y, cómo se puede decir, donde hay mucho mineral, donde hay riquezas, hay *soroche*. A uno le hace cansar, ya no puede caminar. [El Cerro Chico] quiere comer, dice, el corazón. Por ejemplo, los turistas traen aquí y algunos quieren desmayarse. Les agarra el *soroche*.

Don Julio, 65 años, jubilado, guarda de mina, Caracoles
(Unificada)

El *soroche* está ligado a la presencia del mineral: allí donde se encuentra el mineral está el *soroche*. De hecho, este término no siempre ha aludido al mal de altura; hasta el siglo XVII designaba al mineral de galena utilizado en la fundición de la plata y luego se ha confundido con *qbayqa* (Aimi, 1983). En este sentido, la etiología del *soroche* es cercana a la enfermedad del antimonio, que se atribuye a los vapores exhalados por los minerales subterráneos y, particularmente, por el oro enterrado por los Incas tras la llegada de los españoles (Bernand, 1986a; Salazar-Soler, 1990).

En el interior de la mina, bajo la forma de un cóndor llamado *mallku*, la montaña devora el corazón de los mineros dormidos:

En la mina, cuando uno tiene sueño no tiene que dormir, porque si uno duerme adentro de la mina, entonces sin que se dé cuenta viene el diablo, el *mallku*, y se lo come o se lo mete adentro. En sueño ve que se le está comiendo, pero cuando despierta no ha pasado nada. Pero en la vida real pasan unas

semanas, un mes así, y como se ha soñado sucede. Pasó en [la mina] Bolívar: un viejo nos contó que su compañero, mientras estaba acullicando, se durmió. Entonces el otro se fue. Cuando a su regreso, en el pecho del que estaba durmiendo había un cóndor comiendo sus hígados. Se asustó el hombre y no sabía qué decir, entonces se escapó. Volvió y el cóndor ya se había ido. Ha regresado: “A ver su herida qué tal grande”. Cuando se acercó, no había nada. “Despertá, despertá. Acá encima de vos estaba un cóndor”. “Mentiroso, vos eres mentiroso”. “Te has debido soñar, pues”. “¡Ja! Sí, me acuerdo”. Se había soñado que peleaba con un cóndor. Peleaba y el cóndor estaba ganando. Hasta ahí nomás se acordaba. Después, pasando un mes se murió en [un] accidente en la mina. Cuando uno se duerme adentro de la mina siempre pasa así.

David, 32 años, segunda mano, San Germán (Unificada)

Bajo la apariencia de *mallku*, las enfermedades del Cerro conservan así la memoria de la entidad encarnada anteriormente por el Cerro Rico, que fue sustituida por la Virgen católica y la Pachamama.

En la región de Potosí, *mallku* significa el espíritu masculino de las montañas; sin embargo, de forma más generalizada, el Cerro es invocado bajo el nombre de *t'alla*, su contraparte femenina. Es posible que la identificación del Cerro Rico con la Virgen y la Pachamama haya contribuido a forjar su identidad femenina actual y su calidad de *t'alla*. Ésta habría podido sustituir a la identidad masculina, o asexuada, de la montaña prehispánica, que resurgiría casi clandestinamente en su manifestación como *mallku*. Según Álvarez, citado anteriormente, los mineros del siglo XVI se dirigían a un espíritu masculino —el Señor de la montaña—, y otro testimonio de la misma época designa al Cerro también bajo la forma de un ancestro masculino (Bouysse-Cassagne, 2000/1: 67-68). En la actualidad, la dimensión masculina de la montaña está encarnada por el Tío, su esposo.

El diablo y las cruces de las minas

El diablo que habita en los socavones es la figura emblemática de las minas bolivianas: es un minero rico y poderoso, el patrón de los trabajadores subterráneos. Este ente diabólico excita el imaginario de la sociedad boliviana, que le atribuye la identidad social propia de los mineros. El Tío, al que se llama indistintamente *supay*, diablo o maestro, es al mismo tiempo el más diabólico y el más sociable de todos los *saqras*¹.

Como protectoras de los mineros, las cruces que guardan las entradas de las minas son los *alter ego* del diablo subterráneo, al cual se oponen y con el que se confunden a la vez. De esta manera, no se puede comprender la figura del Tío sino en relación con las cruces, y viceversa.

1. El Tío, dueño de las vetas y del trabajo minero

La creencia según la cual en el corazón de la montaña una mujer anciana —la Pachamama— hila las vetas del metal siguiendo las órdenes del Tío provisto de un chicote, pone de manifiesto la complementariedad entre los poderes genésicos de la montaña y el papel ordenador del Tío. Él es el verdadero patrón de la mina pero, al mismo tiempo, está en deuda con los hombres que lo alimentan mediante ofrendas a cambio de su colaboración. Los tratamientos, aparentemente contradictorios, de jefe, capataz y peón que utilizan los mineros cuando se dirigen al Tío dan testimonio de una dependencia mutua que se conceptualiza en términos de relaciones de producción.

¹ Hoy en día, *supay* es sinónimo de diablo. Otra denominación con la que los mineros llaman al Tío es *Satuco*, diminutivo de Satanás.

El término 'Tío'

Es probable que el término '*tío*' no tenga un origen único y que combine múltiples connotaciones. Esta breve panorámica no pretende reconstruir su génesis, sino que remite al campo semántico heterogéneo que la palabra '*tío*' sugiere —tanto en quechua como en castellano— en la mente de un minero actual. Surge entonces una serie de asociaciones lingüísticas y simbólicas a menudo ligadas a la idea de enriquecimiento repentino, por un lado, y de engaño y tentación, por otro, circunstancias que evocan, evidentemente, la figura minera del Tío.

Actualmente, al igual que en la época colonial, el vocablo quechua cuya pronunciación más cercana a *tío* es *t'iyu*, significa arena. Más allá de esta similitud fonética, la mitología actual asocia la arena al Tío, al que se le pide en ocasiones contar uno a uno los granos de arena de una bolsa o de una montaña, con el fin de distraer su atención (Aliaga, 1992: 26). Asimismo, existe la creencia de que los arenales cercanos a la ciudad de Oruro vienen a ser la metamorfosis de las hormigas enviadas por el dios minero Huari para vengarse de los urus, que habían abandonado su culto (Nash, 1979: 18-19). Los mineros de esta región consideran al Tío como descendiente de Huari, y a las hormigas, transformadas en arena, se les rinde culto durante el Carnaval.

En castellano, la palabra '*tío*' alude al lazo familiar de los mineros con su amo subterráneo y la tendencia de éstos a concebir sus relaciones con las deidades en términos de parentesco. Esta evocación del diablo como pariente se encuentra asimismo en otras regiones. En Chipaya, *tulu* significa al mismo tiempo tío materno y diablo, también llamado Tío (Wachtel, 1983: 215). Se encuentra una correspondencia similar en aymara, pues el término *lari*, asociado al mundo salvaje y diabólico de los condenados y de la humanidad primitiva, significaba antiguamente tío materno (Bouysson-Bassade y Harris, 1987: 258). Más sorprendente aun es el hecho de que el personaje que arrebató la grasa a los humanos —y que en los Andes se llama Karisiri, Lik'i siri o Pishtaku— reciba en Andalucía, España, el nombre de Tío Mantequero (Molinié-Fioravanti, 1992: 174).

Sin embargo, en el lenguaje corriente, '*tío*' es en primer lugar un término con el cual los campesinos se dirigen respetuosamente a una persona, especialmente a gente ajena a la comunidad. Así, un campesino que trabaja en la mina y se cruza con un ingeniero lo saludará con un "buenos días, *tioy*". De la misma manera, recordemos que en España '*tío*' designa a un hombre de cierta edad y, de forma más general, a un tipo, un individuo cualquiera.

Esta connotación de familiaridad respetuosa del término 'tío' no deja de evocar el personaje del *familiar*. En la España del siglo XVII, el *familiar* es un demonio de poder reducido, relacionado con el hogar y sus habitantes, a los cuales puede hacer pequeños favores y al que Sebastián de Covarrubias ([1611] 1987)² identifica con los lares de los romanos. Para Domingo de Santo Tomás, el *familiar* es una de las acepciones del término *supay* en los Andes (Estenssoro, 1998: 83). Hoy en día, los braceros chiriguano de las plantaciones de caña de azúcar en el norte argentino consideran al *familiar* como el espíritu protector del patrón, con el cual éste ha sellado un pacto diabólico: la vida de un cristiano por año a cambio de la productividad de la caña (Bernand, 1973).

El tío también es un personaje habitual de la tradición oral de los países andinos. Tío es a menudo el nombre dado al zorro, personaje central de los cuentos populares quechuas (Paredes Candia, 1972; Morote Best, 1988; Chirino y Maque, 1996; Itier, 1997). Caracterizado como un depredador ligado al mundo salvaje y a los espíritus de las montañas (se considera que es el perro de éstos), el zorro encarna en dichos cuentos a un personaje vivaz, glotón, seductor, astuto y embaucador. En este papel, a veces se lo asocia a la figura del mestizo que trata de engañar a los indígenas.

Por otra parte, en ciertas expresiones la mención del tío sugiere una situación de engaño. Así, el "cuento del tío" denota la mentira que permite la estafa. Muchas de estas cualidades compartidas por los *tíos* acercan entre sí a las dos figuras. De hecho, el zorro es considerado como una representación del demonio a causa de su enorme cola, en la que se concentran sus poderes (Chirino y Maque, *ibid.*: 256). Sorprendentemente, el extremo negro de este apéndice —conservado por los que desean asentar su dominio sobre otras personas— lleva a veces el nombre de *q'aqcha* (Morote Best, *ibid.*: 87). Es tentador ver en ello una relación con el nombre y las prácticas clandestinas de los *kajchas*, que son astutos como los zorros; bien es sabido que el búho (*juku*) les presta su sobrenombre a los ladrones de mineral.

Por último, la expresión "tener un tío" en América o en España sugiere la idea de una ayuda económica, una herencia o una protección que llega en el momento oportuno. La manifestación inesperada de este tío de ultramar, a menudo rico y poderoso, es un recurso dramático corriente en la literatura y el teatro peruanos del siglo XX.

² Carmen Bernand, comunicación personal.

Entre diablo y santo: las efigies subterráneas del Tío

La presencia del Tío, que está encarnada en las estatuas que lo representan en las galerías, se manifiesta también en apariciones subterráneas y oníricas. En todos los casos, la deidad ostenta los atributos de su identidad diabólica: cuernos, cola larga, patas de macho cabrío, etc. Thérèse Bouysse-Cassagne (1998) ha mostrado cómo esta imaginería se ha alimentado de estereotipos del diablo que datan del Renacimiento europeo. El clero colonial había utilizado ampliamente la imagen del diablo en las primeras iglesias andinas y en el teatro religioso para revelar a los indígenas las espantosas consecuencias de sus errores idólatras. La asociación del Tío con el gallo y la serpiente nos recuerda, por otra parte, las alegorías de los pecados, el orgullo y la codicia, que florecen con la riqueza diabólica del Cerro Rico³.

En cada mina existen varias efigies del Tío. Cada equipo posee la suya, cerca de su lugar de trabajo, y un *tío* más imponente ocupa generalmente la galería principal. La complejidad y los rasgos particulares de cada representación dependen de su autor; algunas son verdaderas obras de arte. A veces se representa al Tío en posición sedente, en esculturas del tamaño de un hombre, otras veces se representa sólo la cabeza. También existen *tíos* en miniatura trabajando, martillo y barreno en mano.

Cualquiera que sea su forma, el carácter antropomorfo de estas representaciones es siempre sorprendente. El primer encuentro con el Tío adquiere una dimensión inquietante, más aún si fuma y la llama vacilante de una lámpara de carburo da vida a sus ojos de vidrio. Sus cuernos y sus patas a veces bifurcadas evidencian su identidad de diablo, y su sexo desmesurado en erección, su virilidad fecunda. Su rostro ennegrecido por el humo de los cigarrillos, cuyas cenizas se amontonan sobre su pecho, y un lecho de coca salpicado de pequeños frascos de alcohol y de colillas dan fe del cuidado solícito que le brindan los hombres. Algunas imágenes tienen un sapo sobre la cabeza, y una serpiente se extiende a lo largo de su cuerpo. Estos dos animales, modelados en la misma arcilla, son los compañeros del Tío. La serpiente, alegoría de la codicia, sugiere además un universo

³ A causa de la identificación de la divinidad con estos animales, los *yatiris* que desean comunicarse con el Tío sueltan en la mina gallos como mensajeros. Al final de la "entrevista", sólo quedan los huesos de las aves, señal de que el Tío ha aceptado su sacrificio.

más andino, que asocia los *amarus* míticos a las montañas y al inframundo; es la manifestación onírica de las vetas. A su vez, el sapo es una manifestación de la Pachamama. Al igual que la serpiente, este animal que permanece bajo tierra y sale con las lluvias es un mediador entre los mundos (Molinié-Fioravanti, 1988).

En casos menos frecuentes, a un costado del Tío se encuentra su doble femenino, la Tía, con senos prominentes. En el Cerro Rico, la presencia de ésta es mucho menos común que en otras minas, como las de Siglo XX en el norte de Potosí, donde la Tía presenta muchos de los atributos propios de la Pachamama de Potosí. En las explotaciones de la región de La Paz y de Oruro, los *tíos* visten una capa roja, ocasionalmente con una corona y el atavío —coraza y túnica metálica— de los bailarines de las fraternidades de diablada inspiradas por el teatro religioso de los misioneros de la Colonia. No es el caso en Potosí, donde el Tío está desnudo, con excepción a veces de un par de botas calzadas al revés.

Paradójicamente, la iconografía del Tío evoca la de san Miguel. La túnica corta, la coraza y la capa de los *tíos* vestidos, de los bailarines de la diablada y de las figuritas de los *tíos* hechas de azúcar (“misterios”) que se queman durante los ritos mineros también son los atributos del arcángel que, en la tradición de Rafael, ha sido representado en los Andes del siglo XVIII y XIX con los rasgos de un soldado romano. Este es el caso del famoso cuadro de la Virgen del Cerro. Así, de manera sorprendente el diablo de la mina ha adoptado la apariencia del jefe de los ejércitos celestes, enemigo de los demonios del Apocalipsis, quien, como refiere la leyenda de san Miguel de Uncía, desembarcó en los Andes para derrotar al diablo escondido en los ídolos de los mineros indígenas.

La confección de un tío

Se comienza con la confección de un tío en el momento en que un nuevo lugar de trabajo empieza a producir. El minero más hábil del equipo se encarga de su realización, acompañada de libaciones destinadas a satisfacer al Tío y a proteger a su Pigmalión*. Su gran proximidad con la deidad que toma poco a poco posesión de su nuevo cuerpo es en efecto una fuente de peligros. Se dice que algunos

* En la mitología grecorromana, el escultor Pigmalión hizo una estatua de su ideal de mujer y se enamoró de su creación, a la que los dioses dieron vida para satisfacer las súplicas del artista. (Nota del editor.)

enloquecen al terminar su obra. La imagen del Tío se modela con arcilla mineralizada extraída de la mina, a veces alrededor de una roca metálica de gran valor. Su cuerpo mineral aparece así como el último refugio de las *mamas* prehispánicas. Algunas *illas* pueden acompañar al tío y comparten con él las ofrendas destinadas a estimular la productividad del área de trabajo que éste tutela.

Terminado el *tío*, hay que bautizarlo. Por lo general, el Tío responde al nombre de Jorge Tío, aunque algunas veces se lo llama Lucas. Esta homonimia con los santos católicos confirma la ambigüedad del diablo de la mina. Por último, otros *tíos* llevan nombres inéditos que se le presentan al minero de manera intuitiva o en sueños:

Me he soñado, pero había sido la realidad. Me he soñado de arriba, de la mina. Me he dormido y me he soñado con el Tío, pero en forma de amigo. Un tío se me está acercando, así medio gringo, robusto, con casco, con ojos bien claros, y yo estoy hablando así. Yo estoy diciendo: “¿Dónde puedo encontrar una veta?” Y él me está diciendo: “Yo te voy a hacer conocer, ven a tal parte, no estás yendo directo. Yo te voy a esperar”. Al día siguiente cuando desperté: “Buenas noches”. Alguien me había hecho equivocar, entonces desperté así y pensé que estoy en la mina, pero estoy en mi cama durmiendo: “¿Qué pasa?”. Eran las dos o las tres. A la mañanita me he subido a la mina, he limpiado este lugar, he disparado y allí en el suelo me he encontrado. La veta estaba en el suelo, entonces los compañeros han venido por todas partes para recortar mi veta, pero no han podido encontrar. Se había torcido la veta. Para mí nomás era. [...] Al día siguiente he ch'allado, pues. He dicho: “Bien, me está yendo bien”. Entonces *singani* y cigarrillos. Entonces he agarrado barro, yo he hecho en forma de cara siempre tío, entonces he pijchado con él. Fumaba el cigarrillo, le puse su coquita y le hacía tomar. Aquella vez era Camel. Entonces un Camel se lo he llevado, una cajetilla. Humeaba como si estaría fumando. Se llamaba Juan Carlos. De un momento a otro me vino su nombre. Solamente como alguien podría decirme: “Juan Carlitos que se llame”.

Don Severo, 65 años, socio jubilado, herrero (9 de Abril)

Las apariciones del Tío en la mina

Tal como a don Severo, el Tío se puede manifestar a los mineros en sueños para revelar la ubicación de vetas ricas, pero también los puede

engañar para comérselos. El Tío se aparece también a los trabajadores que se han quedado solos en la mina. Estos encuentros son una oportunidad, para los mineros que lo deseen, de hacer un pacto individual con él. En todos los casos, los trabajadores subrayan el carácter eminentemente humano de sus apariciones; el Tío “aparece como persona”, dicen los que lo han visto. A menudo se lo describe como alguien alto, rubio, de ojos claros y bien formado, con los rasgos de un gringo de buena facha —la belleza del diablo— como en el testimonio de David, cuyo padre se topó con el Tío en la mina:

Mi papá dice que estaba majando taladros, cuando un gringo de una altura de dos metros, bien alto, ¿no?, simpático, con sus botas que llegaban hasta la rodilla, con una capa roja y su cabello amarillo, lo quería jalar, dice, a mi papá [hace el ademán del gringo que agarra a su padre por el hombro]. Mi papá seguía golpeando. “¡Putal, ¿qué quieres, carajo?”. Y le había soltado. Ha pensado mi papá que le estaba molestando uno de sus peones. ¿Y sabes quién era? Cuando se había dado la vuelta, había visto, altote, con una cabellera grande y unos cuernos pequeñitos. Mi papá se había helado, había alistado sus herramientas y se había salido.

David, 36 años, socio, San Germán (Unificada)

A veces el aspecto humano del Tío engaña a los mineros, que lo saludan sin reconocerlo. A primera vista, en la penumbra de la mina, su casco y su lámpara dan al diablo la apariencia de un trabajador como los demás. Sólo después el minero se da cuenta de su verdadera identidad. Su intuición quedará confirmada por las huellas caprinas o de patas de gallo dejadas por la deidad en el lugar del encuentro.

El amo ctónico de las vetas

Ay, Tio, Jorge Tio, q'umir pantalunsitu, yuyarikamuwayku, kbuyaway nuqaman, nuqapis qanman qusqayki. Trabajaysiwayku, yanapariwayku, llank'anaypípis.

Imata... kanchis amigus ari. Fuerza, valor, quway trabajanapaq, mineraltapis. Nuqapis jaywarisayki.

¡Oh! Tío, Tío Jorge, de pantaloncito verde, ténganos piedad pues, dame a mí, yo también te daré. Ayúdanos a trabajar, ayúdanos, en mi trabajo también.

Qué más... somos amigos, pues. Dame fuerza, valor para trabajar, mineral también [dame]. Yo también te alcanzaré⁴.

Tranquilo hay que *ch'allar*, siempre con cariño hay que hablar. Siempre digo: Ojalá que mi carrito siempre corre. La mitad yo le *ch'allo*, la mitad yo me tomo junto con el Tío. La *ch'alla* no es en vano, el humo se toma el Tío, siempre está tomando. Todo lo que le *ch'allamos* con cariño, siempre lo recibe bien, muy bien...

Ojito, 17 años, peón, Candelaria
(Unificada)

Dueño de las vetas y del trabajo minero, el Tío organiza la actividad de los mineros, a quienes concede fuerza y distribuye las vetas. Como el dueño del mineral, revela a los hombres los yacimientos a cambio de sus ofrendas. Día tras día, distribuye el metal a los que han ganado sus favores, desplazando las vetas de un lado a otro de las galerías, trayendo a veces el mineral a lomo de vicuña, amarrado con víboras, de otras montañas para fertilizar la montaña-Pachamama. Obrero infatigable, el Tío es el compañero de trabajo de los mineros, que no duda en echarles una mano. Algunos cuentan que lo han visto cargar su lámpara y entrar en la mina de noche, cuando las rejas estaban cerradas y, al igual que don Gregorio, muchos trabajadores lo han escuchado vaciar una carretilla o perforar la roca cuando creían que estaban solos en las galerías:

Chistoso también golpea, no es como nosotros. Parecería pues así como estaríamos golpeando madera, "gon, gon gon", la roca "qaq, qaq, qaq" suena pues. Como medio opaco da pues el taladro, como si a una madera estaríamos golpeando así. Tres veces cuando estoy solo me ha pasado. Sólo sabía doblar estas veces. Cuando estaba dando, él también ha dado. He escuchado y he pensado también que había debido entrar otro trabajador al lado mío, entonces he escuchado cómo estaría

⁴ Invocación al Tío durante una *ch'alla* subterránea (mina Candelaria, Coop. Unificada).

dando taladros, cómo estaría dando golpes así. Caminando también se ha recorrido. A mi lado ha debido aparecer el Tío cuando estuve trabajando. Al ratito, cuando he salido a *pijchar*, un barreno me he encontrado. Entonces he dejado: “El Tío que esté dando mientras estaré pijchando”. Cuando he vuelto, mi taladro, blandito...

Don Gregorio Terrazas, 43 años, socio, Pampa Oruro (10 de Noviembre)

Una veta que aparece o que se enriquece, una roca que se ablanda, también son signos de la obra subterránea del Tío. Otros mineros cuentan cómo, después de una noche de ausencia, han encontrado en la mañana su trabajo avanzado. Pero el Tío es un socio puntilloso y voraz. ¡Ojo al que explota un yacimiento sin haberlo saciado! Para castigarlo, la deidad puede hacer desaparecer el yacimiento, enfermar al hombre o dirigir su gran apetito contra él. Se considera que los mineros víctimas de un accidente mortal han sido devorados por el Tío.

El Tío, fuerza animante

El Tío es también una fuerza animante. Es el que transmite a los mineros la fuerza (*callpa* en quechua, significa en castellano: fuerza, valor, ánimo) y el coraje para afrontar día tras día la ardua y peligrosa lucha con la montaña. El consumo de alcohol, considerado como la orina del Tío, juega un papel esencial en esta transferencia. Esta fuerza transmitida por la deidad es también una potencia sexual, como lo demuestra su libido desenfadada, a la cual se atribuye el origen de seres cuya apariencia extraordinaria les valía antaño la categoría de *wak'a*:

Es peligroso para las mujeres dormir aquí en la mina. Una vez en el Cerro había una chica, joven, unos 20, 25 años. De la guarda su hija. Dice de la chica se había bajado su mamá. Cuando había bajado su mamá, esta noche será, no sé qué fiesta será, un caballero había entrado. Según lo que había dicho la chica llorando, le había abusado. Desde este momento la chica apareció embarazada. “*Musqukullarqani, musqukullarqani*” [Me he soñado nomás], dice que decía. Dice que había despertado gritando y no había nada. Desde este momento decían que la chica no podía comer. Asqueaba todo.

“¿A quién?”, decían, “esta criatura, ¿de quién es?”. Ya ha nacido la wawa, ya no era normal. Ya tenía diferente cara, cara de monstruo, decían. Se había muerto más bien. Y la oreja misma, decían que no era oreja de gente. Así, largo era, como asta. “¿Quién era este señor?”. No sabía la chica misma. De repente salió el diablo, el Tío. Por eso dicen que mientras aquí, en el Cerro, no agarraban una mujer con hijas jóvenes. De edad siempre agarraban, porque el Tío aprovecha.

Doña Filomena, 48 años, guarda, Carmen (10 de Noviembre)

Consiguientemente, la fuerza y el coraje, cualidades indispensables del minero, son indisociables de su relación con el Tío. La Pachamama, que transmite su fuerza a las hojas de coca consumidas por los trabajadores, desempeña un papel similar, aunque menor.

Como señala Carmen Bernand (1986a: 185-186), la noción andina de fuerza se debe entender como un concepto cultural que trasciende su sentido primario. La fuerza es la cualidad intrínseca del mundo salvaje. Es el poder de los lugares y de las entidades no socializadas o no “civilizadas” del mundo, y la fuerza que la tierra comunica a las plantas y a los animales que ella hace crecer; en este sentido, el concepto de fuerza es muy cercano al concepto de *saqra*. De esta manera, la fuerza transmitida por el Tío corresponde a una incorporación de la cualidad *saqra* que remite a los atributos de los antepasados *wak'as* del siglo XVI. Al transmitirles una fuerza asociada al *cama*, éstos últimos animaban a sus descendientes, los animales y las plantas, para que se realicen y cumplan sus funciones, su cargo⁵; este mecanismo constituía para los indígenas la esencia misma de lo divino y de su relación con los hombres (Taylor, 1974-76, 1987). En el contexto minero, se piensa evidentemente en los poderes animantes del *otorongo* prehispánico que habrían podido ser transferidos al Tío. Los rasgos felinos atribuidos al diablo minero apuntalan esta hipótesis: sobre la base de los trabajos de Oblitas Poblete (1972) en torno a los kallawayas del norte de La Paz, Antonio Paredes Candia (1972) describe los colmillos y los bramidos del *supay*, guardián de las riquezas subterráneas; según Freddy Arancibia (1991: 56), los bailarines de las primeras diabladas de finales del siglo XIX llevaban cráneos de felinos.

⁵ En la definición de González Holguín de principios del siglo XVI (Arte, f. 102b), la traducción de *cama* como tarea, cargo, que incumbe a cada uno, no hace referencia al concepto de alma, de fuerza en sí (Michel Adnès, comunicación personal).

El *cama* que relacionaba a los hombres del siglo XVI con sus deidades estaba repartido de forma desigual: algunas *wak'as* eran más “animantes” que otras, y algunos individuos como los guardianes de las *wak'as* (*camayoc*) y los curanderos (*camasca* o *soncoyoc*) se beneficiaban de un suplemento de *cama* en razón de su oficio (Taylor, 1974-76). De esta manera, la fuerza recibida del Tío, que permite a los trabajadores ejercer su oficio de mineros, evoca esa posibilidad de poseer un *cama* personal, al margen del *cama* colectivo asociado al ancestro del grupo. En un cosmos trastornado por la evangelización y la noción esencialista de alma, el *cama* transmitido por el Tío aparece desde entonces como el opuesto diabólico de la fuerza transmitida por el bautismo.

Del Tío a los tíos, un principio que se realiza en la diversidad

Más allá de lo singular de su nombre, el Tío es plural. De hecho, los mineros más antiguos prefieren hablar de los *tíos* que del Tío. Esta disolución de los *tíos* en la categoría genérica de Tío tiene que ver con la figura unitaria del diablo, que ha asimilado progresivamente a la diversidad de las entidades a las cuales se ha impuesto. El siguiente relato, que pone en escena a *tíos* ricos y poderosos, a otros pobres y avaros, a *tíos* trabajadores y otros flojos, muestra, sin embargo, manifestaciones múltiples e individualizadas.

Hay tíos que dan buenas vetas, que trabajan; éstos son tíos ricos. Pero hay otros que no hay nada. Por más que trabajes, te sacrifiques, no encuentras nada; éstos son tíos pobres. “¡Ay, este tío pobre, che, *llanqariyki, q'illa*, alcahuetita, *q'iwa!*” [trabaja, flojo, alcahuete, maricón]. Hay que conquistarle con cosas malas, pues, con palabras bien feas. Así le tienes que tratar al Tío, porque el Tío es un maleante. “Te pesan tus pelotas”, le dicen, “¿no puedes trabajar?”. Hay tíos que trabajan y se les escucha trabajar. Una vez también escuché. Mi tío me llevó y no conocía todavía nada de la mina, y él trabajaba sin pensar nada. Cuando de repente “qaa, qaa”. Los oídos bien atentos: “¿Quién será?” He ido así como 200 metros a la redonda y no había nadie. Otra vez seguía trabajando, otra vez “¡qaaa!”, le vaciaba carretilla. No había nadie. Entonces un minero antiguo pasa. “¿Alguien está trabajando?”. “No, el Tío debe estar trabajando. No tengas miedo, más bien te lo está trabajando”, me decía. Hay que impulsar el Tío, y el Tío trabaja. Tíos más

poderosos que también te dan más riquezas y más vidas cobran, tíos bastante avaros, hay que ir con curanderos para trabajar con estos *qapaaq tíos* [tíos pudientes]. Estas cosas son ciertas. Te cuento algo fresquito. Mira que nosotros estamos trabajando en nuestro callejón un lugarcito, una pared de un metro. La misma veta que unos amigos de la [cooperativa] 6 de Agosto. Pero de ellos da 400 marcos, la misma veta que estamos realizando da 40 marcos. Habían hecho curar, dando fetos de hombre, y a este hechicero le conozco.

David, 32 años, segunda mano, San Germán (Unificada)

Atribuyendo una personalidad a cada *tío*, el testimonio de David sugiere que, en los hechos, las cualidades de los diferentes *tíos* están condicionadas por las relaciones que mantienen con su grupo de trabajo. En el ejemplo que toma de su propia experiencia, es la naturaleza de las ofrendas y de las prácticas rituales, organizadas por un especialista, la que marca la diferencia entre la generosidad del Tío del equipo rival y la menor generosidad de la cual se benefician David y sus compañeros. El Tío aparece así como un principio, una potencialidad, cuya realización depende de sus interacciones con los hombres.

Consiguientemente, la existencia de cada *tío* está estrechamente ligada a los mineros bajo su tutela. *Ch'allar al tío* de otro grupo de trabajo influye en la productividad de este grupo, pero no beneficia a la persona que le ofrece cumplidamente su devoción. Y si bien los trabajadores pueden trasladar a su *tío* hacia una nueva área de explotación, en raras ocasiones se recuperan las efigies abandonadas. Los mineros temen heredar el destino desconocido de un *tío* ajeno.

El Tío, figura emblemática del grupo de trabajo, puede incluso convertirse en un verdadero trofeo de guerra en manos de un grupo rival. En 1994, en el transcurso de la larga lucha que las secciones de la cooperativa Unificada libraron por la propiedad de los yacimientos abandonados por la Comibol, los mineros de San Germán se apoderaron del *tío* de un grupo de trabajo de la cooperativa Candelaria. Según la opinión de los secuestradores, ese rapto auguraba la pronta derrota del adversario.

De la deidad de la montaña al Tío, atributos que circulan

Hemos hablado de una complementariedad entre la función genésica del Cerro Rico y el poder ordenador del Tío. Al mismo tiempo, las

dos figuras tienen atributos en común. También las montañas son consideradas como dueñas de las riquezas mineras que encierran y comparten una compañera con el Tío: la Pachamama. Finalmente, en sus apariciones, el diablo de la mina y los espíritus de las montañas adoptan rasgos bastante parecidos: se los describe como hombres *blancos* que llevan a veces barba y un poncho de vicuña (Nash, 1979: 164; Bouysse-Cassagne y Harris, 1987: 256). Analizando estas coincidencias, Carmen Salazar-Soler (1990: 352) se inclina por la existencia de dos deidades distintas, con algunas convergencias sobre la hipótesis de una deidad única, la cual, en el contexto minero, adquiriría características propias, siendo el diablo de la mina la versión minera del espíritu de la montaña. Olivia Harris y Thérèse Bouysse-Cassagne (1987) sugieren que las coincidencias entre el diablo minero y el espíritu de las montañas se deben al papel unificador de las montañas que, como resultado de la satanización de los antiguos cultos, habrían articulado el conjunto de las fuerzas *saqra* del mundo. Por último, para Thomas Abercrombie (1998: 402), el Tío sería el equivalente minero de los espíritus de las montañas (*mallkus* o *uywiris*).

En el caso de Potosí, los datos etnográficos sugieren que la figura del Tío sólo aparece después del inicio de la explotación de las montañas. Así, los mineros que desean abrir minas en una montaña virgen, dirigen sus rezos y ofrendas a la montaña y a la Pachamama, y no al Tío. Sólo cuando la mina empieza a producir se confeccionan las primeras representaciones del Tío para canalizar la devoción de los hombres. Por tanto, se observa un cambio, posterior al trabajo minero, desde la figura de la montaña hacia la del Tío. En cuanto a otras facultades de la montaña, particularmente su papel genésico, éstas se consideran propias de la Pachamama de las minas.

El carácter panandino del Tío

Desde el norte de la Argentina hasta los Andes peruanos (*Muki*), pasando por Bolivia, la figura del diablo habita las minas andinas bajo diferentes nombres. El mismo poder sobre el mineral, la misma actitud hacia los hombres, el mismo universo simbólico y, a menudo, la misma iconografía: la comparación pone de manifiesto las similitudes que existen entre las descripciones de los mineros de diversas regiones del Perú y de Bolivia, más allá de las variantes locales (Salazar-Soler, 1990; Salazar-Soler y Absi, 1998). Sin embargo, aún falta explicar los diferentes nombres dados a los diablos de las minas,

cuya difusión parece respetar las fronteras nacionales. ¿Son el resultado de procesos paralelos de aparición de la deidad en las diferentes minas andinas? ¿Qué papel ha podido desempeñar la difusión en estos procesos?

El Tío es asimismo una figura popular en muchas regiones rurales bolivianas, tengan los campesinos una experiencia como mineros o no. Durante el Carnaval, los campesinos del norte de Potosí veneran al Tío conocido con el nombre de *Tiu Pachatata*. Es considerado esposo de la Pachamama y guardián del oro y de la plata del Inca que revirtieron a la tierra tras la llegada de los españoles y de los curas (Platt, 1983). Al igual que ellos, los campesinos de los alrededores de Potosí invocan al Tío para apropiarse de los tesoros enterrados:

Soda le invitamos y te da platitas [monedas como las que decoran] del charango, muy antiguas como las chullpas. Un tapado arde en la noche, medio color que hace el gas, azul. Entonces le ubicamos. Soda hay que regar, y encantamiento es de esta plata, se abre la tierra. Los antiguos guardaban aquí, como no había bancos, cavaban la tierra para meter su plata. Entonces [ya] no hay dueño, y poco a poco se apodera el Tío.

Don Mamerto, 62 años, agricultor (Candelaria, provincia Saavedra)

Se ha encontrado algunas creencias similares en las regiones rurales de La Paz⁶. Los mestizos que viven en la ciudad sede del gobierno recurren igualmente al diablo minero, de la misma forma que a un banco, para hacer fortuna (Fernández, 1995: 297).

A mi entender, la figura rural y urbana del Tío, menos central que la de su homólogo minero, es el resultado de una reapropiación de la deidad minera, pues las constantes migraciones y la existencia de un universo simbólico común facilitan esa transposición. En efecto, si bien ciertas características del Tío de las minas son una herencia cultural campesina y agrícola, su figura actual se ha construido en las galerías subterráneas, por lo que ésta ha podido encontrar fácilmente un lugar entre las fuerzas vivas del mundo rural. Ya sea en el campo o en las ciudades, todos los que lo invocan tienen siempre en mente la asociación del Tío con la mina.

⁶ Gilles Rivière, comunicación personal.

2. ¿Cuáles diablos poseen al Tío?

Aunque los mineros proclamen y reivindiquen enérgicamente su cristianismo, la naturaleza diabólica del Tío les da una reputación de infieles de la que no se pueden librar. No cabe duda alguna de que los atributos del Tío no coinciden totalmente con los de Satanás. Muchos mineros se mostraron desconcertados cuando les pregunté si el dueño del mineral era el mismo que el diablo del que se habla en la misa. Algunos me contestaron que no sabían que “Dios también tenía un diablo”. Otros trabajadores, como el que cito a continuación, mencionaron la existencia de dos personajes muy distintos: “Dentro de la mina hay un Tío. No es un demonio, es un trabajador, un minero, un compañero. Luego hay otro diablo particular que nos quiere engañar”. No obstante, se debe constatar que el Tío se ha construido en gran medida por oposición al universo de Dios, de los santos y de los valores defendidos por la Iglesia. Aunque esta oposición trasciende el maniqueísmo teológico de Dios y el diablo, para reflejar la interacción del orden solar y la multitud de *saqra*, no por ello el Tío es menos diablo, y su culto puede plantear un dilema moral a sus devotos. Quisiera insistir aquí en esta dimensión verdaderamente demoníaca del Tío, que ha sido muchas veces relegada por los antropólogos, más preocupados por restituir al diablo de las minas su campo simbólico indígena no satánico.

El enemigo de la “verdadera fe”

El carácter diabólico del Tío, que se manifiesta en su iconografía y sus sobrenombres (*supay*, diablo, *Satuco*, etc.), se realiza plenamente en la antinomia entre sus poderes y ciertos elementos del culto católico, y su asociación con las almas no cristianas de los condenados.

En la mina, una serie de prohibiciones reflejan la pugna entre las deidades católicas y las fuerzas paganas que han sido satanizadas. Una vez franqueada la bocamina, los trabajadores no deben santiguarse ni pronunciar el nombre de Dios o de Jesucristo so pena de ahuyentar al Tío y sus vetas. Muchos sienten terror ante el ingreso de un cura a los socavones y en algunas explotaciones se prohíbe el uso del pico, cuya forma evoca la cruz, cerca de las vetas (Rojas y Nash, 1976: 370). La sal del bautismo posee los mismos poderes, y los mineros se abstienen de comer sal en exceso, de llevar alimentos salados a la mina o de salar la carne de los animales que ingieren

durante los sacrificios rituales⁷. Otros piensan que ir a misa puede comprometer la producción, y la presencia de las cruces y las vírgenes a la entrada de la galería principal disuadiría al diablo obrero de traspasar el umbral de su mundo subterráneo. Por otra parte, algunos aspectos de la devoción al Tío reflejan la tradición según la cual los ritos satánicos caricaturizan la devoción católica: si se ofrecen velas al Tío —normalmente reservadas a los santos—, éstas deben ser colocadas del revés, con el pabilo hacia abajo. Asimismo, los mineros hablan de un “credo” diabólico llamado *Inini warani*⁸, que lastimosamente no han podido —o no han querido— recitar en mi presencia. Igual que la costumbre de calzar al Tío al revés, estas prácticas que remiten a la brujería, evocan también la inversión simbólica entre nuestro mundo y el inframundo.

El antagonismo del diablo minero con elementos del culto católico puede suscitar conflictos reales. En los años 1950, los mineros se opusieron enérgicamente al proyecto de erigir una capilla dedicada al Sagrado Corazón de Jesús en la cima del Cerro Chico y lograron retrasar su construcción por varios años. Pero el Cristo se asentó finalmente en la montaña y muchos le atribuyen la crisis del estaño, como sugiere el testimonio de esta *palliri*:

Antes, dicen, el demonio mismo estaba largado, pero ahora está amarrado en el *supay wasi* [la casa del diablo, el infierno]. Antes estaba largado, apenas dice que decían “*Supay apachun*” [Que le lleve el diablo]; “*Qanta apasachun*” [Que te lleve a ti]; “*Jamuni*” [Ahora sí vengo], dice que decía el diablo. El Tío camina pequeño nomás desde que ha subido este caballero allá [al Cerro Chico], el Corazón de Jesús; 40 años debe ser. Antes no subía cura aquí a dar misa, nada permitían los españoles. Ya han hecho subir aquí, por lo cual también mineral se ha perdido. Si aquel caballero no hubiera venido, si el cura no hubiera venido a dar misas, tal vez ahorita seguía Potosí ganando como los españoles. Pero ahora, como te digo, el Tío se ha rendido. Se ha ido, ¿adónde? Sus hijos deben ser los que

⁷ La simbología de la sal utilizada en los bautizos cristianos corresponde también a la tradición andina. En la época prehispánica, su consumo, que era contrario a la comunicación con las divinidades, estaba prohibido durante determinadas ceremonias, especialmente en ceremonias chamánicas (Bouysson-Bardet y Harris, 1987).

⁸ El *Inini* es la traducción al quechua del credo. El término *warani* designa en quechua las constelaciones (Lara, 1990), pero también alude a los indígenas guaraníes insumisos al orden colonial, cuyas incursiones bélicas los condujeron a las cordilleras cercanas a Potosí. Actualmente, los mineros relacionan las Tierras Bajas, de las cuales los guaraníes son originarios, con el mundo salvaje y *sagra*.

han quedado, pero el Tío mayor, la Tía mayor, marido y mujer se han debido de ir. Adentro de la mina se han debido de ir.

Doña Filomena, 48 años, guarda, Carmen (10 de Noviembre)

Contrariamente a las vírgenes y las cruces de los misioneros de la Colonia, el Cristo del Sagrado Corazón no ha encontrado un lugar en la devoción de los trabajadores, que no lo invocan nunca. Su edificación marca un punto de no retorno en el intento de dominación del diablo de la mina, cuyos poderes se encuentran, en parte, aniquilados.

Las almas no cristianas de los condenados

La posible identidad prehispánica del *supay* como fuerza animante de los antepasados evoca el vínculo entre los *tíos* y las almas de los difuntos; Thérèse Bouysse-Cassagne (1998) sugiere, por otra parte, que los ritos de los mineros prehispánicos estaban ligados a un culto a los muertos. Hoy en día, los *tíos* y los difuntos son asociados con el inframundo y desempeñan un papel similar de intercesión entre los hombres y la fertilidad del suelo.

Las almas de los difuntos, que cada año, con las primeras lluvias, vuelven para estar entre los vivos, condicionan la producción agrícola (Harris, 1983)⁹. Estos difuntos, que exigen sus ofrendas y pueden causar enfermedades a las personas, pertenecen a la categoría *saqra*. En el contexto minero, la asociación entre los muertos y la fertilidad del suelo se manifiesta en la creencia según la cual la muerte de un trabajador en la mina aumenta la riqueza de la veta que éste explotaba. Es como si su *cama* hubiera sido absorbido por la veta. La idea de que los espejos son enemigos del Tío, al que ahuyentan junto con los minerales, y al mismo tiempo enemigos de los muertos (Platt, 1978: 1097; Harris, 1983: 144), confirma esta identificación del Tío con los difuntos¹⁰. Más allá de compartir ciertos atributos, ésta pasa por la identificación particular del diablo minero con las almas de los condenados, especialmente las de los mineros muertos en la mina.

⁹ En las zonas rurales del norte de Potosí, las almas difuntas, bajo la forma de diablos vestidos de pieles de cabra, son devueltas al mundo de los muertos cuando termina el Carnaval —llamado *Supay Fiesta*—, que marca el inicio de la época seca (Harris, *ibid.*).

¹⁰ Examinando las razones de esta incompatibilidad entre los espejos y los muertos, Olivia Harris (1987b: 267-268) se pregunta si ésta acaso tenga por origen el hecho de que los espejos simbolizan la dualidad que en los Andes representa el estado de plenitud y de integridad asociado a la sociedad ordenada, por oposición al universo *saqra*.

Los mineros consideran los cadáveres de los accidentados como “muñecos”, como despojos abandonados por el alma que, al ser prisionera del Tío, aún debe trabajar toda una vida en la mina. Estas almas errantes, privadas de los cuidados que se les debe a los difuntos, empujadas por el hambre y la sed, se les aparecen a sus antiguos compañeros para quejarse o intentar llevárselos al mundo de los muertos. La similitud entre el destino de los trabajadores accidentados y el de los condenados se debe a que, en el subsuelo diabólico, el alma humana escapa a la jurisdicción de Dios. Morir en la mina equivale a incorporarse al mundo de los muertos en esa condición no cristiana que caracteriza a los condenados y a las almas en pena.

La relación entre el Tío y los muertos no cristianos se expresa por la creencia según la cual los niños nacidos muertos le pertenecen y que por ello deben ser enterrados en los socavones. “Hay que enterrarlos en la mina y nunca más abrir, nunca”, explica un minero, “son sus compañeros del Tío, sus discípulos”. A diferencia de los difuntos mayores, los niños nacidos muertos nunca han pertenecido a la sociedad de los vivos. No se han sometido ni al bautismo católico —no han sido ungidos con sal— ni al rito de paso andino del primer corte de pelo que, hacia la edad de dos años, confiere al niño su estatus de persona. Significativamente, los mineros muertos en la mina son a veces considerados como duendes que encarnan, además, las almas de los fetos humanos abortados.

Asimismo, la figura del Tío se asocia a la primera humanidad llamada *chullpa*, que vivía en una perpetua penumbra lunar. Estos habitantes de la noche de los tiempos murieron con la primera salida del Sol; no obstante, algunos sobrevivieron refugiados en cuevas o lagunas¹¹. Los *chullpa* son a la sociedad actual lo que el niño nacido muerto es al individuo socializado: son sus antecesores presociales. Al ser antepasados paganos (gentiles), son también almas condenadas. En el siguiente relato recogido en Potosí, los *chullpa*, también llamados *ñauipa*, son hábiles mineros metalúrgicos, ricos pero mezquinos:

Chullpa es una cosa de los antepasados. Hace mil años había una gente como los mayas, los quipus, que tenían bastante plata. Vivían en los cerros, en los lugares menos indicados, y eso hay unos lugares que tiene hora, por decirte, a la una de la tarde, a la madrugada o al anochecer aparecen en forma de un

¹¹ Entre la rica literatura antropológica sobre el mito de las *chullpas*, véase especialmente O. Harris (1987a), T. Bouysse-Cassagne y O. Harris (1987), L. Girault (1988), N. Wachtel (1990), C. Salazar-Soler (1990) y T. Abercrombie (1998).

gallo o de un perro o de un chanco. Estos chullpas vivían aquí en el Cerro y tenían guardado sus tesoros en ollas, chiquititas como ellos. Había cualquier cantidad de plata, de mineral, de lo mejor, y ellos no solamente trabajaban, sino que fundían. Cualquier piedra que levantabas, había oro, plata —no es como ahora—, y los ñaupas están enterrados. Eran mineros, artesanos como ahora la gente, pero eran personas malas como hay en otros países, ricachos que no quieren compartir su dinero con otros.

—¿Y qué pasó con ellos?

—Se les ha enterrado, la misma gente o los curanderos.

—¿De qué época era esta mina?

—Después de los chullpas recién han venido los Incas, los españoles. Por eso siempre hay esta leyenda del indio que ha descubierto.

Doña Francisca, 40 años, palliri, La Plata (10 de Noviembre)

Aunque doña Francisca distingue a los *chullpa* del diablo de la mina, su antinomia con el mundo solar y el bautismo cristiano, su riqueza, su especialización profesional, su apariencia de gallo, así como su enterramiento evocan evidentemente el universo de los *tíos*, los cuales, como veremos, a la llegada de los españoles también fueron exiliados bajo tierra. Por otra parte, los mineros de Oruro identifican explícitamente al Tío con el dios Wari, venerado por la humanidad anterior (Nash, 1997).

Finalmente, el ajo y los espejos, de los cuales se dice en Potosí que asustan al Tío, sugieren una relación entre la deidad y un condenado algo particular: el vampiro. De hecho, para describir la acción del Tío sobre el alma de los mineros muertos en la mina, un trabajador utilizó la imagen de un “drácula” que transformaría a sus víctimas en vampiros. Así, como consecuencia de esta satanización, ahora se relaciona al *supay* de las minas con los muertos más infernales: los condenados (antepasados paganos, niños no bautizados, vampiros). Este desplazamiento concilia la figura del Tío con una tradición europea que en siglos pasados identificaba a las deidades demoníacas de las minas de Europa con las almas condenadas (Salazar-Soler, 1997a)¹². Por su

¹² Al explorar la tradición de las minas europeas del siglo XVI hasta el siglo XIX, Carmen Salazar-Soler ha encontrado un universo poblado de demonios: enanos, gnomos y duendes, similares en muchos aspectos a los diablos de las minas andinas. Algunos de ellos trabajan en la mina, son los guardianes de los yacimientos, señalan a los hombres las vetas ricas y reciben a veces ofrendas a cambio de mineral.

parte, la identidad de los mineros muertos en la mina como condenados atestigua la influencia moral de la evangelización en la devoción al Tío. Al mismo tiempo, su destino infernal remite a la metafísica andina de un universo anterior a la civilización y vinculado al mundo salvaje.

La posición actual de la Iglesia católica y los evangélicos

Aunque la Iglesia católica continúa exacerbando la reputación diabólica del Tío, las circunstancias de esta satanización ya no son las mismas que en la época de la extirpación de idolatrías.

A partir del siglo XIX, el clero tiende a “creer menos en la eficacia de la brujería o en la presencia de Satanás en la religión popular y más a considerar los desvíos de la ortodoxia como simples supersticiones” (Abercrombie, 1998: 278). Hoy en día, bajo el impulso del Vaticano II, la Iglesia boliviana ha adoptado una posición más respetuosa frente a las culturas locales. Desde entonces, la perspectiva de los curas de Potosí con respecto a las deidades mineras está menos condicionada por su ortodoxia que por su compatibilidad con los valores que defiende la Iglesia. Si el culto a las vírgenes y las cruces de las minas suscitaba desconfianza y recelo, actualmente es avalado por los curas, quienes, sin dejar de reconocer su desfase con relación a la doctrina católica, aceptan bendecir las imágenes durante las misas que les son consagradas. Bajo su aspecto benéfico y fecundo, la Pachamama misma es valorizada como una manifestación de la vasta indulgencia divina¹³. En cuanto al consumo de alcohol, que los misioneros habían asociado a las prácticas demoníacas de los indígenas, ha pasado a ser objeto de una condena más secular, impregnada de consideraciones relacionadas con la higiene. Sin embargo, al haber asumido con tanto celo su identidad de diablo, el Tío no ha podido beneficiarse de un sobreseimiento similar. Sigue siendo la pesadilla de los curas, que condenan la asociación de su culto con las riquezas materiales. Esta acusación en nombre de la moral se evidencia en el testimonio de don Toribio, quien anima desde hace muchos

Otros, más crueles, provocan derrumbes y asfixias. Los mineros ingleses del siglo pasado identificaban estos demonios con las almas de los judíos que crucificaron a Jesucristo; en las minas de carbón de Lieja eran considerados como almas no bautizadas.

¹³ Así, se puede leer en la revista ecuménica *Fe y Pueblo* (Nº 13, 1998: 45) que la Pachamama “es un modo de comunicación con el Dios Liberador”.

años las reuniones de la Pastoral minera de la parroquia de San Pedro. Aunque reconoce los poderes del Tío, este ex minero explica su decisión de venerar únicamente a la Pachamama:

Hace ocho años ingresé a las comunidades. Entonces allí conocí que había dos dioses. Los mineros antiguos decían al cura: "Si voy a la misa y estoy trabajando en la mina, entonces mi veta se vuelve chiquita, ya no me gana y no puedo sostener a mi familia". Entonces decían: "Éste va a misa, por eso la veta se pierde. No adora al Tío, y el Tío le quita". Y está prohibido que un cura celebre una misa en la mina. Entonces el compañero tiene su susceptibilidad: "¿Por qué ha ido a la misa? Su veta no tiene, no se gana". Y este ñato que siempre está adorando al Tío, se gana bien. Pero hemos descubierto que esta riqueza que hay en el Cerro, Dios le ha dado a los hombres. Creemos en Dios, somos pecadores, y yo en catequesis siempre pregunto: "¿De quién es? ¿Quién ha hecho este Cerro, esta piedra, estas plantas, esta lluvia y este mineral? Es nuestro Dios...". Entonces a mí nunca me ha gustado hablar con el diablo, siempre le he tenido fe a la Virgen, a la Pachamama...

Don Toribio, 46 años, socio jubilado

Mientras que los curas católicos se interrogan sobre la naturaleza de los *tíos*, de la Pachamama, de las vírgenes y de los cristos de las minas, para los evangélicos no existe ninguna duda de que se trata de manifestaciones demoníacas. En Potosí, esta corriente está principalmente representada por los "cristianos", los mormones y los testigos de Jehová, que se establecieron en la ciudad a partir los años 1950. Todas estas Iglesias condenan con el mismo ímpetu el consumo de alcohol, el culto a las imágenes y, en general, todas las prácticas religiosas que se aparten de las que ellos predicán. Al sustituir al clero católico para resucitar la política colonial de extirpación de idolatrías, su actuación ha tenido la consecuencia inesperada de desplazar al catolicismo al lado de lo autóctono. Así, los mineros se consideran cristianos "legítimos" por oposición a los "hermanos" evangélicos, que rechazan la devoción a los santos y al panteón andino (Pachamama, montañas, etc.). No obstante, debido a su intransigencia, su aceptación sigue siendo muy baja entre los mineros, quienes buscan en los evangélicos sobre todo un apoyo para dejar de beber. El número de fieles no debe superar el 2 ó 3% de los trabajadores, frente al 8% para el conjunto de la ciudad (INE, 1992). En la mina su

presencia se manifiesta principalmente a través de acciones llamativas: tal dirigente se niega a prestar juramento y a organizar una *ch'alla* tras su elección; evangelistas queman *tataq'aqchus*, etc.

Mientras que las cosas están claras para los pocos trabajadores evangélicos que rechazan en bloque todos los cultos mineros, la fidelidad a la Iglesia católica pone a los devotos del Tío en una posición muy incómoda. La creencia según la cual ir a misa puede alterar la producción minera muestra que la capacidad de la religiosidad minera para atribuir al diablo una identidad positiva —no contradictoria con la práctica cristiana—, llega en algunos casos a su límite. Los antropólogos han subrayado a menudo la ausencia de una dimensión moral de los diablos subterráneos. En efecto, el maniqueísmo católico del bien y del mal no es operante para analizar el comportamiento de los diablos del *ukhupacha* guiados únicamente por la necesidad de alimentarse. “Si tienes hambre y no te doy nada, hambriento te quedas y te puedes volver malo conmigo. Es lo mismo con el Tío”, explican los trabajadores. En la práctica, sin embargo, su percepción parece considerablemente menos tajante, y sería demasiado precipitado vaciar totalmente al Tío de su aspecto moral. Para los mineros, a quienes la mala producción obliga a elegir entre la pobreza y la excomunión por no ir a misa, el culto al Tío les plantea un verdadero dilema. Como figura tentadora que incita a algunos a sacrificar su alma y su entorno social por una fortuna rápida, el diablo de la mina posee en sí mismo una dimensión negativa. Y precisamente porque el espectro del pacto pesa sobre toda negociación con el Tío, su condenación envuelve el culto en su conjunto:

Quando el minero entra en la mina y le dice: “Tío, me pongo en tus manos, dame mineral”, no está con Dios, está con el diablo, le está pidiendo riqueza al diablo. Es así. Pero ¿qué podemos hacer? Afuera no hay trabajo...

Santiago, 32 años, socio, San Germán (Unificada)

La prosperidad diabólica del Potosí colonial

En las minas de Potosí, la satanización de las deidades paganas ha confluído con la tradición europea que asocia al diablo con el culto idólatra de la riqueza, para contribuir al surgimiento del Tío como dueño demoníaco de los recursos mineros. Ya hemos señalado que la propia Iglesia católica ya no condena tanto al Tío como enemigo de la verdadera fe, sino por su asociación con la riqueza material que

pervierte a los hombres, haciendo aflorar su codicia y su naturaleza pecadora. En este contexto, venerar al Tío no significa tanto la continuación de las antiguas idolatrías como la celebración del culto al dinero. En mi opinión, esta dimensión diabólica de la riqueza explica por qué, entre tantas figuras satanizadas, el Tío se ha convertido en la más diabólica de todas ellas

En el capítulo que dedica al Cerro Rico, el padre Bartolomé Álvarez ([1588] 1998: 353) insiste extensamente en los pecados de los indios, que convocan a los demonios en las minas de Potosí. Pero, más allá del paganismo indígena, el cronista reconoce que la actividad minera y la fundación de Potosí con el único objetivo de enriquecer a los hombres, eran por sí mismas propicias al desarrollo de los cultos satánicos:

... como la villa de Potosí no se fundó para tratar en ella del bien del alma ni para vivienda humana sino para tratos de codicia y obras de invención y engaño —ministros de la envidia—, no se trata en el [pueblo de Potosí] cosa que sea fuera desto. [...] el servicio [u] ocupación de la labor de las minas e ingenios y otros muchos ejercicios, es causa de que en los indios haya más infidelidad y dureza, más idolatría [y] menos saber en las cosas de Dios que en otras partes.

Si “no sale indio del Potosí que sepa hacer la señal de la cruz ni decir una oración”, como denuncia Álvarez con exageración, no es solamente porque los indios se apartan del camino recto por sus faltas paganas, sino también porque, empujados por la codicia, prefieren enriquecerse sustrayendo minerales el día domingo en vez de salvar su alma asistiendo al oficio. Encontramos aquí la idea de que las tentaciones de la actividad minera comprometen también la asistencia a misa, que más tarde sería la base de las acusaciones de los empresarios mineros contra los *kajchas* (Abercrombie, 1996) y del discurso de los mineros actuales. La censura que hace Álvarez del tráfico de minerales robados desemboca en un retrato apocalíptico de la ciudad, cuya desorganización describe como un caos infernal. Anota (*ibid.*: 352): Potosí es el lugar “donde hay más males que en todo el reino juntamente. Por lo cual —y por ser pueblo de tanto tráfigo, que [por] la mucha confusión y desconcierto se podría llamar más propiamente ‘Babel’ que otro nombre—, no hallo otro nombre que le dar; si no es ‘mercado que trata a la puerta del infierno’”. En este Potosí subyugado por los tesoros de su montaña, la plata prevalece sobre la ley

de los hombres, pero también sobre la de Dios, abriendo la puerta al diablo, que asoma detrás de cada uno de los pecados que germinan en el abono de la riqueza. Y mientras que algunos cronistas creían haber localizado el paraíso en el Nuevo Mundo, para otros Potosí encarnaba verdaderamente el infierno; una reputación que valió a la ciudad su sobrenombre de “Boca del infierno” y de “Catedral de la idolatría”.

Cerca de un siglo después de Álvarez, el imaginario diabólico de la ciudad y de sus minas alcanza su apogeo literario bajo la pluma de Arzáns de Orsúa y Vela ([1737] 1965). El énfasis que pone Álvarez en la inspiración demoníaca de los indígenas cede aquí el lugar a una corrupción general de las costumbres de los habitantes de la ciudad, de la cual los indios son más víctimas que causantes. En la primera parte de esta obra hemos visto que el cronista, al igual que los mineros actuales, atribuye esta corrupción al influjo nefasto de la riqueza inconmensurable —y fácil para algunos— del Cerro de Potosí. En la crónica de Arzáns de Orsúa y Vela (*ibid.*, I: 65), el infierno de la mina, que él ha visitado personalmente, aparece así despojado de las consideraciones teológicas de Álvarez:

En las espantosas cuanto ricas entrañas de este admirable monte resuenan ecos de los golpes de las barretas, que con las voces de unos, gemidos de otros, gritos de los mandantes españoles, confusión y trabajo intolerable de unos y otros, y espantoso estruendo de los tiros de polvora, semeja tanto ruido al horrible rumor de los infiernos [...]

No hace falta el diablo para ver en la mina un infierno: el sufrimiento de los hombres, sus gritos y gemidos, el ruido de las máquinas y de las herramientas, las llamas y el humo de las lámparas en este mundo sumido en una noche perpetua, evocan por sí solos la imagen. Arzáns comparte con Álvarez la idea de que el demonio inspira las prácticas idólatras de los indios, pero también reconoce la impronta del diablo en el culto español a las riquezas americanas. Los que conquistaron las Indias, apunta, “no trataban de conquistar una alma para Dios sino solamente el oro, plata y perlas, de que tanta abundancia no saciaba aquella infernal codicia” (*ibid.*, I: 14). Por tanto, el infierno sale de las minas para emprender la ruta trazada por la codicia de los hombres, y es de la riqueza del Cerro de donde Arzáns hace nacer todos los pecados inspirados por la codicia y la vanidad de la plata, así como por los privilegios que permite adquirir:

poder, prestigio, mujeres y ocio. Como instigador de los vicios, el dinero fácil del Cerro es el instrumento predilecto del diablo para corromper el alma humana. Arzáns proclama que no hay ídolo ni plata mal lograda que no sea del demonio.

Es preciso señalar que la plata del Cerro alimentaba un flujo de gastos sin precedente. En el siglo XVI, un minero español como Quiroga gastaba más que un virrey en el mantenimiento de su casa (Bakewell, 1973). En su crónica Arzáns asume el papel de narrador maravillado de los banquetes y las fiestas suntuosas patrocinadas por los empresarios mineros, que exaltaban tan bien este espíritu de nuevo rico de la ciudad en su apogeo. Sin embargo, Potosí ofrecía muchas otras maneras de disfrutar del dinero: se sabe que a finales del siglo XVI los mineros españoles y criollos disponían de 14 escuelas de baile y de 36 casas de juego (Hanke, 1959: 10), sin contar los innumerables burdeles y tabernas. Por consiguiente, el clima moral de la tierra de Potosí era bastante menos riguroso que el de su cielo, al punto que se recomendaba a los jóvenes viajeros que evitaran detenerse en la ciudad (Buechler, 1989: 309). No obstante, el comercio también podía enriquecer a algunos indígenas, como Ana Parpa, cuya fortuna permitió el establecimiento de la primera casa jesuítica de Potosí (Hanke, *ibid.*: 35).

El culto español a las riquezas andinas consumió de esta manera la instalación del diablo en Potosí. Las circunstancias de la evangelización eran asimismo propicias. Al delegar a capitanes de mita indígenas la responsabilidad de reprimir las prácticas paganas de los mitayos, los conquistadores no renunciaron a ejecutar una extirpación radical de las idolatrías en Potosí¹⁴. Más allá de las razones prácticas de esta opción, los españoles, obsesionados por las vetas del Cerro Rico y porque ellos mismos creían en los demonios proveedores de riquezas, quizá intentarían tratar con prudencia a sus equivalentes indígenas: ¿acaso una represión religiosa excesiva no conllevaría el riesgo de esterilizar los poderes enriquecedores de los diablos del inframundo?

El mito republicano del maleficio liberal

El tránsito de la representación diabólica de los cultos no ortodoxos hacia la imagen diabólica de las riquezas de Potosí continuó durante la época republicana, en el contexto del avance liberal.

¹⁴ Thérèse Bouysse-Cassagne, comunicación personal.

En el siglo XIX, el discurso criollo antiliberal asocia el desenfreno de un mercado en expansión a las fuerzas del mal (Platt, 1993). Aunque esta representación trasciende la mera problemática de la plata de Potosí, está estrechamente relacionada con los desafíos del mercado minero y especialmente de la liberalización de la exportación de la plata en 1872, que hasta entonces había sido monopolio del Estado¹⁵. Aunque el contexto es muy distinto de la satanización de las riquezas mineras del periodo anterior, se percibe aquí la impronta de una moral bastante similar. Ya sea la mano de Dios o del Estado, la riqueza requiere de la intervención de un agente ordenador para no provocar un caos infernal. En un lenguaje más andino, que invoca el poder civilizador del mundo de arriba sobre el universo *sagra* del *ukhupacha*, esta misma necesidad es el núcleo de la crítica dirigida por los mineros al pacto individual con el Tío: la ausencia de trabajo por parte de las personas que pactan con el Tío no permite a las riquezas que producen sustraerse a la influencia del inframundo. En vez de lubricar la economía humana, los beneficios adquiridos mediante sacrificios humanos amenazan el orden social y son efímeros.

Hace unos veinte años, el antropólogo Michael Taussig (1980) interpretó la figura del Tío como la “fetichización” de la perversidad inherente del capitalismo. El pacto con el diablo se convierte en un “pacto proletario” que estigmatiza la distorsión de los valores tradicionales de la economía campesina (control familiar de la producción, intercambio, reciprocidad, ideología del valor de uso) al contacto con las relaciones de producción capitalistas y con la alienación del asalariado en las minas. “La moraleja del pacto con el diablo”, escribe Taussig (*ibid.*: xii), “es la denuncia de un sistema económico que obliga a los hombres a trocar su alma por los poderes destructivos de las mercancías”. De esta manera, la asociación del pacto con el Tío con la muerte y el destino sin futuro de las riquezas producidas, surgiría de la contradicción entre el modo de producción campesino y el modo de producción capitalista de las minas.

La obra de Michael Taussig suscitó numerosas críticas. Se le reprochó particularmente el maniqueísmo económico, idílico y reduccionista que subyace a su dicotomía entre modo de producción capitalista y modo de producción campesino precapitalista, así como su desconocimiento de los mecanismos de la penetración mercantilista en los Andes (Godoy, 1984; Platt, 1983). En efecto, contrariamente a la visión

¹⁵ Se sabe que los propios campesinos defendieron la economía moral contra los embates del liberalismo y de la racionalización industrial (Platt, 1984a, 1984b).

de Taussig, los campesinos de la Colonia no estaban necesariamente horrorizados ante la mercantilización de su economía, y existe una dimensión voluntaria en su participación en los mercados; el propio *kajcheo* aparece como una invención capitalista indígena. Es más, incluso si alteró antiguas lógicas socioeconómicas, esta participación contribuyó también a la reproducción de las comunidades andinas. Finalmente, la aparición del dinero no ha implicado necesariamente la adopción de la ideología mercantilista y de la plusvalía en detrimento del intercambio y del valor de uso (Harris, 1987b). Recordemos, además, que la formación de una clase minera tal como la descrita por Taussig (asalariada, proletarizada, etc.) es posterior a la irrupción del mercado en las comunidades campesinas; por tanto, los indígenas no descubrieron el capitalismo en las minas.

Adicionalmente, la continuidad del universo semántico del Tío con la cosmología campesina, descuidada por Taussig, respalda las dudas acerca de su análisis. Para sostener su tesis, Taussig debe afirmar que el culto al Tío sólo existe entre los nuevos proletarios, lo que, como hemos visto, es falso. Lejos de ser una especificidad de los mineros, el carácter peligroso del Tío y su poder de devorar a los hombres, que Taussig interpreta como la expresión de la malignidad del capitalismo minero, remite a su identidad de *sagra*.

A estas críticas se añade el hecho de que Taussig no toma en consideración la distinción que hacen los mineros entre la devoción "regular" al Tío y el pacto individual. Únicamente éste último es percibido como totalmente amoral y negativo.

No obstante, las debilidades de la argumentación de la tesis de Taussig han conducido injustamente a su rechazo global, pues desde las plantaciones de caña de azúcar en Colombia hasta las de la Argentina, pasando por las minas bolivianas, hay una relación entre la difusión de las relaciones de trabajo capitalistas y la existencia de pactos con el diablo. Y aunque su condena no refleja un rechazo total del sistema capitalista, denuncia algunas de sus distorsiones. En Potosí, las críticas a los pactos con el Tío denuncian la dominación ejercida por los socios ricos sobre sus empleados y fijan los límites de la acumulación individual: el carácter efímero que se atribuye a los ingresos generados por la mina implica la necesidad de ponerlos en circulación y establecer la relación social que acompaña los flujos monetarios. Efectivamente, los mineros condenan la acumulación más en tanto obstáculo a la relación social que como factor de desigualdad. Pues no poner su dinero en circulación equivale a desconocer la deuda y la obligación sociales. De manera que el rechazo al pacto

constituye un cortafuego moral contra la tentación de enriquecerse transgrediendo las reglas de la adquisición de los beneficios por el trabajo y de la redistribución del dinero¹⁶. Así, en el marco del pacto, la creencia en el diablo ejerce una función de control social similar a la que se atribuye a la brujería (Bernand, 1986a; Huizer, 1990), que en los Andes pertenece históricamente al mismo corpus demoníaco.

Para concluir estas consideraciones sobre la asociación del diablo minero con la riqueza, quisiera volver al contexto de su aparición. La ausencia de referencias anteriores parece indicar que la figura del Tío —una efigie diabólica venerada por los mineros— no se remonta más allá de la segunda mitad del siglo XIX (Langue y Salazar-Soler, 1993). Incluso si su existencia fuera más antigua, como es probable, la materialización del Tío en las galerías sería contemporánea al proceso de mecanización y de racionalización de la industria minera. Coincidiría con la adopción de una nueva “teología” de la productividad que permitió la aparición de grandes fortunas mineras como la de la empresa Soux y Hernández o la de los Aramayo de Potosí. La etnografía confirma la relación entre la intensificación del culto al Tío y el surgimiento de nuevas fortunas mineras, en un contexto de modernización de la producción (véase Capítulo IX, 2). De esta manera, más allá de los pactos, el origen mismo del diablo obrero remite a un proceso de expansión de las relaciones de producción capitalistas.

De la idolatría diabólica a la herejía política

Hemos hablado de la dimensión política de la extirpación del culto indígena a los antepasados. De manera general, las idolatrías que mantenían a los indígenas en contacto con un mundo antiguo comprometían el advenimiento de la sociedad colonial. En el siglo XVI, durante el famoso movimiento mesiánico del Taquí Onqoy, las antiguas *wak'as* abandonadas se les aparecían a los indios para incitarlos a rechazar la religión católica y el nuevo orden hispánico (Salazar-Soler,

¹⁶ Según M. Sallnow (1989), la transformación de la extracción minera en una fuente de beneficio privado durante la Colonia habría favorecido su percepción diabólica. En efecto, el Estado inca se apropió previamente del conjunto de los metales preciosos, que redistribuyó a las élites. Esta circulación articulaba los diferentes niveles del Imperio (las comunidades productoras, las élites regionales, el poder imperial). Según este modo de pensar, la apropiación individual realizada por los mineros actuales se asemejaría a un robo que aparta al hombre de la comunidad, de sus autoridades políticas y de sus divinidades tutelares. Sin embargo, nada permite atribuir la actitud actual de los pobladores andinos hacia las riquezas mineras a una reminiscencia incaica que cortocircuitaría la experiencia colonial.

1993). Siendo contrarios a la doctrina católica, los cultos prehispánicos también eran subversivos desde el punto de vista político. La misma subversión impregna actualmente el culto al Tío, cuyo contenido diabólico ha sido relevado por un imaginario que asocia su figura con la naturaleza perturbadora del minero: con su identidad de advenedizo, su ardor, su inclinación por el alcohol, su apetito sexual, su coraje y su fuerza, pero también su virulencia política. Según el esquema moralizador de la buena sociedad, esto se traduce en la idea de que los mineros no son ni buenos cristianos ni ciudadanos decentes.

En los años 1980, cuando los mineros marcharon rumbo a La Paz para protestar contra los despidos masivos de la Comibol, cualquier evento inesperado que ocurría en la sede del gobierno (un accidente de auto o la ruptura de una cañería) se atribuía enseguida a la inspiración diabólica de los sindicalistas del subsuelo (Cajías, 1994: 436); el gesto de las viejas beatas que rociaban al dirigente sindical Juan Lechín con agua bendita confirman esa misma obsesión con lo demoníaco que articula lo político y lo religioso. Algunos años antes, la propaganda del general Banzer había utilizado la imagen del diablo para denunciar a los curas tercermundistas acusados de apoyar las herejías marxistas de los mineros (López Virgil, 1985). Pero ¿cómo se explica que los propios mineros hayan asociado su culto al diablo y sus prácticas políticas?

Le debemos a June Nash (1979, 1985) el primer análisis político del culto al Tío. Cuando ella llegó a Oruro a finales de los años 1960, las relaciones entre los mineros de la Comibol y el Gobierno eran muy tensas. Desde el golpe de Estado de 1964, los militares estaban en el poder, los soldados controlaban las minas, las libertades sindicales se encontraban suprimidas y los dirigentes deportados o encarcelados. En este contexto, el gobierno militar prohibió los ritos mineros. El poder temía que estas reuniones que alimentan la solidaridad de los trabajadores se convirtieran en focos revolucionarios¹⁷. No obstante, la represión produjo un efecto contrario al que se estaba buscando: las libaciones subterráneas se intensificaron en la clandestinidad, transformándose en un espacio de libertad y de expresión de la oposición política. La prohibición aumentó el resentimiento de los mineros hacia el Gobierno, y su alineación cultural se convirtió en “la base de una comunicación revolucionaria” (Nash,

¹⁷ La lucha del clero conservador contra el marxismo revolucionario también estaba estrechamente relacionada con la extirpación de los ritos mineros (López Virgil, 1985).

1985: 131). La supresión de los rituales que dejaba al Tío hambriento estimuló el anhelo de justicia social de los trabajadores, que habían encontrado un aliado en el diablo.

El análisis de June Nash que propone una solidaridad mecánica creada por los rituales me parece, no obstante, no tomar suficientemente en cuenta el contenido simbólico del Tío: en primer lugar, su identidad de trabajador minero, que favorece su adhesión a los intereses de clase de los mineros, pero también el carácter intrínsecamente subversivo de su naturaleza diabólica. Por lo demás, es probable que la jerarquía reaccionaria de la Iglesia boliviana, al ponerse del lado de los gobiernos militares que reprimieron a los mineros, haya contribuido a reforzar la antinomia entre el Tío y los símbolos del culto católico. De esta manera, la prohibición expresa que impide el ingreso de los curas a la mina respondía a las exigencias de dos esferas: la simbólica y la política. En cambio, los curas progresistas de Potosí, que participaron en las luchas sindicales de los años 1960-1980, fueron admitidos en las huelgas de hambre en el interior de las minas.

En la actualidad, los sindicatos mineros han desaparecido junto con la Comibol, la representación política del sector ha pasado a manos de las cooperativas, tradicionalmente menos reivindicativas, y la subversión de los mineros se ha atrincherado en su manifestación más social: su naturaleza de advenedizos que amenaza a las jerarquías. Sin embargo, basta que un conflicto, por insignificante que sea, los enfrente a la burguesía de Potosí, para que surjan nuevamente las pesadillas diabólicas de la buena sociedad.

Por consiguiente, el Tío ha heredado de la tradición europea los rasgos de un diablo multiforme, a veces identificado con el enemigo de la verdadera fe, a veces con la lujuria y la codicia pecaminosas, y otras veces con la imagen de un desorden diabólicamente subversivo. La asociación del diablo europeo con la muerte, la riqueza y el subsuelo ha facilitado la conjunción con las deidades indígenas, y su simbología satánica ha sido ampliamente influenciada por la visión andina del inframundo. No obstante, hemos visto que sería demasiado precipitado concluir que el carácter diabólico del Tío es sólo la fachada de representaciones y prácticas más antiguas.

3. Los cristos crucificados de las minas: los *tataq'achus*

Las cruces que vigilan los primeros metros de la galería principal, flanqueadas de lámparas, barrenos y carretillas pintados con los colores

su hermana ha dicho: "Ahora vos te quedas porque quieres quedarte; ahora he de ir, ahora vos te vas a quedar para siempre, vas a tener un hijo o hija, y los hombres te van a subir, te van a bajar, así te has de terminar. ¿Por qué no quieres? Vámonos", así le ha dicho. Nada más. De este dice que se había quedado así. A la despedida, su hermana le había *huaracado**. De este había tenido su hijo [el Cerro Chico]³, dice. Eso me contaba mi papá. De allí sus hermanas nunca habían venido, y ella no se había movido. Entonces este Cerro mucho trabajan, pues; Illimani también no trabajan; Tupiza no, dicen. Illimani cuando llegan en la punta, dice que se clavan aviones. A poner banderas van [los andinistas], dicen que se mueren. Pero el Cerro: "Te van a subir, te van a bajar, te van a entrar", y ves, está por terminar. Yo le he visto, era alto el Cerro, ya no está por haber.

Doña Natalia †, 58 años, *palliri*

En otras versiones la inmovilización de la montaña coincide con el canto del gallo que anuncia un nuevo amanecer:

Con el Don Pedro [Malmisa] tienen su hijito, el Cerro Chico. Se le estaba llevando el Malmisa este, cuando ha tenido su hijito. Al amanecido ha llegado el gallo y aquí se ha quedado. Y siempre dice que le manda mineral su marido [del Cerro Rico], cada vez que nieva⁴.

Doña Mercedes, 43 años, *palliri*, Santa Rita [Unificada]

Este tiempo mítico anterior al alba y al canto del gallo, en el que las montañas, móviles, aún no eran montañas, evoca la edad oscura y no civilizada de la primera humanidad *chullpa*. En el norte de

* *Huaraca*: honda. (Nota del editor.)

³ La honda es un atributo de la deidad del rayo que fertiliza la tierra y engendra los metales (Bouysse-Cassagne, 1997). La filiación del Cerro chico y del Cerro Rico está documentada a partir del siglo XVI (Del Benino, [1573] 1965: 363).

⁴ El envío de vicuñas cargadas de mineral por el Malmisa explica, en opinión de los mineros, que los yacimientos del Cerro Rico no estén agotados aún. Los campesinos de Yura, cuyas llamas transportaban la producción de Potosí en la época colonial (Lecoq, 1997), también piensan que sus cerros envían mineral hacia el Cerro Rico y consideran a las vicuñas, a las que denominan "abonadores" (espíritus fertilizantes) como los animales domésticos de los cerros (Rasnake, 1989: 235). En muchas otras regiones de los Andes se constata la creencia en una similar circulación de riquezas entre las montañas (Earls, 1969; Favre, 1967; Salazar-Soler, 1990).

Potosí, la gente afirma que en el tiempo de los *chullpa* todavía no existían las montañas o que eran diferentes. Según un principio de inversión similar al que desencadenó la explotación del Cerro Rico —movilidad/inmovilidad—, las grandes montañas se redujeron y las pequeñas crecieron (Harris, 1987a: 101). Según los mineros peruanos de Julcani, hasta los metales eran distintos: en la época de los *chullpa*, eran líquidos como el agua y fluían a borbotones (Salazar-Soler, 1990: 329). De esta manera, la inmovilización del Cerro Rico y la petrificación de la plata que contenían evocan esa ruptura que marcó el final de la primera humanidad, el surgimiento del Sol y de la humanidad actual, es decir, la emergencia de un nuevo orden que, en la exégesis andina, se conceptualiza en términos de *pachacuti*. En la mitología actual, este cataclismo cosmológico coincide con la llegada de la civilización inca o la colonización española. Así, detrás del perseguidor anónimo del Cerro Rico, que termina por alcanzar al cerro inmovilizado, se perfilan los conquistadores españoles que organizaron su explotación intensiva y cuya llegada transformó las montañas y el mundo.

La virginidad providencial del Cerro: la tradición española

Al poner el énfasis en la virginidad, real o presunta, del Cerro Rico antes de la Conquista, los relatos de los cronistas resaltan, a su vez, el carácter predestinado de la explotación colonial.

Primero Capoche ([1585] 1959: 77) en el siglo XVI y luego Arzáns en el XVIII ([1737] 1965, I: 27), atribuyen a una intervención divina el hecho de que los indígenas de la federación Qhara Qhara, que explotaban por cuenta del Inca la cercana mina de Porco, concedieron a los españoles el privilegio de desflorar el Cerro Rico. Sus crónicas informan del fracaso de los indígenas en su intento de explotar el Cerro en la época prehispánica: una voz atronadora había estremecido la montaña, ordenando a los mineros dejar de trabajar ya que, dijo la voz, la plata del Cerro estaba reservada a otros. Según Arzáns, mientras comunicaban el suceso al Inca, los indios habrían exclamado “¡Potocsi!” para describir el estruendo que había sacudido la montaña⁵.

⁵ Esta explosión violenta evoca las apariciones del *amaru*, la serpiente ctónica o telúrica, mensajera de las montañas en la tradición antigua.

Es evidente que estos relatos se inscriben en un intento colonial de legitimar la usurpación de los yacimientos más ricos del nuevo mundo: ¡incluso antes de que los españoles conocieran la existencia de América, Potosí ya los esperaba! Si tantos cronistas⁶ insisten en la no explotación del Cerro Rico antes de la llegada de los conquistadores, pero también —y contra toda probabilidad— en la ausencia de población en el sitio, es porque esta colonización sin conquista es la prenda de garantía de la legitimidad de la presencia española; no obstante, las investigaciones arqueológicas actualmente en curso demuestran que Potosí era todo menos un desierto antes de la llegada de los españoles (Cruz, 1998; Lecoq, Cruz y Absi, 2004)⁷.

El Cerro entre la divina providencia española y territorio de la wak'a

Los relatos españoles de la explotación del Cerro están relacionados con ciertas leyendas europeas de los siglos XVI y XVII sobre el descubrimiento de tesoros y de vetas mineras (Salazar-Soler, 1997b). En estas leyendas, algunas riquezas hasta entonces inaccesibles para la población local, son luego explotadas de manera fructífera, gracias a la intervención de un agente externo. Incluso si hubieran sido manipulados, es poco probable que los relatos de los cronistas hayan sido completamente inventados por ellos. En efecto, es más verosímil que la ausencia de una explotación intensiva del Cerro Rico en la época prehispánica estuviera ligada a una voluntad divina. Ésta, evidentemente, no emanaba del Dios de los católicos, como lo cree Arzáns, sino de las *wak'as*. Así, según Thérèse Bouysse-Cassagne (1997: 91-92), ese “Potocsi” pronunciado por los indígenas podría haber sido el nombre de la *wak'a* del lugar. Al prohibir su explotación, ésta habría ejercido su prerrogativa sobre las minas del Cerro Rico.

⁶ Capoche (*ibid.*); Cieza de León ([1553] 1988); Acosta ([1590] 1979), etc.

⁷ Estas investigaciones sacaron a la luz un gran número de sitios arqueológicos en el área de Potosí que estarían muy probablemente asociadas con la explotación prehispánica del Cerro. La ocupación se remontaría cuando menos al periodo Intermedio Tardío (siglos X-XIV) y conocería un importante desarrollo desde la llegada del Imperio incaico a la región, incursión motivada probablemente por los importantes yacimientos mineros (Pablo Cruz, comunicación personal). Es también muy probable que la plata del Cerro haya sido explotada a pequeña escala a cielo abierto antes de la llegada de los españoles (Hanke, 1965).

De hecho, fue precisamente por haber querido saquear la *wak'a* del Cerro que el indio Diego Huallpa pasó a la historia como descubridor de sus yacimientos en 1543. De acuerdo a la versión transcrita por Arzáns (*ibid.*: 34-36), los mineros describen a Diego Huallpa (Hualca, para Arzáns) como un pastor que, persiguiendo a una de sus llamas perdida en el Cerro, se resignó a pasar la noche en él. De repente, bajo la acción del fuego que había prendido para calentarse, la plata que afloraba empezó a fluir por las laderas⁸. Según Arzáns, el indio habría explotado estas riquezas antes de ser denunciado por uno de sus amigos a los españoles de Porco, que tomaron posesión del cerro. Sin embargo, otras fuentes históricas declaran que Huallpa no era pastor, sino que trabajaba en las minas de Porco. Veintinueve años más tarde, en 1572, él mismo le explicó a Rodrigo de la Fuente ([1572] 1965) cómo descubrió una veta rica mientras subía al cerro por orden de sus capitanes españoles para saquear la plata y el oro de las ofrendas a la *wak'a* situada en su cumbre. El epílogo del relato de Arzáns (*ibid.*: 39) confirma que las riquezas de la montaña pertenecían a una deidad indígena a la que denomina Pachacamac. Da cuenta de la ira de una autoridad del pueblo prehispánico de Cantumarca, que se habría dirigido en estos términos al enviado de los españoles:

Decid a esos enemigos nuestros, ladrones de oro y plata, barbudos sin palabra, que si hubiéramos sabido que era gente sin piedad y que no cumplen los tratos, desde que supimos que estaban en el Porco les hubiéramos hecho guerra, y echándolos de allí no les permitiéramos entrar donde estábamos ni sacar la plata del Potocsi [...] Y decidles que al mal hombre Hualca, lo ha de castigar el gran Pachacamac, por haber faltado a la orden que nos dio a todos de que no sacásemos la plata del Cerro, cuando se oyó el estruendo, y así que nos lo envíe porque tiene muy enojado al Pachacamac.

Esta necesidad de preservar las *wak'as* de las minas y sus yacimientos de la codicia destructiva de los españoles incitó a los indígenas de Chaquí a enterrar sus ídolos y sus tesoros en un socavón minero, cuya entrada escondieron bajo un cerro artificial (Bouysse-Cassagne, 1998: 94).

⁸ El incendio es una técnica prehispánica de exploración y extracción minera.

de la sección y llevando su nombre, son los santos patrones de las minas y de sus trabajadores. Éstos últimos cuentan que esas cruces fueron instaladas en las bocaminas para moderar los peligrosos poderes del diablo y que, antes de su llegada, los accidentes mortales en el subsuelo eran mucho más frecuentes.

Las representaciones y los atributos de los tataq'aqchus

Los *tataq'aqchus* son muy variados, desde la cruz pequeña y sencilla de madera, sobre la cual se ha pegado una imagen del Cristo, hasta el crucifijo finamente tallado, pasando por una inmensa cruz hecha de un tronco de magüey. Al igual que las vírgenes, estas cruces provienen de donaciones de los devotos y son propiedad de las secciones, que poseen por lo menos una, generalmente dos o tres. Aunque varias secciones comparten una misma entrada a la mina, sus cruces gozan de un altar propio.

La etimología de su nombre quechua alude a la doble condición de las cruces. *Tata* —padre, Señor— marca el respeto que se debe a su esencia divina, mientras que el sufijo *q'aqcha* (*kajcha*) subraya su identidad profesional.

En su calidad de trabajador masculino, el culto al Tataq'aqchu es más marcado entre los mineros que el que se brinda a las vírgenes, que tutelan el trabajo de las mujeres. Invocado por su protección y sus poderes sobre los diablos subterráneos, también puede influir en la productividad de sus devotos, confundándose así su figura con la del Tío. La asociación prehispánica de la fertilidad con el simbolismo de la cruz (Palomino, citado por Rivière 1982: 171) ha facilitado esta circulación de atributos entre el mundo de los diablos y la figura del Cristo en la cruz. La idea poco ortodoxa según la cual los *tataq'aqchus* serían los esposos de la virgen de la sección confirma las cualidades viriles y fecundas de las cruces.

La entronización del Cristo en las minas del Cerro Rico

Al igual que las vírgenes, la presencia de las cruces en las minas tiene su origen en la política española de cristianización del paisaje¹⁸. La iconografía confirma que desde los primeros años de la colonización

¹⁸ De acuerdo con las instrucciones del Concilio de Trento, los misioneros utilizaron la cruz para sustituir a las divinidades tutelares de los pueblos (Rivière, 1982: 171; Molinié-Fioravanti, 1982).

se erigió una cruz en la cumbre del Cerro Rico. Actualmente ha desaparecido, pero el Cerro Chico presenta todavía restos de dos capillas coloniales, cuyas naves están ornamentadas con una gran cruz de madera. De igual manera, las lámparas de los mitayos estaban coronadas por una cruz —más tarde sustituida por un gallo— conmemorando la victoria de la luz divina sobre el mundo de las tinieblas. Tal como lo muestra la construcción del Sagrado Corazón sobre el Cerro Chico y la reciente erección de la cruz luminosa del Pari Orqo, hoy como ayer, la Iglesia continúa convocando la figura de Cristo para restaurar la ortodoxia de los cultos asociados a los cerros de Potosí¹⁹.

La presencia de las cruces en las bocaminas parece ser antigua, como lo confirma la cruz tallada en piedra colocada en un nicho a la entrada de la mina colonial de Candelaria (Cooperativa Unificada). Esta ubicación sugiere que las cruces, al igual que las vírgenes, se han apropiado de alguna manera del antiguo culto indígena a las *mamas*.

Los primeros testimonios documentados de un culto minero a la cruz se remontan en el caso de Potosí al siglo XVIII. En esta época, los *kajchas* agrupados en cofradías veneraban las cruces de las dos capillas del Cerro Chico, a las que bajaban a la ciudad para escuchar misa durante la semana de Carnaval (Arzáns, [1737] 1965, T. II: 201; Cañete, [1794] 1952). Hoy en día, este culto ha cedido su lugar a la celebración de los numerosos *tataq'aqchus* de las minas²⁰. La proliferación de las cruces y su instalación en las bocaminas quizás daten del desarrollo del *kajcheo* legal que, en el siglo XIX, otorgó a los *kajchas* el control sobre las explotaciones.

4. Tataq'aqchu y Tío, dos caras de la misma deidad

Hemos resaltado varias veces la ambigüedad de la relación *tataq'aqchus/tíos*. Las cruces de las minas, que supuestamente contrarrestan los poderes peligrosos de los *tíos* y les impiden salir de las galerías, son al mismo tiempo los *alter ego* de los diablos subterráneos, con los cuales se confunden a veces. Según un principio de desdoblamiento y de dualidad característico del panteón prehispánico²¹,

¹⁹ El Pari Orqo, un pequeño cerro que domina los barrios mineros de San Benito, es frecuentado por los *yatiris* o curanderos de la ciudad para sus sesiones terapéuticas. También es una montaña sagrada para algunas comunidades campesinas de la región, que la invocan durante sus ritos.

²⁰ Las cruces de las capillas se veneraban todavía en los años 1950, especialmente durante la procesión de las cruces de las minas.

²¹ Véase especialmente P. Duviols (1979) y A. Molinié-Fioravanti (1986).

el binomio Tío/Tataq'aqchu es la contraparte masculina del binomio Pachamama/Virgen. Esta asociación de la cruz y el diablo se hace menos paradójica si se recuerda que cada uno de ellos, a su manera, intentó avasallar los cultos mineros prehispánicos. Las antiguas *wak'as*, satanizadas, adoptaron algunos rasgos de las divinidades católicas que vinieron a reemplazarlas. Por tanto, se ha forjado en un mismo movimiento el carácter satánico del Tío y su identidad crística. En los hechos, la identificación de los *tataq'aqchus* con los *tíos* se traduce en la combinación de sus cultos y en algunos atributos compartidos.

Tanto el Tío, trabajador del subsuelo, como el Tataq'aqchu, con sus herramientas, aparecen como *kajchas* que controlan la producción minera. Si los mineros invocan preferentemente a la cruz por su protección y al diablo por su poder sobre los yacimientos es porque los espacios simbólicos a partir de los cuales éstos ejercen sus funciones son diferentes: el ingreso a la mina en las proximidades del mundo solar en el primer caso, y el ámbito de las tinieblas del subsuelo en el último caso. Sin embargo, ni la asignación de las funciones ni la de los espacios están claramente delimitadas. Las ofrendas brindadas al Tío también están destinadas a proteger a los mineros, y las cruces se invocan también para aumentar la producción. Por consiguiente, más allá de sus aparentes contradicciones, los atributos de ambas figuras son en parte intercambiables. De boca de los mineros se escucha a veces decir que el Tío es un santo, y llamar Tataq'aqchu al Tío. Significativamente, el término "Niño" alude al mismo tiempo al "Niño Jorge" y a Cristo, "Niño Jesús". Aunque el Tataq'aqchu y el Tío poseen cada uno una identidad propia, ambos son encarnaciones —uno más diabólico, el otro más santo— de la misma deidad.

Las cruces de las minas y el Tío también están unidos por el calendario ritual. El martes y el viernes son los días de las *ch'allas* subterráneas a los *tíos* y, a la vez, los días en que los trabajadores encienden velas a los *tataq'aqchus*. Por otra parte, el ciclo del Carnaval celebra simultáneamente a las cruces y a los *tíos*. Aunque actualmente sus cultos están separados por cuatro días, es probable que no siempre hubiera sido así. La gran *ch'alla* anual al Tío tiene lugar el jueves que precede a la Cuaresma, llamado jueves de Compadres, que en el siglo XVIII estaba dedicado a la Virgen, a Cristo y a los santos más populares de Potosí (Buechler, 1987: 268). Igualmente, en Oruro el viernes de Carnaval está consagrado al culto a las cruces de las minas y al del Tío (Nash, 1979: 125-142).

El olor de santidad del diablo de la mina

Además de su asociación con las cruces de las minas, el Tío también está vinculado con san Miguel y san Jorge, de los cuales ha tomado prestados ciertos atributos. Desde ya, su especialización profesional refleja la tradición europea de los santos patronos de los gremios.

Hemos visto que la iconografía del Tío mezcla los motivos diabólicos con los atributos de san Miguel, el enemigo de Satanás. Aún no se ha escrito la historia minera del arcángel, pero sabemos que es el santo patrono de, por lo menos, dos centros mineros del norte de Potosí: Uncía y Aullagas. Según la leyenda, un ángel gris blandiendo una espada frecuentaba el cielo de Aullagas cuando llegó san Miguel vestido de soldado romano. Tras dos días de combate, el diablo vencido por el santo encontró refugio en una mina (Arancibia, 1991). En un artículo del periódico *El Tiempo* de Potosí del 10 de octubre de 1885, descubierto por Tristan Platt (1984a), el santo aparece como protector de los ladrones de minerales de Aullagas, que le ofrecen los metales más ricos que han obtenido durante sus fechorías. Este culto sugiere una correspondencia estructural entre el santo patrón de los ladrones de mineral de Aullagas y las cruces veneradas por los *kajchas* de Potosí en el siglo XVIII. Por otra parte, parecería que hasta hace poco una efigie de san Miguel cuidaba la entrada de las minas de Llallagua como lo hacen los *tataq'aqchus* en Potosí²². Por consiguiente, existe una asociación entre el Tío y san Miguel, paralela a la que vincula al diablo de la mina con los *tataq'aqchus*.

Jorge, el nombre genérico del Tío, remite además a otro santo, otro flagelo de demonios: san Jorge, que en el siglo IV liberó del dragón a la ciudad de Silca y bautizó a sus habitantes. Representado a caballo, era el patrono de los caballeros y arqueros, pero también el santo tutelar de Castilla, y gozaba en la Edad Media de una inmensa popularidad²³. Algunas leyendas recogidas en el norte de Potosí, adonde el Niño Jorge envía un dragón para destruir Colquechaca, se presentan como una versión invertida del mito de san Jorge (véase

²² El siguiente extracto de la crónica de Bartolomé Álvarez (1998: 351) también sugiere la posible presencia de san Miguel en las minas de Potosí en el siglo XVII: "No entrará un indio en la mina sin ofrecer a la puerta su sacrificio de coca, mascada o por mascar, aunque esté un ángel a la puerta diciéndole que si ofrece, se ha de hacer pedazos".

²³ La figura de san Jorge evoca además a Santiago, caballero de los españoles, que venció a los moros y los indios y quien, asociado al rayo, se ha convertido en una figura central del panteón andino.

Capítulo VI). Algunos atributos del santo han favorecido su fusión con las antiguas deidades mineras. Así, el san Jorge caballero evoca el espíritu de las montañas, que, bajo la apariencia de un gringo, cabalga por las cumbres. Lucas, el otro nombre del Tío, alude al toro, que es a la vez el emblema del evangelista, el mensajero de las montañas (Harris, 1992; Gegourel, 1994) y el aliado del Tío (Nash, 1972: 225). Más allá de un cambio circunstancial de atributos, la identidad profesional del Tío testimonia una influencia mucho más estructural de la figura de los santos sobre el diablo obrero.

Numerosas entidades andinas, especialmente los difuntos y las montañas, desempeñan, como el Tío, un papel de intercesión similar al de los santos de la tradición católica. En ciertos contextos, las *wak'as* prehispánicas también podían mantener relaciones privilegiadas con determinadas categorías de la población (guerreros, chamanes, etc.). La especialización profesional del Tío sigue siendo, no obstante, un rasgo único dentro del panteón andino no cristiano. Probablemente inspirada por la figura de los santos patronos europeos, aquella refleja el surgimiento de los mineros como gremio especializado y demuestra que la existencia del Tío no se reduce a la mera satanización de las deidades paganas. Corresponde a un proceso más complejo en el que la adopción del cristianismo por los indígenas estuvo acompañada por la recomposición de atributos tomados tanto de los santos como del diablo para construir la figura del Tío. Al proclamar al diablo como su santo patrón, los mineros no hacen en definitiva otra cosa que restituir una identidad positiva al ángel caído de la tradición católica. Se acogen asimismo a la costumbre de los habitantes de las grandes ciudades de la América colonial del siglo XVII, que atribuía un diablo a cada gremio, especialmente a los que tenían que ver con el dinero: de este modo, los diablos de los escribanos, de los orfebres y de los comerciantes eran los más populares en Lima. En las páginas que dedica a estos demonios gremiales, Juan Carlos Estenssoro (1998: 520-522) transcribe la plegaria que les elevara una mestiza que solicitaba su ayuda para conquistar el corazón de su elegido. Además del diablo de los albañiles, del de los pescadores, de los jueces, de los herreros, de los taberneros, del diablo cojuelo, del de las buenas noches y de muchos otros más, ella invoca al diablo de Potosí y al de Huancavelica, las dos principales ciudades mineras del virreinato.

La moral de la historia

Los mitos de origen del Cerro Rico y del Tío

Según cuenta la historia, el primero de abril de 1545, Diego de Centeno, Juan de Villarreal, Francisco de Centeno y Luis Santandía de Cotamito toman posesión del Cerro Rico “en nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo y del muy Augusto Emperador de Alemania, de España y de los Reinos del Perú, Don Carlos V”. Estos capitanes españoles, los primeros conquistadores de la montaña, iban a dar sus nombres a dos de las vetas más grandes del Cerro (Centeno y Cotamito). Según los mineros, también trajeron al diablo. Este capítulo está dedicado a la manera en la que los mineros conciben la historia de su montaña. Se basa en los mitos de origen de la explotación del Cerro Rico y del Tío. Estos relatos asocian los inicios de la explotación minera a una reorganización del mundo que acompaña el advenimiento de la nueva sociedad colonial. Constituyen un verdadero marco de interpretación moral de la historia.

1. Cataclismo cósmico o trastorno del orden de las cosas: la explotación del Cerro Rico

La mitología del Cerro Rico no es solamente el patrimonio de los mineros: los conquistadores españoles también inscribieron el destino de la montaña en un orden mítico. Al exponer las dos tradiciones, resaltaremos sus diferencias fundamentales poniendo en evidencia sus influencias recíprocas.

La irrupción de un nuevo orden, la tradición minera

En la tradición oral de los mineros, los mitos de origen de la explotación del Cerro Rico presentan la inmovilización de la montaña como

el suceso desencadenante. Mientras caminaba en compañía de otras montañas, el Cerro se detuvo en Potosí. Al hacerlo se sometió a su destino minero. La insistencia de sus compañeros de viaje —que trataron de convencerlo de proseguir su camino— y sus malos augurios inscriben el inicio de la explotación en una ruptura violenta con un antiguo orden de las cosas:

Una vez se estaban escapando marido y mujer; era una mujer, el Cerro grande, y el Malmisa¹ su marido dice que es. Entonces dice que la mujer se había cansado, se había rendido de tanto caminar, y se había sentado. Un hombre les estaba persiguiendo marido y mujer porque la mujer tenía mucho dinero, dice, está yendo cargado de dinero. Dice que se había sentado, y el Malmisa había dicho: “Apúrate”. “¡Ay! Yo ya me he cansado, estoy rendida, vos quieres caminar, pero yo aquí me quedo”. Dicen que así se había sentado así [Corina pone su rodilla doblada sobre su vientre], que el Cerro chiquito es la rodilla del Cerro grande. “Entonces aquí te vas a quedar para siempre, y todo te han de sacar”. Y se había ido formando un cerro así, y el dinero que ella [la mujer] traía, como se ha vuelto de roca ella, cuando ya no quiso caminar, se ha ido echando el dinero que trajo, y se hizo vetas. Así es que desde aquella vez han explotado los españoles también el mineral. Cuando yo no existía, todavía seguramente ha debido ser esto.

Corina, 33 años, esposa de minero

O este otro testimonio:

Había tres hermanas: el Cerro Rico, el cerro que está en Tupiza y el Illimani². Este Cerro se había quedado. Con éste se dice que son hermanas, los tres, así nos contaba mi papá. Entonces

¹ El Malmisa es un cerro minero ubicado a unos cien kilómetros al norte del Cerro Rico. Los mineros interpretan la situación de ambas montañas, una frente a la otra —dicen que se miran—, como la señal de su amor. Otras versiones del mito sustituyen el Kari Kari por el Malmisa como esposo del Cerro Rico. Sólo una investigación etnohistórica permitiría comprender mejor la naturaleza de las relaciones entre estos cerros, cuyos mitos aluden a sus relaciones de parentesco. En ello, evidentemente la historia minera juega un papel significativo, ya que todos los cerros protagonistas son importantes yacimientos mineros.

² Tupiza es un centro minero situado aproximadamente a 300 kilómetros al sur de Potosí; las nieves eternas del Illimani dominan la ciudad de La Paz, que se encuentra a unos 600 km al norte.

El precio humano de la explotación del Cerro Rico

Si bien la *wak'a* del Cerro Rico fue avasallada por el Dios de los católicos para convertirse en instrumento de su providencia, otras montañas aún se resisten a ser explotadas. Así, sus vecinas y parientes, el Cerro chico y el Kari Kari, protegen ferozmente el acceso a sus riquezas; la presencia de agua, gas o nieve y la aparición de sapos, víboras o de un toro de plata se encargan de disuadir a cuantos intentan profanarlas:

Bravo es este [cerro] chico, ¿qué estará guardando? Los españoles son los que han descubierto. Nadie había descubierto, aún los Incas, pero un toro bravo les ha botado [a los españoles]. Ahora se ve, en piedra se ha vuelto. Como el Kari Kari, hay un toro, un toro de plata que se está apareciendo. Quieren sacar el agua, pero no pueden. Yo mismo no puedo comprender. Sabes que antes nos hacían trabajar en el Cerro chico, allí abajito había plata. Había el Cordero, Cordero le decían de su apodo. Entonces a las doce salía de la mina. El joven se va a almorzar y regresa a trabajar, y en el barreno estaba la víbora, en el martillo un sapo. Salió gritando. Es el Tío que es malo. Acá, en este Cerro [Cerro Rico], el Tío está de acuerdo porque le dan todo lo que pide. Pero en el Cerro chico, dice que pide diez fanegas de quinua, y ¿sabes qué quiere decir esto? Gente. ¿Cuánta gente quiere comer?

Doña Filomena, 44 años, guarda, Carmen (10 de Noviembre)

Estas manifestaciones de las montañas no significan su rechazo incondicional a ser explotadas; constituyen más bien una advertencia: las montañas más ricas son también las más peligrosas. Expresado en fanegas, al igual que el tributo antaño pagado a los españoles, el precio por acceder a su riqueza es elevado: cada grano de quinua, cuya forma evoca un feto, significa la muerte de un hombre, pues las montañas vírgenes tienen hambre de vidas humanas. Así, por temor a perder la vida, los cooperativistas encaran su explotación con mucha reticencia.

Esta necesidad de un sacrificio previo aparece también en la versión de Capoche ([1585] 1959) sobre la explotación prehispánica del Cerro. Según el cronista, los indios ya habían lamentado muchas pérdidas cuando la *wak'a* se hizo escuchar indicando que el mineral estaba “reservado a gente mejor que ellos y que debían sacrificarle

más que ella". Estas palabras combinan la tradición española —la divina providencia reserva los yacimientos a los españoles— con la lógica indígena del sacrificio primordial. Y cuando los conquistadores llegaron a Potosí, el tributo humano que se debía a la *wak'a* aún no había sido saldado.

Los mineros cifran en ocho millones, es decir más que el número de habitantes actuales de Bolivia, el total de los mitayos muertos en la mina durante la Colonia. Dicen que es la sangre de estos indígenas la que da su singular color rojo a la montaña y sus reflejos púrpura a un mineral de plata particularmente puro, el rosicler⁹. La conmovedora ceremonia fúnebre con la que los campesinos de la región de Pocoata (norte de Potosí) conmemoran cada año la partida de los mitayos a Potosí nos recuerda que se consideraba el viaje hacia la mina como el camino hacia la muerte (Platt, 1983). Es cierto que si bien la mita colonial está inspirada en una institución incaica, esta última no tenía la misma magnitud que su contraparte colonial; las explotaciones mismas eran mucho menos profundas y menos peligrosas. Y, como dice don Rosendo, es justamente gracias a todos los accidentes fatales que segaron la vida de los mineros que el Cerro, saciado, actualmente se deja explotar y que sus minas se han vuelto menos peligrosas:

Antes, éste [el Cerro Rico] también hacía desaparecer. Antes, dice que se perdían. Hoy ya no escucho. Ahora mucha gente ya ha trabajado, desde el principio han explotado este Cerro, por eso ahora está hartado.

Don Rosendo, 57 años, socio jubilado, Santa Rita (Unificada)

La necesidad de este holocausto primordial ilustra el amenazador presagio de las montañas, que en los mitos actuales alertan al Cerro sobre su destino minero: el hecho de que los conquistadores españoles no dudaran en pagar el tributo exigido por la *wak'a*, dándole en sacrificio a los mitayos, otorga sentido a la predestinación casi maldita de la montaña. Y uno se puede imaginar fácilmente el temor que inspiraría a los indígenas esta *wak'a* antropófaga que la Iglesia colonial prohibía saciar mediante sacrificios animales como los que practican hoy en día los mineros para proteger su trabajo. Al mismo tiempo, la tradición oral, que se ha apropiado de los relatos de los

⁹ Los campesinos aymaras de Kulta (departamento de Oruro) dan al Cerro Rico la denominación de *Wila q'ullu*, 'montaña de sangre', que es también el nombre ritual de la plata (Abercrombie, 1998: 521).

cronistas, ha hecho suya la idea de que los yacimientos del Cerro estaban reservados a los españoles. Diego Huallpa, que traicionó la causa de los indígenas y de su *wak'a*, quizá haya sido castigado por el gran Pachacamac. Pero, rehabilitado por una memoria popular que respeta a los elegidos del Cerro, es actualmente un héroe local: en un futuro próximo se abrirá un museo minero que lleva su nombre. Al asumir esta leyenda, que permite concebir la ruptura colonial en términos de continuidad con un pasado que ya la contenía en forma embrionaria, la historiografía popular reconoce implícitamente el carácter inevitable de la hispanidad de Potosí, inscribiéndola al mismo tiempo en un orden andino de las cosas.

2. El origen diabólico y las raíces indígenas del Tío

Si es tan difícil aprehender globalmente la figura del diablo de la mina es porque no estamos frente a un objeto unitario con contornos bien definidos. Hemos visto que se trata más bien de una conjunción de representaciones heterogéneas surgidas del encuentro subterráneo entre los cultos mineros indígenas, por una parte (la montaña, las *mamas*, los ancestros, el *otorongo*, etc.), y las creencias y representaciones que tenían los conquistadores españoles del mundo minero, por otra (el diablo, los santos, los demonios de las minas europeas, el “familiar”, etc.). Parfraseando las consideraciones de Thérèse Bouysse-Cassagne (2004: 55) respecto al infierno andino, la figura del Tío contradice “una visión demasiado unívoca del sincretismo, de la supervivencia o de la adopción, pues es todo un mosaico, compuesto de piezas disjuntas y a veces antagónicas, de prácticas y representaciones [...]”. Actualmente, esta herencia compleja es claramente percibida por los devotos del Tío, como lo demuestra la diversidad de los discursos de los mineros sobre la génesis de su diablo tutelar.

Mis preguntas sobre el origen del Tío no han suscitado mitos muy elaborados como los que existen en otros centros mineros de los Andes (Nash, 1979; Salazar-Soler, 1990). Mi insistencia ha dado lugar más bien a fragmentos de relatos, algunos de los cuales se repetían, no obstante, con mayor frecuencia. Éstos tejen la trama de tres orígenes, en los cuales el Tío aparece identificado respectivamente con el diablo exiliado por Dios al subsuelo, con una deidad prehispánica de la montaña enterrada por los españoles y, por último, con el alma de los mitayos muertos en la mina. Por su relación con la figura del Tío, he introducido otros dos mitos en el análisis. El primero es la leyenda del diablo encerrado por san Bartolomé en una cueva de los alrededores de

Potosí; el segundo es la leyenda del Niño Jorge, originario de las minas del norte de Potosí. Con excepción de este último, ninguno de los relatos concierne a la génesis del Tío propiamente dicho. Cuentan más bien el origen de sus atributos, especialmente su carácter subterráneo y su relación con el trabajo minero. Coincidiendo con el sentimiento compartido por los trabajadores, estos relatos sitúan el origen del culto al Tío, que se debe distinguir de la génesis de la deidad, después de la explotación del Cerro por los españoles. Todos, en fin, aluden a la satanización y al entierro simbólico de cultos antiguos.

Un ángel caído, confinado por Dios al subsuelo

Según el relato más difundido, el Tío es un ángel caído que responde al nombre de Jorge o de *Supay*. De acuerdo con una creencia indígena frecuentemente denunciada por los extirpadores de idolatrías, este *Supay* es el hermano de Jesús. Pero, a diferencia de este último, se opuso a la voluntad de Dios, su padre. En castigo fue exiliado al subsuelo donde tomó posesión de las riquezas subterráneas:

Dice que era un ángel mismo del Señor, Jorge, dicen. Era cristiano por eso, porque no pudo agarrar a Jesús, hartos hijos dice que tiene Dios, no le ha hecho caso. Jesús Cristo ha hecho caso a su papá, lo que ha dicho ha hecho caso. Al otro [Jorge] quería tentar y no se ha podido hacer tentar. El *Supay* no ha hecho caso, por eso se ha botado. En la tierra está. Tiene riqueza, pero aparece, desaparece, riqueza de diablo.

Doña Mercedes, 47 años, *palliri*, Santa Rita (Unificada)

Aquí encontramos nuevamente la huella de Satanás, antiguo servidor de Dios que se convirtió en su adversario. Recordemos que *supay* fue el vocablo elegido por los misioneros para decir diablo en quechua y que esta acepción ha pasado hoy en día al lenguaje corriente. En la versión minera, la morada del diablo es el subsuelo, donde se encuentran los metales.

La victoria de san Bartolomé y el encierro del diablo

En la introducción a esta parte nos hemos referido al destino del sitio prehispánico de La Puerta. Probablemente debido a su vinculación con la *wak'a* del Cerro, fue consagrado por los cultos mineros del siglo XVI antes de ser transformado por los jesuitas en un santuario

dedicado a san Bartolomé (Arriaga, [1598])¹⁰. En la actualidad, cada 24 de agosto, día del santo, la población de Potosí celebra su victoria sobre el diablo que rondaba el lugar. Este relato minero que culmina con el encierro del diablo en una cueva es muy parecido a la versión que presenta Arzáns de Orsúa y Vela (*ibid.*, I: 40). Pero a diferencia del cronista colonial, los trabajadores nunca mencionan la existencia de un culto prehispánico:

Durante la Colonia, cuando los campesinos caminaban, el diablo cerraba las montañas, mataba los campesinos. Cuando estaban en la mula, el diablo se subía atrás y la mula saltaba, así se caían. Después, los campesinos cuando llegaban se ponían al revés con cuchillo para ver el diablo. El día de san Bartolomé, los españoles hicieron una procesión así, con el san Bartolomé que está en la iglesia de La Puerta; en la estatua tiene un cuchillo porque los campesinos hacían huir al diablo con cuchillo. Una cruz más habían llevado. Entonces el diablo ha huido adentro de la cueva. Sabía entrar en la cueva porque los campesinos decían que salía de aquí. Han puesto la cruz cerca de la cueva y han cerrado con rejas para que el diablo no salga nunca más.

Eliana Garnica, 21 años, hija de mineros

La entronización de san Bartolomé, quien impide al diablo salir de la cueva, se percibe como complementaria a la instalación de los *tataq'aqchus* en las bocaminas. Para los mineros de Potosí, el diablo de la cueva es el mismo personaje que el Tío; la cueva en la cual fue encerrado se considera como una ramificación de la vasta red de galerías que recorren el Cerro y atraviesan la ciudad. De esta manera, se podría acceder a cualquier mina o a la cripta de la catedral a partir de la cueva del diablo. No obstante, los que han tenido la osadía de intentarlo han sido devorados por el diablo y no han regresado jamás. El hecho de que los buses de don Fortunato, que al pasar delante de la cueva se inclinaban en señal de reverencia (véase Prefacio), confirma su pertenencia a la jurisdicción subterránea del Tío. Según los mineros, la cueva sería además el lugar donde, a mediados del siglo XVII, el falsificador Francisco de La Rocha enterró su tesoro,

¹⁰ La carta del jesuita Arriaga [1598], citada por Chacón Torres (1995), cuenta cómo el antiguo evangelizador de Asia Menor, Mesopotamia y Armenia fue llamado en auxilio de los jesuitas de Potosí para sustituir el culto pagano; según Arzáns, la entronización del santo tuvo lugar en 1589 (*ibid.*, I: 208).

que, recuperado por el Tío, sigue esperando que lo descubran)¹¹. Por consiguiente, la devoción de los trabajadores a la cueva mezcla íntimamente la celebración de san Bartolomé con la de su adversario diabólico.

La conjunción de las dos figuras aparece, por otra parte, en una leyenda que señala el origen diabólico de san Bartolomé, reproducida en el diario potosino *El Siglo* del 21 de agosto de 1987, que lastimosamente no cita sus fuentes.

Cerca de la cueva del diablo vivía una joven pastora, huérfana y muy pobre. Un día quedó embarazada, y cuando la gente le preguntaba quién era el padre de su hijo, sólo contestaba: “¡*Supaya, supaypuni, a!*” (por el diablo). Cuando nació el niño, el diablo se apoderó de él y nadie lo volvió a ver hasta el día en que apareció un joven extraño, medio desnudo, a quien la pastora reconoció como su hijo. Los curas lo bautizaron con el nombre de Bartolomé. Entonces se desataron las fuerzas de la naturaleza, se levantó de las montañas un viento terrible, lluvias y relámpagos rasgaron el cielo. Los diablos, furiosos, se apoderaron del hijo, lo decapitaron y lo despeñaron por un precipicio. Sin embargo, el joven volvió sano y salvo: era san Bartolomé. Este episodio en el cual el santo abandona su identidad de azote de demonios para convertirse en hijo del diablo evoca el destino del Niño Jorge, nacido de una *palliri* y del diablo, y cuya figura se asimila con la del Tío.

El destino extraordinario del Niño Jorge, hijo del diablo y de una palliri

El siguiente mito ha sido referido por una *palliri* de Siglo XX; la acción se sitúa en Colquechaca, en el norte de Potosí. En la ciudad de Potosí, sólo los mineros originarios de esta región conocen el mito, pero muchos trabajadores invocan al Niño Jorge durante las *ch'allas*, identificándolo con su homónimo, el Tío Jorge.

La Barra Fuluca, dice que está en esta mina, en Colquechaca estaba trabajando, en allí será, el diablo le ha tentado. *Palliri, palliri* soltera era y había aparecido embarazada, dice. Hijo del diablo. Y el chico había nacido, travieso dice que era, decía que comía demasiado. Todo lo que tenía la gente le estaba

¹¹ La historia de este rico empresario minero ha sido relatada por Arzáns (*ibid.*; II: 123-149). Según la tradición, habría falsificado monedas en las galerías mineras hoy identificadas con la Cueva del Diablo.

comiendo. Su mamá misma no le podía mantener. Mucho aparecía, dice, por todos lados cuando se decía: "Niño Jorge", donde sea se aparecía pues el chico. Donde sea. Travieso ha debido ser. A su mamá también [al] agua había puesto [ahogado], de eso a su mamá le habían ido a enterrar, dice, que con ese *wiqkis* por Aullagas, por ese lugar del Cerro Hermoso de Colquechaca. Por allí atrás hay unas ciénagas. De chiquita he ido, he ido, así cuando pisamos se hunde también, mueve eso, como al caerse caminamos. En allí, dicen que está enterrado el pueblo de Colquechaca. Y de allí su hijo quería escaparse. Dice [que] la gente se había reunido para matarle, y de allí se había escapado a Lípez, Ocurí, conoces, ¿no? Por allí, por el río Lípez dicen que está, dicen que está, en allí dicen que le habían amarado con cadenas y su oreja le habían tapado con *titi* [plomo]. Allí está. Y la mina ha empezado a producir, dice, mineral, entonces por eso Ocurí ha progresado.

En la siguiente versión, el Niño Jorge es hijo del Cerro Hermoso. Incapaz de atraerse los favores de las mujeres de Colquechaca, decide vengarse mandando un dragón a destruir el pueblo. Este relato invierte, por tanto, la leyenda de san Jorge que mata al dragón para salvar la vida de las jóvenes vírgenes que éste devoraba una tras otra:

El Cerro Hermoso es hombre, ¿no? y había tenido su *palliri*, la Barra Fuluca, y le había embarazado. Entonces había nacido un hijo. El Niño Jorge le decían, y había crecido, y cuando ya estaba joven se había puesto de amigo con unos charangueros e iban a las cantinas juntos, en fin, tomaban bien. Y todas las mujeres se enamoraban de los charangueros, pero el Niño Jorge había resultado inútil para las mujeres y se enojaba: "¿Por qué nadie se enamora de mí?", decía. Entonces sacaba su plata de su bolsillo: "Les voy a pagar". Pero igual. Entonces: "¡Carajo, a ustedes les va a comer el dragón! ¡Si nadie me quiere, que se les trague el dragón!". Y se había ido a la laguna de Surumi, y de allí había salido el dragón a comer a todo el pueblo. Y cuando ha llegado a la cumbre del Cerro Hermoso, entonces la Santa Bárbara ha lanzado su primer rayo, le cortó la cola. Y el dragón seguía avanzando, entonces le ha tirado otro rayo, la mitad le parte. Sigue avanzando el dragón, el tercer rayo le parte la cabeza. Entonces el pueblo de Colquechaca, cuando ha visto su maldición, al Niño Jorge le han agarrado en el cerro Arenas y le han encadenado, y allí sigue rajando su cadena. Cuando está por romperse la cadena, distraído de una o otra

cosa, mira a otros lados: “¡Carajo, me voy a comer a todos!”, y de vuelta aparecen sus cadenas como nuevas.

René Aranibar, presidente Fedecomín Norte Potosí

En otra versión recogida por Jesús Aliaga (1992: 22-26), el Niño Jorge es encadenado en la cumbre del cerro Chorolque donde está condenado a contar, uno por uno, granos de arena. En otra versión, el Niño Jorge estaba exiliado en Ocurí, cuando los mineros de una región indeterminada se percataron de que su presencia hacía aparecer el mineral y lo llevaron a su mina para rendirle culto. En Lllallagua se describe al Niño Jorge como un trabajador de origen desconocido cuya llegada provocó un portentoso aumento de la productividad antes de desaparecer tan misteriosamente como había llegado. Más allá de sus diferencias, todas estas versiones coinciden en el nacimiento extraordinario del Niño Jorge, el nombre de su madre, sus viajes y sus atributos —apariencia de gringo, voracidad, apetito sexual, poder de destrucción, pero también de generación del mineral— que comparte con su homónimo de Potosí. Por consiguiente, aquí el Tío no es directamente identificado con Satanás, sino percibido como su hijo, y el diablo que seduce a la *palliri* evoca al demonio que, en la leyenda del santo patrón de Uncía, se refugió en una mina de Aullagas (norte de Potosí) después de haber sido derrotado por el arcángel san Miguel¹².

El viaje del Niño Jorge desde el centro minero de Aullagas a Lllallagua, Chorolque u Ocurí, plantea nuevamente cuestión de la difusión de la figura del Tío en la zona andina. Significativamente, la deidad diabólica del mineral se invoca bajo el mismo nombre de Jorge en estas minas, que en conjunto han alcanzado su apogeo entre finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, es decir en la época en que se presume emergió el Tío actual. El recorrido mítico del Niño Jorge coincide también con la ruta que siguió la actual diablada, que podría haber sido llevada por los mineros de Aullagas y de Colquechaca a Lllallagua en el siglo XIX, antes de llegar a Oruro (Arancibia, 1991)¹³. Su aparición y difusión serían entonces paralelas a las del Tío.

Por otra parte, la cartografía del espacio operada por las peripecias del Niño Jorge recuerda, de forma sorprendente, el corpus mítico

¹² En Aullagas, los curas que entronizaron a san Miguel eran jesuitas, como los que, en Potosí, impusieron la figura de san Bartolomé en el sitio de la cueva del diablo. Para una versión escrita del mito, véase F. Arancibia A. (1991).

¹³ Según Arancibia (*ibid.*), hacia el primer trimestre del siglo XIX, las máscaras de diablo reemplazaron a los bailarines ataviados con pieles y cuernos de machos cabríos.

chipaya, recogido por Nathan Wachtel (1990) y Verónica Cereceda (1993), en el que el diablo, perseguido por san Miguel, se refugia bajo tierra, abriendo a su paso el eje acuático que une el lago Titicaca con el salar de Coipasa. La fertilización de las minas por el Niño Jorge corresponde aquí a la creación de los ríos, fundamentales para los campesinos chipayas. En ambos casos, el viaje del diablo o de su hijo diabólico concluye con su encarcelamiento. Más allá de su proximidad narrativa, el espacio recorrido por los dos corpus míticos, uno al este, el otro al oeste del lago Poopó, confluye en la región de Lipez, al sur del salar de Uyuni. Destino final del Niño Jorge en algunas versiones mineras, esta región también es una etapa en el recorrido del diablo chipaya que a veces se detiene¹⁴. Este juego de correspondencias entre los mitos mineros y los mitos chipayas merecería un estudio mucho más profundo que el que nosotros le podemos dedicar aquí. Limitamos nuestro análisis a las relaciones entre diablos y santos tal como aparecen en los mitos mineros.

La filiación, ¿una conceptualización andina del sincretismo?

Los mitos de san Bartolomé de Potosí y de san Miguel de las minas del Norte de Potosí corresponden a la tradición europea que asocia la cristianización de los cultos paganos con la victoria milagrosa de un santo sobre un demonio. En Bolivia, probablemente porque las galerías subterráneas son particularmente propicias para la pervivencia de los cultos paganos, los centros mineros son a menudo el escenario de tales relatos. Aparte de los ya mencionados, se puede encontrar, por ejemplo, la victoria de la Virgen de Oruro sobre Wari, dios de la montaña y de sus minas. Sin embargo, la tradición minera ha añadido un epílogo sugerente a la convencional derrota de los demonios paganos. En la leyenda del Niño Jorge y, en menor medida, en la de san Bartolomé, la victoria del santo no implica la derrota total del diablo, sino que da origen a un nuevo culto: el del Tío. De paso, el mito expone la ambigüedad estructural de la religiosidad de los mineros entre la sumisión manifiesta a la Iglesia católica (la victoria del santo) y la continuación de la devoción al diablo en la clandestinidad de los socavones (la aparición del Tío). En cuanto al tema

¹⁴ Si bien se trata de dos pueblos homónimos pero diferentes —uno es el centro minero cerca de Colquechaca, el otro un caserío al sur del lago Poopó—, Aullagas es una etapa importante en los dos viajes míticos.

de la filiación, éste aparece como una conceptualización minera de la tradicional problemática del sincretismo religioso.

El nacimiento de seres diabólicos surgidos de la unión de una mujer y de un diablo es un tema recurrente en la mitología andina; recordemos que los propios *tíos* tienen la reputación de abusar de las mujeres. Fruto de este monstruoso embarazo, la existencia del Niño Jorge está estructurada de acuerdo a un juego de inversión con determinados episodios de la tradición católica. El comercio sexual de la Barra Fuluca, tentada por el diablo en la mina, invierte la concepción divina y virginal del dios cristiano, y el nacimiento del Niño Jorge se convierte en el espejo diabólico del nacimiento del Niño Jesús. Aparte de esto, el Niño Jorge que manda al dragón a destruir Colquechaca se convierte en el doble invertido de san Jorge. Finalmente, su riqueza y su concupiscencia lo oponen a la pobreza y la castidad de Cristo. Este tipo de inversiones caracteriza también al Tío, que puede ser invocado mediante velas colocadas al revés, así como a través de un misterioso credo diabólico llamado *Inini Warani*. El hecho de que el Tío lleve botas calzadas al revés o que, como en el mito de san Bartolomé, deba montar su mula al revés para engatusar al diablo muestra que el campo semántico de estas inversiones trasciende la mera caricatura diabólica. Responden a una lógica cosmológica que concibe el mundo de los diablos, de los *chullpa* y de los muertos como un doble invertido del mundo de los hombres, de manera que los ritos destinados a esta esfera aparecen igualmente invertidos respecto del culto a los santos y a la Virgen (Wachtel, 1990: 194-223).

El relato en el que el dragón enviado por el Niño Jorge es derrotado por santa Bárbara escenifica al mismo tiempo el anverso y el reverso del mito de los santos azote de los demonios. De ello se deduce que es la co-realización de las dos facetas del mito la que permite la fertilización de las minas por el Niño Jorge. De manera similar, es el encierro del diablo de la mina de Aullagas por san Miguel lo que da origen a la concepción diabólica del Niño Jorge en esta misma mina. En su análisis del mito chipaya del diablo perseguido por san Miguel, Nathan Wachtel (*ibid.*) subraya que en definitiva son los dos personajes, el diablo y el santo que lo persigue, quienes crean conjuntamente los ríos. Al igual que en los mitos del Niño Jorge, esta dualidad confirma la complementariedad "operativa" del mundo de los diablos y el de los santos. Pero los relatos de los mineros subrayan también que estas dos categorías son menos distintas de lo que parece. Hemos visto que una variante del mito de san Bartolomé

presenta a este último como hijo del diablo y de una *palliri*. Por tanto, su concepción diabólica es aquí similar a la del Niño Jorge. El niño sigue, no obstante, un destino diferente. Bartolomé, bautizado por los curas, se convierte en santo, mientras que el Niño Jorge permanece como diablo. Estos relatos muestran claramente que la categoría de los diablos y de los santos remite menos a entidades esencialmente diferentes que a modalidades particulares del encuentro entre los cultos paganos y las divinidades católicas.

Como hijo del diablo, el Niño Jorge también puede ser conceptualizado como hijo de san Miguel. Al encerrar al diablo en la mina donde éste debía seducir a la Barra Fuluca, el arcángel aparece en efecto como progenitor indirecto de la criatura. De este ascendiente el Tío heredó la categoría de santo patrono y la iconografía de soldado romano del arcángel. Al mismo tiempo heredó sus otros atributos de su progenitor diabólico. De esta manera, el concepto de filiación permite resolver, gracias a la noción de mestizaje biológico, las contradicciones de las dos herencias del Tío, una satánica y la otra santa.

La deidad de la montaña soterrada por los españoles

En los siguientes relatos, el Tío surge de una antigua deidad de la montaña o de las almas de los mitayos muertos en la mina. Evocan el aspecto más autóctono de sus orígenes.

Algunos relatos explican que antes de la aparición del Tío bajo su forma actual ya existía un guardián espiritual de las riquezas mineras llamado *sagra* o *supay*, pero que hasta la llegada de los españoles sus poderes nunca fueron invocados por los hombres. Fueron los conquistadores quienes, empujados por la ambición, lo recluyeron en el subsuelo y empezaron a rendirle culto para apropiarse de sus riquezas, creando de esta manera la actual interdependencia entre los hombres y el dueño de los yacimientos:

Dice que antes ya tenía un dueño del mineral, *sagra*, creo que le decían. Pero sólo se le veía caminar por las montañas. Son los españoles los que [lo] han puesto dentro de la tierra para ofrendarle, para que les dé mineral.

David, 32 años, segunda mano, San Germán (Unificada)

La asociación del Tío con una antigua deidad de la montaña ya estaba presente en los mitos anteriores. Así, a veces se describe al

Niño Jorge como ‘aviador’*, un calificativo generalmente reservado a las montañas proveedoras de riquezas agrícolas y minerales, y “Niño” también es el sobrenombre de los ancestros y de los espíritus de las montañas (*achachilas*) en las libaciones realizadas por los campesinos del norte de Potosí (Harris, 1983: 147-148)¹⁵. Por otra parte, en una de las versiones del mito, el padre del Niño Jorge no es el diablo sino una montaña, el Cerro Hermoso de Colquechaca.

La asociación mítica del Tío con las deidades de los cerros no es privativa de la región de Potosí. En el mito recogido por June Nash (1979) en Oruro, después de haber sido derrotado por la Virgen, Wari, el espíritu de la montaña, es venerado bajo la forma del Tío. Al igual que los relatos de Potosí, este mito confirma que los mineros perciben un tránsito desde la figura de la montaña hacia la del Tío. Atribuyen su origen a la explotación minera.

El alma de los mitayos muertos en la mina

En el último grupo de relatos recopilados, el origen de los *tíos* está en las almas de los mitayos muertos en la mina. “Tanta gente ha muerto en la mina cuando los españoles. El Tío se ha debido hacer dueño de sus almas, así se habrá criado”, explica un minero. Esta génesis refleja la creencia según la cual los mineros muertos en la mina pertenecen al Tío. En el siguiente relato, la prolongada inmersión de los mitayos en el mundo oscuro de las galerías es el origen de su transformación en *tíos*:

Aquellos españoles sabían meter a un potosino [mitayo] por un año interior mina; allí dormía, comía, todo hacía, como preso siempre le metían. Y de un año, afuera como esclavo. Siempre es por eso [que] Simón Bolívar [los] había libertado. Al salir sabían ver el Sol; el ojo de un año había oscuro [durante un año sus ojos sólo habían visto oscuridad]. Este tiempo trabajaban con velas, con *ch'ullus* y después recién con lámpara de carburo. Todo un año en este oscuro, así se convierte una gente humana en *tío*.

Don Rosendo, 63 años, socio jubilado, Santa Rita (Unificada)

* El *Diccionario* de la Real Academia Española define ‘aviador’ como “Hombre que costea labores de minas; prestamista de dinero o efectos a labradores, ganaderos o mineros”. (Nota del editor.)

¹⁵ Este término también es un calificativo jerárquico que se aplica a un hombre de cierta categoría, especialmente un blanco o un patrón (Carmen Bernand, comunicación personal).

La metamorfosis diabólica de los mitayos, particularmente de aquellos que han muerto en la mina, sugiere inmediatamente por qué designan al diablo como *supay*, alma de los muertos en quechua. A causa de esta fusión del mundo de los antepasados con el infierno, los mitayos pasan a ser los primeros diablos de las minas del Cerro Rico. Hoy en día desempeñan su papel de ancestros animadores transmitiendo su fuerza a los mineros a través del Tío. La emergencia del diablo de la mina está aquí, una vez más, estrechamente asociada a los inicios de la explotación del Cerro.

3. Una nueva concepción de la riqueza y del mundo

Por consiguiente, todos los mitos de origen del Tío escenifican su exilio subterráneo —en el último relato, éste está vinculado al de los mitayos— que establece una nueva división del mundo. Encerrado por los *tataq'aqchus* y san Bartolomé, el mundo del diablo quedará en adelante separado del mundo de los hombres. Paradójicamente, esta exclusión del diablo y su confinamiento subterráneo tuvieron como consecuencia la afirmación de su existencia y de sus prerrogativas. Se convirtió en el único dueño legítimo de un reino subterráneo que, en Potosí, se extiende desde la cueva del diablo hasta las bocaminas. A partir de entonces, salvo accidentalmente, las intrusiones del Tío en el universo de los hombres tienen lugar en fechas fijas y pueden ser controladas mediante ritos apropiados. Así, durante el Carnaval, la ausencia de los *tataq'aqchus*, bajados en procesión a la ciudad, le permite recobrar su libertad hasta el jueves de Compadres, día en que se clausura otra vez el mundo subterráneo con el retorno de las cruces. Lo mismo sucede el 1º de agosto, cuando la tierra se abre, facilitando la comunicación con el inframundo. Es la ocasión propicia para que los hombres hagan ofrendas a las deidades subterráneas y desalojen los tesoros enterrados a los cuales tienen entonces libre acceso. El Carnaval y el mes de agosto, épocas en que se desdibujan las fronteras entre los mundos, son periodos especialmente peligrosos para la actividad minera.

En los relatos en los que intervienen sus raíces más autóctonas —montaña y antepasados mitayos—, ya no es el diablo vencido por Dios, sino la explotación española del Cerro Rico la que da origen al Tío y su encierro. Estas versiones echan la culpa a la codicia que incitó a los colonizadores a sacrificar a los mitayos a la *wak'a* de Potosí y a encerrar a la antigua deidad de la montaña en las minas para apropiarse de sus riquezas. Al contar este mito, David insistió en

el hecho de que el espíritu de las montañas nunca había sido objeto de ningún culto previamente. Esta fábula romántica del desinterés de los indígenas por las riquezas del subsuelo subyace también a la idea, compartida por los mineros, de que los pobladores prehispánicos de Potosí eran unos inocentes sentados en un trono de oro. Al atribuir a los conquistadores la introducción del culto al diablo en las minas —el primer pacto satánico—, los mitos sobre el origen del Tío confirman la influencia nefasta de los españoles en la virtud indígena. En ese aspecto nos remiten a ciertos mitos recopilados por Carmen Salazar-Soler (1990: 308-309). En estas narraciones, el dueño de los yacimientos, corrompido por el capitalismo mercantil de los españoles, sustrae el metal sagrado del antiguo circuito de redistribución garantizado por el Inca y se entierra con él. En la antigua concepción, los metales preciosos estaban desprovistos de valor comercial. De esta manera, el entierro del Tío, que acompaña la marginalización de los ritos antiguos, marca a la vez el surgimiento de un nuevo culto, inspirado por un sistema económico europeo mucho más preocupado por su necesidad de metales que por la vida de los indígenas que se sacrificaron en su nombre.

4. Cuando ofrecerle albergue y refugio revela al Tío

Al soterrar a la deidad de la montaña para rendirle culto y apropiarse de sus riquezas, los españoles dieron nacimiento al diablo de la mina. Esta coincidencia entre el culto y la aparición del Tío también está presente en el relato en el que el Niño Jorge es recluido en una mina o en la cumbre de una montaña para fertilizarla. La narración que hace emerger al Tío del alma de los mitayos explicita, a su vez, su relación con la explotación minera. El trabajo, indisociable de la práctica ritual, también revela a la deidad. Tal como los mineros se lo representan, el origen del Tío aparece, por tanto, estrechamente condicionado por el establecimiento de su culto. Al ofrecerle albergue y comida, la práctica ritual es la que revela a la deidad, y no la revelación de la deidad la que engendra el culto. En este sentido, la manera en la que los mineros conciben la existencia del diablo de la mina se aparta profundamente de la lógica de la transcendencia católica.

Hoy en día, las ofrendas de los mineros que estimulan los poderes del Tío, reactualizan cotidianamente la acción genésica del culto primordial, y los sacrificios extraordinarios vinculados al pacto revelan a un Tío particularmente efectivo. Resulta sugerente el hecho de que los yacimientos sin explotar y las minas abandonadas no

pertenecen al Tío, sino a las montañas y al mundo indiferenciado de los *saqras*. De esta manera, el papel atribuido al trabajo y al rito en el surgimiento del Tío se corresponde con la idea de un desplazamiento de atributos, desde la figura de la montaña hacia la del diablo de la mina, como consecuencia del inicio de la explotación minera.

Para los mineros de Potosí, el mundo entero está poblado de potenciales que pueden ser despertados por el rito. En cierta ocasión, un minero respondió así a mi pregunta sobre el Tío: “Si tienes fe en esta piedra, entonces [esta piedra] es como el Tío, te responderá”. Luego añadió, refiriéndose a las enfermedades causadas por los *saqras*: “Pero si tú no crees en ellos, entonces no te pueden agarrar”.

El hecho de creer y rendir un culto, que expone al hombre a los poderes de las deidades, compromete para siempre la responsabilidad de las mismas. No se trata de invocar a una deidad de manera irreflexiva. Una vez convocada por el rito, ésta tendrá el derecho de esperar ofrendas y de castigar la negligencia de los hombres. Es la razón por la cual los mineros se cuidan de iniciar fortuitamente nuevas relaciones. Durante un sacrificio colectivo, cuando un peón estaba a punto de asperjar sangre de llama sobre la compresora de la sección San Germán, el delegado interrumpió bruscamente su ademán. Me explicó más tarde la razón de su intervención: “Ves, la compresora no es como las casillas. Ellas están allí nomás, no trabajan, pero la compresora es una máquina y puede pedir más sangre, se puede acostumar”. Las ofrendas a la compresora permiten optimizar su funcionamiento, pero darle gusto por la sangre es peligroso porque podría crear un hábito. A diferencia de las casillas, el compresor se mueve y puede provocar accidentes como lo hicieron antaño el Tío y el Cerro antes de ser saciados y aplacados por las ofrendas de los hombres. No asociarlo al sacrificio equivale así a rehusarse a activar sus poderes de muerte.

Asimismo, algunos mineros me han hablado de su decisión de no creer en el Tío. Tal como lo ha destacado Virginie de Véricourt (1998a: 117), en los Andes el verbo ‘creer’ se aplica a dos principios fundamentales: cumplir fielmente con los ritos y tener fe en su práctica cultural. Por consiguiente, la creencia es una práctica antes de ser un contenido; en otros términos, creer es actuar¹⁶. A la inversa, rehusarse a creer en el Tío refleja el rechazo a establecer una relación de alianza

¹⁶ Las expresiones “estar con”, “pensar en” o “trabajar con”, con que los mineros sustituyen frecuentemente al verbo creer, restituyen esta dimensión activa ausente del credo.

y de interdependencia con él, no la negación de su existencia. Esta no creencia que se establece en la adhesión al sistema simbólico en el que se inscribe el Tío nos recuerda la actitud de los primeros colonos europeos cuando consideraban los cultos prehispánicos como un error inspirado por el demonio, no como una ilusión. Incluso aquellos trabajadores que se niegan a creer en el Tío, admiten que podrían hacerse más ricos si lo aceptaran. La voluntad de no creer en el Tío equivale, por tanto, a rehusarse a caer bajo su influencia. Esta decisión puede estar motivada, como hemos mencionado, por la adhesión al discurso de las Iglesias católica y evangélica. Más frecuentemente corresponde a la idea de que establecer relaciones con el Tío es una opción peligrosa, debido a su poder de causar enfermedades o incluso la muerte, y de arrebatarle a uno sus riquezas. Por lo tanto, la incredulidad es una forma de protección. Por esta razón, los socios de la Cooperativa 27 de Marzo han tomado la decisión de no confeccionar un Tío en la mina que han rehabilitado recientemente: "No es de hacer nomás, hay que atender y cuidar; si no, es mejor no hacer nada. Es mucha responsabilidad", explica su presidente. Al igual que sus compañeros, él se encomienda a la Virgen para que le ayude en su trabajo y planea dotar a la sección de un *tataq'aqchu*.

Consecuentemente, aunque esta decisión es relativamente rara, es posible trabajar en la mina sin ser devoto del Tío. Esta posibilidad se explica por el hecho de que, si bien cada una de las deidades de la mina posee poderes específicos, todas pueden, en menor medida, actuar como generalistas. Así, es posible movilizar al Tío dirigiéndose al *Tataq'aqchu*, a la Virgen a través de la Pachamama y viceversa. Entonces, si la duda es indisociable de la creencia, en el caso de los mineros ésta no concierne a la existencia de la deidad, sino a la pertinencia de establecer con ella una relación contractual: ¿se debe o no se debe creer en el Tío?

*

Llegadas para sustituir a los cultos indígenas, las deidades católicas terminaron por dejarse colonizar por éstos. De este tránsito desde el antagonismo hacia la empatía recíproca surge una reorganización del panteón minero en torno a los binomios *Tataq'aqchu/Tío* y *Virgen/Pachamama*, cuyos polos, a veces contradictorios, en ocasiones se fusionan.

Sin embargo, a diferencia de las demás deidades mineras, la figura del Tío no ha sido remodelada por el encuentro subterráneo de los

universos religiosos español e indígena. Se trata de una combinación totalmente inédita de atributos provenientes de ambas tradiciones; una verdadera creación. Los mineros, que atribuyen el surgimiento del Tío a la explotación española del Cerro de Potosí, reivindican un origen común con él. Recordemos que atribuyen a la colonización española de los socavones el papel de crisol de la clase de los trabajadores mineros como categoría sociolaboral y moral. Ciertamente es en el mismo campo histórico del sincretismo religioso y de la industria minera intensiva donde la cultura minera actual y su deidad emblemática se han construido. El destino del Tío, encerrado en el subsuelo por los españoles, confluye con el de los indígenas mitayos y el de los campesinos que todos los días deciden convertirse en trabajadores subterráneos.



TERCERA PARTE

Cuando el culto habla del oficio

Rituales y relaciones de trabajo



Persignarse rápidamente ante la Virgen y los *tataq'aqchus* antes de internarse en el socavón principal, un saludo amistoso lanzado al Tío, unas hojas de coca enterradas para la Pachamama en el suelo del paraje: con estos pequeños actos de devoción empieza cada jornada de trabajo en el Cerro Rico. La producción minera no es solamente la conquista de la riqueza del subsuelo con el trabajo del minero, con su esfuerzo y sus destrezas. Es el resultado de una colaboración contractual con la mina, representada por sus deidades, y son los ritos los que van actualizando regularmente este contrato. A los gestos cotidianos que acabamos de describir, se añaden diversos ritos colectivos semanales y anuales. Otros corresponden a sucesos excepcionales o no habituales: un accidente, la apertura de una nueva galería o el descubrimiento de una veta.

Los mineros encaran sus rituales bajo la modalidad de una transacción económica. Las ofrendas y la devoción de los hombres retribuyen la ayuda de las deidades, al tiempo que compran su futura colaboración. Este concepto de endeudamiento recíproco se traduce en expresiones como "*juni'achana tiyan*", ("hay que cumplir", en quechua), su equivalente en castellano o también el término "pago", que describen la obligación ritual de los mineros. A cambio, se espera que la mina "responda" a los hombres. Sin embargo, como subrayaba Maurice Godelier (1996: 258), no puede haber una equivalencia entre los dones de las deidades y los contradones de los hombres: los mineros no tienen nada que retribuir que equivalga a la fertilidad de la mina. Por otra parte, las deidades no están obligadas a dar, ni a aceptar, ni a devolver. Es la razón por la cual nunca se las reprocha si no responden favorablemente a las solicitudes rituales.

La deuda ritual es esencialmente de tipo alimentario: los trabajadores comen gracias a la mina y tienen el deber de saciarla mediante alimentos selectos: llamas, coca, dulces, plantas aromáticas y libaciones. Estos manjares son ofrecidos a la boca abierta de la mina. Los platos utilizados para este fin, así como el nombre dado a los sacrificios de sangre llamados "convites" o *qaraku* (del quechua *qaray*, alimentar) y al conjunto de las ofrendas designadas como "mesa", confirman la dimensión alimentaria del rito. A la inversa, todo incumplimiento del ritual hace que las deidades pasen hambre y que por tanto puedan "comer" a los trabajadores negligentes, provocando un

accidente. Así, la producción y la protección están estrechamente ligadas en el culto.

De manera significativa, en el caso del Tío, que está directamente involucrado en el proceso de trabajo, las obligaciones mutuas que lo unen con los mineros son formuladas en el lenguaje de las relaciones de producción. Lo ilustra el sueño de este trabajador que ha visto a un hombre rubio, vestido de rojo, que se acercó a su cama, diciéndole: "Dame un anticipo". "¿Te das cuenta?", exclama mi interlocutor, "¡el Tío me pedía un anticipo, como un peón! Entonces, al día siguiente le llevé una *ch'allita* para que trabaje bien". Recordemos que el Tío, descrito aquí como peón, es también considerado como un maestro, jefe del grupo de trabajo y dueño del mineral. Estas inversiones jerárquicas entre los mineros y el Tío muestran la constante alternancia entre su condición de acreedor y de deudor de una deuda de trabajo. No obstante, sólo los socios, los maestros humanos, pueden establecer este tipo de relación con el maestro diabólico de la mina. Los peones sólo intervienen de forma subalterna en los ritos: no pueden establecer personalmente relaciones contractuales con el Tío.

Partiendo de esta constatación, según la cual los rituales construyen una relación específica entre cada categoría de trabajadores (socio, peón o segunda mano) y cada deidad (Tío, Pachamama, Virgen o Tataq'aqchu), nos aplicaremos a continuación a intentar comprender las interacciones entre el culto y las relaciones de trabajo.

El análisis de los rituales supone, evidentemente, recurrir a las representaciones simbólicas. Sin embargo, debido a la perspectiva adoptada, éstas sólo intervendrán de manera periférica. Nuestro marco de interpretación es por tanto parcial y podría incluso parecer excesivamente funcionalista. Pero el objetivo es re-enraizar los ritos en la realidad social del trabajo, no aprehender la complejidad de los rituales mineros en su totalidad, cuyas estructuras simbólicas ya han sido objeto de varios estudios detallados (Nash, 1979; Salazar-Soler, 1990, Platt, 1983). Sea en la esfera del calendario, de los gestos, de los ingredientes o de las motivaciones, estos trabajos destacan la notable continuidad que existe entre la práctica religiosa de los mineros y la de los campesinos andinos. No obstante, a diferencia de los ritos campesinos, los cultos mineros no tienen como marco ni la familia, ni la comunidad constituida por linajes, sino el grupo de trabajo, la sección y la cooperativa, que están estructurados por las relaciones contractuales de trabajo.

El calendario ritual anual

En el calendario ritual de las minas de Potosí se alterna un rito semanal, la *ch'alla* al Tío, con ceremonias anuales. Éstas están organizadas en dos grandes ciclos determinados por el calendario pascual: los sacrificios de Espíritu (mayo-junio y 1º de agosto) y los ritos de Carnaval (febrero). A éstos se añaden los aniversarios de la cooperativa, de la sección y el de la Virgen, cuyas fechas varían según las explotaciones.

“Espíritu” designa las cuatro fechas propicias para sacrificar una llama a la Pachamama: tres sábados sucesivos entre los meses de mayo y junio, y el 1º de agosto. El primer sábado precede al Pentecostés (*Ispiritu*), el segundo a la Trinidad, y el tercero sigue al jueves de Corpus Christi. Si bien algunos trabajadores declaran su preferencia por el primer sábado de Espíritu, porque en este día las deidades hambrientas recibirían mejor las ofrendas, generalmente las cuatro fechas son consideradas equivalentes; todas ellas caen en plena época seca y fría.

El Pentecostés coincide en el campo con los ritos que consagran el final de las cosechas y la nueva producción. Dos meses más tarde, entre las últimas cosechas y las primeras siembras, el 1º de agosto se celebra el nuevo año agrícola, la Pachamama y las montañas protectoras. De esta manera, el calendario ritual de las minas sintetiza dos etapas distintas del calendario agrícola¹. En la ciudad, los tres sábados

¹ El escalonamiento de la celebración en tres sábados probablemente se deba a la Iglesia que, bajo la presión de los empresarios mineros, decidió en el siglo XIX concentrar los ritos católicos en los fines de semana, con el propósito de limitar el ausentismo de los obreros (Rodríguez, 1998). Así, las festividades de Espíritu que antes se escalonaban en varios días, se habrían distribuido en tres sábados. Por otra parte, la existencia de cuatro fechas posibles para los sacrificios permite a los mineros participar en los ritos rurales.

de Espíritu y el 1° de agosto están destinados al culto de las *pachamamas* de las viviendas y de los comercios. Algunos habitantes de los barrios mineros también realizan sacrificios de llamas.

El ciclo minero del Carnaval se articula en torno a cuatro celebraciones: el sábado de la procesión de los *tataq'aqchus*, dos semanas antes de Carnaval; la *ch'alla* de los parajes y herramientas de trabajo el jueves de Compadres, para los hombres; el jueves de Comadres para las *palliris* y la *ch'alla* de los ingenios el lunes de Carnaval. Entre el jueves de Compadres y la *ch'alla* de los ingenios se celebra la Entrada del Carnaval urbano y el inicio de las festividades rurales.

El Carnaval coincide con el final de la época de lluvias —que empieza en noviembre—, de modo que los cultivos están en pleno crecimiento. En esta oportunidad, los campesinos visitan sus chacras y desentierran algunas papas que reciben libaciones especiales. En los alrededores de Potosí, el jueves de Compadres está dedicado a la *ch'alla* de las herramientas de trabajo. Este periodo es la ocasión en que los ganaderos celebran a las *illas*, estas pequeñas piedras que contienen la fuerza procreadora y la prosperidad de los rebaños (Flores Ochoa, 1976). El ciclo minero del Carnaval precede a las celebraciones campesinas y urbanas. Liberados de sus obligaciones laborales desde la noche del lunes, los mineros pueden proceder en familia a la *ch'alla* de las casas el martes de Carnaval, y los que poseen tierras se trasladan a sus comunidades para el miércoles de Ceniza y la visita de los sembradíos. En la ciudad, los jueves de Compadres y de Comadres están dedicados a la *ch'alla* de las oficinas, los talleres y los negocios.

Por consiguiente, aunque en las galerías mineras las “cosechas” se suceden a lo largo de todo el año, el calendario ritual de los trabajadores permanece sólidamente inspirado por el calendario agrícola, y algunos gestos rituales reflejan claramente este origen. Tendremos la oportunidad de volver sobre la “cosecha” de las *illas* por los mineros durante el Carnaval, que evoca la precosecha ritual de los campesinos y el culto a las *illas* de los ganaderos. Tanto los mineros como los campesinos consideran el Carnaval y el mes de agosto como momentos de una intensa virulencia *sagra*. Durante el Carnaval, los diablos están libres y tientan a los hombres adoptando la apariencia de personas jóvenes y seductoras, mientras que el Tío multiplica sus apariciones en la mina. En el mes de agosto, en la pausa entre cosecha y siembra, las deidades del inframundo experimentan un momento de inquietud: tienen hambre y sed. Los diablos acechan bajo la forma de vientos violentos, llamados *sagrawayras* ('vientos malignos' en

quechua), que levantan nubes de polvo de las laderas del Cerro, y la montaña se abre para reclamar ofrendas, facilitando la comunicación entre los mundos. En el transcurso de estos dos periodos, conocidos como *saqra killa* (mes *saqra*), los accidentes, particularmente frecuentes en estas épocas, se encargan de recordar a los mineros la necesidad de pagar su deuda alimentaria.

Añadiré unas palabras sobre los otros tres ritos del calendario anual: el aniversario de la Virgen, el de la sección y el de la cooperativa. El aniversario de la Virgen se celebra el día de su festividad: el 8 de diciembre para la Concepción y el 2 de febrero para la Candelaria. En los casos en que la mina lleva el nombre de la Virgen, esta ceremonia coincide con el aniversario de la sección. En caso contrario, el aniversario de la sección se celebra en la fecha, real o simbólica, del inicio de la explotación de la mina. El aniversario de la cooperativa festeja la creación de la organización.

Cada ritual está destinado en primera instancia a una deidad específica, de manera que al cierre del ciclo anual el contrato con cada una de ellas ha sido renovado. Las identificaciones Virgen/Pachamama y Tataq'aqchu/Tío, así como las afinidades que existen entre las divinidades católicas, por una parte, y entre las más *saqras*, por otra, explican por qué cada ritual tiende sin embargo a movilizar al conjunto de las deidades. Pues es la asociación de los poderes de varias figuras la que permite obtener el resultado deseado, tal y como lo ha demostrado Nathan Wachtel (1983: 215-216). Así, retomando la expresión utilizada por un informante de Nathan Wachtel, el ritual tiene la función de "poner en contacto" a las deidades, que pueden entonces "dialogar entre sí". Los desplazamientos entre el interior mina, el terraplén y la ciudad, así como la utilización de las diferentes etapas del ciclo diurno —desde el alba hasta el crepúsculo— durante los rituales manifiestan esta voluntad de movilizar un máximo de tiempos y espacios diferentes y, por tanto, de divinidades.

Los datos presentados aquí se refieren principalmente a la cooperativa Unificada y a dos de sus secciones; los contrastes entre éstas son particularmente esclarecedores para comprender las relaciones entre la organización de las prácticas rituales y las relaciones de producción. San Germán, cuyos aproximadamente 50 trabajadores están organizados en pequeños equipos de uno o dos socios y algunos peones, con escasa o ninguna mecanización, es el arquetipo de la sección tradicional. Difiere notablemente de la sección Candelaria, que se ha mecanizado completamente en el transcurso de los años

1990. Esta sección consta actualmente de cinco grandes grupos de trabajo conformadas por varias decenas de mineros, principalmente segunda manos agrupados en torno a entre tres y cinco socios. Vamos a pasar por alto los ritos de los trabajadores a cielo abierto, cuya realización difiere escasamente de los rituales de los mineros del interior mina.

Destaquemos, finalmente, que si bien las grandes secuencias rituales están normadas por la costumbre, los trabajadores disponen de cierto margen de maniobra individual. Cada uno posee sus técnicas particulares y sus secretos que no sería posible reconstruir aquí en toda su diversidad.

1. Las *ch'allas* semanales al Tío

En el área de trabajo el ruido de los martillos y de las palas, sofocado por el resuello ronco de los mineros, se ha callado. El socio ha decretado la hora del descanso, el tiempo de renovar el *pijchu* que se ha vuelto insípido. A menudo, los mineros se reúnen en el *pijchadero* más cercano: un paraje apartado que acoge al Tío del equipo y a sus componentes entre dos *mit'as*. Se escupe el acullico gastado y se lo coloca entre dos piedras; algunos puñados de hojas y cigarrillos circulan entre los trabajadores y el Tío. A veces también beben juntos para engañar el cansancio y canalizar la fuerza transmitida por el diablo de la mina y el alcohol. Pero el gran día del Tío es el viernes, a veces el martes, que son también los días reservados a los rituales de curación y de brujería. Las libaciones ya no tienen aquí el propósito de un aporte de fuerza inmediato, sino que se solicita la colaboración a largo plazo del Tío. "Para que nos vaya bien", dicen los mineros.

Durante las *ch'allas* semanales, el ritmo de consumo de alcohol y la cantidad ingerida son mucho más elevados que entre dos *mit'as*. Ya no hay que volver al trabajo en seguida, y la *ch'alla* que cierra la jornada de trabajo se prolonga en el terraplén de la mina y luego en los bares de los barrios mineros. El alcohol de caña de 96°, puro o diluido con jugo de fruta, es la bebida predilecta de todas las *ch'allas* mineras. En ocasiones, los mineros compran aguardiente de uva de 40° llamado *singani*; es más caro pero también más prestigioso. No obstante, el alcohol de caña, que se califica como "fresco" e impide el calentamiento excesivo del cuerpo en la mina, se considera más benéfico que el *singani*, del que se dice que es "caliente". La cerveza y el vino dulce, que endurecen las vetas, son consumidos durante los ritos en el terraplén de la mina, no en el interior.

La frecuencia de la *ch'alla* subterránea depende de las relaciones del Tío con el socio que toma la iniciativa. Para algunos es semanal, para otros, mensual. En este caso, se realiza el primer viernes del mes “para empezar bien” y, más raramente, el último. En todo caso, la *ch'alla*, planificada o espontánea, se realiza frecuentemente. Si la producción es mala, para obtener los favores del Tío y, cuando es buena, para agradecerle y mantener su colaboración. Siempre existe una buena razón para *ch'allar*. En los pequeños grupos de trabajo es costumbre que el socio aporte el alcohol. En cambio, en los grandes grupos mecanizados, los socios y segunda manos establecen cuotas para compartir los gastos.

2. Los sacrificios de Espíritu y del 1º de agosto a la Pachamama

Los ritos del Espíritu y del 1º de agosto se organizan en torno a dos secuencias principales: el sacrificio de una llama al mediodía y la quema de un plato de ofrendas, llamado *quwa*², al caer la noche. El rito, destinado a la Pachamama, tiene el propósito de proteger a los mineros contra los accidentes y de mejorar su producción. La llama es considerada como un sustituto del sacrificio humano que, como veremos, regenera las vetas y salda la deuda del minero con la mina.

El marco del sacrificio es el grupo de trabajo. Es costumbre que cada equipo sacrifique por lo menos una llama. Sin embargo, el rito es costoso —más de 100 dólares estadounidenses—, y algunos se contentan con enterrar una *quwa*. Otros se reúnen para realizar el rito con toda la sección. Por su lado, los dirigentes de las cooperativas sacrifican llamas en los locales de la organización.

Los sacrificios ofrecidos por los pequeños grupos de trabajo

Son las siete de la mañana y el barrio del Calvario, situado al pie del Cerro, adquiere el aspecto de una gran feria de animales. Los campesinos de los alrededores han llegado la noche de la víspera trayendo sus llamas, que aguardan su destino. Las transacciones van a un buen ritmo: el animal debe ser lo más gordo posible para el presupuesto que se ha fijado el comprador; el precio de una llama varía entre 50 y 80 dólares estadounidenses, de acuerdo al tamaño. Luego vienen las

² Planta resinosa aromática; por extensión, las ofrendas de las cuales ésta es un ingrediente.

consideraciones estéticas: la llama debe ser bonita y tener un aspecto vivaz. A veces se toma en cuenta el color o el sexo, macho o hembra, del animal.

Como todos los años, don Víctor Alcaraz ha decidido ofrecer una llama a la mina y a sus "dependientes". Este descendiente de hacendado de Tacobamba, como se define a sí mismo subrayando el origen español de su apellido, es un personaje carismático de la sección San Germán. Gracias a su inteligencia, su rectitud, su sentido de responsabilidad e incluso su sentido del humor, ocupa regularmente el cargo de delegado. El respeto que le muestran los trabajadores está relacionado, además, con el hecho de que cada año sacrifica una llama: don Víctor es un hombre que sabe cumplir sus obligaciones tanto hacia los hombres como hacia las deidades. La relativa prosperidad de su explotación que, con casi media docena de peones, es una de las más grandes de la sección, le permite cubrir el costo del ritual, mientras que muchos otros socios se ven obligados a declinar semejante honor.

Después de examinar todos los animales y ahuyentar a la competencia, don Víctor, aconsejado por sus peones campesinos, se decide por una llama con manchas de color beige y blanco. Una botella de cerveza, a veces de alcohol, ofrecida al vendedor sella la transacción y el dinero cambia de manos. Después de una última *ch'alla* para la suerte del minero, el nuevo dueño toma posesión de la llama. Las llamas, acostumbradas a desplazarse en rebaños, se niegan a seguir a los mineros, que tienen que empujarlas y prácticamente llevarlas en brazos hasta la pequeña plaza del Calvario, desde donde viajan en camión hasta la mina. Subida por la cola y las orejas, la llama de don Víctor se resigna a arrodillarse en la parte trasera del camión de la cooperativa, donde se amontonan la esposa y los niños del socio entre haces de leña, papas y grandes latas de alcohol. Otros animales llegan en buses. A veces asoma la cabeza de una llama del maletero de un taxi. A pesar del trato brusco, los mineros sienten compasión por los animales y notan en su mirada señales de tristeza. Si la llama tiene los ojos húmedos, es que está llorando "porque sabe".

Son alrededor de las nueve cuando bajan la llama al terraplén de la mina. Don Víctor distribuye las tareas entre sus peones: algunos, llamados "servicios", son los encargados de servir el alcohol, otros son asignados a la construcción de los hornos para la *watiya*³, y

³ Técnica culinaria que consiste en construir hornos de piedras bajo tierra, en los cuales se coloca la carne o los tubérculos que luego se cubren con tierra para encender fuego encima.

finalmente otros descuartizarán la llama y cavarán los huecos para enterrar las entrañas. Cada grupo de peones recibe a cambio una botella de alcohol llamada *t'inka*. La esposa de don Víctor, sus hijas y la guarda se sientan en el suelo, algo apartadas, y sólo se incorporan al grupo de los hombres para participar en las principales etapas del ritual: las *ch'allas* que marcan cada secuencia, el sacrificio y la quema de la *quwa*. Don Eleuterio, el delegado de la mina, acaba de llegar con dos llamas. Los dos rituales se realizan paralelamente.

La llegada de las llamas abre la primera tanda de libaciones. El socio distribuye coca y lejía; luego sirve una primera ronda de alcohol puro, es decir dos vasos, a todos los participantes de su grupo de trabajo. Las libaciones están destinadas a la bocamina y a las llamas que están amarradas en ella. El socio es el que comienza, seguido por los invitados (ingeniero, delegado, otros socios, etc.), los peones y finalmente las mujeres. A continuación, los "servicios", que deben permanecer lo suficientemente sobrios como para realizar su tarea y velar por sus compañeros borrachos, se encargan de servir el alcohol.

Mientras se desarrollan las primeras *ch'allas*, los mineros de los demás equipos penetran en la mina. Entre ellos, algunos amigos de don Víctor se dejan tentar por su invitación y renuncian a su jornada de trabajo. Los otros se acoplarán a su salida. De todas maneras, habrá que esperar que todos hayan salido antes de quemar la *quwa*. En caso contrario, la Pachamama sentada en la mesa podría confundir a los hombres presentes en las galerías con el festín que se le ofrece.

El acullico y las libaciones continúan. Don Víctor consulta regularmente el reloj que se ha puesto para la ocasión: no hay que dejar pasar el mediodía, hora de comida de la Pachamama. Durante el sacrificio, la llama debe mirar hacia el cenit; su cabeza será enterrada en esta misma dirección. Esta orientación y la hora del sacrificio parecen ser una reminiscencia de un culto solar, quizás ligado al cercano solsticio de invierno. La celebración católica de Corpus Christi también está impregnada de un simbolismo solar.

Ha llegado el mediodía, la hora del sacrificio. Por su antigüedad, le toca a don Eleuterio sacrificar primero a sus llamas. Todo sucede rápidamente. Atan las patas del animal, luego lo echan al suelo con la cara dirigida hacia la bocamina. La esposa del socio le coloca en la boca una bola de coca y lejía. Su marido invita al animal a tomar un trago de alcohol, murmurando sus disculpas y sus rezos a la Pachamama. A continuación degüellan a la llama, mientras los peones y las mujeres recogen en bateas la sangre que luego asperjarán en la bocamina y en los primeros metros de los rieles, las "casillas", la

casa de la guarda y las rampas de almacenaje (buzones). A continuación llega el turno de la llama de don Víctor.

Cada muerte se saluda con una salva de dinamita que responde, a modo de eco, a las de las minas vecinas. Se rocía cerveza en la entrada de la mina y luego sigue la única ronda de libaciones de cerveza "para el dinero que en los ingenios burbujea como cerveza". Posteriormente se prosiguen las *ch'allas* de alcohol sobre los animales sacrificados, que los dependientes más hábiles comienzan a despiezar. El socio supervisa de cerca estas maniobras: en ningún caso se debe reventar el estómago del animal, que está hinchado y a punto de estallar. Por el aspecto de las vísceras se puede presagiar qué depara el año siguiente. El hígado debe ser bien carnoso; si está dentado, significa que habrá una buena producción. Algunas veces se examinan las venas del corazón. De manera general, todos los incidentes imprevisibles se someten a una interpretación: la manera en la que brota la sangre, una llama que voltea una botella de alcohol, una persona que llega de improviso, etc.

Seguidamente se entrega la carne a las mujeres, que la cortan y la ponen a asar. Los pedazos que no son destinados al consumo humano (cabeza, patas, pezuñas, genitales, vísceras) se disponen en una palangana según la lógica anatómica: la cabeza adelante y el sexo atrás. El socio aparta las piezas para preparar dos platos que serán incinerados con la *quwa*: la punta de las orejas, un pedazo de lengua, un pedazo de los labios superior e inferior, un pedazo de los dos párpados, un pedazo del corazón, de los pulmones, del intestino, del hígado, de los dos riñones, del estómago, un pedazo del sexo, un pedazo de las pezuñas de las cuatro patas y un poco de sangre. Estos pedazos menudos, llamados *k'ichiras*, forman el resumen del animal. Las *k'ichiras* de las dos llamas de don Eleuterio son colocadas en platos diferentes, las de la única llama de don Víctor son divididas para preparar los dos platos. Esta operación es muy delicada. No debe faltar nada al banquete de las deidades, y el socio verifica varias veces el contenido de cada plato.

Son casi las dos de la tarde. Los participantes ofrecen ahora sus libaciones a las cubetas que contienen los restos de las llamas. Las mujeres disponen la carne sobre parrillas instaladas frente a la entrada de la mina, una para cada uno de los dos socios. La carne debe asarse sin sal para no incomodar a los *sagras*. Con la ayuda del alcohol, las conversaciones se animan al son de la cumbia gangosa que reproduce con sonido entrecortado una grabadora. Las papas se tuestan lentamente en las brasas de la *watiya*.

La carne está asada, son las cuatro de la tarde. Las mujeres sirven los platos: un pedazo de carne, algunos tubérculos y una generosa cucharada de salsa picante. Los invitados de categoría reciben los primeros platos, don Víctor y don Eleuterio se invitan mutuamente, luego viene el turno de los dependientes y de las familias. A los primeros les sirven los mejores pedazos, pero todas las raciones son abundantes. Felizmente, uno se puede llevar los restos a la casa, a condición de dejar los huesos, que deben ser quemados frente a la bocamina. Al igual que el humo de la carne, el de los huesos —y, más tarde, el de la *quwa*— debe penetrar en las galerías, donde es saboreado por las deidades. Los perros famélicos, que babean a la vista del festín, sólo reciben algunas patadas, que los mantienen alejados de un banquete que no es para ellos.

Cuando los últimos en ser atendidos han terminado de comer, el socio coloca la *quwa* y los dos platos que contienen las *k'ichiras*, flanqueados por dos botellas (vino dulce a la izquierda, alcohol a la derecha o, si es el caso, dos botellas de alcohol), frente al fuego y a la bocamina. Ahora las mesas de ofrendas están completas. Una nueva ronda de *ch'allas* se organiza en torno a ellas y al fuego donde se consumen los huesos. Son un poco más de las cinco, y los trabajadores que salen de la mina se incorporan a las *ch'allas*. Después de verificar que no quede nadie en la mina, el socio y su esposa se arrodillan frente a la bocamina y las ofrendas, él a la derecha y ella a la izquierda. Al hacer sus libaciones, el minero invoca a la Pachamama, le agradece por el mineral que ella ha hecho producir, le ruega que no se olvide de él —que hoy se ha acordado de ella— y que lo proteja contra los accidentes. Su esposa hace lo mismo. A continuación, la pareja se levanta y los demás participantes se arrodillan, de dos en dos, para ofrecer sus libaciones a la *quwa*: primero los socios, luego los dependientes.

Seguidamente, se disponen los restos de las llamas en un hueco cavado en los primeros metros de la galería principal, respetando nuevamente la lógica anatómica, y se invita a los participantes a *ch'allar* a los huecos, a los cuales arrojan monedas. Esta ofrenda metálica, considerada como un tributo, fertiliza nuevamente a la Pachamama. Corresponde al socio echar la primera palada de tierra. Cuando sus peones han enterrado los restos, él baila con su mujer, zapateando para apisonar la tierra y animar a la Pachamama. El baile tiene el poder de excitar sexualmente a la tierra y, por tanto, de aumentar su productividad (Van den Berg, 1993: 176).

El Sol se ha puesto detrás del horizonte, el ritual llega a su fin. El socio se arrodilla nuevamente con su esposa frente a las ofrendas y, tras una última *ch'alla*, ponen la *quwa* sobre las brasas incandescentes. Inmediatamente después, los participantes se reúnen para emprender, tambaleando, su bajada hacia las luces de la ciudad. El socio se queda todavía un rato en el lugar para controlar que las ofrendas "pasen" bien, que se consuman completamente sin arder, dejando sólo cenizas blancas. "*Allin jap'inku*", las deidades han recibido bien sus ofrendas, el socio puede dejarlas que saboreen en paz. A menudo, la fiesta continúa en casa del socio o en un local alquilado, donde los invitados bailarían al son de la orquesta hasta tarde en la noche para celebrar el buen desarrollo del ritual.

Los sacrificios ofrecidos por los grandes grupos de trabajo mecanizados

Mientras los socios de San Germán sacrifican sus tres llamas, una larga salva de dinamita sacude las casillas. Las detonaciones provienen de la mina Candelaria, situada unos cincuenta metros más abajo. Algunos interrumpen su *ch'alla* para echar pestes contra esos "ricachos" que acaban de faltarles al respeto colocando su dinamita en el camino que separa las dos explotaciones. Se debe señalar que la diferencia de magnitud entre los sacrificios de los pequeños grupos de trabajo de la sección San Germán y los de los grandes equipos mecanizados de Candelaria es chocante. En promedio, cada uno de estos últimos sacrifica una media docena de llamas, y cuando varios equipos hacen sus sacrificios el mismo día, la fila de llamas tendidas delante de la bocamina es verdaderamente impresionante. Estos gastos fastuosos reviven el rencor de los trabajadores de San Germán por haber perdido la lucha que los enfrentó con los de la sección Candelaria por la propiedad del nivel 70, que ha resultado ser muy rentable.

En los grupos de trabajo grandes, los socios y los segunda-manos comparten el costo de la fiesta, que se descuenta de los beneficios de la producción. No obstante, le toca al jefe del grupo, acompañado de su esposa, organizar la parte principal del rito. Su función es similar a la del socio de los equipos pequeños. Al igual que este último, reparte las tareas subalternas entre sus dependientes, segunda manos y peones.

Los sacrificios ofrecidos por los dirigentes de las cooperativas

Según la costumbre, con ocasión del tercer sábado de Espíritu, los dirigentes de todas las cooperativas deben sacrificar una llama a la Pachamama en el patio del ingenio. El rito reúne principalmente a los dirigentes y sus esposas, así como a los empleados de la cooperativa (chóferes, secretarías, contador, etc.) y a los cuenta-casas de los ingenios. Los socios de base no participan. Como responsable de la comercialización del mineral, el vicepresidente, secundado por su esposa, organiza el ritual. El papel que desempeña la pareja es parecido al del socio y su mujer en las minas. Las tareas subalternas se reparten entre los cuenta-casas. Todos los gastos, administrados por el tesorero, corren a cargo de la cooperativa.

Cada 1° de agosto, los dirigentes ofrecen además una *quwa* a la Pachamama de las oficinas. El presidente, a veces acompañado por su mujer, es el responsable del ritual, que es costeado por la cooperativa.

3. El ciclo del Carnaval

El ciclo minero del Carnaval, que celebra sucesivamente al santo patrono de los mineros, a su *alter ego* diabólico y a los medios de producción, y luego al patrimonio de la cooperativa, es la manifestación más corporativa de los rituales mineros. Estas ceremonias se realizan, respectivamente, en el marco de la sección, de los grupos de trabajo y de la cooperativa.

La procesión de los tataq'aqchus

La procesión de los trabajadores detrás de sus imágenes de Cristo y de la Virgen, que se conoce como “bajada de los *tataq'aqchus*”, inaugura el Carnaval minero. Por su magnitud, su costo y duración es el rito más grande del ciclo anual, además de ser la única manifestación pública del mismo. Desde mediados de los años 1990, la procesión se ha transformado en una “entrada” de fraternidades de bailarines inspiradas en el Carnaval de Oruro. Desde entonces, los santos patronos de las minas emprenden su descenso hacia el centro de la ciudad al son de las morenadas y diabladas⁴.

⁴ La morenada y la diablada son herederas de los dramas religiosos introducidos por los misioneros en el siglo XVI. La primera de estas danzas representa a los

Aproximadamente dos meses antes de la celebración, los socios de cada sección se reúnen para elegir la danza que interpretarán y su acompañamiento musical (banda o flautas y tambores). Las alternativas más costosas son una oportunidad para que las secciones más prósperas puedan exhibir su éxito. La mayor parte de las fraternidades optan por danzas inspiradas en manifestaciones culturales campesinas regionales, que son menos onerosas. Los socios nombran además a los responsables de organizar el rito. Éstos, llamados “cabecillas”, son socios, ocasionalmente *palliris*, de la sección. Alguien, a menudo un delegado, propone los nombres y éstos son aprobados por aclamación.

Tradicionalmente existen tres cabecillas rituales: un cabecilla principal, un “segundo” y un “tercero”. Los dos últimos apoyan al primero, que administra los gastos, prepara las bebidas y las comidas, se encarga de los *tataq'aqchus* y la Virgen, reserva la misa, organiza las *ch'allas* y también reparte la coca. Tras la conformación de las fraternidades de bailarines, los cabecillas deben además organizar la “entrada” desde la mina hasta el centro de la ciudad. En todas estas tareas les asisten sus esposas, que se encargan sobre todo de preparar la comida y se ocupan de las vírgenes, en compañía de las guardas y las *palliris*. En principio, la Virgen prefiere ser atendida por mujeres. Asimismo, los peones de los cabecillas ayudan a preparar y servir las bebidas. El cargo de cabecilla culmina en el rito, pero su duración se extiende más allá de la celebración del mismo: desde su nominación hasta la elección de los responsables rituales para el año siguiente, se encargan del bienestar de los santos patronos, a los cuales deben ofrecer velas e incienso durante todo su mandato.

En ciertas explotaciones grandes como la de Candelaria, la introducción de las fraternidades de bailarines ha dado lugar a un desdoblamiento de los cargos con la creación de los cabecillas llamados “de ensayos” y “de fraternidades”, encargados de organizar y acompañar a los bailarines. Estos nuevos cargos —que elevan el número de responsables rituales a 18— reflejan el aumento del número de trabajadores y de la división del trabajo en los grandes grupos mecanizados, en comparación con los equipos de trabajo tradicionales.

esclavos africanos traídos para el trabajo en las minas, mientras que la segunda escenifica el combate de san Miguel contra los siete pecados capitales. Según una leyenda recogida en Oruro, la danza habría sido enseñada por el Tío a un minero que se quedó dormido en la mina (Nash, 1985: 123).

La noche del viernes víspera de la procesión, después de haber recibido las excusas y las libaciones de los cabecillas, los *tataq'aqchus* abandonan su morada subterránea para unirse a la Virgen, que está alojada en una de las casillas. Allí, los santos patronos de la sección reciben el incienso que los cabecillas y sus mujeres, arrodillados, queman en un brasero. Los trabajadores presentes les siguen, de dos en dos, para pedir a las deidades protección y bienestar para la sección. Algunas velas encendidas apoyan las solicitudes. Posteriormente, los cabecillas bajan de nuevo a la ciudad para ultimar los preparativos para el día siguiente.

El sábado en la mañana, muy temprano, los cabecillas y sus esposas retornan a la mina para arreglar a la Virgen y a los *tataq'aqchus*. Los hombres desempolvan las cruces ornamentadas de serpentinas y globos. Reavivan con unas pinceladas los altares portátiles pintados con los colores de la sección, los cuales a menudo reproducen la catedral de Potosí en miniatura. Las esposas de los cabecillas, con la ayuda de algunas *palliris*, cambian la tenida de la Virgen. El manto del año anterior se guarda cuidadosamente en su *awayo*, junto con el inventario escrito de sus efectos. Los nuevos vestidos han sido proporcionados por el cabecilla y su esposa o por otro voluntario. A veces, los socios se sortean las compras: herramientas de trabajo para los *tataq'aqchus*, sandalias, una corona o un manto para la Virgen, etc.

Son casi las nueve de la mañana, los trabajadores y bailarines que llegan, hombres y mujeres, se incorporan a las *ch'allas*. Bailar es un acto voluntario; los peones y los segunda manos pueden integrar las fraternidades al lado de los socios, con la única obligación de pagar el alquiler del traje.

Hacia las diez de la mañana, los bailarines, ataviados, se reúnen alrededor de los músicos y de las imágenes, que son llevadas por los cabecillas y las mujeres. Aquí y allá, las procesiones se ponen en movimiento, y la montaña entera vibra al ritmo de las bandas de música y de las detonaciones de dinamita. El camino que conduce al Cerro es el punto de encuentro de todas las fraternidades, que se reúnen por cooperativas, a la altura de la intersección que conduce a la antigua mina estatal. Los trabajadores de la empresa privada que la explota actualmente se añaden al cortejo, como lo hicieron antaño los mineros de la Comibol. A medida que se aproximan a las inmediaciones de la ciudad, los habitantes de los barrios mineros cercanos se apiñan a lo largo del trayecto. Al día siguiente, los mineros y sus imágenes sagradas recibirán la ovación de todo Potosí.

El punto de llegada de las fraternidades se sitúa a la entrada de la ciudad, desde donde parten los camiones a las minas. Allí está instalado el jurado oficial encargado de premiar a las mejores fraternidades. Organizado por la Federación, éste reúne en torno a sus dirigentes a autoridades locales (municipales, prefecturales, etc.), así como a personalidades de la Universidad, de la Casa de la Cultura y a comerciantes de mineral. Al acercarse, los bailarines y los músicos, bastante achispados, redoblan el entusiasmo y las figuras coreográficas novedosas.

Posteriormente los cortejos se dispersan. Los miembros de cada sección se reúnen en su local, donde continúan festejando entre ellos. Algunas secciones se acomodan en la casa de un cabecilla, otras, como Candelaria, alquilan grandes salones en los barrios mineros. Depositán a la Virgen y a los *tataq'aqchus* sobre una mesa. Los cabecillas, los bailarines y los trabajadores, que han llegado bailando, se arrodillan ante ellos, de dos en dos, para quemar incienso. Durante la comida ofrecida por la sección, una orquesta de baile toma el relevo de las bandas, y el ritmo de las cumbias y de la música *chicha* anima a los bailarines hasta la madrugada. Pero no por ello ha terminado la celebración de los santos patronos de la mina.

A partir de las nueve de la mañana siguiente, las vírgenes, los *tataq'aqchus*, los cabecillas y los bailarines ataviados con los trajes característicos de su danza se dan cita en la iglesia de San Martín para oír la misa dedicada a las secciones y sus santos patronos, emplazados cerca del altar. Indefectiblemente, la homilía del cura fustiga el consumo abusivo de alcohol por parte de los mineros, que respetuosamente inclinan la cabeza en señal de asentimiento. Pero la mayoría permanece afuera y conversa en el atrio de la iglesia, esperando el momento más importante de la celebración: la bendición de las vírgenes y de las cruces, que concluye el oficio. Las aspersiones de agua bendita consuman la renovación de sus poderes. Desde la introducción de las fraternidades, tras la conclusión de la misa, la procesión efectúa un recorrido alrededor de la plaza principal. Desde entonces la procesión de los *tataq'aqchus* es una festividad más para los habitantes de Potosí, que enloquecen por las manifestaciones folclóricas. Posteriormente, los mineros y sus imágenes regresan al local para continuar con la fiesta.

A la mañana siguiente, apenas unos cuantos trabajadores encontrarán su camino a la mina. Las vírgenes y los *tataq'aqchus* sólo se les unirán tres días más tarde, durante los ritos del jueves de Compadres. El diablo de la mina, liberado de sus guardianes, se torna

especialmente virulento y, para precaverse contra sus apariciones, los mineros no olvidan meterse en el bolsillo un dulce llamado “confite”; algunos lo utilizan como catalizador para la coca hasta el término del Carnaval.

La ch'alla al Tío del jueves de Compadres

En el Potosí colonial, el día de los Compadres estaba consagrado a los santos de las confraternidades (Buechler, 1989), y se sabe que los *kajchas* del siglo XVIII veneraban en esta oportunidad las cruces de las capillas del Cerro Chico, siguiendo prácticas muy parecidas a la actual Bajada de los *tataq'aqchus* (Abercrombie, 1996). Hoy en día, el rito minero está dedicado al *alter ego* diabólico de las cruces, a las herramientas y los lugares de trabajo. En los locales de las cooperativas, los empleados adornan y *ch'allan* sus oficinas, sus máquinas de escribir, etc.

Para algunos, la *ch'alla* de Compadres de los trabajadores subterráneos se inicia la noche del miércoles, para los demás, la mañana del jueves. El marco del rito es el equipo, cuyos miembros comparten un área de trabajo, un mismo tío y determinadas herramientas. En las pequeñas explotaciones como San Germán, cada socio contribuye con bebida, pero en las grandes minas mecanizadas como Candelaria los gastos son compartidos por los miembros de los grupos de trabajo.

Aprovechando mi presencia, Corina intenta persuadir a David de que le permita dejar a sus tres hijos al cuidado de su madre para poder participar en el ritual. Para las esposas de los socios, la *ch'alla* de Compadres es una oportunidad única de entrar a la mina, pues el acceso a las galerías está vetado a las mujeres el resto del año. Corina no quiere perder la oportunidad de conocer por fin este nuevo lugar de trabajo, en el que su marido ha depositado todas sus esperanzas y el futuro de su familia.

Después de una rápida vuelta por el mercado del Calvario para comprar coca, vino dulce, alcohol, confeti (papel picado), serpentinas y pétalos de flores, llegamos a la *canchamina*. Flavio, el hermano de David, que se ha adelantado, está sentado en la pequeña casilla de piedra, donde la ropa de trabajo cuelga entre el afiche de una mujer desnuda y el de un chalet suizo. Ya ha decorado la casilla que comparten ambos: banderines de plástico de colores clavados en los muros, algunas guirnaldas adornan el techo de calamina y ha pegado flores de papel en la puerta. Son las *t'ikas*, las flores de Carnaval. Más tarde, David y su mujer añadirán sus propias *t'ikas*. Pero primero hay

que proceder al acullico; las hojas de coca más perfectas se entierran en el piso de la casilla para la Pachamama. David extrae algunos bloques de mineral de una bolsa de yute. Hay estaño de la veta Tajo Polo, plata y plomo de la veta Mauricio, el rosicler de un periodo próspero y un poco de esa plata tan extraña que podría engañar al minero más experimentado. Son las *illas* de David, gracias a las cuales, él puede reconstruir toda su relación con el Cerro. También ha sacado de su billetera un pequeño pedazo de plata pura que proviene de la veta que está explotando actualmente. Mientras Corina termina de adornar la casilla arrojando pétalos de flores amarillas y violetas y mixtura (papel picado o confeti) en el umbral, David empieza las libaciones. Primero rocía alcohol, luego vino dulce, en las cuatro esquinas de la habitación, así como sobre las herramientas guardadas en la casilla y sobre las *illas*. Por la puerta abierta se ve a don Víctor *ch'allando* la compresora prestada por la empresa que le compra el mineral. Conforme a la costumbre, utiliza un recipiente de calabaza vaciada en vez de vasos.

Mientras la mina se alegra con los colores de las flores, los tres cabecillas suben nuevamente los *tataq'aqchus* y la Virgen, que habían permanecido en la ciudad desde la procesión del sábado. Todos los mineros presentes se reúnen alrededor de ellos para compartir su alcohol con los santos de la sección. Su retorno pone fin a la libertad del Tío.

Luego, hombres y mujeres penetran en pequeños grupos al interior de la mina. La primera visita es para el Tío de la galería principal, que recibe coca, cigarrillos, alcohol, confetis y algunos insultos amistosos. Le rodean el cuello con serpentinas, y luego David, Corina y Flavio se dirigen a su *pijchadero*, donde el Tío del equipo está esperando lo que se le debe. Los dos hermanos son socios. Comparten con otro socio la explotación y los beneficios del paraje, del cual Flavio es el usufructuario. Además, los tres han empezado a cavar un recorte hacia una nueva veta, trabajando por turnos. En el *pijchadero*, los dos peones empleados por los tres mineros esperan a sus maestros. A pesar de la fatiga de una noche de trabajo, nos acompañarán durante toda la *ch'alla*. David y su hermano adornan el *pijchadero* con flores. Las *illas* conservadas en la mina son colocadas a los lados del Tío para compartir las *ch'allas*. Don Macario, el tercer socio, acaba de llegar; ahora el grupo de trabajo está completo. Flavio entrega a los peones una botella de alcohol, llamada *t'inka*, y algunas flores. Como responsable del grupo de trabajo, les encomienda adornar el acceso a la veta en preparación. Junto con David y don Macario, él se

ocupará de esta veta y de las herramientas. Pero cuando Corina y yo nos preparamos a seguirles, don Macario pretexto la inundación del camino para invitarnos a esperarlos en el lugar, en compañía del Tío que, añade con malicia, estará encantado. Más tarde, don Macario admitirá las razones de su mentira: “Una vez, para Compadres, he metido a mi esposa, de este [desde entonces] ya no confío en nadie: ha entrado en el paraje y *chau* veta”. Tales cuentos alimentan incesantemente la creencia en la mala suerte de las mujeres que justifica la prohibición de acercarse a las vetas.

Una *ch'alla* general marca el retorno de los mineros. Hombres y mujeres se envuelven mutuamente con serpentinas alrededor del cuello, deseándose suerte para el desarrollo del ritual, diciendo “que sea en buena hora”. A veces, los participantes se llaman “compadres” entre sí. También el cuello del Tío está adornado con serpentinas, y la *ch'alla* comienza de nuevo.

En el camino de regreso, los mineros se detienen frecuentemente para *ch'allar* los parajes importantes y las herramientas que encuentran. Adornan y rocían con alcohol las carretillas, los cruces de caminos, los buzones que comunican los diferentes niveles, etc. Don Macario da una vuelta por un paraje que ha abandonado hace unos años, para acelerar la nueva fertilización mediante sus libaciones. En resumen, en este día se glorifica todo lo que hace posible la producción. A la vuelta de una galería intercambiamos algunos vasos con los cuenta-casas, que adornan los rieles y sus carros metaleros. Cuando el pequeño grupo tambaleante emerge de la mina, ya es de noche. La *ch'alla* ha durado cerca de seis horas. De hecho, algunos trabajadores tendrán dificultades para encontrar la salida, pero sus compañeros cuidan de ellos: quedarse dormido en la mina es peligroso, sobre todo en un día de fiesta para el Tío.

Afuera la Virgen ha sido restituida a la guarda, y los *tataq'aqchus* vuelven a su morada habitual. En la galería principal, los cabecillas se arrodillan por última vez para confiar a las cruces la protección de la sección; su cargo está llegando a su fin. El descenso a la ciudad está acompañado de *ch'allas* en los lugares de las fuerzas del Cerro, las encrucijadas y lugares de reposo libres de la influencia negativa de los *saqras* (*samanas*). Los grupos de trabajadores que surgen de la oscuridad forman cortejos, versión nocturna, sin banda ni público, de la Bajada de los *tataq'aqchus*.

Una semana más tarde, el jueves de Comadres, las *palliris ch'allan* sus medios de producción. Adornan con flores sus herramientas y sus áreas de trabajo, y aplastan calabazas secas con sus martillos “como

si fueran minerales". Pero las pocas mujeres que trabajan en interior mina ya han realizado sus ritos, al mismo tiempo que los hombres, con ocasión del jueves de Compadres.

El lunes de ch'alla en los ingenios

La *ch'alla* del lunes de Carnaval, destinada a asegurar la prosperidad de la infraestructura colectiva de los ingenios, complementa a nivel de la cooperativa las ceremonias de Compadres y Comadres. Es financiada completamente por la institución y organizada por sus dirigentes. El rito reúne en principio a todos los socios, dirigentes y asalariados de la cooperativa, incluidos los cuenta-casas del ingenio.

Desde la mañana del lunes, las libaciones empiezan en la oficina del Directorio, bajo la égida del presidente de la cooperativa Unificada. En la bocamina, una banda de músicos toca una morenada. A su llegada, los socios reciben de las manos del guardia un puñado de confites envueltos en un pañuelo, llamada *t'inka*. Por falta de espacio, se amontonan en las escaleras y en el patio. Al final de la primera *ch'alla*, los dirigentes les pasan serpentinas que se envuelven mutuamente en el cuello. Mientras tanto, el vicepresidente distribuye unas *t'ikas* entre los trabajadores del ingenio. Los cuenta-casas son responsables de la *t'ikachada* de las máquinas, el guardia del ingenio adorna con flores la valla del edificio, los chóferes adornan sus camiones, y el vicepresidente se encarga personalmente del depósito donde se almacena el mineral, del mineral mismo y de la balanza.

En las oficinas, el presidente acaba de tomar la palabra. Saluda a los socios e inaugura la "*ch'alla* principal de la institución", enumerando su patrimonio. Luego otros dirigentes destacan la grandeza de la cooperativa, a la cual desean un año próspero "y sin desvío de fondos", añade un socio en voz baja. Cada discurso, recibido con un silencio respetuoso, se saluda con unos "vivas" entusiastas. Es casi mediodía, ha llegado la hora del almuerzo. Antes, la cooperativa sacrificaba varios animales, vacas u ovejas, pero desde la crisis los trabajadores se contentan con un picante de pollo.

Cuando se han vaciado los últimos platos, todos se trasladan al ingenio. Se organiza la *ch'alla* al son de la banda. Los chóferes y cuenta-casas invitan a los participantes a beber en honor de los vehículos y las máquinas de la cooperativa. El presidente y una *palliri* acaban de abrir el baile. La fiesta continuará hasta tarde en la noche, y muchos la empalmarán directamente con la *ch'alla* y la *t'ikachada*

del martes de Carnaval, que se realiza en familia en todas las casas de la ciudad.

4. Los aniversarios

El aniversario de la Virgen

El aniversario de la Virgen es mucho menos importante que la procesión de los *tataq'aqchus*. Se limita a libaciones, ofrendas de incienso y velas, y a una misa en la ciudad, en presencia de la Virgen. En esta oportunidad se pueden renovar aquellas prendas de su ajuar que no han sido renovadas para la Bajada de los *tataq'aqchus*. Luego se sirve una comida o una merienda en la *canchamina* o en la ciudad. Generalmente son los cabecillas los que organizan el ritual. En San Germán son los mismos que han preparado la Bajada de los *tataq'aqchus*. Han asumido su cargo desde el año anterior en la misma fecha, después de la misa dedicada a la Virgen, cuya imagen ha sido entregada por la esposa del cabecilla principal a la esposa de su sucesor. En Candelaria, el aniversario de la virgen, el 2 de febrero, coincide con el de la sección. Para la organización de la fiesta se designa a tres cabecillas escogidos de entre los tres grupos de trabajo que no han proporcionado un delegado a la sección. En otras secciones, son las *palliris* y las guardas de las minas las encargadas de organizar la celebración de la festividad de la Virgen. De acuerdo a su magnitud, los costos son compartidos entre los trabajadores, o los organizadores asumen personalmente el financiamiento.

El aniversario de la sección

El aniversario de la sección, junto con el de la cooperativa, es el menos religioso de los rituales mineros. Sin embargo, incluye una parte religiosa y tiende a fusionarse con otros ritos del ciclo anual: con el aniversario de la Virgen que da su nombre a la sección (Candelaria, Rosario, etc.) o con los sacrificios de Espíritu. Nuestra descripción se refiere a un aniversario "simple", es decir no fusionado. Su organización se reparte entre los delegados de la sección, que se encargan de la parte no religiosa, y los cabecillas rituales, que son responsables de los actos religiosos.

Desde las seis de la mañana, unas detonaciones de dinamita saludan desde el Cerro el amanecer del día del aniversario de la sección.

El eco, que sacude la ciudad dormida, recuerda a sus habitantes la existencia y el empuje de los mineros. Dos horas más tarde, los trabajadores se reúnen en la iglesia para el oficio dedicado a la sección y a sus difuntos. La Virgen y los *tataq'aqchus* han sido bajados a la ciudad por los cabecillas para oír misa (a media semana, los cabecillas subirán nuevamente las imágenes santas). Después se organiza una ronda de *ch'allas* en el atrio de la iglesia. Posteriormente los mineros se dirigen al local, en la mayoría de los casos la casa de un cabecilla, para rendir homenaje a las cruces y a la Virgen. Primero se arrodillan los cabecillas con sus esposas para ofrecer incienso a los santos patronos. Luego viene el turno de los delegados, seguidos por los socios y los peones.

Mientras las mujeres preparan la comida, el equipo de la sección juega un partido de fútbol con el de otra mina.

En las primeras horas de la tarde, llega el camión de la cooperativa para llevar a los trabajadores, el alcohol, la comida y las cocineras a la mina. En el terraplén de la mina decorada de banderines con los colores de la sección se realizan las primeras *ch'allas*. Estallan varias salvas de dinamita, tapando la música de la orquesta. A diferencia de los ritos de Espíritu, no se distribuye coca.

A media tarde, los dirigentes de la cooperativa y los otros invitados (rescatadores de mineral, guías turísticos, etc.) llegan a la mina. Los actos solemnes pueden empezar. Después del himno de Potosí, que los participantes entonan en coro, los delegados de la sección toman la palabra para un elocuente homenaje a la cooperativa y a sus difuntos. A su discurso responde el del presidente de la cooperativa, seguido por los socios, a quienes se invita a expresarse libremente. Los actos terminan con la entrega de diplomas de honor por parte de los delegados a los dirigentes de la cooperativa, a los socios más antiguos y a los invitados más distinguidos. Posteriormente, los dirigentes, y a veces los invitados, entregan a su vez algunos regalos a la sección: botellas de alcohol y de cerveza, y algún obsequio, generalmente herramientas (un carro metalero, una carretilla, palas...) o algún pequeño mueble. Terminado el intercambio, la *ch'alla* continúa hasta la hora de la comida. La fiesta sigue con juegos de destreza: un concurso de barreteros, por supuesto, pero también una carrera de costales o una "competencia de glotones" ¡al que termine primero, su lata de leche condensada!

Cuando los aniversarios de las secciones coinciden con los sacrificios de Espíritu o el de la Virgen, los eventos específicos del aniversario —la misa, el partido de fútbol, los actos solemnes— se insertan entre los episodios de este ritual.

El aniversario de la cooperativa

El aniversario de la cooperativa es la gran festividad pública de la institución, que convida con este motivo a todos sus socios y aliados: a los dirigentes de la Federación de Potosí, por supuesto, pero también a los rescatadores de mineral, los ingenieros y personalidades políticas locales. A veces se invita a los dirigentes de la Federación Nacional a hacer el viaje desde La Paz. A menudo la prensa regional da cobertura al evento.

La celebración empieza con una romería al cementerio de la ciudad, donde se dice misa en honor a los mineros difuntos, cerca del mausoleo de la cooperativa. Posteriormente los invitados se reúnen en el salón o el patio de la cooperativa para una ceremonia solemne, seguida de una comida y una fiesta bailable. El conjunto de las festividades, de cuyos gastos se encarga la cooperativa, es organizado por los dirigentes, que se reparten las tareas. La preparación y el servicio de la comida se delegan a personas ajenas a la cooperativa. Los cuenta-casas del ingenio y de la mina sirven bebidas, pero los socios se apoderan rápidamente de las botellas prescindiendo de sus servicios.



Roles rituales y relaciones de producción

Los mineros, sean socios, dirigentes o trabajadores dependientes, no intervienen de la misma manera en los rituales. El papel de cada uno está condicionado por su control o ausencia de control sobre los medios de producción (la tierra, las herramientas), la mano de obra, la organización del trabajo y la gestión de la cooperativa, así como por su modalidad de acceso a los productos del trabajo (salario o beneficio). El hecho de que los mineros de Potosí no recurran a los servicios de especialistas religiosos para realizar sus rituales regulares corrobora esta constatación: los cultos mineros son la prolongación directa de las relaciones sociales establecidas por el trabajo subterráneo.

Estas relaciones de trabajo se extienden a las deidades cuyo culto permite asegurar un aspecto específico del estatus del trabajador: los ritos dedicados a la Pachamama ratifican el acceso a la tierra, los que están dirigidos al Tío confirman el dominio del oficio, y las celebraciones a las vírgenes y los *tataq'aqchus* legitiman o invalidan los derechos políticos de los trabajadores dentro de la cooperativa. De esta manera se establece una relación circular entre la categoría del trabajador y su papel en los rituales: la organización del culto depende de la organización de la producción que, a su vez, legitima e incluso establece las relaciones de trabajo arraigándolas en lo religioso. Por tanto, es posible realizar una relectura de las relaciones de producción a través de los rituales.

1. Los rituales de los grupos de trabajo

Sacrificios a la Pachamama y ch'allas al Tío

Los rituales enmarcados en los grupos de trabajo son los sacrificios de llamas y las *ch'allas* subterráneas, incluyendo los de Compadres.

Están principalmente destinados a la Pachamama y al Tío. En esta oportunidad, el papel asignado a cada trabajador difiere según tenga o no el control sobre los medios de producción (la tierra, las herramientas) y si domina el oficio. La modalidad de financiamiento de estos rituales refleja el acceso a los beneficios de la producción.

El financiamiento de los rituales y el derecho a la producción

En los pequeños grupos de trabajo, compuestos por un socio y algunos peones, el primero asume todos los gastos. En los grandes equipos mecanizados, compuestos de varios socios y de numerosos dependientes, el dinero se descuenta de los beneficios del grupo antes de su distribución entre los socios y los segunda-manos; es menos frecuente la implementación de un sistema de cuotas monetarias, del cual están exentos los peones. En ambos casos, la carga financiera del culto al Tío y a la Pachamama corresponde a los trabajadores que, remunerados en función de la producción, son directamente tributarios de los favores de las deidades que se negocian a través de los ritos. Los socios y segunda-manos también aportan a los impuestos fiscales que son deducidos de los beneficios de la producción. De esta manera, la retribución que se paga a las deidades sigue el mismo circuito que los impuestos pagados al Estado y a la cooperativa por la explotación de las minas.

En consecuencia, el financiamiento de los sacrificios de llamas y de las *ch'allas* subterráneas al Tío depende del acceso directo a las riquezas mineras, es decir del beneficio, que es el privilegio de los socios y de los segunda-manos. En cambio, los peones, que son asalariados, no contribuyen al pago de los rituales.

Los sacrificios de llamas y el acceso a la tierra

En los pequeños grupos de trabajo, el socio que costea el sacrificio de la llama inaugura las secuencias del rito, inicia las rondas de *ch'allas*, ofrece la coca, decide el momento en que la llama será degollada, consumida, enterrada y la *quwa* quemada. Sobre todo, debe sacrificar personalmente la llama y luego, junto con su esposa, quemar la *quwa*, a la cual añade las *k'ichiras*. El papel del jefe de grupo de los grandes equipos mecanizados y de su esposa es similar. Si el número de llamas sacrificadas es tal que cada uno de los socios sacrifica un animal, la primera llama siempre debe ser

degollada por el jefe del grupo quien, junto con su esposa, se encarga también de la única *quwa*.

En todos los casos, las tareas subalternas se delegan a los dependientes (peones y/o segunda-manos): la construcción de los hornos, la cocción de los tubérculos, la ofrenda de la sangre a la mina y a las casillas, el despiece del animal, el enterramiento de las vísceras, servir la bebida, etc. Pero el socio —o jefe de grupo—, que supervisa en cada instante el cumplimiento cabal de estos actos, es el responsable del conjunto del ritual. Su mujer, que lo apoya y supervisa las actividades culinarias, desempeña un papel simétrico.

La división de las tareas rituales, que reproduce la del trabajo, está ligada al derecho del socio o del jefe de grupo sobre la tierra, de la cual él es el único usufructuario. Para poder ofrecer una llama a la Pachamama es imprescindible poseer el usufructo de un paraje, explican los trabajadores. Así, sólo las *palliris* de los *sucus* que poseen un área de producción de “primera mano” sacrifican llamas, contrariamente a las que recuperan desechos barriendo o explotando desmontes.

Por tanto, aunque la categoría de socio permite teóricamente el acceso a la tierra, es el ejercicio de este derecho el que condiciona la ofrenda del sacrificio. Por esta razón, los socios que no gozan personalmente del usufructo de un paraje juegan un papel secundario en el ritual.

Las ch'allas al Tío y el dominio del oficio

Mientras que el usufructo de la tierra establece la relación privilegiada de los socios con la Pachamama, la relación con el Tío está más directamente vinculada al trabajo, al control de la mano de obra y de los medios de producción. Por otra parte, la gran *ch'alla* del jueves de Compadres se fusiona con la *ch'alla* de las herramientas y los lugares de trabajo. Precisamente por esta razón, la responsabilidad del rito le corresponde al socio o al jefe de grupo, que toma la iniciativa y empieza las libaciones de alcohol.

Los segunda-manos, que son responsables de un área de trabajo y que poseen sus herramientas y su mano de obra, también pueden desempeñar este papel dentro del equipo que dirigen. Los peones, en cambio, intervienen siempre como ejecutores subalternos. Hasta finales de los años 1980 estaban excluidos de las libaciones semanales. Pues la *ch'alla* es algo que comparten en primer lugar las personas y deidades que dominan el oficio: está reservada a quienes, como el Tío, ostentan la categoría de maestro. Actualmente los códigos

jerárquicos se han relajado, y los peones participan en las *ch'allas*, pero nunca toman la iniciativa.

La t'ikachada de Compadres y el control de los medios de producción

Durante el jueves de Compadres, el adorno de los parajes, de las herramientas y las casillas es tarea de sus propietarios y de sus usufructuarios, es decir, de los socios y los segunda-manos. También se reparten la *t'ikachada* del Tío del equipo. En cambio, los peones sólo participan en la *t'ikachada* cuando el trabajador del que dependen les confía la decoración y la *ch'alla* de un lugar de trabajo; en tal caso él les proporciona las *t'ikas* y el alcohol.

*

Por consiguiente, el papel del socio en los rituales refleja a la vez su derecho a la producción subterránea (financiamiento de los ritos) y al usufructo de la tierra (sacrificio a la Pachamama), las herramientas de trabajo de su propiedad (*t'ikas*) y su dominio del oficio (*ch'alla* al Tío). Su derecho a organizar los ritos y delegar algunas de las tareas involucradas confirma, por otra parte, el control que ejerce sobre la mano de obra. A cambio, el socio es el garante de la seguridad de sus dependientes al asegurar la satisfacción de las deidades merced al buen desarrollo de los rituales.

Los segunda-manos comparten los beneficios de la producción y financian los rituales junto con los socios. Participan en las *ch'allas* al Tío de los maestros y pueden incluso tomar la iniciativa. Como propietarios de algunas de sus herramientas y coarrendatarios, junto con los socios, de las compresoras, compran sus propias *t'ikas*. También pueden delegar ciertas tareas a la mano de obra que controlan. No obstante, siguen siendo dependientes y asumen, en presencia de sus socios, un papel ritual subalterno. Sobre todo, los segunda-manos, privados del usufructo de la tierra, no pueden sacrificar llamas.

En lo que respecta a los peones, que no tienen acceso a la tierra ni a su riqueza, y son considerados como aprendices, sus relaciones con el Tío y la Pachamama están totalmente mediatizadas por los socios y los segunda-manos, que controlan sus actividades productivas y tareas rituales.

2. Los rituales de las secciones

Procesión de los tataq'aqchus, aniversarios de la Virgen y de la sección

Los rituales que se enmarcan en las secciones rinden culto a los santos patronos católicos de la mina: la Virgen y los *tataq'aqchus*. Los socios deciden en reunión sobre los rituales y los financian colectivamente. Sin embargo, los aspectos prácticos de su organización corresponden a los cabecillas rituales nombrados para este efecto. Este cargo, reservado a los socios, está ligado al ejercicio de sus derechos políticos dentro de la cooperativa.

El financiamiento colectivo de los rituales a los santos patronos

En los grandes equipos mecanizados, los socios optan generalmente por un sistema de cuotas: cada equipo se compromete a aportar una participación monetaria determinada. Esta suma se deduce de la venta de la producción, es decir de los beneficios de los socios y segunda-manos. En las demás explotaciones, los ritos son financiados ya sea mediante cuotas individuales, ya sea mediante una contribución en especie llamada *ch'erqu*¹: una carretilla, una bolsa o un puñado de mineral, que el socio entrega al guarda cada vez que lleva su producción a la ciudad. Posteriormente, este mineral se vende por cuenta de la sección. Algunas veces el *ch'erqu* toma la forma de un trabajo colectivo llamado "faena": cada grupo de trabajo explota por turno un paraje abandonado.

La cuota financiera les corresponde principalmente a los socios. No obstante, los peones regulares en vías de convertirse en socios pueden ser obligados a contribuir. El *ch'erqu*, en cambio, no afecta al salario de los peones. Se lo considera más equitativo que la cuota individual, ya que es proporcional al rendimiento de la veta explotada y, por tanto, a los ingresos de los trabajadores. Pero evidentemente una carretilla de mineral no representa el mismo esfuerzo para el que emplea a varios peones que para un maestro que trabaja solo.

¹ En el quechua de la región de Cuzco, el verbo *ch'iqoy* significa reunir dinero. En el diccionario de J. Lara (1991) se encuentra el verbo *ch'iqöy*: trabajar la piedra. Esta contribución en especie y la realización de faenas en las tierras de la sección recuerdan las modalidades de financiamiento de los cultos a los santos patronos de los gremios de la época colonial (Celestino, 1988).

Sin embargo, la posibilidad de reservar para el *ch'erqu* la parte menos rentable de la producción permite al socio reducir su aporte. Los mineros consideran recurrir al *ch'erqu* cuando estiman que sus posibilidades financieras son insuficientes. La suntuosidad de la ceremonia depende entonces de la buena voluntad de las deidades, que decidirán del valor del *ch'erqu*. Finalmente, es costumbre que la sección solicite el patrocinio económico a ciertos aliados acomodados: a los guías turísticos, comerciantes de mineral o incluso a algún etnólogo...

En las grandes secciones mecanizadas, por tanto, la deducción sobre los beneficios de los socios y de los segunda-manos es lo que se gastará en los sacrificios de llamas y de las grandes *ch'allas* al Tío. En cambio, en las pequeñas secciones tradicionales los peones regulares pueden ser inducidos a participar financieramente en las celebraciones de las vírgenes y los *tataq'aqchus*, pero se los exime de esta contribución durante los ritos de los grupos de trabajo destinados a los tíos y a la Pachamama. Esta diferencia confirma que los rituales de las secciones no celebran a los medios de producción, sino a la comunidad de los trabajadores, representada por sus santos patronos protectores. Para los socios se trata de una prueba del compromiso de los peones con la sección que les da el sustento: su participación financiera es la garantía de su futura promoción a la categoría de socios, es decir, a miembros plenos de la sección.

El cargo de cabecilla y el ejercicio de los derechos políticos

Al igual que en el caso de los sacrificios de llamas y las *ch'allas* al Tío, la responsabilidad de los rituales de las secciones corresponde en primer lugar a los socios. Son los únicos que pueden asumir el cargo de cabecilla.

La nominación de cabecillas tiene que ver con los ritos que movilizan a los santos patronos católicos de la mina, las vírgenes y los *tataq'aqchus*. Su existencia es una reminiscencia de los cargos rituales de las confraternidades y de los gremios medievales importados de España por los misioneros en los años posteriores a la conquista de los Andes (Celestino, 1988). En el campo, estas instituciones derivaron en el actual sistema de "cargo-fiesta", en el cual los miembros de la comunidad acceden a los cargos políticos después de haber ejercido y financiado cargos religiosos ligados a los santos (Abercrombie, 1998; Rasnake, 1988; Rivière, 1982). Veremos que los cargos rituales de las cooperativas tienen también una dimensión

política. Pero la base corporativa del culto minero a los santos, su organización calcada de la del trabajo, su modalidad de financiamiento, así como las responsabilidades de los cabecillas (organizar la fiesta, pero no financiarla), se asemejan más al modelo de las cofradías urbanas coloniales, especialmente de las confraternidades de *kajchas* del siglo XVIII, que al de las comunidades campesinas.

Teóricamente, todos los socios son convocados a asumir el cargo de cabecilla. El considerable número de cargos debería permitir una rotación rápida de entre 3 y 5 años; sin embargo, en los hechos la rotación no es sistemática: cuanto más prestigioso es el cargo, menos se lo comparte, y muchos socios nunca accederán al mismo. En razón de sus responsabilidades, el cabecilla principal ocupa la cúpula de la jerarquía. En las minas donde existen las tres categorías de cabecilla, el cabecilla de "bajada" tiene mayor prestigio que el "de fraternidades" y, naturalmente, que el cabecilla "de ensayos". El prestigio del cargo de cabecilla principal y de cabecilla de bajada está vinculado con su responsabilidad directa hacia los santos patronos de la sección. Por lo general, estos cargos se reservan a los trabajadores más antiguos que ya han asumido por lo menos un cargo subalterno. La responsabilidad que se les confía confirma entonces su estatus de maestros, dignos de la confianza de la sección. Algunos socios acomodados, a los cuales su riqueza confiere cierto prestigio, pueden sin embargo ocupar estos cargos sin que se respeten los criterios de antigüedad profesional y de fluidez en los rituales. No obstante, esta figura es bastante rara en las cooperativas tradicionales como la Unificada. Por su parte, los cargos de cabecillas subalternos corresponden principalmente a los trabajadores recientemente promovidos a la categoría de socios, que se supone deben probarse ante la sección.

Por consiguiente, el cargo de cabecilla, mediante el cual el socio representa a los trabajadores de la sección ante sus santos patronos, desempeña una importante función socializadora. En el mundo minero, este cargo no conlleva gastos particulares, situación que lo diferencia de los cargos religiosos del mundo rural, donde la magnitud de los costos que deben asumir los responsables rituales ha sido interpretada como un mecanismo de redistribución de la riqueza y de nivelación de las desigualdades económicas². En el contexto minero, tal como lo definen los trabajadores, el cargo de cabecilla es ante todo un servicio que el socio debe prestar a la sección que le permite el acceso a los yacimientos.

² Sin embargo, como lo mostró Nathan Wachtel (1990: 139), el cargo ritual tiende más bien a empobrecer a los pobres, pero sin arruinar a los ricos.

El ejercicio del cargo de cabecilla permite al socio legitimar, en la esfera religiosa, los privilegios vinculados a su estatus de miembro de la sección y de la cooperativa: sus derechos políticos, el usufructo de la tierra y la copropiedad de la infraestructura colectiva. Los peones y los segunda-manos, que carecen de estos derechos, también están excluidos de los cargos de cabecilla. La posibilidad de expulsar a un cabecilla negligente por decisión de sus pares de la sección confirma la importancia de este cargo para ejercer como socio. El incumplimiento del cabecilla, que equivale a una ofensa a las deidades, también es una ofensa contra la sección: el derecho al uso individual de la tierra que posee colectivamente la sección se adquiere asumiendo los rituales que reproducen la comunidad de los trabajadores en su conjunto. En otros términos, los derechos que el socio negocia individualmente ante el Tío y la Pachamama deben ser avalados por el conjunto de la sección, que está representada por la Virgen y las cruces.

Hemos dicho que el programa formal de los *cargos-fiesta* en las áreas rurales andinas no tiene un equivalente en las cooperativas de Potosí. Sin embargo, existe una interrelación entre la nominación como cabecilla ritual y el acceso a un cargo de dirigente. En el siglo XVII, los responsables rituales de la celebración de las cruces de los *kajchas* eran considerados como autoridades políticas (Abercrombie, 1996). Hoy en día, el cargo de cabecilla, que manifiesta la aptitud del socio para asumir responsabilidades comunitarias, es al mismo tiempo una prueba y un medio de ganarse la confianza y el respeto necesarios para el ejercicio de los cargos políticos. De esta manera, es frecuente que un joven cabecilla que ha cumplido de forma seria sus obligaciones rituales sea elegido al año siguiente como delegado de sección. La sección también puede nombrar como cabecilla principal a antiguos dirigentes, a fin de confirmar la confianza que deposita en ellos. En este caso, el cargo es un medio para mantenerse en la vida pública y hacer carrera política. Asimismo, aunque los dirigentes no tienen la obligación formal de haber asumido cargos religiosos para ser elegidos, en los hechos se suele verificar la secuencia cabecilla subalterno, cabecilla principal, delegado de sección, dirigente de la cooperativa.

Por tanto, en el mundo minero, a pesar de su aparente separación, los cargos políticos y religiosos están estrechamente vinculados, como lo confirman las responsabilidades religiosas del delegado de sección.

Las atribuciones religiosas del cargo de delegado de sección

Si bien la organización de los rituales colectivos a la Virgen y a los *tataq'aqchus* corresponde a los cabecillas, la responsabilidad de su buena ejecución recae en última instancia en los delegados de sección. Como depositarios de la voluntad colectiva, los delegados están obligados a hacer respetar las decisiones de la sección, incluyendo las que conciernen a su vida religiosa. De esta manera, orientan, coordinan y controlan las actividades de los cabecillas a lo largo del ciclo ritual anual.

En la medida en que están a cargo de la mina en tanto colectividad, la responsabilidad religiosa de los delegados se ejerce principalmente durante los rituales comunitarios: convocan y animan las reuniones en las cuales se organizan los ritos a los santos y el aniversario de la sección, proponen los nombres de los cabecillas, son los intermediarios entre la sección y los invitados externos, etc. Una vez concluido el rito controlan la rendición de cuentas de los cabecillas y también pueden prohibir la entrada a la mina a los que no han pagado su cuota. Sobre todo, la duración de su cargo, un año generalmente renovado, asegura la continuidad entre los diferentes rituales y las intervenciones sucesivas de los cabecillas.

En el transcurso de los rituales colectivos, se reafirma constantemente el estatus particular de los delegados, a caballo entre lo político y lo religioso. Son los primeros, después de los cabecillas, en efectuar las libaciones y hacer sus ofrendas a las vírgenes y a las cruces. También encabezan las procesiones de los santos patronos, y son ellos quienes portan las imágenes. Esta complementariedad ritual entre los cabecillas y los delegados es particularmente visible durante el aniversario de la sección, de cuyas ceremonias religiosas se encargan los cabecillas (manipulación de las imágenes y, llegado el caso, los sacrificios de llamas), mientras que los actos no religiosos (partido de fútbol, actos solemnes, etc.) son organizados por los delegados. De esta manera, cabecillas y delegados asumen conjuntamente la representación de la colectividad ante sus dos instancias superiores: las deidades y la cooperativa.

Pero la responsabilidad religiosa del delegado no se limita a velar por el cumplimiento adecuado de los rituales colectivos. En la vida cotidiana responde de las relaciones entre la sección y sus deidades, evitando y resolviendo situaciones de crisis, como la que se produjo el 1° de agosto de 1998, cuando el sacrificio de los mineros de San Germán se convirtió en un drama.

Ese día, cuando los mineros estaban a punto de sacrificar las dos llamas atadas en la bocamina, doña Luisa, la guarda, llegó del hospital bañada en lágrimas, llevando en brazos a su hija de ocho meses que había muerto por la noche a causa de una meningitis fulminante. La emoción de los trabajadores está en su punto culminante y se reúnen inmediatamente en torno a sus delegados: ¿podría suceder que la Pachamama, convocada por el rito, confunda a la pequeña difunta con las ofrendas que se le hacían? Tras reunirse con la madre, los delegados decidieron, no obstante, continuar con el sacrificio, a condición de que los trabajadores se mantengan alejados del velorio, que se realizaría simultáneamente en la casa de la guarda. Pero al día siguiente, el delegado principal seguía preocupado: la coincidencia entre la muerte de la niña y el sacrificio no auguraba nada bueno y, al igual que muchos otros trabajadores, Flavio temía que se produjera un accidente. De hecho, algunos prefirieron no subir a trabajar; otros decidieron limpiar su mineral fuera de la mina. Como delegado, Flavio se sentía responsable del futuro de sus compañeros. David explica: “Él es el responsable si pasa algo. Así es siempre, si algo pasa en la mina, por ejemplo te agarra el Tío, él tiene que liberarte; es el delegado que debe hacer todo lo posible para recuperar tu ánimo”. Efectivamente, corresponde a los delegados apoyar a las familias de las víctimas y a los *yatiris* en su negociación con el Tío. Más allá de las cualidades requeridas por su cargo político, se espera que el delegado posea también conocimientos suficientes como para supervisar los rituales y corregir los desequilibrios cósmicos. De esta manera, el cargo de delegado, al igual que el de cabecilla, es un medio esencial en la transmisión de los saberes religiosos.

*

La coincidencia de los rituales de la sección con la celebración de las vírgenes y de los *tataq'aqchus* confirma, por tanto, su identidad de santos patronos de la mina, símbolos de la comunidad de los trabajadores. Durante su celebración, la sección se organiza como una verdadera confraternidad corporativa cuyo rito reproduce su propia existencia.

Sin embargo, no todos los trabajadores mantienen las mismas relaciones con las deidades. Los peones y los segunda-manos pueden establecer vínculos con las vírgenes y los *tataq'aqchus* ofrendándoles incienso y velas, e igualmente pueden bailar en su honor, pero jamás podrán organizar su culto. El cargo de cabecilla, reservado a los socios,

hace efectivo su derecho político de representar a sus pares accediendo a los cargos de dirigencia. De esta manera, al final del ciclo ritual anual, cada uno de los privilegios propios del estatus de socio se halla confirmado en la esfera religiosa: el acceso a las riquezas minerales, mediante el sufragio del costo de los rituales; el derecho a la tierra, mediante el sacrificio a la Pachamama; el dominio del oficio y el derecho de producir, mediante la *ch'alla* al Tío; el control sobre las herramientas de producción, mediante las *ch'allas* y la *t'ikachada* de Compadres; el ejercicio de los derechos políticos, con el cargo de cabecilla y la autoridad sobre la mano de obra dependiente, a la cual delega determinadas tareas rituales.

La participación ritual de los segunda-manos en las celebraciones de las secciones refleja la ambigüedad de su estatus. Comparten la responsabilidad productiva de los socios pero, privados de existencia legal dentro de la cooperativa, no tienen ni acceso a la tierra ni derechos políticos. Por esta razón, los segunda-manos no pueden sacrificar llamas ni llegar a ser cabecillas.

Finalmente, el papel ritual subalterno de los peones refleja su absoluta falta de control sobre los medios de producción y sobre la producción misma, así como su carencia de derechos políticos dentro de las secciones y la cooperativa.

Tabla sintética

Roles rituales	Socio	Segunda-mano	Peón
Financiamiento	sí	sí	no
Sacrificio de llama a la Pachamama	sí	no	no
<i>Ch'alla</i> al Tío	sí	sí	no
Cabecilla de la Virgen y de los <i>tataq'aqchus</i>	sí	no	no
Roles productivos			
Acceso al mineral	sí	sí	no
Acceso a la tierra	sí	no	no
Dominio del oficio	sí	sí	no
Derechos políticos	sí	no	no

En lo que respecta a las mujeres, el papel de éstas guarda simetría con el de sus maridos: las esposas de los socios, y algunas veces las de los segunda-manos, colaboran en la negociación ritual de los derechos de sus cónyuges ante las deidades; las esposas de los peones están generalmente ausentes de los rituales. La presencia de las mujeres en los rituales, una reminiscencia del mundo agrícola, donde hombres y mujeres participan juntos en la producción y la vida política

comunitaria, mitiga la considerable división sexual entre el mundo masculino de la mina y las actividades femeninas. Demuestra que la ruptura entre la familia y la producción como consecuencia de la industrialización no es completa. Su participación obedece también a motivos de orden cósmico, pues sólo la pareja hombre/mujer puede movilizar todos los poderes de las deidades, los cuales a su vez están ordenados según principios masculinos y femeninos.

El esquema que acabamos de esbozar se puede verificar también en otros contextos productivos. Así he podido mostrar que el papel ritual de los administradores de la Comibol-Potosí reflejaba la influencia de la empresa en el trabajo y la producción de sus obreros (Absi, 2001: 300-302). El dominio que ejerce sobre el conjunto de las actividades productivas y religiosas de los trabajadores constituye evidentemente la gran diferencia entre la empresa y las cooperativas. Sin embargo, desde hace unos años, las directivas de ciertas cooperativas están empeñadas en acaparar la tutela de los rituales de las secciones, lo que inevitablemente nos recuerda la configuración patronal de la empresa estatal.

3. La apropiación de los rituales por parte de los dirigentes: una desviación patronal

En su calidad de socios, los dirigentes de las cooperativas participan en los rituales de su grupo de trabajo. Como representantes de la institución también deben participar en la celebración de los aniversarios de las secciones y organizar algunos rituales específicos: el presidente se encarga de los rituales dedicados a la institución (el aniversario de la cooperativa) y sus locales administrativos (la *quwa* del 1º de agosto), mientras que como responsable de la comercialización del mineral, el vicepresidente organiza los ritos en los ingenios (el sacrificio de Espíritu y la *ch'alla* del lunes de Carnaval). No obstante, en algunas cooperativas, la participación de los dirigentes en los rituales sobrepasa este modelo tradicional. En efecto, los dirigentes usurpan el papel de las secciones en cuanto a la organización y el financiamiento de la procesión de los *tataq'aqchus* y del aniversario de la Virgen de la Concepción. Esta apropiación de las imágenes sagradas por el directorio evidencia una manipulación política ejemplar.

Durante la procesión de los *tataq'aqchus*, un miembro del directorio, el "laborero", sustituye a los tradicionales cabecillas para asumir toda la organización del rito. La cooperativa asume todos los gastos, con excepción de los trajes de los bailarines. De la misma manera,

los dirigentes financian y organizan la festividad de la Virgen en el local de la cooperativa, albergue permanente de la única imagen de la Virgen. La ausencia de cabecilla y de autonomía de las secciones durante los rituales refleja el funcionamiento general de esas cooperativas. A principios de los años 1990, éstas heredaron concesiones particularmente rentables de la extinta Comibol. Sus secciones prosperan y se mecanizan sobre la base de grandes grupos de trabajo, que a menudo superan el centenar de trabajadores, principalmente segunda-manos. Los socios, rápidamente enriquecidos, optaron entonces por una estructura de tipo más capitalista, abriendo la institución a inversores no mineros (abogados, empresarios y otros). En la actualidad, los socios representan apenas el 10% de los trabajadores y muchos de ellos ya no participan en la producción. A partir de ese momento, su función sería la de asegurar el acceso a los yacimientos y a la infraestructura colectiva, de los que son legalmente los únicos usufructuarios. Algunos poseen incluso su propio ingenio. En contradicción total con los principios del cooperativismo, se asiste de esta manera al surgimiento de verdaderos patronos, llamados socios capitalistas. Menos inclinados a los eufemismos, sus dependientes ya no los llaman "maestros", sino "dueños". Gracias a una eficaz política electoral clientelista, estos nuevos patronos acaparan los cargos de dirección de las cooperativas. A cambio de sus conocimientos administrativos, tienen asegurado el acceso a las mejores áreas de trabajo. Y, a fin de reforzar su monopolio político y sobre la tierra, restringen la entrada de nuevos miembros. De esta manera, la cooperativa funciona como cualquier empresa capitalista, evitando incluso la emergencia de un contrapoder sindical. Como contrapartida secular de la ausencia de un cabecilla ritual, también se ha suprimido el cargo de delegado de sección.

Hemos mostrado que la organización del culto a los santos patronos de las secciones está estrechamente ligada al ejercicio del poder político. No es de extrañar, por tanto, que la consolidación del poder de los socios capitalistas sobre la dirección de su institución supusiera igualmente el control del conjunto de los rituales: los de sus grupos de trabajo que organizan en su calidad de socios, por una parte, y la procesión de los *tataq'aqchus* y la festividad de la Virgen, cuya organización tradicional ha sido modificada para reforzar su dominación política, por otra. Mientras que en otras cooperativas el control de los socios sobre los rituales dedicados a los santos patronos confirma su gestión autónoma de los asuntos internos de su mina, en esas cooperativas la sujeción de estos ritos a los dirigentes pone de

manifiesto su apropiación del trabajo, del capital y de la vida política de las secciones. Esta enfeudación se inscribe en una larga tradición histórica en la que, desde la Iglesia colonial hasta los gerentes de la Comibol el control de la mano de obra minera pasa por el de los rituales, uno tras otro prohibidos o restringidos. Todo rito no controlado es un espacio de contrapoder y, por eso mismo, no deseable desde el punto de vista patronal.

4. Los dones y los obsequios rituales

En el marco de los rituales, las *illas* y *t'inkas* representan los regalos (mineral, botellas de alcohol, confites) que los socios y los dirigentes ofrecen a determinados participantes. Partiendo de la constatación de Maurice Godelier (1996: 69), según la cual el don no es solamente un mecanismo de circulación de bienes o de personas, sino “más profundamente la condición de la producción y la reproducción de las relaciones sociales”, abordaremos a continuación el flujo de las *illas* y de las *t'inkas* en las relaciones de trabajo entre donadores y beneficiarios.

Los dones de mineral del jueves de Compadres

Hasta finales del decenio de 1980, los trabajadores interrumpían la *ch'alla* del jueves de Compadres para extraer de su lugar de trabajo ricos trozos de mineral que distribuían, envueltos en serpentina, a sus invitados: esposas, vecinos o parientes llegados para participar en las libaciones. En este día también se permitía a los peones explotar la veta por su propia cuenta. El mineral de Compadres, conocido con el nombre de *illa*, era objeto de libaciones especiales, y luego lo bajaban a la ciudad para venderlo. Con este comercio, los peones complementaban su salario y las mujeres recibían algo de dinero para gastos personales: un par de zapatos, a veces una pollera, según el valor del regalo.

El don de *illas* retribuía la participación de los invitados en el rito productivo del socio. En efecto, los invitados no llegaban con las manos vacías: aportaban un poco de alcohol, coca o *t'ikas*. Se procuraba especialmente la presencia de las mujeres, que permite movilizar el conjunto de los principios fértiles de la mina. Pero desde que el estaño fue sustituido por la plata, los dones de *illas* han desaparecido. Según los trabajadores, la disposición de las vetas argentíferas, más dispersas, ya no permite recoger *illas*. Privadas de este incentivo,

actualmente las mujeres han dejado de asistir casi por completo a las libaciones de Compadres, y la mina se ha convertido en un mundo más masculino aún.

Se recordará que el término *illa* designa los ricos trozos de mineral que los socios conservan en sus casillas o cerca del Tío. Estos minerales, un don del Cerro, concentran una parte de su fuerza fértil que insemna las vetas. Las libaciones de las cuales son objeto, especialmente durante Compadres, tienen el propósito de activar este poder. A diferencia de estas *illas* atesoradas, las que se ofrecen a los participantes de la *ch'alla* están destinadas a insertarse en el circuito comercial: serán vendidas por sus beneficiarios. Por tanto, este mineral opera sucesivamente en dos campos distintos: la fuerza genésica de la *illa* cuidadosamente conservada, y el metal como mercancía. Es esta doble circulación ritualizada, del Tío al socio y sus invitados, por una parte, del rito hacia el mercado, por otra, que confiere al mineral producido durante Compadres su poder sobre la productividad del socio, así como su categoría de *illa*.

Como señalara Mauss en su *Essai sur le don* ([1924] 1991), la generosidad entre los hombres estimula la de las deidades. Más que cualquier otro rito minero, la redistribución ritual de una parte de los beneficios del socio a sus invitados establece ese compartir generalizado que dinamiza la transferencia de las riquezas mineras desde el subsuelo hacia el mundo de los hombres. El hecho de que la circulación de los dones y contradones —de mineral, de alcohol, de *t'ikas*, de coca— concluya con la venta de la *illa* confirma que el objetivo último del ritual no es la adquisición de *illas* intransferibles, sino la mejora de los ingresos del socio. El rito permite, por tanto, estimular conjuntamente los dos circuitos que estructuran el trabajo minero: el intercambio con las deidades y las transacciones comerciales. En ningún momento se considera estos flujos como separados. Es la razón por la cual durante los sacrificios se ofrece monedas a la Pachamama, a modo de retribución y a fin de fertilizar sus vetas metálicas.

Volvamos ahora a la relación entre los participantes del rito, que está normada por la *illa*. Con los invitados, los dones y contradones alimentan las redes de intercambio y de ayuda mutua de los socios. Algunos convidaban a los campesinos con los cuales trocaban productos comprados en Potosí —arroz, azúcar, fideos, etc.— por productos agrícolas. A diferencia de estos invitados externos, el peón está vinculado al socio por una relación de trabajo que el rito trastoca al permitir al dependiente acceder, al menos por un día, al beneficio de la explotación. Pero para comprender la articulación de la *illa*

con las relaciones socio-peón, es necesario recordar las diversas modalidades de esta práctica en contextos productivos que a su vez son muy diferentes.

En la empresa Comibol de Potosí, las *illas* extraídas por los obreros no se ofrecían a los invitados, sino que eran revendidas por los trabajadores mismos. Con este propósito, durante todo el año se reservaban los minerales más ricos. Entonces, para no dejar escapar este metal, el día de Compadres, los empleados de la administración de la empresa esperaban a los obreros a la salida de las minas para comprarles las *illas*. En Oruro, la circulación de las *illas* de los trabajadores hacia la administración de la Comibol adoptaba la forma de un intercambio de regalos. El mineral extraído durante la *ch'alla* del viernes de Carnaval se entregaba al día siguiente a los administradores. Este don, conocido con el nombre de *achura*, estaba acompañado de *illas*, es decir figurillas hechas de barro mineralizado, modeladas por los trabajadores: llamas, cóndores, dragones, *tíos*, víboras, etc. A cambio de *achuras* e *illas*, la empresa daba cerveza a los trabajadores (Rojas y Nash, 1976: 293). Encontramos indicios de intercambios similares en la época de los barones del estaño, antes de la nacionalización de las minas. Se sabe, por ejemplo, que los trabajadores de Llallagua ofrecían sus *achuras* a Patiño con ocasión de los sacrificios de llamas a principios del mes de agosto, y que recibían a cambio un don de bebidas o de ropa, llamado *t'inka* (Nash, 1979: 24). Rigoberto Paredes (1963) registra prácticas idénticas en Potosí.

Bajo sus diversas formas, las prácticas contemporáneas de la *illa-achura* parecen ser herederas estructurales y ritualizadas de la apropiación por los primeros mineros libres del siglo XVI de una parte de la producción llamada *corpa* (Tandeter, 1997: 107) y del *kajcheo* de fin de semana. Estas prácticas, que son manifestaciones de un derecho natural de los mineros al producto de su trabajo, continuaron hasta mucho después de la Independencia. En un primer periodo, los propietarios mineros las toleraban como un medio de atraer y retener a la mano de obra libre. No obstante, posteriormente fueron consideradas como robo (Rodríguez, 1989; Tandeter, *ibid.*)³. Se sabe que en las minas de Hochschild se sancionaba toda apropiación ilegal

³ Conocida con el nombre de *huachaca* o *guasacho*, esta práctica también era común en las minas del Perú (Contreras, 1987: 69) y de México (Tandeter, *ibid.*: 107). Desde la época colonial (Tandeter, *ibid.*), la llegada de las esposas a la mina con las comidas facilitaba estas sustracciones clandestinas. Eso explique quizás que las mujeres son actualmente las principales destinatarias de las *illas* de las cooperativas.

con la expulsión del trabajador. Así, es probable que esta ritualización funcionara como un medio de canalizar los robos.

En el marco de la empresa estatal, June Nash (1979) y Tristan Platt (1983) coinciden al ver en el rito una expresión de las relaciones obrero-patronales, orientada a aumentar el empeño de los mineros en el trabajo. En estas minas, donde se pagaba a los mineros de acuerdo al avance de los trabajos de extracción y no según el valor de la producción, la apropiación lícita de las *illas-achuras* rompía con la ausencia de redistribución de los beneficios que prevalecía el resto del año. Constituía un reconocimiento del derecho legítimo del trabajador sobre la producción. Posiblemente este derecho estuviera ligado a consideraciones religiosas. Desde el punto de vista del trabajador, el mineral es un don otorgado a su persona por las deidades antes de ser propiedad de la empresa: de sus negociaciones rituales depende la productividad de la mina. Al igual que el de *corpa*, el campo semántico del término *achura* remite, por otra parte, a la idea de redistribución ritual⁴. Los términos que designan el mineral robado aluden, en cambio, a la noción de disimulación. A partir del siglo XIX, las sustracciones clandestinas de mineral recibían en Potosí el nombre de “chico” o “*buchi*” (del castellano buche, estómago). Así, la apropiación ritualizada del mineral, que establece el derecho del trabajador sobre la producción, fija al mismo tiempo los límites del mismo en virtud de su diferencia con el robo.

Retornemos ahora a las cooperativas, en donde el sentido de la *illa* difiere según si ésta ha sido extraída por el socio o por un peón. Al igual que para los obreros de la Comibol, la *illa* concedida al peón asalariado compensaba la ausencia de un derecho a la producción. La posición del socio que abría sus vetas al peón, era por tanto similar a la de los gerentes de la Comibol. Pero para el socio mismo, que se beneficia durante todo el año de la ganancia de su trabajo, es el don de las *illas* a los invitados lo que confiere sentido a la extracción de las *illas*. El contradón no es aquí un regalo del patrón como en las minas de Patiño y de la Comibol-Oruro, ni una retribución monetaria como en la Comibol-Potosí, sino la manifestación de la devoción de

⁴ En Potosí, el término *achura* designa un rico mineral de estaño. J. Lara (1991) traduce este término por pitanza, provisión diaria, y el verbo *achuray* por distribuir, repartir. En la región aymara de La Paz, *achura* es el regalo que se hace al celebrante y a los participantes externos de los rituales (Gilles Rivière, comunicación personal). Respecto al término *corpa* (*qörpa*), significa huésped (Lara, *ibid.*), y el verbo *qörpachay*, alojar y alimentar. En K'ulta, *q'orpa* es el banquete ofrecido por el *pasante* (Abercrombie, 1998: 390).

los invitados. Aunque la circulación de las *illas* sigue definiendo la relación obrero-patronal, aquí ya no se trata de un patrón “social”, como lo son los gerentes de la empresa estatal, sino de un patrón “divino”: el don de una *illa*, que retribuye la devoción de los invitados, está ligado a la idea de que el compartir entre los hombres estimula la generosidad de las deidades. Desde ese punto de vista, está muy próximo al don de *t'inka* de los rituales de los grupos de trabajo.

Del socio al dependiente: los dones de bebida

En los rituales de los grupos de trabajo —sacrificios de Espíritu y *ch'alla* de Compadres—, la *t'inka*⁵ es una botella de alcohol que el socio ofrece a los peones y a las mujeres, a las cuales delega ciertas actividades. La bebida debe ser compartida y consumida en el lugar durante la ejecución de las tareas. El alcohol, que en el ámbito minero está estrechamente asociado al inicio del trabajo —aquí un trabajo ritualizado—, facilita la tarea del ejecutor, que se beneficia de la fuerza transmitida por la bebida.

Los socios explican que la *t'inka* tiene por objeto retribuir la colaboración de los peones y de las mujeres, “para que participen con más ánimo”. En el diccionario de Jesús Lara (1991), el término *t'inka* designa un regalo ofrecido para obtener un favor. De ello se deduce que la participación ritual de los peones y de las mujeres no es considerada como una obligación, sino como un favor, incluso si en la práctica les es imposible sustraerse a ella. En consecuencia, la intervención ritual solicitada por la *t'inka* no se enmarca ni en la dependencia salarial, ni en la reciprocidad conyugal.

También con ocasión de los sacrificios, el socio entrega una *t'inka* —alcohol o cerveza— al campesino que le ha vendido la llama. Al igual que en el caso de los peones y las mujeres, el don de la *t'inka* confiere una dimensión suplementaria a la relación entre las dos partes: complementa la circulación monetaria entre el socio y el vendedor. De hecho, la *t'inka* define una relación que no puede ser normada por el dinero. La *t'inka* que sella la compra de la llama contribuye al éxito del sacrificio. El dinero retribuye la llama, y la *t'inka* la suerte del campesino que la ha criado. Pagar el precio de la llama y ofrecer

⁵ La práctica de la *t'inka* no es exclusiva ni de la mina, ni de Potosí. Retribuye numerosas colaboraciones rituales: los arcos y los vehículos que se adornan durante las festividades de los santos, la construcción de los altares consagrados a los difuntos en Todos Santos, etc.

adicionalmente una *t'inka* transforma al animal en vehículo de una reciprocidad trunca, que inscribe la transacción en un intercambio ininterrumpido entre los hombres y las deidades. En lo que concierne a las mujeres y los peones, hemos precisado que la *t'inka* no remunera únicamente su colaboración técnica, sino que garantiza que el servicio sea prestado con fervor y entrega. Este estado de ánimo es el que corresponde a una devoción correcta, por oposición al ritual mecánico ejecutado sin fe. Así, pues, la *t'inka* compromete esta devoción que ningún salario puede comprar. Durante los rituales, el socio apela por tanto a todo el ser del peón, no únicamente a su fuerza de trabajo. El dependiente no sólo debe ser un trabajador empeñoso, también debe traer suerte. Al mismo tiempo, la atribución ritual del peón transforma al socio en deudor suyo. De esta manera, el rito contribuye a la inserción de las relaciones de producción en el campo del endeudamiento recíproco y del vínculo personal, que se traduce asimismo en la esfera del parentesco ritual. Efectivamente, el vínculo del padrinazgo es frecuente entre socios (padrinos) y peones (ahijados). De esta manera, las relaciones contractuales y reversibles de producción se transforman en relaciones personales duraderas. El campo semántico del término *t'inka*, que evoca la relación y la unión, no señala sino a esta construcción de la relación social por el don⁶.

El hecho de que en las cooperativas, a diferencia de las otras empresas, una misma persona, el socio, ofrezca la *illa* y la *t'inka*, demuestra su estatus particular: es a la vez un trabajador, el patrón de su producción y el de su mano de obra. Pero, durante el Carnaval, se convierte a su vez en destinatario de la *t'inka*, que los dirigentes de la cooperativa ofrecen a los socios.

Los dones rituales y los regalos de los dirigentes a los socios

El lunes de Carnaval, día de la *ch'alla* de los ingenios, los dirigentes de las cooperativas entregan a cada uno de sus socios una *t'inka* compuesta de confites envueltos en un pañuelo⁷. Con ocasión del aniversario de las secciones, también ofrecen regalos (herramientas, pequeños muebles, etc.) y alcohol a sus bases. Sin duda, estos regalos

⁶ En el diccionario de J. Lara (1991), *t'inki* significa "dos cosas iguales y unidas"; *t'inkikuy*: "unirse uno a otro u otros"; *t'inkina*: "vínculo, lazo, nexo".

⁷ En algunos grupos de trabajo, los socios entregan igualmente una *t'inka* a sus dependientes. En este contexto, el obsequio se asemeja a las *t'inkas* de los patrones.

nos traen a la mente los contra-dones ofrecidos por los patrones de las minas a los trabajadores a cambio de las *illas-achuras*. Pero, más allá de constatar la herencia histórica, ¿qué sentido se debe dar a los obsequios recibidos por los socios en un contexto en el que, al menos teóricamente, los dirigentes no son patrones y en el cual no existe ruptura entre el trabajo y la gestión de la empresa? Dentro de los grupos de trabajo, a través de la *t'inka* el donante solicita un favor a la persona que la recibe. Entonces, ¿cuál es la naturaleza del favor solicitado por los dirigentes de las cooperativas a los socios a los que entregan *t'inkas* y obsequios?

Los socios hablan de la existencia de una deuda de la cooperativa con ellos: "Con la *t'inka*, la cooperativa retribuye a los suyos". ¿Pero qué es lo que los dirigentes les deben a sus bases? El haber sido elegidos, por supuesto. ¿Y qué favor les piden a los socios? Que les renueven su confianza. En efecto, parece que la práctica de la *t'inka* —al igual que los regalos de aniversario— es la expresión ritualizada de los múltiples favores personales concedidos por los dirigentes a los socios, cuyo apoyo político buscan: anticipo sobre el sueldo, acceso a los mejores parajes, etc. El desafío es considerable. Ser dirigente es una fuente de prestigio y de satisfacción personal, y significa abandonar el trabajo pesado de la mina. Ante todo, este cargo constituye un formidable trampolín social. Durante su mandato, el dirigente frecuenta las esferas del poder. Será solicitado por los comerciantes de mineral y por los políticos que buscan aliarse con las cooperativas, y recibirá a cambio compensaciones monetarias o en especie. Algunas de estas compensaciones le permiten considerar un futuro fuera de la mina. Hasta ahora dos ex dirigentes cooperativistas de Potosí se han convertido en diputados gracias a las alianzas tejidas durante su mandato. De esta manera, en el contexto de las cooperativas, la práctica de la *t'inka* se ha convertido en un mecanismo de la política clientelista de los dirigentes y simboliza la manipulación política de las bases. Esta constatación concuerda con la denuncia que hacen los socios del individualismo de sus dirigentes y de la falta de democracia en las cooperativas, es decir, de la desviación patronal de los directorios. En efecto, según la lógica tradicional, el intercambio debería realizarse en sentido inverso del flujo actual. Los socios podrían ofrecer una *t'inka* a sus dirigentes para comprometerlos a una buena gestión de los intereses colectivos. En vez de ello, les entregan diplomas de honor agradeciéndoles por su gestión pasada, casi siempre en contra de la apreciación personal de las bases. Los patrones y los gerentes de las minas estatales necesitaban la producción

de los trabajadores y recibían la *illa-achura*; los dirigentes que solicitan el apoyo político de sus bases reciben diplomas de honor. Si la *t'inka* obliga a una reciprocidad futura, el diploma concluye el intercambio.

*

Lejos de pretender reducir la práctica ritual a un mero reflejo instrumentalizado de la vida social, nuestro análisis pone de manifiesto el arraigamiento de la organización de los rituales en las relaciones de producción de los trabajadores. Los papeles que desempeñan en los rituales redefinen, en la esfera religiosa, las diferentes categorías de los trabajadores —socios, peones, segunda-manos, dirigentes— reafirmando sus lazos y la ética comunitaria. Este aspecto del rito explica por qué puede convertirse en un instrumento de poder: la alteración del sentido o de la organización del ritual permite instituir y legitimar nuevas relaciones dentro de la cooperativa, especialmente la dominación por parte de los dirigentes.



La evolución de los rituales en un contexto de crisis y de desaparición del oficio

Tenemos, entonces, que la organización de la producción y la de los rituales están estrechamente relacionadas. Consiguientemente, en la mayoría de los casos los cambios en la esfera productiva repercuten en las prácticas religiosas de los mineros, como lo ilustran tres evoluciones recientes de los rituales mineros: la relajación de las reglas de la *ch'allas* al Tío, la multiplicación de los pactos individuales y la transformación de la procesión de los *tataq'aqchus* en un carnaval folclórico. Pese a su aparente disparidad, estos cambios están vinculados con la crisis minera y sus consecuencias: la reestructuración de la explotación del Cerro que conllevó la emergencia de nuevas fortunas mineras y la desaparición de las representaciones tradicionales del oficio de minero.

1. La relajación de las reglas de la *ch'alla* al Tío

Hemos dicho que, antes, la *ch'alla* al Tío estaba reservada únicamente a los socios, es decir a los maestros. La relación privilegiada con el Tío, que es considerado como maestro de los maestros, era la culminación de un proceso que transformaba gradualmente al aprendiz en minero confirmado. Sin embargo, hoy en día los peones y los segunda-manos participan en las *ch'allas*. Los siguientes testimonios asocian esta reciente permisividad con la desaparición de la categoría tradicional de los maestros:

Antes se respetaba a los antiguos, había maestros. Ellos eran los que hacían, preparaban la *ch'alla*. Los peones no, tenían que estar medio apartaditos, o sea que ellos [los maestros] se sentían como dueños de casa. No nos dejaban compartir.

Los peones terminan de sacar la carga y se retiran. O sea, sólo los maestros *ch'allaban*. Nosotros, poco a poco había más libertad, y nosotros también queremos *ch'allar* al Tío [...] Y algunos de cualquier forma lo hacen. Otros le echan trago a la *quwa*, le hacen arder. Pero no se *ch'alla* a la *quwa*, sino que se *ch'alla* alrededor... Antes también todo era *singani* y su vinito. Ahora le meten tapado [*singani* industrial], cerveza, porque están ganando.

Don Toribio, 46 años, socio jubilado

O este otro:

Era, pues, bastante estricto a lo menos hablar con un maestro antiguo. Tenías que cumplir al pie de la letra lo que te decía; cuando estaban tomando tenías que salir afuera o esperar afuera para que tú le recojas. Estabas a su servicio sin levantar una palabra, porque te tomaba por malcriado, por maleducado. Tenías que respetar a los maestros antiguos, ahora ya no pasa esto. Por lo contrario, el peón se cree el maestro, le habla de tú a tú, levanta la voz.

—¿Antes no *ch'allaban* los peones con los maestros?

Era sagrado, entre maestros antiguos era. Los jóvenes a un ladito, era prohibido. Y si les faltabas el respeto [a los maestros], de una patada te botaban [...]. Ahora ya no hay control, cualquiera toma por tomar, ya no se respetan los días. He visto *ch'alla* un lunes, así. Y los que ganan, [alcohol] puro toman. Como ganan, no mezclan como nosotros hacemos. Hasta me dijeron que alcohol de 100 grados sabían traerse.

David, 34 años, segunda mano, San Germán (Unificada)

Según don Toribio y David, la democratización de la *ch'alla* y la desaparición del control ejercido por los maestros han resultado en detrimento de la jerarquía minera, del calendario y de la experiencia que organizaban tradicionalmente la *ch'alla*. En suma, ellos dirían, como muchos otros trabajadores, que ahora cualquiera realiza la *ch'alla* al Tío, cuando sea y como sea.

Ambos mineros achacan el final del papel de los socios como actores exclusivos de la *ch'alla* al debilitamiento del prestigio antaño ligado a su categoría. Destacan la falta de respeto que caracterizaría desde entonces la actitud de los peones hacia sus maestros. Más allá del debate clásico sobre la falta de respeto de la juventud, la desaparición del estatus tradicional de maestro es un fenómeno real.

Si bien el deseo de ascenso social es común a todas las clases sociales, desde la crisis, la actividad minera ya no permite responder a esta aspiración. Hasta hace todavía pocos años, subir por todos los escalones de la jerarquía cooperativa constituía un proyecto de carrera que se transmitía de generación en generación. En la actualidad, tanto para los hijos de mineros como para los campesinos recién llegados, el trabajo minero ya no es un oficio, sino una ocupación temporal, un mal menor para salir del paso, destinado a financiar una futura reconversión: abrir un comercio o un taller...

De esta manera, el maestro tradicional ya no representa un modelo de promoción social, sino una etapa que hay que superar. Actualmente, la escala de valores del ámbito minero se basa en criterios que ya no están vinculados al oficio: la educación, por ejemplo. El hecho de que los jóvenes dependientes posean a menudo un nivel de educación y un dominio del castellano superior al de los antiguos maestros contribuye a poner en tela de juicio el prestigio de estos últimos. Significativamente, los peones y los segunda-manos tienden a utilizar cada vez menos el tratamiento de “maestro” para dirigirse a los socios, término que ha sido sustituido por el uso de “don”, que marca una relación social más horizontal.

Del rito corporativo a la celebración del éxito individual

El debilitamiento del estatus de los antiguos maestros no se debe sólo al ocaso del modelo social que éstos representan. El oficio que encarnan también está amenazado por la aparición de esa nueva clase de socios —llamados capitalistas— cuyo estatus no depende de la paulatina adquisición de una habilidad, sino del control que ejercen sobre los recursos mineros y humanos. Recordemos que algunos de ellos no trabajan en la mina, en la cual sólo intervienen como patrones. A partir de ese momento, el dominio del oficio ya no es el único criterio que determina la categoría del socio ni un requisito indispensable para hacer la *ch'alla* al Tío.

El dinero, que distingue a los socios capitalistas de los antiguos maestros, caracteriza también sus prácticas relativas a la *ch'alla*. Al decir de David y don Toribio, “porque ganan bien”, el alcohol consumido por los socios de los grandes equipos mecanizados es más abundante, más fuerte y de más prestigio, como lo demuestra la introducción del *singani* industrial ¡y de un misterioso alcohol de 100 grados! Siempre según nuestros dos interlocutores, esta evolución

estaría acompañada de una alteración del sentido religioso de la *ch'alla*. La idea de que los socios ricos “toman por tomar” y para ostentar su riqueza es una crítica que con frecuencia les dirigen sus semejantes:

Desde estos complejos [la explotación de complejos minerales, por oposición a la del estaño], hay más alcohol en la mina. Cada viernes, borrachos. Ahora los mineros quieren ganar, ganar y ganar. Ya no tienen esta misma fe. Antes más tranquilo se *ch'allaba*. Ahora solamente este deseo de ganar tiene, ganar y ganar. Ya no hay esta fe. Los más grandes tienen 30, 40 peones en este lugar, y los otros siguen tomando y sus peones trabajando, y ellos tomando y hablando con el Tío.

Doña Francisca, 42 años, *palliri*, La Plata (10 de Noviembre)

La percepción de que la *ch'alla* de los socios ricos ya no refleja la misma fe que la de los antiguos maestros apunta a una alteración de lo que está en juego en el rito. Contrariamente al consumo de alcohol de los maestros tradicionales, el de los socios ricos no está orientado a adquirir la fuerza necesaria para el trabajo en las minas, pues éste ha sido delegado a los peones. “Sus peones trabajando, y ellos tomando y hablando con el Tío”, destaca doña Francisca. Es esta liberación del rito respecto del trabajo lo que hace que este consumo de alcohol sea inaceptable para el resto de los mineros.

A la era de los maestros que bebían para asegurar la cooperación de los hombres y de las divinidades, le sigue la de los socios ricos que beben para celebrar su rápido enriquecimiento. Pero más que a una verdadera secularización de las intenciones de la *ch'alla*, su consumo de alcohol remite al universo simbólico de los pactos individuales. La idea de que los socios ricos hablan con el Tío se refiere explícitamente a ello.

2. La proliferación de los pactos individuales con el Tío

En estos últimos años, se han multiplicado en el Cerro los reproches a los pactos individuales con el Tío, convirtiendo el discurso de los mineros al respecto en una obsesión. Acabamos de sugerirlo: se atribuye esta supuesta proliferación a los socios capitalistas. Mientras que la mayoría de los trabajadores sufren los efectos de la depresión económica, la reestructuración de la actividad minera que siguió a la

crisis de mediados de los años 1980 ha favorecido la aparición de este tipo de socios. La proliferación de los pactos individuales permite, por tanto, explicar la fortuna de esos pequeños patrones que aún se benefician de la generosidad de la montaña.

Un contrato antisocial por naturaleza

El pacto individual con el Tío consiste en asegurar el acceso a vetas excepcionales por medio de ofrendas que también son excepcionales: sacrificios humanos, se dice, así como el alma de la persona que suscribe el pacto. Se cierra este contrato en un encuentro a puerta cerrada con la deidad, que se aparece en persona a los trabajadores que han quedado solos en las galerías. Si el hombre no huye, se inicia un breve diálogo, en el cual se fijan los términos del contrato: la naturaleza y el calendario de los sacrificios. Posteriormente, el minero y la deidad beben juntos para sellar el pacto. A partir de ese momento, el Tío trabajará diligentemente para su socio.

El pacto puede asimismo resultar de una relación sexual, consentida o no, con el diablo de la mina. Según los trabajadores, en las galerías se puede ver a pactantes —o “empactados”, como dicen los mineros— completamente desnudos que esperan la hora de la cita. Otras veces, el Tío no duda en violar a los desgraciados que se quedan dormidos en la mina. Este abuso es recompensado por un aumento de la productividad del trabajador, pero, al igual que cualquier encuentro con el Tío, también puede desembocar en la locura¹:

A veces solitos trabajamos y el otro *pijchando*, dice, y en allí se había dormido. Pues al minero le había usado el Tío, dice. Cuando se había despertado, sangre nomás por su pototo estaba chorreando y el otro, loco se ha vuelto. Y a sus cuatro meses, plata, ha pillado, veta ha clavado, dice; grande, dice.

Santiago, 32 años, socio, San Germán (Unificada)

La unión sexual es también la principal modalidad de los pactos entre las *palliris* y el Tío. Sin embargo, estos contratos son mucho menos frecuentes que entre los trabajadores masculinos, porque la

¹ Esta relación homosexual entre el hombre y el Tío remite al hecho de que, en los Andes del siglo XVI la sodomía, que escandalizó tanto a los cronistas, era una forma de iniciación religiosa de los jóvenes encargados del templo y del culto (Cieza de León, [1553] 1988, Capítulo XLIII).

mayoría de las mujeres no explotan una veta sino los desechos del trabajo de los hombres.

En Potosí, la expresión “haber hablado con el Tío” (en quechua, *Tiowan parlasqa*) equivale a cerrar un pacto. Aunque todos los mineros invocan al Tío, exhortándolo a concederles sus favores, éste no les contesta oralmente. El intercambio verbal que precede al pacto individual señala la diferencia entre éste y los ritos colectivos². Mientras que estos últimos, que están regidos por la costumbre, se apoyan en términos conocidos por todos, el pacto es una negociación inédita que implica una ruptura con la norma colectiva. Su dimensión imprevisible, individual y secreta —sin testigos—, así como el carácter antisocial de los términos del contrato entrega del alma y sacrificios humanos, según se dice, lo diferencian de los ritos colectivos. La persona sospechosa de haber cerrado un pacto de este tipo merece la condena explícita del resto de los trabajadores, que acusan a los “empactados”, seducidos por el dinero fácil, de transgredir las reglas sociales y de sustituir su sacrificio de trabajo con el de terceras personas. Algunos son acusados de haber obligado a algunas mujeres a abortar para ofrecer los fetos al Tío. De la misma manera, los accidentes mortales que acaecen en sus minas se imputan a los “empactados”, que emborracharían a sus peones para abandonarlos, indefensos, a merced del dueño del mineral. Estos sacrificios son tanto más inaceptables cuanto son la expresión exacerbada de abusos de poder cotidianos: abuso de mujeres por hombres, abuso de obreros por los socios. Mientras que los rituales colectivos de los socios garantizan la seguridad y la prosperidad de sus dependientes, los pactos individuales ponen en peligro la vida del entorno de los “empactados”.

No obstante, el Tío es un socio puntilloso y susceptible. Cualquier descuido, por insignificante que sea, se paga con la desaparición de las riquezas acumuladas. A veces incluso la muerte del “empactado” consume la posesión definitiva de su alma por el Tío. Aunque el rompimiento del pacto es siempre consecuencia de la negligencia del minero, no por ello es menos ineluctable. Por naturaleza, el pacto es insostenible a largo plazo, y ninguna precaución puede impedir al Tío recuperar sus riquezas. Además, los mineros buscan abiertamente los signos que presagian la caída en desgracia de sus compañeros que están bajo contrato. Circula en Llallagua un precioso relato

² Los mineros usan también las expresiones “*Tio pactariy*”, hacer un pacto con el Tío, o “*Tiowan tinkuy*”, encontrar al Tío.

sobre Patiño, que refiere cómo el magnate se había asegurado de por vida los favores del Tío. Al igual que todos los “empactados”, Patiño había aceptado entregarse cuerpo y alma al Tío a cambio de la fabulosa veta de La Salvadora. ¡Él mismo había fijado el vencimiento para el 30 de febrero siguiente! ¡En Llallagua se cuenta que el Tío todavía está esperando recibir lo que se le debe!

Se constata la existencia de pactos individuales en numerosas minas andinas, desde el centro del Perú hasta el norte de la Argentina, y es un tema recurrente en la literatura regional. La creencia en la existencia de un pacto con un personaje diabólico se encuentra asimismo en otras explotaciones industriales del continente sudamericano. En nuestro análisis del nombre del Tío mencionábamos a ese “familiar”, con el que los propietarios de las plantaciones de caña de azúcar en el norte argentino hacen pactos para asegurarse ganancias excepcionales. En un contexto muy parecido, los zafreros del valle del Cauca en Colombia, a quienes se paga según su rendimiento, acusan a sus compañeros más productivos de haber pactado con el diablo (Taussig, 1980). Al igual que su equivalente minero, este contrato diabólico resulta en la muerte prematura del “empactado” y en la dilapidación de las riquezas acumuladas. Precisamente sobre la base de estas similitudes, Michael Taussig elaboró su teoría del pacto proletario con el diablo (véase Capítulo V). Pero el pacto individual es también una modalidad campesina de relacionamiento con las divinidades de las montañas; constituye principalmente un medio para solicitar protección durante un largo viaje (Favre, 1967: 128). Lazo individual privilegiado con la deidad, el concepto de pacto engloba además la relación de los chamanes con sus aliados cósmicos (de Véricourt, 1998). Sin embargo, a diferencia de los pactos de los zafreros colombianos y de los mineros de Potosí, estos contratos, que no implican sacrificios inconvenientes, no son considerados como una amenaza para la sociedad.

Aún no se ha escrito la historia de la adopción por las poblaciones andinas de la creencia europea en el pacto satánico. Sabemos que en la Europa de los siglos XV y XVI, el pacto secreto con el diablo era uno de los principales crímenes perseguidos por la Iglesia, y que fue uno de los argumentos de la caza de brujas (Huizer, 1990). En la América colonial, los misioneros, que identificaban las idolatrías con inspiraciones demoníacas, evidentemente consideraban las relaciones privilegiadas de los indígenas con el diablo como particularmente propicias a los pactos satánicos. Un debate teológico intentó aislar, en el seno de las prácticas diabólicas de los indígenas, el pacto

formal, o pacto explícito, del resto de las idolatrías, o pactos implícitos (Duviols, 1977). En el pacto explícito, el idólatra se compromete a servir eternamente a Satanás, cuerpo y alma, y a hacer proselitismo en su favor; los especialistas rituales y los guardianes de las *wak'as* son, por supuesto, los primeros aludidos por estas acusaciones. El pacto implícito, a su vez, sólo supone ritos mágicos. En seguida, ese diablo andino aparece en los escritos de los teólogos como una figura seductora que se apropia del cuerpo y el alma de los indígenas, mantiene relaciones sexuales ilícitas con ellos y exige sacrificios humanos a cambio de salud, prosperidad y riqueza.

Arzáns de Orsúa y Vela ([1737] 1965) menciona varios casos de pactos diabólicos en Potosí. Se detiene especialmente en la persona de un capitán de *kajchas* de la primera mitad del siglo XVIII, Agustín Quespi, un gran camorrero, cuya fuerza extraordinaria Arzáns atribuye a un pacto con el demonio. Como en todo lo que se refiere al *kajcheo*, el diablo estigmatiza aquí el carácter subversivo del *kajcha* rico que desafía el orden colonial. Sin embargo, el cronista no menciona relación alguna entre el pacto, el diablo y la producción minera.

El pacto individual con el Tío: un medio para salir de la crisis

Paradójicamente, la proliferación de las acusaciones de pactos individuales surge cuando la legitimidad del Tío ha sido socavada por la última crisis minera. El parecer, ampliamente compartido, de que el Tío ha envejecido, está cansado, que ahora es sordo a las demandas de los hombres o que ha abandonado las galerías, refleja la constatación de que la deidad ya no está en condiciones de ofrecer a los mineros una producción suficiente en cantidad ni en calidad:

Antes existía Tío, pero ahora no. Solamente que el nombre decimos, demonio. Antes como una persona andaba el Tío en la mina, en forma de un jefe así, de un capataz con su ropa de trabajo, un delegado. A uno le mostraba un buen paraje, un buen mineral, entonces decía: "*Ch'allarikuna, pijcharemos coca*", para que vaya a trabajar y aparecía lleno de mineral. Pero ahora ya no hay así, se ha perdido, dice. Lo que dicen es que el Tío se ha vuelto sordo con la dinamita que hacemos estallar. Sordo está, su oído ya está tapado, ya no sabe escuchar.

Don Julio, 65 años, ex minero, guarda de mina, Caracoles
(Unificada)

O también:

Como yo te digo, el Tío ahora casi ya no existe. Está cansado; tanto tiempo, un siglo, dos siglos que está en allí como un rey dentro de la mina, el Tío. Como nuestro Dios, ¿no?, tanto tiempo que está viendo cosas que existen. [...] El Tío nos ayuda, pero ya no como antes. Antes hacía mineral harto, ahora no, hay que buscar. Ahora si usted quiere ganar tiene que sacrificar. Donde sea hay que arriesgar. Antes era más fácil, mineral bastante era, todo hacía bastante. Pero se cansa, como cuando nosotros somos jóvenes bien trabajamos, pero cuando viene la edad ya no trabajamos como antes. Ya debe estar aburrido también.

Don Víctor, 42 años, socio, Esperanza (Progreso)

La prolongada crisis minera ha inculcado a los mineros una sensación de irreversibilidad. Si bien pueden esperar la recuperación de las cotizaciones del mineral, el agotamiento de los yacimientos es inevitable, y la partida del Tío evoca las migraciones masivas que siguieron al cierre de las minas de la Comibol y a la paralización de las explotaciones cooperativistas. De hecho, estudios geológicos recientes indican que las reservas mineras del Cerro Rico siguen siendo elevadas. Sin embargo, aunque los bajos precios del mercado exigen un constante aumento de la producción, ahora los yacimientos rentables son inaccesibles sin una tecnología moderna, fuera del alcance de las cooperativas mineras.

Por consiguiente, si bien la lógica productiva de la actividad minera está todavía considerablemente inspirada en la fertilidad agrícola, a partir de ahora debe acomodarse a la idea de finitud. No obstante, la creencia según la cual el Tío transporta el mineral de otras montañas hacia el Cerro Rico parece contradecir esta noción. Aunque el Pequeño Cerro o la cordillera vecina del Kari Kari han conservado sus reservas intactas, ¿por qué su metal no circula hacia el Cerro Rico? ¿El Tío ha perdido sus poderes como transportador de mineral, o el contrato que lo vincula a los mineros del Cerro Rico ha alcanzado sus límites?

En realidad, ambas interpretaciones son complementarias: el Tío está debilitado, pero sus poderes todavía pueden ser reactivados mediante ofrendas excepcionales. Por tanto, la actual proliferación de contratos individuales respondería a un intento de oponerse al abandono del Tío. Al mismo tiempo, pone de manifiesto las reestructuraciones

desencadenadas por la crisis de la producción: la sustitución de la explotación del estaño por la de los complejos minerales de plata, la mecanización y la liberalización del mercado del mineral, fenómenos que favorecen la emergencia de las nuevas fortunas atribuidas a los pactos.

Mecanización, liberalización del mercado y explotación de la plata

Una vez pasado el *shock* de la crisis, la producción minera se ha reorganizado rápidamente dentro de las cooperativas, sobre la base de la reconversión hacia la explotación argentífera. Gracias a los conocimientos de los mineros despedidos de las modernas empresas estatales, que se incorporaron a las cooperativas, algunas minas se han mecanizado a partir de los años 1990. Con la obtención de concesiones abandonadas por la Comibol, esta mecanización permite a secciones como Candelaria (Unificada) y las minas de la Compotosí aumentar notablemente su productividad. Hemos visto que en estas explotaciones algunos socios ocupan una posición de patrones, a la cabeza de abundante mano de obra y de varios prajes que están entre los más rentables. En cambio, otras secciones, como San Germán (Unificada), deben seguir conformándose con una explotación completamente manual, ya que sus vetas son demasiado pobres como para justificar el costo de una producción mecanizada.

Así, la mecanización ha abierto una brecha entre los jefes de grupo de las explotaciones particularmente rentables y los demás trabajadores. Éstos, que están abandonados a su suerte, critican la dominación ejercida por los poderosos socios. Los acusan de explotar a sus dependientes, de mostrarse indiferentes por el destino del resto de los trabajadores y de utilizar la cooperativa para fines personales. Una condena que evoca textualmente la censura de la que fuera objeto don Fortunato. Efectivamente, la ambición individual de estos privilegiados, su poder y la riqueza que obtienen gracias al trabajo de sus obreros, los empujan al ámbito de los pactos individuales con el Tío. La rapidez y la relativa facilidad de la explotación de las minas mecanizadas, así como la ausencia de un trabajo personal, opone su éxito al arduo sacrificio de los demás mineros, de la misma manera que el dinero fácil obtenido mediante el pacto se diferencia de los beneficios legítimos del trabajador regular.

Esta impresión de una fortuna fácil, y por tanto diabólica, de los nuevos ricos de la mina se ve reforzada por un acortamiento del

ciclo productivo. Desde el abandono de la producción del estaño en favor de la plata y la liberalización de la comercialización del mineral a mediados de los años 1980, la explotación ya no conlleva sistemáticamente una etapa de purificación del mineral. A diferencia del estaño, que se concentra manualmente en los ingenios de la cooperativa, la plata se vende más frecuentemente en bruto, tal como sale de la mina, a una de las numerosas comercializadoras privadas que dominan el mercado desde el fin del monopolio estatal. Esto es válido sobre todo para las grandes explotaciones mecanizadas, ya que, en general, los pequeños productores continúan purificando ligeramente su mineral antes de venderlo. Con la reconversión a la plata y la liberalización del comercio del mineral, la cooperativa ha perdido paralelamente su estatus de intermediario obligatorio para la venta, el control sobre la producción de sus socios y una parte de los ingresos financieros generados por la comercialización del mineral. Esta nueva situación ha restringido considerablemente las ventajas comunitarias de las cooperativas en favor de contratos individuales firmados entre los socios y los empresarios privados. En consecuencia, este debilitamiento refuerza la idea de que el trato de los hombres con el Tío se ha liberado de los rituales colectivos para resituarse en torno al pacto individual. En otros términos, la irrupción del liberalismo en la comercialización del mineral se ha acompañado de una liberalización de las relaciones entre los hombres y el amo del subsuelo.

La eliminación del tratamiento del mineral previo a la venta también favorece esta percepción del beneficio diabólico de las explotaciones mecanizadas, ya que en parte priva al metal de su proceso simbólico de socialización. Sólo el trabajo de los hombres permite sustraer el mineral a la jurisdicción diabólica del inframundo para insertarlo en los circuitos de la reproducción social. El mineral de plata sin refinar, forma en que los equipos mecanizados lo comercializan actualmente, no está libre de la influencia del Tío. En ello es muy parecido al mineral obtenido por un pacto, a diferencia del metal arrancado al subsuelo mediante el trabajo honesto del minero. El siguiente testimonio, que asocia la proliferación de los pactos individuales con el agotamiento de los yacimientos, con la sustitución del estaño por la plata y el surgimiento de pequeños patrones, ilustra de manera ejemplar la articulación de estos elementos. La plata no refinada es calificada aquí como “más fuerte” que el estaño tratado en los ingenios, una fuerza que, sabemos, es la cualidad por excelencia del mundo *saqra*:

El estaño ya no sirve, ya no da ley, ya no es tanto. El que está trabajando no puede ganar, mientras que el otro, el que ha dado *quwas*, todo eso gana, pues. Hay otros jefes que tienen 20 peones, tranquilo con uno de ellos le da, le entrega. Por eso no falta, cada viernes toman. Cada rato estamos escuchando. Más que todo en la plata. En estaño no es tanto, en plata sí, siempre está pasando cualquier accidente...

—¿Por qué más en la plata?

Yo no sé, porque debe ser más fuerte, porque directamente internan sin sacrificio. Por esta razón yo digo, porque el estaño hay que bajar, concentrar, hay que moler. Trabajo hay que hacer en estaño, pero mientras la plata lo lavan, lo sacan y directamente al peso. Más por eso, yo creo, la plata es más fuerte.

Doña Eleonor Paco, 58 años, viuda de minero

Aquí se asocia claramente el desorden económico, resultado del nuevo contexto productivo, con la amenaza social que significa el pacto —se sospecha que los socios ofrezcan sus peones al Tío— y con la alteración de la esfera ritual. Una configuración diabólica que evoca de manera asombrosa el discurso conservador del siglo XIX que asociaba la locura de un liberalismo en expansión y la desregulación del mercado del mineral a una catástrofe y a las fuerzas del mal (Platt, 1993). Todavía en la actualidad el desorden social altera el orden cósmico.

Del relajamiento de las reglas sociales al desorden cósmico

La proliferación de los pactos individuales, que reaniman los poderes del Tío y lo sacan de su sordera, está en vías de romper el equilibrio entre la voracidad del diablo subterráneo y el trabajo de los mineros. El actual *statu quo*, generado por el sacrificio primordial de los mitayos, está amenazado por la inflación galopante de las ofrendas. “El culto al Tío crece porque quieren dar fetos, hacer muchas cosas, ganar plata, hacer cualquier sonsera; hasta quieren dar a sus mujeres”, lamenta don Elías. Don Simón va todavía más lejos, señalando que a causa del pacto, el Tío, que había aprendido a contentarse con alcohol, coca, cigarrillos y algunas llamas, está retomando el gusto por los sacrificios humanos:

El minero se ha vuelto ambicioso: tiene más, quiere más, tiene más, quiere mucho más. Entonces, inclusive hay unos mineros que aun cuando sea él sólo gane, los otros mineros no. Y el Tío, como se dice, ya le están malcriando en el Cerro; le están enviando muy rotundamente, muy estrictamente, con esta situación. Dándole fetos humanos. Ahora ni siquiera están dando fetos, sino que están dando ya niños, inclusive están robando de algunas partes. Es terrible esto, es terrible. Es por eso que algunos niños desaparecen y no se sabe dónde están sus paraderos.

—¿El Tío se acostumbra?

Porque antes se le daba la *quwa*, simplemente esto. Le sacrificábamos una llama en Espíritu, y la sangre para las pachamamas. Simplemente con esto se conformaba antes el Tío, pero ahora los mineros han hecho, por ejemplo, un pacto con el Tío dentro de la mina. Y al Tío le encanta, pues, los fetos humanos, le gusta, le encanta. Y la verdad, las cosas en estos últimos tiempos, hay muchos accidentes, inclusive el Tío está comiéndose al trabajador mismo. [...] Entonces han vuelto el Tío vicioso y esto nos perjudica. Y cuando nosotros queremos darle una *quwa* así, como se debe, él ya no quiere. Él quiere más. Para él es como un dulce, ya lo que le dan, estos fetos humanos, y lo que queremos le damos, es como algo sin sabor, como un pedazo de pan.

Don Simón, 37 años, socio, San Germán (Unificada)

La preocupación de don Simón respecto a los efectos sociales de los pactos confirma que más allá de su lógica individual, la experiencia del pacto es en esencia colectiva. En el pensamiento de los mineros, que conjugan la creencia en el arbitraje divino de la tradición católica con la justicia cósmica andina, las desregulaciones actuales generadas por los pactos se presienten como las primicias de un castigo ejemplar que amenaza a toda la sociedad minera.

Cuando llega la hora del castigo

Los pactos, que despiertan la antropofagia del Tío, están a punto de resucitar la mina devoradora de hombres de principios de la Colonia. Esta analogía histórica no es casual. Para algunos mineros, el contexto actual evoca la decadencia moral del siglo XVII, que mereció a los habitantes de Potosí un terrible castigo. Arzáns de Orsúa y Vela ([1737],

1965, II: 1-10) nos relata este episodio. Cuando la sociedad de Potosí gozaba, en la suntuosidad y el vicio, del descubrimiento de nuevos yacimientos de plata, el 15 de marzo de 1626 alrededor del mediodía se rompió el dique de la laguna artificial de Kari Kari, y el agua “salió con tanto ímpetu, ruido y polvareda que parecía echaba Dios agua entre rayos y se abría la tierra y trastornaba el mundo”. Más abajo de las lagunas artificiales, gran parte de la ciudad y la casi totalidad de los ingenios fueron devastados por el agua que, según el cronista, “se parecía más a fuego”. Dios llamaba al orden a los libertinos de Potosí, que se habían desviado del camino recto por su ambición. Y es muy posible que hoy en día la Pachamama castigue a estos hombres, cuya carrera frenética por la riqueza amenaza a la vez el equilibrio de la sociedad y el del Cerro. Esto es lo que insinúa el testimonio de esta *palliri*:

Todo, lo bueno, lo malo, todo mezclado, todo lo hacen volar. De aquí a 20 años ya no va a haber, todo hacen volar cada día. Cada día con perforación, ¿qué cerro aguanta? No hay cerro que aguante [...] Ahora también el mismo Cerro está acabándose. Entonces, un día puede ser que haya hundimiento y se hunda todo. Antes, cuando los españoles, dice que toda la laguna había reventado. Había reventado y todas las casas le ha ido llevando, toda la gente. Estaban aprovechando también mucho de la gente, había mucha corrupción. Muchas cosas habían pasado en estos tiempos, le violaban a los menores, del vecino a su mujer le tomaba. Todas estas cosas se ha enojado la Madre Tierra o qué sé yo. Un castigo ha dado.

—¿El Cerro también podría castigar?

Las *palliris* por ejemplo hablan: “*Uqtachus Cerro tukukunqa, imachus kanqa, mancháy Pachamama phiñakunqa*” [De repente el Cerro se va a acabar, ¿qué ocurrirá? La Pachamama se va a enojar, resentir profundamente] y el Cerro se va a hundir. Las viejitas más que todo dicen. Pena también. ¿Quién va a querer que se acabe este Cerro?

Doña Francisca, 42 años, *palliri*, La Plata (10 de Noviembre)

Doña Francisca tiene razón: la mecanización y la intensificación de la explotación minera han desequilibrado considerablemente al Cerro Rico, en el que los derrumbes son cada vez más frecuentes. Los ingenieros de minas confirman la posibilidad de un derrumbamiento parcial de la montaña, y los trabajadores mismos abandonan

las minas menos estables para irse a explotaciones más seguras. La alusión de la *palliri* al dramático episodio de las lagunas artificiales inscribe esta probabilidad en la larga lista de castigos divinos elaborada por Arzáns. En su *Historia*, los ciclos de libertinaje se ven inevitablemente interrumpidos por un castigo. Las guerras fratricidas, las epidemias, las catástrofes meteorológicas, que paralizan la explotación minera y, lo peor de todo, la caída de los precios de los metales y el empobrecimiento de los yacimientos, se interpretan como castigos de Dios. Aunque en los años prósperos la población de Potosí manifestaba una escasa devoción hacia las cosas divinas, prefiriendo las extravagancias mundanas, los gastos en velas, misas y procesiones religiosas subían repentinamente cuando la producción minera disminuía. Entonces los contemporáneos del cronista se apiñaban en las iglesias para exorcizar a sus diablos y restaurar la prosperidad de su ciudad.

Para el cronista, la degradación del ambiente social es proporcional a las riquezas que están en juego. Afirma que “Todo estrago de los reinos y ciudades viene por los pecados de sus habitantes: si faltaren para el castigo los enemigos hombres, no faltaran hambres, pestes y rayos terribles que los destruyan como sucedía en esta Imperial Villa” (*ibid.*, I: 234). A esta interpretación se adhieren todos los que, al igual que doña Francisca, temen la inminencia de un nuevo castigo cósmico. Efectivamente, todas las condiciones para provocar la sanción parecen estar reunidas: la denuncia que hacen los trabajadores de la corrupción moral de la actividad minera es muy similar a la descripción de Arzáns de los últimos momentos de Potosí previos al colapso de la laguna artificial. El diablo y la riqueza, su cuna, constituyen evidentemente el vínculo entre estos dos periodos. Y el papel nefasto que el cronista atribuye a la plata del Cerro es muy parecido a la condenación actual de los “empactados”. Para Arzáns, el dinero mal habido y a costa de los pobres pertenece al demonio; el dinero que no se usa para hacer el bien, hace mal a quien lo posee, y la fortuna que no se usa para socorrer al pobre o que incluso se arrebatara al pobre para enriquecerse, es un demonio para el rico. El temor de los mineros a un futuro castigo cósmico refleja de forma siniestra la terrible profecía con la que Arzáns concluye su relato de la calamidad de las lagunas artificiales: “Las lagunas reventaron y reventarán después, y entonces llorarán lo[s] que hasta aquí no han llorado”.

Así, mientras que el agotamiento de los yacimientos y la caída de los precios del mineral perturban la transferencia de las riquezas entre el inframundo y los mineros, las respuestas a la crisis han

permitido el enriquecimiento rápido de algunos socios. Esta repentina prosperidad ha sido acompañada, en la esfera de las relaciones de trabajo, por una exacerbación de las desigualdades entre los trabajadores y de una configuración más capitalista de las relaciones de dependencia. Por tanto, la atribución de estas fortunas a un pacto diabólico ha permitido al resto de los mineros deslegitimar, en razón de su origen, la dominación económica y política ejercida por estos socios ricos sobre ellos. De modo similar, la condena de los efectos nefastos de este pacto también reafirma el código moral de las relaciones de trabajo. Como lo ilustra la historia de don Fortunato, estos mecanismos ya operaban antes de la crisis minera, pero a diferencia de lo que se podía observar en ese entonces, el discurso actual sobre los pactos ya no se contenta con señalar sólo al “empactado”. Cuando los mineros asocian la aparición de nuevos patrones dentro de las cooperativas con el cierre de la Comibol y con la liberalización del mercado de los minerales, es el conjunto del proceso político y económico que ha originado su existencia el que se encuentra en el banquillo de los acusados. En la línea de lo que otros antropólogos han observado en un contexto de expansión del mercado (Selim, 2000; Bazin y Selim, 2002), el diablo de la mina y los pactos a que da lugar desempeñan aquí el papel de “mediador imaginario” que, al devolverle su sentido, permite superar una realidad marcada por la expansión del liberalismo mercantil y su secuela de nuevas coerciones y dominaciones.

Sin embargo, no se altera impunemente el orden del mundo: el pacto con el Tío resulta inexorablemente en la desaparición de las riquezas acumuladas, y a veces incluso en la muerte del “empactado”, y el actual frenesí de la producción bien podría saldarse con un castigo cósmico ejemplar. La riqueza del subsuelo, que exagera la ambición de los hombres, contiene su propio antídoto, que permite restablecer el orden anterior y confiere una dimensión mesiánica al discurso de los mineros sobre los recientes trastornos de su universo: el desmoronamiento del Cerro conllevaría el fin de los sueños de riqueza de los socios ricos y una nueva redistribución de las vetas trastocadas por el cataclismo.

3. De la procesión de los *tataq'aqchus* al Carnaval minero

La transformación de la tradicional procesión de las vírgenes y de los *tataq'aqchus* de las secciones en una festividad folclórica, inspirada

en el Carnaval de Oruro, muestra otra consecuencia de la crisis minera de los años 1980: la disolución del proyecto de sociedad cuyos exponentes eran los mineros como clase. Asimismo, refleja un proceso de folclorización y “etnificación” mercantil de las identidades.

La transformación del rito en “entrada” de fraternidades

A principios del decenio de 1980, las fraternidades eran un fenómeno marginal en la “bajada” de los *tataq’aqchus*: algunos mineros vestidos de reyes negros (“morenos”), de diablos de la diablada o de combatientes del *tinku* se incorporaban a las comparsas. Quince años más tarde, la procesión se ha convertido en una “entrada” de fraternidades de bailarines, y el aspecto de la fiesta ha cambiado considerablemente.

Antes de la generalización de las fraternidades, los trabajadores, vestidos con ropa de trabajo y con sus cascos puestos, seguían a sus santos patronos que, a su vez, llevaban atributos mineros. Ahora, la ropa de trabajo ha sido reemplazada por los trajes de los bailarines, y la manifestación más visible de la identidad minera ha desaparecido.

Los propios trabajadores han abandonado parcialmente los desfiles. Muchos han pasado de actores a espectadores de esta nueva versión de la procesión. Explican que sus pulmones cansados no les permiten bailar un día entero al son de las bandas de música. A diferencia de los más jóvenes, iniciados desde la escuela, no se sienten capaces ni tienen el deseo de ejecutar las coreografías. De esta manera, en las fraternidades actuales los mineros son menos numerosos que los participantes externos. Por su parte, las esposas de los mineros, que solían acompañar a las secciones, cargadas de mineral, han desaparecido por completo, y han sido sustituidas por muchachas en minifaldas, que interpretan a los personajes femeninos de las coreografías. Generalmente, aunque no siempre, estos participantes externos proceden del entorno de los mineros.

Otra innovación importante: paralelamente a la introducción de las fraternidades se ha dado un cambio en el recorrido de la procesión. En la actualidad, después de la misa del domingo, las fraternidades bailan alrededor de la plaza principal, ante los entusiastas aplausos de todo Potosí. Hace apenas unos años, la celebración no suscitaba sino indiferencia o desconfianza entre los habitantes del centro de la ciudad. Actualmente, toda la población se ha apropiado

de la fiesta, a la que reivindican como una expresión legítima de su patrimonio cultural. Las autoridades de la ciudad, que antes eran ajenas a su realización, también se han incorporado a la fiesta. La alcaldía y la prefectura organizan ahora un jurado encargado de premiar a los mejores grupos de bailarines. También participan promocionándola ante los medios de comunicación y los organismos turísticos.

Por consiguiente, con las fraternidades, el rito minero ha adquirido una dimensión oficial, pública y popular, de la que carecía anteriormente.

¿Hacia otro Ch'utillos?

Hace algunos años, la peregrinación de *Ch'utillos*, que conmemora la victoria de san Bartolomé sobre el diablo, experimentó una evolución similar³. Cada 24 de agosto, festividad del santo, una procesión sale de Potosí hacia el pueblo de La Puerta, cerca de la cueva donde el diablo fue confinado. Hasta los años 1980, los vecinos de los barrios mineros organizaban la romería de acuerdo al sistema tradicional de "pasantes" rituales. Algunos de los peregrinos, montados en mulas, representaban al personaje del *ch'utillo*, que está ligado al mundo minero⁴. Posteriormente las autoridades locales, encabezadas por la prefectura y la alcaldía, decidieron asumir el papel de "pasantes" para dar una mayor magnitud a la fiesta. Los *ch'utillos* a lomo de mulas fueron sustituidos por un recorrido de fraternidades por las calles céntricas de la ciudad. Desde entonces, la imagen de san Bartolomé queda entronizada en el patio de la prefectura durante toda la fiesta.

La fiesta sigue durando tres días, pero su organización ha cambiado considerablemente. El primer día, consagrado a la tradicional romería de los *ch'utillos*, la alcaldía organiza concursos gastronómicos y actividades musicales en el pueblo de La Puerta, donde se celebra una misa en honor al santo. El segundo día, llamado "día de las provincias", se invita a las comunidades campesinas del departamento a presentar, en forma de desfile, sus músicas y sus atuendos tradicionales. Las más de las veces, sin embargo, son los alumnos de las escuelas rurales o de Potosí quienes asumen la representación de las culturas campesinas de la región; por ejemplo, alumnos de Macha vienen

³ El análisis de la fiesta de *Ch'utillos* se basa en un artículo inédito escrito conjuntamente con Claudia Hernández y R. Abduca (1996).

⁴ Para una descripción de la fiesta en su versión antigua, véase Paredes Candia (1980: 145-148; 1977, T.2: 139).

a “bailar” el ritual bélico del *tinku*. El tercer día, la entrada de las fraternidades señala el apogeo de la fiesta. La organización corre a cargo de establecimientos escolares y universitarios, instituciones como la prefectura, diversas ONG y asociaciones vecinales o empresariales, como la fábrica de cerveza local. El ambiente es muy parecido al del Carnaval de Oruro.

El discurso nacionalista de las fraternidades

La introducción de las fraternidades en las dos celebraciones se inscribe en una dinámica nacional que toma cuerpo a principios de los años 1970. Aunque su existencia es más antigua, es en esta época cuando las fraternidades se reorganizan y proliferan en el Carnaval de Oruro —que reivindica su paternidad— y en las fiestas patronales de las ciudades y áreas rurales bolivianas. Mientras las fraternidades se difunden por todo el territorio nacional, seducen a nuevos estratos sociales. Las élites que antes evitaban mezclarse con los bailarines de las clases populares, hoy en día participan activamente (Abercrombie, 1992). En consecuencia, las fraternidades han dejado de pertenecer exclusivamente al folclore de Oruro y a las clases populares. Consideradas como la expresión de un pasado autóctono compartido, actúan desde entonces como un símbolo de unidad nacional en torno a la imagen de la Bolivia mestiza (Abercrombie, *ibid.*). El título de “capital del folclore boliviano” concedido a Oruro pone de manifiesto este proceso de nacionalización de su Carnaval, y su diablada es la expresión privilegiada para representar al país en el extranjero⁵. La devoción a los santos va acompañada en todas partes de un fervor nacionalista: “Estamos aquí para defender el folclore boliviano”, dicen los bailarines.

Así, al adoptar el lenguaje de las fraternidades, erigidas en estandarte de la “bolivianidad”, Potosí ha decidido reivindicar su existencia en el tablero nacional y, para sacar a la fiesta de su marginalidad local, la antigua “Bajada de los *tataq’aqchus*” ha sido oficialmente rebautizada como “Carnaval minero”. Y lo que es más sorprendente aun, la romería del mes de agosto a veces también se denomina “Carnaval de San Bartolomé”.

⁵ Éste ha sido el caso de la Exposición Universal de Sevilla (1992) y durante el Mundial de Fútbol en los Estados Unidos (1994).

De los tinkus y las diabladas al remedio de la crisis

La transformación de los rituales de *Ch'utillos* y de los *tataq'aqchus* en "entradas" de fraternidades se da en el momento en que Potosí sufre la crisis minera de los años 1980 en toda su fuerza. Recordemos que a sus consecuencias económicas se añadió una pérdida de influencia política del sector minero y de un violento trauma de la antigua Ciudad Imperial, actualmente capital del departamento más pobre de los Andes bolivianos.

En 1987, es decir apenas dos años después de la abrupta caída de las cotizaciones del mineral, el alcalde de Potosí inauguró oficialmente la fiesta de *Ch'utillos* en su nueva versión. Ese mismo año, unos cuantos "caporales" y monteras de *tinku* se incorporaban a la procesión de los *tataq'aqchus*. Las autoridades de Potosí, inspiradas en el éxito del Carnaval de Oruro, pensaban reactivar la economía de la ciudad a través del turismo. Con este objetivo, favorecieron la introducción de las fraternidades, consideradas más atractivas que los cascós mineros o las mulas de los *ch'utillos*. Además, sacar estas fiestas de su marginalidad era también, y sobre todo, un medio para mostrar que la ciudad no está en tan malas condiciones, que Potosí todavía puede rivalizar con la fiesta del "Gran Poder" de La Paz o el Carnaval de Oruro.

"Hay que recordar que Potosí no sólo posee riquezas mineralógicas, sino también riquezas tradicionales y folclóricas", declaró la responsable municipal de cultura al periódico *El Siglo* del 24 de agosto de 1988. Significativamente, para la inauguración de la nueva versión de *Ch'utillos*, las autoridades de la ciudad eligieron el eslogan "Potosí vive y nunca morirá".

En el caso del Carnaval minero, el desafío es más candente todavía: en el momento en que sólo se habla de su desaparición, se intenta demostrar a la ciudad y al país que los mineros aún existen, aprovechar la popularidad de las fraternidades para atraer las miradas de la nación, sin pasar por la mediación de las élites que los marginan. Gracias a las fraternidades, ellos tienen acceso —al menos por un día— al reconocimiento social. Es importante recordar que, a diferencia de lo sucedido en el caso de los *Ch'utillos*, las fraternidades mineras no han aparecido por iniciativa de las autoridades, sino por la de los mineros, que solicitaron inmediatamente su participación.

De la expresión de una vivencia a su representación

Si bien la popularidad de las fraternidades permite a los mineros afirmar públicamente su existencia, éstas han modificado profundamente la naturaleza de la identidad minera exhibida durante la fiesta. La desaparición de los mineros en ropa de trabajo ha roto el vínculo entre los grupos de producción y los cortejos encabezados por los *tataq'aqchus*, que era precisamente lo que confería su sentido de celebración corporativa a la fiesta. Por tanto, con la adopción de las fraternidades, la identidad exhibida se ha desplazado del plano profesional hacia la representación de la nación mestiza, donde la mina sólo se evoca implícitamente.

Las fraternidades tampoco reivindican los orígenes campesinos específicos de los mineros. Pese a que muchas danzas están inspiradas en las culturas rurales, el *tinku*, el *puqllay* o las *tarqueadas* de las fraternidades ya son manifestaciones canónicas del folclore nacional, presentes tanto en Oruro como en La Paz. Las bandas de instrumentos de cobre que las acompañan terminan por marcar la ruptura con el universo musical del mundo campesino. De esta manera, se ha pasado de la manifestación de una vivencia a su representación.

La poca ropa de trabajo que todavía se observa en las fraternidades de mineros también ha perdido en parte su función de marcar la identidad profesional, pasando a ser poco más o menos que los trajes de Carnaval. Actualmente, los escolares de las ciudades y pueblos del departamento, vestidos con trajes originarios alquilados, representan a las comunidades campesinas durante *Ch'utillos*. Dentro de algunos años, quizá estos mismos alumnos suban a la mina para bajar a la ciudad detrás de los *tataq'aqchus*.

La “domesticación” de la imagen subversiva de los mineros

El debilitamiento de la identificación corporativa de los mineros dentro de las fraternidades y el actual carácter oficial de la fiesta contrastan con la dimensión históricamente subversiva de los rituales mineros. Al igual que el culto al Tío, los ritos mineros del Carnaval a menudo constituían el crisol de la insurrección obrera. Así, en la época colonial, una procesión de *tataq'aqchus* se convirtió en rebelión: en 1751, un grupo de *kajchas* munidos de hondas y palos invadió el centro de la ciudad y atacó las viviendas de los propietarios de las

minas Abercrombie, 1996). A finales del siglo XIX, también durante el Carnaval, los mineros de Pulacayo se rebelaron contra la administración de la mina (Rodríguez, 1989). Antes de la adopción de las fraternidades, la procesión de los mineros en ropa de trabajo —acompañada por salvas de dinamita— tenía una similitud inquietante con las marchas políticas.

La inserción de la protesta social en el rito sobrepasa evidentemente el ámbito del sector minero, y a lo largo de la historia los rituales populares andinos fueron combatidos por las élites, que intentaron controlarlos o suprimirlos. Abrumados por los alzamientos de *kajchas*, los propietarios mineros del siglo XVIII reclamaron al clero la eliminación del culto a las cruces, y algunas incluso fueron quemadas (Abercrombie, *ibid.*). Por tanto, habría que preguntarse si la transformación de la procesión de los mineros vestidos con ropa de trabajo en un carnaval no marca una victoria de la política de “domesticación” del potencial subversivo de los ritos mineros.

En ese sentido, es significativo que la evolución hacia el Carnaval minero estuviera acompañada de una disminución de su consumo ritual de alcohol. Por una parte, la coreografía de las fraternidades es incompatible con el exceso de bebida; por otra parte, a causa del carácter ahora público del rito, los trabajadores controlan su grado de ebriedad a fin de contrarrestar la reputación de alcohólicos que los persigue. Al hacerlo, despojan al ritual de una parte de su sentido religioso y de su dimensión subversiva. Hemos mencionado el papel de la borrachera como recurso para una comunicación privilegiada con el mundo de los ancestros y de los muertos. Permite la restitución de un orden anterior al orden establecido por los españoles. Al mismo tiempo, la borrachera acompaña los ritos y las actividades productivas que evidenciaban “una facultad autónoma de organización que lleva de lo social rápidamente a lo político” (Salazar-Soler, 1993: 37-38). Por estas razones, la represión de la ebriedad y su relegación a la esfera privada se convierte en un elemento esencial de la extirpación de idolatrías. De la misma manera, su reprobación es indisociable de la censura del ocio y del uso no productivo del tiempo (Saignes, *ibid.*); la “lucha por el tiempo”, contra el alcohol y los ritos mineros se intensificó con el desarrollo del capitalismo moderno (Rodríguez, 1989). No obstante, el consumo de alcohol, que los trabajadores consideran como una posesión física por el Tío, mantiene todavía su carácter rebelde. Al limitar su consumo durante las celebraciones públicas, renuncian por tanto a la manifestación de su identidad diabólicamente subversiva, en adelante relegada

a la clandestinidad de las galerías. Éste es el precio que los mineros han debido pagar para acceder al centro de la ciudad.

La entrada de las fraternidades mineras a la gran plaza, que está enmarcada por los edificios oficiales —la alcaldía, la prefectura, la catedral y la Casa de Moneda—, es el punto culminante de este proceso de socialización. Antes, cualquier intrusión masiva de los mineros en el centro de la ciudad era considerada como una infracción contra el orden público. Aunque los mineros han perdido su virulencia, cada vez que los conflictos sociales se agravan, el rumor de que “los mineros van a bajar” reactiva las peores pesadillas de la burguesía potosina. A la inversa, el actual desfile de los *tataq'aqchus* ante las autoridades de la ciudad refleja la lealtad del sector minero. Se trata de mostrar que los mineros son buenos cristianos y ciudadanos decentes.

Por tanto, para que el anhelo de encontrar su lugar en la nación sea reconocido, para sellar la alianza entre las autoridades oficiales y la población de Potosí, para poder, en fin, acceder al centro de la ciudad, los mineros han debido renunciar a su vestimenta de mineros, al alcohol y a la dinamita, es decir a los signos tangibles de su tradición subversiva. ¿En nombre de quién y de qué podría rebelarse un minero disfrazado de “rey moreno” o de pastor del Altiplano?

Si bien los más jóvenes están generalmente a favor la nueva versión del Carnaval minero, algunos mineros viejos lamentan la transformación del rito. Muchos, como don Dulfredo, insisten en el hecho de que originalmente no se trataba de un carnaval: “Antes, en los años 70, no era entonces un carnaval, era querer a su trabajo, celebrar su producción”. Y don Toribio lamenta que la identidad profesional, antes reivindicada por el rito, ahora esté escondida detrás de las máscaras del Carnaval:

A mí siempre más me ha gustado la Bajada del Tataq'aqchu, porque el minero sabía bajar como un triunfador, con su casco, orgulloso, pero ahora parece que a los mineros le[s] da vergüenza ser mineros.

Don Toribio, socio jubilado

En consecuencia, la imagen de los mineros que transmite el Carnaval minero ha perdido su referente corporativista (la ropa y los grupos de trabajo), su marco familiar (las esposas de los trabajadores ya no participan) y su contenido subversivo (el alcohol y la dinamita). Así, despojado de su vivencia, el minero se convierte en un personaje

del folclore nacional. Lo mismo sucede durante *Ch'utillos*, donde lo que se considera como la identidad indígena se reduce a una de sus expresiones materiales: la vestimenta desligada de su contexto y de su significación cultural.

En su lógica de representación, el proyecto nacional de unificación y homogeneización de la nación mestiza, materializado por las fraternidades, sólo retiene de las alteridades un vestigio estereotipado, socializado por su escenificación museográfica y oficial. ¿Qué pensar del *tinku* reducido a una danza que se considera la más auténtica del departamento y que gana los favores del público, cuando el verdadero *tinku* está prohibido en Macha⁶? ¿Qué significa el entusiasmo de representar “la esencia indígena” del departamento, mientras que antes de entrar en la ciudad los campesinos tienen que quitarse sus vestimentas étnicas para no exponerse a que los traten como “indios ignorantes”? Bajo el pretexto de exaltar los componentes mineros y campesinos de Potosí, la reforma de las procesiones de los *tataq'aqchus* y de *ch'utillos* aparece como el instrumento del proyecto unificador de la nación mestiza —vinculado a la herencia ideológica de la Revolución de 1952— que niega el potencial subversivo de las identidades reales.

La invención del Carnaval minero, un reflejo de las mutaciones del trabajador de la mina

Más allá de la emulación del Carnaval de Oruro o la fiesta del Gran Poder de la Paz, se debe buscar los antecedentes de este proceso de rechazo de la identidad minera en la historia reciente de los mineros de Potosí.

Si la marginalidad social de los mineros sindicalizados de la Comibol estaba sublimada en un proyecto social alternativo, en las cooperativas el deseo de adherirse a los valores de las clases dominantes no ha sido moderado por un cuestionamiento político a las élites. Así, la desaparición de los signos externos de la identificación profesional en la procesión de los *tataq'aqchus* parece reflejar la disolución del proyecto político del sector minero desde el cierre de los sindicatos de la Comibol. Fuera de una lectura de la sociedad en términos de lucha de clases, las autoridades oficiales ya no aparecen como los enemigos naturales de los mineros, sino como los aliados potenciales de un proyecto individual de ascenso social. Tanto es así que se

⁶ Sobre la represión de la que es objeto el *tinku* de Macha, véase T. Platt (1996).

percibe la minería cada vez menos como una carrera o un oficio, y cada vez más como un mero trampolín económico.

La reciente transformación de la población minera de las cooperativas también refuerza ese anhelo de asimilación nacional, en detrimento de la identificación con una clase explotada. Hace apenas una generación, la mayoría de los mineros de Potosí provenían de familias de tradición minera. Hoy en día, son minoritarios frente a los jóvenes migrantes campesinos, cuya identificación profesional es mucho más superficial. Muchos de ellos no están afiliados a la cooperativa y no aportan para su jubilación, lo que los ataría más permanentemente a la mina. De esta manera, la invención del Carnaval minero pone de manifiesto ese proceso que incita a los campesinos a abandonar sus vestimentas étnicas para convertirse en mineros, luego a quitarse su ropa de mineros para negociar su "bolivianidad" y su lugar en la nación.



CUARTA PARTE

Cuerpos y almas

Los retos íntimos
de la producción subterránea



La definición de las categorías de *ukbupacha* y *saqra* es un paso necesario para comprender los desafíos cosmológicos de la actividad minera subterránea. En el contexto cultural andino, se ha aludido a la bocamina como uno de esos lugares sagrados que permiten transitar entre los mundos. Aunque la palabra 'bocamina' es de origen español, ha encontrado su lugar en el campo semántico de las bocas (*simi*) y de las puertas (*punku*) asociadas al territorio de las *wak'as*, a los lugares alcanzados por el rayo, que son propicios para la comunicación con las fuerzas vivas del mundo y para la función mediadora de los chamanes. Pero concretamente, ¿qué significa para un minero penetrar en un mundo considerado como el dominio de los demonios, de los muertos y los ancestros? ¿De qué manera se inscribe su trabajo en el juego de las fuerzas vivas que hacen productivas a las minas?

En la mina, el hombre se transforma a causa de su intrusión en el subsuelo; él mismo se convierte en diablo. Mientras el cuerpo del minero experimenta la influencia del inframundo, su presencia en la mina modifica las fuerzas que moran en ella. El trabajo y los ritos que lo acompañan, van socializando los *saqras* de la mina y arrancando el mineral a su jurisdicción. De este doble proceso, de demonización, por un lado, y de socialización o "domesticación", por el otro, resulta la gran familiaridad entre los mineros y el mundo subterráneo. Pero los mineros no son solamente los parteros de la montaña: su cuerpo a cuerpo con la mina es una verdadera práctica sexual que fecunda la mina.

Por consiguiente, abordaremos el trabajo de la mina desde el ángulo de una experiencia del cuerpo: el de los trabajadores, el de las deidades y del cuerpo metálico del mineral.

**Las principales enfermedades
de la interacción con el subsuelo**

	Proceso patógeno	Agente	Causas	Síntomas
Jalpa	Los pies y las manos son "devorados"	La tierra en su manifestación <i>saqra</i>	Flojera, pereza, emociones violentas	Hinchazón y heridas purulentas en los miembros
Mancharisqa	Pérdida del espíritu	"Susto"	"Susto"	Insomnio, pesadillas, ansiedad, debilidad extrema, comportamientos incontrolados, desinterés por la vida cotidiana, consumo de alcohol
Jap'itsqa	Captura del espíritu	Pérdida del espíritu en la jurisdicción del Tío y de la Pachamama que pueden provocarla voluntariamente	"Susto", incumplimiento del ritual, encuentro con el Tío y la almas condenadas de los mineros muertos	Ídem
Depredación del corazón	Aniquilación del corazón	El Cerro Rico en su manifestación más <i>saqra</i> o el Tío	Dormirse en la mina, incumplimiento del ritual	Pérdida de la consciencia, alteración de las facultades afectivas y mentales, muerte
Posesión diabólica de los "empactados"	Captura del espíritu, control del corazón por el Tío	El Tío	Ofrecerse en cuerpo y alma al Tío durante el pacto	Comportamientos, lenguaje, consumo de alcohol y sexualidad fuera de las normas, agresividad, fuerza sobrehumana, indiferencia, etc.

El cuerpo del hombre puesto a prueba por el subsuelo

El cuerpo del minero es a la vez su principal instrumento de trabajo y el espacio en el que se interioriza su relación con las fuerzas subterráneas. En la mina este cuerpo mediador sufre una serie de alteraciones patológicas que resultan del entorno físico del trabajo minero, por un lado, y de la interacción con las deidades de la mina, por otro.

Cuando se les pregunta acerca de las enfermedades relacionadas con su actividad profesional, los mineros mencionan generalmente el “mal de mina” (silicosis y tuberculosis), afecciones reumáticas y otras enfermedades de las articulaciones (artritis, artrosis, etc.). Estas patologías son atribuidas acertadamente a las condiciones físicas de la explotación minera: la contaminación del aire, la humedad de las galerías, los bruscos cambios de temperatura y la vulnerabilidad de los cuerpos mal alimentados. Según la gravedad de su estado, el enfermo recurre a un médico o a los conocimientos herbolarios de los curanderos tradicionales.

Sin embargo, apenas se abordan las deidades de la mina, aparecen otras patologías; los mineros mencionan invariablemente la necesidad de mantener buenas relaciones con ellas a través del rito, so pena de enfermarse. Hablan entonces menos de enfermedad que de una interacción patógena: “Tal entidad ha hecho enfermar a fulano”¹. Ésta desemboca generalmente en una pérdida de sustancia anímica y en su captura por la deidad, que se introduce a veces en el cuerpo del minero.

¹ Esta diferencia remite a la distinción señalada por H. Valdizán y A. Maldonado (1985) entre las enfermedades ligadas a factores profanos y naturales, y las de origen sobrenatural y sagrado en las representaciones de las culturas andinas. La clasificación de C. Bernand (1986a) refina esta dicotomía binaria de las enfermedades y

Estas patologías de los mineros, que son provocadas por el Tío, la Pachamama y el Cerro, pertenecen a la misma categoría nosológica que las que los campesinos andinos atribuyen a las fuerzas y deidades del mundo rural². Éstas castigan una alteración en las relaciones entre el hombre y el cosmos, o entre los propios hombres, especialmente una falta ritual o un comportamiento socialmente inadecuado (adulterio, aborto, etc.). En ese sentido, la enfermedad como discurso sobre el origen de este desorden, es un “mito individual” (Bernand, 1986a: 181) que da cuenta del estado de la relación de la persona con el mundo. Precisamente porque la recuperación del enfermo supone el restablecimiento del orden cósmico, la curación requiere de la intervención de un especialista ritual, que en Potosí se conoce como *jampiri* o *aysiri*³.

Aunque comúnmente se admite que la Virgen y las cruces pueden castigar a los trabajadores, en los diagnósticos nunca se culpa directamente a estas deidades. Sin embargo, es cierto que mantener malas relaciones con ellas priva a los hombres de su protección; se vuelven más vulnerables a la acción patogénica del Tío y de la Pachamama. Se puede decir, entonces, que los protectores católicos de los mineros ejercen su justicia a través de sus *alter ego saqra*.

1. Del espíritu, del alma y del corazón

Definir la manera en la que los mineros conciben sus entidades anímicas es un ejercicio arriesgado. La introducción de la noción cristiana de alma ha trastocado las representaciones prehispánicas sobre la persona, pero sin derivar por ello en una concepción unitaria. En la actualidad, las representaciones de los mineros combinan, de modo

las agrupa en cuatro categorías, poniendo énfasis en su permeabilidad: 1. Las enfermedades del campo causadas por el contacto con entidades y lugares poderosos; afectan únicamente a los campesinos indígenas y son de competencia de los curanderos. 2. Las enfermedades de Dios, cuya etiología remite al mundo urbano, no indígena, y que son curadas en el hospital. 3. Los desequilibrios producidos por emociones fuertes o el consumo inoportuno de alimentos o bebidas. 4. La hechicería.

² Sobre las representaciones de los campesinos andinos respecto a la enfermedad, véanse los trabajos de J. W. Bastien (1986, 1987); C. Bernand (1986a, 1998); C. Salazar-Soler (1990); J. J. Alba y L. Tarifa (1993).

³ Estos especialistas, mediadores entre los hombres y las fuerzas del mundo, son a la vez adivinos y curanderos, pero sólo el *aysiri* tiene la facultad de hacer hablar a los espíritus por su boca durante las sesiones chamánicas. Sobre estos especialistas, véanse los trabajos de V. de Véricourt (1998); G. Rivière (1995) y T. Huanca (1989).

a veces contradictorio, elementos provenientes de ambas tradiciones, la católica y la andina. La adopción de la ideología europea del pacto con el diablo como enajenación del alma también ha contribuido a oscurecer el devenir de las entidades anímicas en el curso de la interacción con el subsuelo. Y aunque las representaciones de la persona han sido objeto de numerosos estudios en otras regiones de los Andes (Oblitas Poblete, 1963; Allen, 1982; Bastien, 1986, etc.), no coinciden sino remotamente con los datos recogidos en Potosí.

El espíritu, fuerza animadora

El concepto de espíritu está estrechamente vinculado con la noción de fuerza, una cualidad compartida, con mayor o menor intensidad, por los humanos y todos los seres animados del mundo: animales, plantas, vetas, deidades, así como los entornos espacio-temporales habitados por los *sagras*.

Los mineros describen el espíritu —también denominado ánimo (o *animu*)— en términos de fuerza (quechua: *callpa*), voluntad, valor o coraje. Como energía vital, el espíritu que da aliento en el trabajo está ligado a sopro vital. Por último, se lo describe como una sombra (quechua: *llanthu*) distinta de la que proyecta la luz al contacto con el cuerpo, una especie de doble del individuo. De manera que el actual concepto de espíritu funciona como una categoría más comprensiva, que agrupa elementos anímicos que en otro tiempo probablemente hayan estado diferenciados.

No todos los espíritus humanos poseen la misma fuerza. Concretamente, se considera que las mujeres y los niños son más “débiles de espíritu” que los hombres adultos. Sin embargo, el espíritu puede ser fortalecido por el consumo de alcohol, cigarrillos y coca. En la mina, es el receptáculo de la fuerza transmitida por el Tío. Esta dualidad del espíritu, a la vez predisposición personal del individuo —su coraje, su fuerza— y manifestación de la energía vital de la deidad, remite a antiguas concepciones que los primeros teóricos de la evangelización asociaron a la noción de alma humana.

Cuando los misioneros del siglo XVI examinaban los conocimientos previos de los indígenas respecto al dogma católico, la cuestión de la inmortalidad del alma aparecía particularmente problemática a causa de la ambigüedad de las respuestas de los indios (Estenssoro, 1998; Bouysse-Cassagne, 2000/1). Esta ambigüedad se debía a la creencia —inconcebible para los funcionarios eclesiásticos— en un doble destino, por el cual una parte del “alma” se extinguía en el momento

de la muerte del individuo, mientras que la parte que el hombre ha recibido de los antepasados y de las *wak'as* es inmortal (Bouysson-Cassagne, *ibid.*: 67). El término *cama*, que en algunas regiones de los Andes designaba esa relación con el mundo que empujaba al hombre a realizarse, fue utilizado, al igual que *ispiritu*, por Domingo de Santo Tomás ([1560] 1952) para traducir la noción de alma al quechua. Posteriormente, consciente de las confusiones que ocasionaba esta traducción, el tercer Concilio de 1583 prefirió emplear la palabra latina *anima* (Estenssoro, *ibid.*: 305). Sin embargo, aún hoy en día, lo que los mineros llaman “*espíritu*” y “*ánimo*” continúa vigorosamente imbuido de esta inmanencia inmortal que circula entre las deidades y los hombres, e incluso, como veremos, de los hombres al mineral.

Así, el espíritu, concebido como una fuerza activa, no es algo específicamente humano. También las deidades de la mina son espíritus particularmente poderosos. En el siglo XVII, Bernardino de Cárdenas señalaba que en el transcurso de una sesión chamánica, unos curanderos habían llamado al Cerro Rico *Capac Yque*, “Poderoso Yque”; “Yque”, que en lengua pukina significa ‘padre’ y ‘ancestro’, designaba también esa parte del alma que sobrevive después de la muerte (Bouysson-Cassagne, *ibid.*). Como una reminiscencia de este poder de la *wak'a* del Cerro Rico que el misionero asocia al alma, los mineros suelen decir que la Pachamama y el Tío, que comunican fuerza a su espíritu, son el espíritu o el alma del Cerro⁴. Es esta naturaleza compartida por el espíritu humano y el de las deidades la que permite que la fuerza circule entre unos y otros.

El espíritu también puede abandonar temporalmente el cuerpo sin provocar la muerte. A causa de una emoción violenta, especialmente un susto, la ira o la tristeza, el espíritu abandona el cuerpo y puede ser atrapado por las deidades de la mina. Su pérdida deja al hombre abatido, sin fuerza, sin voluntad ni interés por los asuntos cotidianos, su trabajo, su familia, etc.

De manera similar, durante el sueño, el espíritu se escapa para recorrer el mundo. Los mineros distinguen dos tipos de sueños. El primero corresponde a una anticipación del espíritu a las acciones que el soñador realizará en el día. Un minero explica: “El ánimo camina antes de nosotros, ya sabe lo que va a pasar y luego nos lleva. Si le ha ido mal, nos desanima a ir”. Si el trabajador sueña con

⁴ De forma más general, todo lo que en la mina posee una dinámica está dotado de un espíritu: el mineral que madura, se desplaza y se asusta; la compresora y los martillos neumáticos, que pueden provocar accidentes, etc.

un accidente, entiende que es preferible no entrar en la mina sin antes hacer ofrendas. El segundo tipo de sueño es un encuentro con el espíritu de otra persona, viva o muerta —o con el de una deidad—, que dialoga con el soñador, le da consejos, le pide un servicio u ofrendas. En todo caso, el sueño es una experiencia activa que tiene consecuencias. Si en sueños los mineros matan la víbora que anuncia el descubrimiento de una veta, no encontrarán el mineral. Algunos también aprovechan sus encuentros nocturnos con el Tío para interactuar con él y obtener información sobre las vetas. Durante sus peregrinaciones nocturnas, un espíritu demasiado aventurado puede ser capturado por los *sagras*. La expresión “lugar con pesadillas”, que designa los sitios con gran actividad *sagra*, corrobora esta continuidad entre el universo onírico y el estado de vigilia.

La ebriedad es asimismo una experiencia del espíritu que, bajo el efecto del alcohol, entra en comunicación íntima con las fuerzas del mundo.

Por consiguiente, el espíritu es el intermediario de la relación entre el hombre y el mundo visible e invisible. Gracias a su movilidad, se proyecta en espacios-tiempos a los que la envoltura carnal no tiene acceso. Pero dondequiera que se encuentre, la comunicación con el resto de la persona no se interrumpe jamás: el corazón recibe los mensajes oníricos, las visiones y las sensaciones recogidas por el espíritu en sus andanzas. También experimenta la influencia de las fuerzas vivas del mundo con las que el espíritu entra en contacto.

El corazón, consciencia vital

En el sentido en que lo entienden los mineros, el corazón (quechua: *sunqu*) designa a la vez el corazón, las entrañas, en ocasiones el hígado y los pulmones. Las funciones orgánicas atribuidas al corazón —la circulación de la sangre y del aire en el cuerpo— son vitales: su parálisis implica la muerte. Pero el *sunqu* posee también funciones afectivas (para amar), intelectivas y cognitivas (para pensar, recordar, discernir, creer) y volitivas (para hacer). Es en estos ámbitos donde tiene lugar su colaboración con el espíritu, que comunica al corazón sus aventuras y sus encuentros en forma de imágenes oníricas y de visiones.

Los incidentes patológicos asociados al corazón están vinculados con el espíritu, pero no se confunden ni con su salida del cuerpo, ni con su captura. Se trata principalmente de la acción de las montañas y del Tío, que devoran el *sunqu*. Como veremos, se considera

poseída a la persona cuyo corazón ha sido devorado por el Tío. Siendo a la vez instrumento de la devoción y asiento de la posesión, el corazón es el punto más recóndito donde se interioriza la interacción del hombre con las fuerzas vivas⁵. Significativamente, la palabra quechua *sunquyuq* (el que tiene corazón) designaba antaño una categoría de curanderos.

Las investigaciones de Gerald Taylor (1974-76; 1987) muestran que en el siglo XVI, *sunqu*, en tanto que sinónimo de *cama*⁶, también tenía el sentido de fuerza vital. En el antiguo concepto de *sunqu*, a la vez fuerza transmitida (el corazón como *cama*) y asiento de esta transmisión (el corazón como órgano), se diluye la actual distinción entre la fuerza vital del espíritu y el corazón concebido como su interlocutor/receptor interior.

2. Pérdida del espíritu, cuerpo poseído: los males de la interacción con el inframundo

Aquí solamente tomaremos en cuenta las enfermedades vinculadas a la intrusión del hombre en el subsuelo, es decir aquellas que son contraídas dentro de la mina. En Potosí, estas enfermedades pertenecen a la categoría genérica del *saqrasqa*⁷, que designa las patologías que resultan del contacto con lugares, u horas, poco frecuentados por los hombres. Pasear o dormir en lugares aislados y poco conocidos, terrenos baldíos (*jallpa*), manantiales (*puqiu*), cementerios, etc., exponen el espíritu al peligro de ser capturado por entidades diabólicas, que a veces adoptan la apariencia de chanchos, sapos (*jampatus*), fantasmas antropomorfos o de malos vientos (*saqra wayras*). De manera más general, el *saqrasqa* es el resultado de un encuentro repentino con el espacio-tiempo de los *saqras* —los mineros hablan de lugares malignos (*saqra lugares*) y de horas malignas (“*en sus horas*”, entendiéndose las de los *saqras*)— que está ligado a una

⁵ Para describir la fe con la que se debe realizar los rituales, los trabajadores utilizan la expresión “*cb'allar con todo corazón*”. La devoción está ligada a la memoria, que se asienta en el corazón, y los trabajadores dicen “acordarse del Tío o de la Pachamama” en el sentido de rendirles culto.

⁶ Así, en el *Lexicon* de Domingo de Santo Tomás ([1560] 1952), *songo* designa con *camaquen* y *camaymin* el “ánima por la cual vivimos”. El Inca Garcilaso de La Vega ([1609] 1980, L. II: 151) indica *ánima* como traducción de *cama*.

⁷ En la palabra *saqrasqa*, *saqra* designa a la vez el agente patógeno, el *saqra*, y su acción; el sufijo *sqa* es aquí el marcador del participio pasivo. *Saqrasqa* significa así literalmente ‘*sagrado*’, y los mineros utilizan también el castellanismo “*sagrado*”.

profanación involuntaria. “No es permitido ir allí”, explican los mineros, “pero nosotros no sabemos de qué hora se trata...”. Conlleva la pérdida del espíritu de la víctima, a menudo seguida de su captura por el *saqra*. Sin embargo, el *saqrasqa* también puede adoptar la forma de una posesión.

Todos estos estados provocan una alteración en el comportamiento de la víctima, que apunta a una sustracción (debilidad, desánimo, etc.) o posesión (comportamiento desordenado y fuera de las normas, fuerza sobrehumana, etc.). En este último caso, la curación requiere de un verdadero exorcismo, que se basa en un intercambio: el *saqra* sólo acepta abandonar al enfermo tomando posesión de otro ser, generalmente un animal ofrecido por la familia de la víctima.

Los mineros también asocian al *saqrasqa* la depredación mortal del corazón por la montaña y el Tío. En la mina, la muerte accidental violenta que resulta en una apropiación definitiva de la persona, corazón y alma, por las deidades, pertenece al mismo campo simbólico.

Aunque las enfermedades ligadas a la interacción con el subsuelo se inscriben en la continuidad de las enfermedades contraídas fuera de la mina, se distinguen de ellas por su etiología. En el contexto minero, las enfermedades atribuidas a las fuerzas *saqras* no poseen un carácter contingente e incontrolable, siempre castigan una infracción de las reglas rituales o una debilidad incompatible con el ejercicio del oficio de minero.

Jallpasqa, *el castigo de los débiles y de los perezosos*

Jallpa, que en quechua designa a la tierra en el sentido material, designa en el contexto de las enfermedades el carácter *saqra* de las tierras sin cultivar y de los lugares poderosos, llamados *jallpa lugares*, *saqra lugares* o “lugares pesados”. Por tanto, *jallpa* designa aquí el agente de la enfermedad que pertenece a la categoría genérica de *saqrasqa*.

En la mina, el *jallpa* castiga a los hombres que trabajan sin ánimo o demuestran una falta de dominio de sí mismos (llorar, enojarse, pelear, etc.). El *jallpa* no afecta al espíritu del trabajador, sino a sus pies y sus manos, que se hinchan. Por la acción de la tierra que los devora, los miembros de los mineros se llenan de llagas purulentas, y quedan incapacitados para producir:

No hay que *dentrar* renegando en la mina, nunca. Si reniegas, enfermas. Tus pies hinchan, todo hincha. “¿De qué está

renegando? Me ha venido a hacer renegar”, dice este Virgen. Entonces enfermamos. Te hinchas, no sólo un día, dos días, sino tres semanas, así, y revienta con pus. Huele hediondo como perro muerto. Éste es *jallpa*. Éste es peligroso, nos perjudican estos *jallpas*. Otros no pueden andar, hinchados sus pies, morados. Duelen grave, pues.

Don Rosendo, 61 años, socio jubilado, Santa Rita (Unificada)

Jallpa aparece aquí como un castigo de la faceta más *sagra* de la Virgen-Pachamama, la cual, recordémoslo, recibe a veces el nombre de “tierra”. Más allá del hecho de que la pereza y la ira incomodan a las deidades, el castigo de la tierra castiga una flaqueza que está reñida con las exigencias de la actividad minera.

Mancharisqa, asustarse hasta perder el espíritu

Sorprendida por la caída de una piedra mientras trabajaba en las laderas del Cerro, doña Mercedes, asustada, dejó escapar su espíritu. Éste permaneció en el lugar hasta que un curandero lo exhortó ritualmente a reintegrarse nuevamente en el cuerpo de su paciente. Doña Mercedes no se dio cuenta inmediatamente de la salida de su espíritu, pero las pesadillas que la acosaban no daban lugar a engaño: eran el eco de las fuerzas malignas del lugar en el que su espíritu deambulaba desde ese momento. Ella cuenta:

En la mina me ha caído una piedra así. Todo esto se me ha roto [doña Mercedes señala su cabeza]. Yo me he asustado, pero yo no me di cuenta de que estaba asustada, pero no podía dormir siempre. Me perseguían así, chanchos, vacas... en mis sueños. Tenía pesadillas, no me dejaban, todos animales me perseguían. Me estaban agarrando. En medio, estoy bailando. Entonces mi marido me ha hecho llamar [ha hecho llamar mi espíritu]. El curandero ha ido a la mina. [Durante ese tiempo] Yo aquí estoy durmiendo con mis dos compañeros, mi hermana. Mi familia me estaba acompañando. Yo seguía teniendo temblores, siguen, esas pesadillas graves tenía y me gritaba, me gritaba. Y han empezado a llamar mi ánimo. Esa noche fueron con mi esposo a llamar a la mina. Con cuchillo han buscado, y donde se clava el cuchillo le echan su traguito, su incienso, todo... Con una campanita “talán, talán, tan, tan”, decía, “*Jampu, jampu*, Mercedes, vámonos, no te quedes floja,

vámonos”, ha llamado el curandero. Y cuando es una señora, a su marido se acerca, se va a su casa con su marido y llegan. Llevan las piedritas y las tres a mi cabecera han puesto. Cuando empecé a despertar, ya estaba bien reaccionando. Otros, cuando es poco ánimo, se muere. Ya se hace dueño [del espíritu] el diablo y se muere, pues.

Doña Mercedes, 47 años, *palliri*, Santa Rita (Unificada)

Los mineros usan indistintamente el vocablo *mancharisqa* (del quechua *manchariy*, asustarse) y el término castellano “susto” cuando hablan de la huída del espíritu, ocasionada por la sorpresa y el miedo, dentro o fuera de la mina. Este susto puede ser causado por una sorpresa sin importancia: una piedra que cae es suficiente para que se escape el espíritu de doña Mercedes. Pero el *mancharisqa* no siempre es el resultado de una experiencia espantosa, a veces basta con dormirse en un lugar poco conocido y poderoso, generalmente en una montaña.

En los Andes, el “susto” es una experiencia frecuente, común entre los campesinos, los mineros y los estratos populares urbanos. De hecho, la mayoría de las familias poseen una campanita con la cual pueden, si fuera necesario, llamar al espíritu de uno de los suyos sin tener que recurrir a un curandero. Cuando el *mancharisqa* sobreviene en la zona de influencia de un *saqra* poderoso, puede estar acompañado de la captura del espíritu por éste; en ese caso ya no se habla de *mancharisqa* o de “susto”, sino de *jap’isqa* (‘atrapado’, ‘agarrado’, ‘capturado’ en quechua), a veces precedido del nombre del depredador (*saqra jap’isqa*, Tío *jap’isqa*, Pachamama *jap’isqa*, etc.). El *saqra* que lo tiene prisionero sólo aceptará liberar al espíritu a cambio de un sacrificio. Es inevitable recurrir a un curandero para esta intervención llamada “cambio” o “*trueke*” (trueque).

Jap’isqa, *la captura del espíritu*

En la mina, *mancharisqa* y *jap’isqa* van juntos casi siempre. La captura del espíritu por el Tío o la Pachamama se considera consecuencia inevitable del *mancharisqa* si el minero no ejecuta inmediatamente algunos pases rituales de emergencia. Cuando sufren un susto repentino, los mineros dejan de trabajar para *ch’allar*; pues el alcohol y la coca fortalecen el ánimo, y el hecho de compartir con las deidades propicia su clemencia. Por otra parte, a fin de castigar a los hombres que olvidan hacer ofrendas, las deidades pueden asustar

intencionalmente a los mineros. Un derrumbe o un ruido inesperado bastan para llamar al orden a los mineros negligentes, que están obligados a cumplir sus ofrendas si quieren obtener el retorno de su espíritu.

La captura del espíritu también castiga el encuentro entre un trabajador y el Tío. Doña Filomena se acordará durante toda su vida del susto que le sobrevino cuando se topó en la mina cara a cara con el diablo:

El Tío es el diablo. Tenía quince años cuando falleció mi papá. Arriba me he subido a la mina San Francisco. Entonces yo, tanto como era pobre mi papá, pensaba en interior mina: "Me gustaría encontrarme con el Tío, así tuviera plata". Estaba con una amiga y yo caminando adelante con mi carretilla y pensando entre mí, ¿no? Mi amiga se quedó lejos. De noche he visto venir un caballero así, con lámpara y sus joyas. Mi cuerpo se me temblaba. Tenía casco, lámpara, brillando sus pies, todo brillando. Rubio como tú, sus cabellos también ardiendo y la lámpara como eléctrica, alumbrando grande. En ese tiempo todavía no había lámpara eléctrica. Entre mi corazón se halla palpitando: "¿Qué voy a encontrar? ¿Qué será?". Mi amiga de atrás me ha hablado, me he dado la vuelta. Cuando me he dado vuelta, ya no había. Así es el Tío. Si es que no me hubiera hecho equivocar [si mi amiga no me hubiera interrumpido], tal vez le hubiera encontrado [para sellar un pacto]. Después me enfermé. Me dolía la cabeza, el Tío ya había agarrado mi ánimo, *mancharisqa*. [...] Al día siguiente, mi mamá me ha hecho ver con coca. "*Tiyutawan pantachisqanku, chayraykumin nanay mask'asarqa payta prometenanpaq*" [Se habían equivocado con el Tío, por ese motivo el dolor le estaba buscando a ella para cumplir la promesa]. El curandero dijo que el Tío quería hablar conmigo. Le costó caro a mamá para que me haga curar. Yo estaba como loca, el Tío ya estaba en mi cuerpo, yo veía el gringo por todos lados... Si no me hubiera hecho equivocar, tal vez sería rica. "Dame plata", le hubiera dicho y él algo también me hubiera pedido, algo. Pero desde esa vez dije: "Desde ahora, no voy a pensar más en el Tío".

Doña Filomena, 48 años, guarda, Carmen (10 de Noviembre)

Como señala doña Filomena, la aparición del Tío a un trabajador se considera sólo como la primera etapa de un pacto individual. En su caso, la llegada inoportuna de su amiga le impidió entablar un diálogo

secreto con el Tío, y éste, frustrado, se apoderó de su espíritu; la *palliri* no se volvió millonaria, se enfermó. Otros se asustan al ver al Tío y huyen. La captura de su espíritu representa entonces un castigo a su cobardía; comúnmente se acepta que el Tío sólo se aparece a los que han deseado hacer un pacto con él. Incluso otros se cruzan con el Tío sin siquiera reconocerlo bajo su aspecto de minero. En todo caso, la depredación del espíritu equivale a una indemnización por el incumplimiento de la promesa de ofrendas excepcionales que debían acompañar al pacto. No se molesta al diablo para nada. En la mayoría de los casos, bastan algunos rituales terapéuticos para restituir el orden en el cuerpo de la víctima. No obstante, el rapto del espíritu por el Tío también puede ser definitivo.

Separado de forma brutal del cuerpo bajo el *shock* del accidente, el espíritu de los mineros muertos en la mina permanece prisionero del Tío hasta que las familias lo intercambien por ofrendas. Mientras tanto, las almas condenadas intentan liberarse por sí mismas. Estas almas, formas negras y volátiles, se aparecen —“en bulto”⁸— en la mina para asustar a sus antiguos compañeros y ofrecer su espíritu al Tío a cambio de su liberación. Por esta razón, dicen los mineros, es frecuente que se produzcan dos accidentes mortales en el mismo lugar, permitiendo el segundo que la primera víctima llegue a la morada de los muertos:

A veces otra gente no ve, se muere en la mina así, se hace tapar o se muere, ¿no ve? Tío *jap'ikuwancha*. Este cuerpo, esta persona que se saca de la mina, así muerto ya, sin embargo no es él; muñeco nomás es. El Tío se lo adueña, y su espíritu sigue está trabajando en la mina. Estos muertos hacen sonar la roca, hacen sonar una pala. Por toda esta mina van a rondar, ya no te deja trabajar, te va a botar piedras, te va a hablar cualquier rato cuando estás vos solo con él: “¿Qué estás haciendo vos? Aquí hace frío, sácame de aquí”. Pero su cuerpo ya lo sacamos, ya lo enterramos, pero ése es un muñeco nomás. El diablo nomás se le adueña de la gente y te asusta. Hasta que otro se muera y que su ánimo le haga soltar. Por eso tiene que haber otro accidente, entonces el alma ya no está penándose. Por eso insiste éste, para que muera otro y que se vaya al cielo.

Don Hilarión †, 31 años, socio (Reserva Fiscal)

⁸ El término castellano ‘bulto’, que designa al mismo tiempo un fantasma y la efigie de un santo, designaba antaño a los cuerpos momificados de los Incas (Cieza de León, [1553] 1988, II: 37-38).

El corazón devorado por la montaña y por el Tío

En el capítulo sobre la montaña, hemos visto que en su forma más *sagra*, no subyugada por la Pachamama, el Cerro Rico puede devorar el corazón de los mineros que se han quedado dormidos en la mina. La montaña adopta entonces los rasgos de un cóndor que destripa al durmiente, quien muere poco después. Hemos precisado que, en este papel de depredador, la montaña puede confundirse con el Tío.

El diablo de la mina también puede devorar el corazón de los trabajadores mediante el gas que infesta las galerías. Este gas, emanación del Tío, se introduce en el corazón de los mineros, a los cuales consume poco a poco. Como explica don Rosendo, se considera esta depredación como un castigo:

Hay mineros que son tacaños, entonces los tíos tienen que aplastar[los hasta] que se mueren y hay plata en su paraje y están explotando. A veces los mineros se hacen la burla, y hay que *ch'allar* con fe, con corazón. Los mineros son tacaños, prefieren no hacer esta costumbre, trabajan y se reniega el Tío y el gas es con el Tío. Cuando hay gas, hay el Tío y hay más mineral. Es como una trampa que pone el Tío con el gas, pide para comer, quiere comer el corazón, pues. Si te encuentras con gas, hay que pasarte con ajo [...]. El Tío es como una persona que da a sus hijos predilectos, por eso hay que hacer buenas cosas.

Don Rosendo, 61 años, socio jubilado, Santa Rita (Unificada)

Por tanto, la presencia de gas en la mina señala a la vez una zona de gran actividad del Tío y la existencia de vetas ricas. Si las ofrendas de los mineros no están a la altura de las potencialidades del lugar, se exponen a perder allí su corazón. A diferencia del espíritu, el corazón es vital y su alteración puede ser mortal. Durante el periodo que precede a la muerte, el individuo cuyo corazón ha sido devorado por el Tío es considerado como un poseído. El Tío, que se ha apoderado del corazón, lo reemplaza por un determinado tiempo en sus funciones vitales. Pero la desaparición de las facultades intelectuales y afectivas de la víctima confirma que el corazón, donde se asientan estas facultades, está dormido. En el siguiente relato se describe este estado como una pérdida de la consciencia y de la razón:

De repente ya no te acordás nada, pierdes el sentido y haces cualquier cosa dentro de la mina, *yuyay chinkasqa*

qunqarparikunku [la consciencia está totalmente perdida, repentinamente se han olvidado]. Son obras del Tío, del diablo. No te acordás lo que hiciste, pero tus compañeros te han visto. A veces a uno se le encuentra como sonámbulo dentro de la mina, no está consciente y después recupera el sentido o vuelve en sí como un trance, ¿no? Y pasado un tiempito, así como una semana, se muere la persona. O sea que el Tío se le comió su corazón.

David, 32 años, segunda-mano, San Germán (Unificada)

De hecho, se considera todos los accidentes mortales como una depredación del corazón. El Tío que captura el espíritu de sus víctimas devora también su corazón. Efectivamente, se dice que las víctimas de accidentes mortales en la mina han sido devoradas por el Tío y, a veces, también por la Pachamama; en consecuencia, los trabajadores conciben en términos de alimentación la sustracción de su espíritu, de su corazón y, de manera más general, el despojo de su vida.

Corazones y almas: la posesión de los “empactados”

También se considera poseídos a los mineros que pactan con el Tío. Hemos dicho que cualquier encuentro abortado con el Tío resulta en la captura del espíritu. Si el contrato se realiza, es decir si el encuentro sigue su curso, la apropiación del espíritu del minero por el Tío ya no se percibe como un estado patológico que requiere la intervención de un curandero. Siendo una cláusula del pacto, es la contrapartida no negociable de las riquezas prometidas por la deidad. A manera de un Fausto andino, el pactante acepta entregar su alma al diablo de la mina:

Hacer un pacto con el Tío es como si estaría vendiéndose alma y cuerpo. O sea: “Dame riqueza y yo te doy mi alma”, dice. Su alma no le da a Dios sino “a vos” [al diablo]. Y no solamente de sí mismo, sino de su familia, porque han empezado a pasar accidentes, en la mina inclusive. La mina se derrumba, hay muertos, los carros se vuelcan... Y cambia el hombre, está con el diablo, sólo vive para fiestas, cantinas, para tomar, pelear... Engaña a sus peones, explota a sus peones, accidentes pasan, pero el ñato ya no le tiene consideración a nadie.

Don Toribio, 44 años, socio jubilado

“Venderse en cuerpo y alma”. Como dice don Toribio, la apropiación del espíritu del minero implica el dominio del Tío sobre su cuerpo y una alteración total de su comportamiento. Se trata de una apropiación completa que, recordémoslo, asume a veces la forma de una sodomización. En el contexto del pacto, *jap'isqa* se convierte en sinónimo de la expresión quechua *supayukhunpi* (el diablo en sí) y de *supayniyuq* (endiablado). Los mineros explican los mecanismos de esta posesión por la naturaleza del Tío. Aficionado a las almas humanas de las que se alimenta, el propio dueño de las vetas es un espíritu en búsqueda de un cuerpo en el cual encarnarse.

En adelante, bajo la influencia del Tío, el comportamiento del minero transgrede las normas sociales; la producción minera ya no está orientada a la reproducción de la sociedad, sino que amenaza su equilibrio. El dinero obtenido a través del pacto se despilfarra en las cantinas de la ciudad. El “empactado” se caracteriza por su desenfrenado consumo de alcohol, su actitud violenta y belicosa, y su lenguaje irrespetuoso de las reglas de la comunicación social. A la vez incoherente en su forma e inconveniente en su fondo, el discurso agresivo y sexualmente explícito del poseso es la expresión de la fuerza diabólica que ha reemplazado al espíritu humano en su función de animar el cuerpo. Por otra parte, el poseso exhibe una fuerza sobrehumana, ¡una fuerza de todos los diablos!

A veces, incluso, el “empactado” declara abiertamente su identificación con su maestro diabólico. Hace unos años, un minero del Cerro, el hombre más próspero de su cooperativa, se vestía siempre de rojo para satisfacer los caprichos de su amo diabólico. El paso de la identificación a la fusión se da rápidamente: don Fortunato impedía, bajo la forma de un *tío*, el acceso de sus compañeros a su veta milagrosa. Otros cuentan cómo Hochschild, el barón del estaño bajo contrato con el Tío, sentado sobre la maquinaria del ascensor de la mina, reemplazaba el cable del que pende la cabina por su cola de *tío*, soltándola en el momento del descenso, para ofrecer las almas de sus obreros a su socio diabólico. Aparte del alma del “empactado”, las almas de todos los de su entorno están a merced del Tío. Este contagio demuestra que el cuerpo del individuo y el cuerpo social están estrechamente vinculados. Aunque a primera vista la experiencia del pacto parecería individual, en realidad es colectiva por naturaleza.

El Tío ejerce su dominio sobre los poseídos a través de sus espíritus, y la posesión de los “empactados” no es considerada como un anquilamiento del corazón; de hecho, no es mortal. Sin embargo, el

corazón está afectado y cuando se pregunta a los mineros dónde se encuentra el diablo del *supayukbunpi*, señalan su corazón. Precisamente porque la posesión se sitúa en el corazón, alterando sus facultades, los desórdenes que engendra se parecen tanto a los síntomas de las personas cuyo corazón ha sido devorado: alteración del juicio, actitudes y palabras desbocadas, pensamientos obsesivos. “Tener pensamientos”, que aquí alude a la incapacidad de una actividad intelectual social normal, describe frecuentemente el estado de los “empactados”. Por el contrario, los pensamientos incontrolados pueden ser el origen de la posesión: se cree que los poseídos han pensado demasiado en el Tío. Un pensamiento excesivamente diabólico hace el corazón de los hombres vulnerable a las fuerzas del subsuelo. Y la muerte que acecha a los “empactados” rematará la apropiación de su corazón por el Tío.

Mancharisqa, jap'isqa y posesión: tres estados de un todo continuo

La dificultad de distinguir entre el papel del espíritu y el del corazón en las patologías relacionadas con el subsuelo se deriva de la existencia de un continuo entre el “susto” que conduce a la pérdida del espíritu y la incorporación de un principio diabólico en el corazón.

La fatiga, la falta de ánimo, la ansiedad, el comportamiento desenfadado, la inclinación a la bebida, la paranoia alimentada por pesadillas, etc., todos estos síntomas son comunes a las víctimas del *mancharisqa*, del *jap'isqa* y de la depredación del corazón. De hecho, la distinción que hace el lenguaje entre *mancharisqa* y *jap'isqa* no refleja tanto la existencia de dos patologías distintas como una diferencia de intensidad que depende de la identidad de los *sagras* involucrados. Algunos *sagras* más fuertes o con los cuales los hombres mantienen relaciones particulares, son individualizados y nombrados; es el caso del Tío y de la Pachamama. Otros se confunden con el espacio que frecuentan. De este modo, los mineros hablan de lugares malos o de horas malas. Así, el *mancharisqa* sería desde ya una captura del espíritu, que ha quedado prisionero de las fuerzas del espacio-tiempo con el cual estaría en contacto, mientras que el *jap'isqa* designaría la acción de *sagras* individualizados con poderes menos difusos.

La continuidad entre el *mancharisqa* y el *jap'isqa* aparece igualmente en los procedimientos terapéuticos. En ambos casos, los curanderos proceden a una purificación del cuerpo del enfermo antes

del retorno de su espíritu. Para el *mancharisqa*, el terapeuta fricciona al enfermo con un emplasto de hierbas medicinales y otros ingredientes, llamado *picbara* (del quechua *picbar*, barrer, limpiar). En el caso del *jap'isqa*, se pasa por el cuerpo de la víctima el animal que será sacrificado. Estos pases, que tienen el propósito de liberar el cuerpo de la influencia de los *saqras*, corroboran el continuo entre la pérdida del espíritu y la posesión del cuerpo.

La frecuente distinción que hacen los investigadores entre las enfermedades por sustracción de una sustancia y las que están vinculadas a la introducción de un agente ajeno se aplica, por tanto, muy imperfectamente a las representaciones de los mineros. A la vez captura del espíritu y dominio sobre los cuerpos, *mancharisqa* y *jap'isqa* reflejan la existencia de toda una gama de estados intermedios asociados a la influencia, más o menos fuerte, del Tío. Su intrusión en el ser carnal de los hombres y la depredación de su corazón son las expresiones extremas de esto.

La actividad minera como relación de fuerzas

El destino de la víctima depende de la fuerza del lugar o del *saqra* involucrado. La mina, los espacios silvestres y las horas avanzadas de la noche son particularmente propicios al *mancharisqa*, al *jap'isqa* y al *jallpa*. Justamente porque sobrevienen en un contexto semejante, sucesos banales como la caída de una piedra, el ladrido de un perro o un pájaro que echa a volar, pueden provocar el alejamiento del espíritu. Cuanto más fuerte sea el *saqra*, tanto más expuesto está el espíritu a la captura, pero sólo las entidades particularmente poderosas, como el Cerro y el Tío, pueden devorar el corazón.

Asimismo, la fuerza del hombre condiciona la intensidad de la enfermedad. Hemos visto que si no todos los *saqras* poseen la misma fuerza, los espíritus humanos tampoco. Mientras que un ruido repentino es suficiente para que un niño pierda el espíritu en un espacio tan familiar como el patio de su casa, en las mismas circunstancias su madre dirá simplemente "*mancharikuni*" (me he asustado), sin mencionar el *mancharisqa*. En la mina, el "susto", la pereza, las emociones violentas, quedarse dormido o tener pensamientos demasiado diabólicos conducen inevitablemente a una enfermedad. Todos estos estados de ánimo son indicio de flaqueza y de una falta de autocontrol que hacen al minero tan vulnerable como un niño pequeño ante las fuerzas *saqras*. Por tanto, más que surgir de un susto propiamente dicho, la alteración patológica resulta del contacto entre

un espíritu humano y un espíritu *saqra* más fuerte que él. Esta etiología de la correlación de fuerzas explica la existencia de lo que Federico Sal y Rosas (1970: 251) ha dado en llamar “susto sin susto”, es decir, una salida y/o una captura del espíritu que no está directamente condicionada por un “susto”, sino por el hecho de dormirse o enojarse en un lugar o un tiempo “pesado”. Es la razón por la cual la coca, el alcohol y los cigarrillos, que fortalecen el espíritu, son una ayuda valiosa para los mineros que caen en una debilidad repentina.

En la mina, las enfermedades de los *saqras* siempre son percibidas como castigos. Esto es evidente en el caso de incumplimiento de los rituales o de encuentros abortados con el Tío. Pero la flaqueza de ánimo y la falta de autocontrol también resultan reprochables para un minero. Mientras que un niño o un caminante desafortunado que es atrapado por los *saqras* no son considerados responsables de su desgracia, en la mina no existe ninguna profanación involuntaria. Internarse en las galerías y exponerse al contacto con las fuerzas *saqras* es un acto responsable; se necesita gran presencia de ánimo para aspirar a un encuentro cara a cara con el Tío y la montaña-Pachamama.

La fuerza, cualidad personal del minero, se adquiere también estableciendo una relación privilegiada con el Tío, que puede entonces desempeñar su papel animador. La transferencia de fuerza del Tío al trabajador tiene como origen un “susto” primordial que marca el paso de la condición de hombre a la de minero.

3. Bajo el dominio *saqra*: la metamorfosis diabólica del minero

El haber sido atrapado por las deidades de la mina es la condición necesaria para ejercer el oficio de minero. El *jap'isqa*, que se experimenta como una enfermedad iniciática, provoca una transferencia de fuerza del Tío hacia el minero, que implica un verdadero trastorno de la personalidad del minero. Poseído por la potencia diabólica, él mismo se vuelve *saqra*.

En pos de un espíritu más fuerte y más saqra: la dimensión iniciática del jap'isqa

Sorprendidos por la caída de una piedra o un ruido inesperado cuando se sabían solos, todos los trabajadores del Cerro reconocen haber

sido víctimas del *jap'isqa* en sus comienzos en la mina. Sus compañeros más experimentados les explicaron que se trataba de una manifestación del Tío o de la Pachamama, una especie de novatada o iniciación previa a su admisión en la sociedad de los *saqras*. Es al precio de la pérdida de su espíritu que el trabajador novato se convierte en miembro pleno de la cofradía del subsuelo, en compañero de los *saqras*, para retomar la terminología de los siguientes testimonios:

El *mancharisqa* es para los nuevos. Por ejemplo, a mí también me agarró cuando estaba entrando nuevo en la mina. Es como un bautismo. Yo al principio también he enfermado, me daba escalofríos, me asustaba. Asustado me despertaba así, a la noche. Pero después, nada más, ya no enfermamos. O sea, para que sea miembro como minero, se asusta y ya forma parte de la mina. Cura, entonces ya no agarra [...] Todos, todos hemos tenido una etapa de enfermedad. Mina *mancharikusqa*, o Tío *mancharikusqa*, eso dicen. Toditos han debido tener, primera vez siempre. Por eso en la mina hay muchos espíritus malignos; por eso cuando se duerme dentro de la mina, se sueña con cosas terribles, monstruos... Pero cuando trabajamos, a veces allí solito te quedas, entonces el espíritu maligno te mira pues que estás trabajando dentro y dice: "No, éste es mi compañero". Ya no te puede hacer nada mal porque estás a diario en allí. Es como si ya te adueña, ¿no? Yo por ejemplo, puedo pasar por cementerio, por puente, a mí no me pasa nada, pero hay otros que son más delicaditos de espíritu.

Don Toribio, 44 años, socio jubilado

O este otro:

Cuando uno se hace amigo del Tío, ya le conoces sus cosas, ya no te asustas, ya lo entiendes. Cuando empiezas a trabajar, no estás acostumbrado de la mina. De cualquier cosita uno se pone susceptible adentro. Un ruidito, cualquier cosa, se asusta, este le llaman *mancharisqa*. Pero una vez que uno conoce al Tío, conoce a la mina, ya no tiene miedo, ya se ríe de las bromas del Tío. Uno ya le entiende, se vuelve compañero. Una vez, en 1980, mi hermano me había llevado a la mina, [yo] no conocía todavía la mina. "Espérame aquí, voy a juntar mis herramientas", me dice. También había un Tío hecho de barro, grandote, feo, con su cigarrillo. Yo me cambiaba la ropa, de repente este había chillado "¡wuaaaaa!", gritó. Hizo un sonido feo. Me he asustado feo. He agarrado mis herramientas y he

corrido. Mi hermano me decía, y todos los maestros que conocen sus secretos: “El Tío ha estado jugando con vos, te ha hecho una broma”.

David, 32 años, segunda-mano, San Germán (Unificada)

De esta manera, la pérdida y la captura del espíritu constituyen un rito de paso mediante el cual el hombre se hace más fuerte, más *sagra*. La alusión de don Toribio al bautismo cristiano es clara: el contacto del espíritu humano con los espíritus de la mina incorpora al novato en el mundo *sagra*, al igual que el descenso del Espíritu Santo sobre el bautizando marca su ingreso a la comunidad de la Iglesia. Siendo hijo de Dios, el minero también se convierte en hijo del diablo. ¿Acaso los trabajadores no se denominan también a sí mismos “*supaypa wawasninku*”, los hijos de *supay*?

La captura del espíritu permite que éste y las deidades se conozcan mejor. El espíritu sale fortalecido de este encuentro, dotado de la fuerza que ha recibido del maestro del inframundo y, en adelante, el minero podrá sacar del espíritu la fuerza necesaria para su oficio. Como subrayan don Toribio y David, la transferencia de fuerza que se produce en virtud del “susto” iniciático está ligada a un fenómeno de posesión. El minero, fortalecido por su bautismo subterráneo, puede acoger en su cuerpo el poder *sagra*. Por tanto, la intervención directa de las deidades sobre el individuo permite la adquisición de la nueva identidad de minero y el ejercicio legítimo del oficio. En otros términos, el aprendizaje del oficio trastorna los cuerpos, y la identidad social de los mineros se aloja en lo más profundo de su ser. De esta manera, adquieren un verdadero espíritu corporativo.

Asimismo, el “susto” iniciático brinda a las deidades la oportunidad de integrar plenamente al individuo en su red de intercambio, exigiéndole el sacrificio necesario para devolverle su espíritu. Una vez que el minero ha cumplido con sus ofrendas terapéuticas, no experimentará el *jap'isqa* sino en el contexto preciso de una infracción: un incumplimiento de los rituales o una debilidad del espíritu (miedo, falta de coraje, pereza, emociones descontroladas, etc.) que está reñida con su identidad profesional. Tal como sugiere el testimonio de David, el Tío puede poner a prueba en cualquier momento el temple de sus compañeros humanos haciéndoles una mala jugada. Lo que en otro contexto se percibiría como un suceso peligroso y altamente patógeno, toma aquí el aspecto de una muchachada. Pero si el minero iniciado se asusta en la mina, debe pedir perdón a las deidades por no haber sabido mantener el temple instaurado por el “susto” iniciático.

La familiaridad de los mineros con las deidades de la mina, que resulta del “susto” y que los mineros conciben en términos de amistad, se extiende al conjunto del mundo *sagra*. Al igual que don Toribio, todos cuentan, no sin orgullo, que como mineros pueden pasear con toda tranquilidad por los lugares malignos sin correr el riesgo de ser víctimas de *mancharisqa* o de *jap'isqa*: la naturaleza de su fuerza les granjea el reconocimiento benevolente de los *sagras*.

Por consiguiente, el “susto” permite al minero beneficiarse del *cama* personal que, en el siglo XVI, caracterizaba a los curanderos y a los guardianes de las *wak'as*. No obstante, en un cosmos trastornado por la colonización de las almas, el *cama*, que permitía al hombre realizar su tarea, se torna diabólico. El bautismo iniciático que desencadena la transferencia de fuerza del subsuelo al espíritu del nuevo minero se ha convertido en lo opuesto del bautismo católico que sustrae al bautizado de la jurisdicción *sagra* a la que pertenecía⁹.

Apropiación del espíritu, posesión del cuerpo y borrachera

El dominio del Tío sobre los mineros iniciado por el “susto” se reactualiza constantemente por el consumo de alcohol:

Quando estamos tomados decimos que estamos juntamente con el diablo, con el demonio. Uno se toma, no recuerda nada. Uno habla cualquier cosa, puede hablar cosas que no se pueden, uno se pelea. Quiere decir que estamos juntamente con el demonio, está en el trago. Eso dicen, ¿no?, que el Tío, el demonio, quiere mucho que nos tomemos. Y cuando hay pelea, más fuerza nos da. ¿Por qué? Para que peleemos, que hagamos disparates. Claro, nuestro sentido hace perder entonces, uno quiere hablar cualquier cosa, lo que no se puede hablar. Así es, estamos juntamente con el diablo. Quiere vencer al Dios. Ahora porque nosotros estamos bien tranquilos, estamos juntamente con el Dios. Pero cuando nos tomamos tragos, ya no estamos juntamente con el Dios, estamos juntamente con

⁹ Se atribuye la agitación de los niños no bautizados a la influencia del mundo caótico de los diablos; así, es frecuente oír decir a una madre agobiada por un niño demasiado inquieto que es tiempo de bautizarlo: “*Animuyki mana kanchu porque ma bautisakunkichu, ma Dios qawasunkichu*” [“No tienes ‘ánimo’ porque no estás bautizado, Dios no te ve”]. En tanto agente socializante, el bautismo católico recupera en los Andes su verdadera función exorcizadora.

el Tío. Por eso en la mina *ch'allamos*: "Tío, Pachamama, *quriwayku metalta* [danos metal]". Cada viernes, cada martes *ch'allamos*. Si no se *ch'alla*, no hay mineral.

Don Julio, 65 años, guarda de mina, Santa Rita (Unificada)

El alcohol es, junto con la coca, la principal fuente de fuerza para el trabajo minero¹⁰. Aparte de las *ch'allas*, su consumo moderado acompaña frecuentemente el comienzo del trabajo para darse fuerza y ánimo. La fuerza procurada por el alcohol proviene del Tío. Como respuesta a la asimilación de la borrachera a las idolatrías demoníacas por los misioneros, en Potosí se considera el alcohol como la orina del dueño del mineral¹¹, "de la misma manera que el vino es la sangre de Cristo", precisan los mineros. Por tanto, cuando los trabajadores vacían sus vasos, absorben un poco de cualidad *sagra*. Esta incorporación diabólica es asimilada a una posesión.

"Cuando uno toma, está con el diablo", explica don Julio. La expresión quechua *supay ukhunpi* (el diablo en sí) designa, por otra parte, tanto la posesión "patológica" del hombre bajo contrato, como la que acompaña la borrachera. La relación semántica entre la forma verbal castellanizada *qhayqearse*, que evoca el comportamiento desenfrenado de los mineros ebrios, y *qhayqasqa*, dolencia panandina relacionada con las montañas y los *sagras*, disipa la ambigüedad metafórica de la expresión *supay ukhunpi*. Bajo la influencia del Tío, los hombres borrachos pierden el espíritu, y se comportan como los poseídos. Mitad hombres, mitad diablos, ya no son realmente humanos: "Ya no son gente", dicen los mineros.

Esta concepción de la ebriedad anula las responsabilidades individuales. Sometidos a la buena voluntad del Tío, los mineros en estado de ebriedad no son considerados completamente responsables de sus actos. Su comportamiento desenfrenado es el resultado de un exceso de fuerza debido a la posesión; razón por la cual las personas ebrias no están sujetas al "susto".

Sea durante el trabajo o durante los rituales, el consumo de alcohol se intensifica una vez que la tarea ha sido concluida (la *mit'a* productiva) o el acto central del rito realizado (el sacrificio de la llama, la *t'inkachada* de Compadres, etc.). El cambio de ritmo marca el

¹⁰ Para una perspectiva histórica de la función de la bebida al inicio del trabajo, véase el artículo de T. Saignes (1993).

¹¹ En torno a la relación entre beber, orinar y la circulación hidráulica fértil del macrocosmos, véase R. Randall (1993).

tránsito de una etapa a otra. Al principio el alcohol da ánimo para ejecutar la tarea, luego permite celebrar su conclusión (Harvey, 1993). Entonces, lo que se busca es la borrachera, a veces hasta perder el sentido (*sinch'i machasqa*), y ya no solamente un aporte de fuerza inmediato. En esta última etapa se alcanza el contacto más estrecho con las fuerzas *sagras*.

Desde la época preincaica, la embriaguez que altera las consciencias y las abre hacia otras realidades es un vehículo de comunicación privilegiado con las fuerzas vivas del mundo y los difuntos (Randall, 1993; Saignes, 1993; Salazar-Soler, 1993). Sin embargo, a diferencia de las borracheras precoloniales, el alcohol no es para los mineros un medio de visión o comunicación formal con las deidades del subsuelo, como puede serlo la actividad onírica. Durante la borrachera, el contacto tiene mucho más un carácter de fusión. La ebriedad, vivida como una posesión, disuelve al hombre en el universo *sagra*. La idea de que los borrachos son muertos y los muertos están borrachos (Harvey, *op. cit.*: 122) pone de manifiesto esta desaparición de las fronteras entre los mundos. De hecho, el alcohol es una de las principales causas de muerte entre los mineros. *Tijuchicu*, a veces *t'iuchiku*, que designa el infortunio de los hallados muertos en la madrugada, evoca de forma sugerente esa asociación de las personas ebrias con el reverso de nuestro mundo. El *tijuchiku* es atribuido al hecho de que las personas en estado de ebriedad duermen del revés, con la cabeza hacia abajo; en quechua, *tijisu* significa 'volcado', 'bocabajo', (Lara, 1991). Pero *t'iuchicu* también remite al *ttiuni* de González Holguín (1952 [1608]) que él traduce por "enfermar de mucho beber". En Ollantaytambo, Perú, *t'iyusqa* designa la última etapa de la experiencia límite del alcohol, la fase en la que la persona pierde el juicio (Randall, *ibid.*: 92). El *tijuchiku* de los mineros de Potosí refleja así la idea de que la borrachera pone la cabeza del revés, y que si no se la revierte oportunamente, esta situación transitoria podría hacerse permanente. De este modo, se convoca al bebedor difunto a integrarse al reverso subterráneo del mundo, el inframundo de los muertos y de los *sagras*.

Por consiguiente, negarse a beber en la mina equivale no solamente a rechazar el intercambio con el Tío, sino también a sustraerse a su influencia "de inversión". Este rechazo provoca su ira y su castigo (accidente, desaparición de las vetas, etc.). Es una de las razones por las cuales los mineros evangélicos pueden ser contados con los dedos de una mano, ya que ser minero supone que uno acepte convertirse un poco en diablo.

Las hojas de coca, que son consideradas como el espíritu de la Pachamama, realizan una transferencia de fuerza de la deidad al minero, similar y complementaria a la que el Tío realiza por medio del alcohol¹².

El acondicionamiento del cuerpo por medio del ayuno

La ósmosis con las deidades de la mina supone poner el cuerpo a su disposición. Esa parece ser la función del ayuno al que los mineros se someten a lo largo de todo su trabajo. Una vez que han traspasado la puerta de la mina, los trabajadores se abstienen de consumir otra cosa que coca, alcohol y cigarrillos. Cuando no salen a alimentarse, este ayuno puede prolongarse durante 24 horas. Cuando se les pregunta acerca de sus motivaciones, los mineros aducen razones prácticas: la comida se echa a perder en la mina, retiene el polvo, provocando el mal de mina. Sin embargo, este ayuno responde a una lógica de restricción alimentaria que va más allá. Hemos visto que los trabajadores se abstienen de comer alimentos muy salados, con demasiado ajo o de introducir estos condimentos a la mina, so pena de ahuyentar al Tío y sus vetas. Estas prohibiciones aclaran el sentido del ayuno: favorecer un contacto estrecho con las deidades de la mina. En la cultura incaica, el ayuno, la abstinencia, la exposición al frío o a un calor excesivo, los esfuerzos físicos prolongados —experiencias que forman parte de la vida cotidiana de los mineros— eran, junto con la ingestión de sustancias embriagantes o alucinógenas, técnicas de introspección para provocar visiones (Salazar-Soler, 1993). En la actualidad, parece que el ayuno del minero, al igual que las restricciones alimentarias rituales de los chamanes, acondiciona el cuerpo humano para recibir la fuerza *sagra*. También lo vuelve particularmente receptivo a las sustancias, el alcohol y la coca, que favorecen la transferencia de fuerza del Tío y de la Pachamama al minero.

En cuerpo y alma: todos los mineros están poseídos

La posesión del minero por el Tío, iniciada por el “susto”, mantenida por el alcohol y el ayuno, trasciende el alcance de estas experiencias. Su trato cotidiano con los *sagras* no deja al hombre indemne. A fuerza

¹² Según los mineros de la Colonia, la coca poseía a la vez el poder de fortalecer al trabajador y de ablandar la roca (Saignes, 1988: 216).

de acullicar, de trabajar y beber con los diablos, el minero termina por convertirse en uno de ellos. Es lo que ilustran los siguientes testimonios:

Los mineros, cuando trabajan en la mina se ponen otra clase, se vuelve un poco más nervioso ya. Es como si hablaría con el demonio, como si [éste] se entraría [dentro de ellos], como si [el minero] se volvería también demonio. Como si hablaría con una persona que le haría sentir un poco incómodo. Tienen amistad con el Tío, es como si fuera su padre, su familia, como si sentiría lo mismo. A veces uno se siente solo, pensamos en el mineral, farreamos, nos mareamos, ya no pensamos en nada, solamente en el mineral.

Armando, 18 años, peón, Pampa Oruro (10 de Noviembre)

Sentado en el terraplén de la mina, don Leonardo corrobora esta influencia avasalladora del Tío sobre los trabajadores que resulta de la intimidad subterránea:

Bueno, aquí afuera, ahoritita aquí nosotros estamos hablando, bueno, lo que queremos, pero cuando entramos adentro de la mina, yo mismo me doy la cuenta —casi todos los mineros, no seré yo nomás—, pero otra clase nos volvemos, y en la tarde otra clase nos salimos. Yo pienso que el Tío que a nosotros que nos está aprovechando adentro, pero ¿qué vamos a hacer nosotros? Bueno, acá en Potosí, el trabajo es solamente el Cerro y la mina, ¿dónde nosotros vamos a trabajar?

—¿Qué quiere decir que se vuelven “otra clase”?

Bueno, yo pienso que el Tío a nosotros nos quiere hacer volver como el Tío. Así, ¿qué será? Pero otra clase salimos. Yo, sabes, yo ¿por qué me doy un poco de razón? Ahoritita estamos en nuestras caras, ¿no?, pero dentro de la mina no es nuestras caras, cada cual nos fijamos. O tal vez será de lo que hemos coqueado la coca nomás, o tal vez será que hemos trabajado fuerte hasta no poder, pero yo no creo. Nos damos cuenta. Porque dentro de la tierra estamos entrando, ¿no ve?, no estamos como en aquí que estamos charlando; entonces junto con los diablos parece que nosotros estamos trabajando y junto con ellos estamos coqueando, igualmente cuando coqueamos, igual también creo que ellos están coqueando, y cuando pasamos después de *pijchar*, creo que ellos también

están trabajando, también porque nosotros siempre cuando salimos acá a la tarde, cambiando la cara.

Don Leonardo, 46 años, socio, San Germán (Unificada)

En el transcurso de su carrera, el carácter de los mineros cambia, al igual que el de las víctimas de *mancharisqa* y de *jap'isqa*, enfatiza Armando. De manera general, todos admiten sentirse más nerviosos, más preocupados desde que trabajan en la mina. Atribuyen esta transformación a la influencia del Tío. El minero piensa y actúa con su maestro diabólico, está obsesionado día y noche por el metal, pues la mina ocupa lo esencial de su actividad onírica. Incluso su rostro lleva la huella del Tío, subraya don Leonardo. La amistad particular entre los mineros y el diablo minero tiene un carácter de fusión: transforma al hombre, poco a poco, en *tío*.

La apropiación del espíritu del trabajador por el Tío tras el “susto” iniciático resulta, por tanto, en una posesión más recurrente, que se acompaña de la adquisición de los atributos *saqras*. Precisamente porque la fuerza que lo habita es de la misma naturaleza que la de su fuente diabólica, la presencia del minero puede asustar y provocar la pérdida del espíritu de los seres débiles. En este testimonio, asusta a las papas:

Los de mi pueblo [Rodero, provincia Saavedra] no confían mucho en nosotros porque somos mineros. Dicen que el minero está junto con el diablo, que está endiablado, dicen. Por ejemplo, los campesinos dicen que cuando un minero va al campo, entra en una casa donde está llena de productos, o como decir, papa, oca, papalisa, entonces como está junto con el diablo, o sea, su amigo es del diablo, entonces hace asustar a la comida, dicen. El minero se acerca a su papa, y [ésta] empieza a desaparecer. Se debe asustar y no le dura todo el año. También dicen que el cuerpo del minero está contaminado por el polvo, y este polvo hiede. Aunque te duches, que te pongas desodorantes, siempre está el olor, y para el producto que ha cosechado el campesino [ese olor] es malo”.

Armando, 18 años, peón, Pampa Oruro (10 de Noviembre)

Por supuesto, la mayoría de los mineros poseen tierras que cultivan. No obstante, en las comunidades, donde son minoritarios, los campesinos miran con recelo la intrusión de esos aliados de los diablos, cuyos poderes les causan temor. Según Armando, la cualidad *saqra* del minero se manifiesta también por su olor a mineral —su olor

a azufre, estaría uno tentado de decir—, que parece probar que el trabajador, al igual que su *alter ego* diabólico, se hace uno con la mina. Este olor metálico probablemente esté localizado en el corazón, asiento de la posesión diabólica, como lo confirma el relato recogido por Juan José Alba y Lila Tarifa (1993: 489-50) en la región de Cochabamba, en el cual una curandera compara su iniciación por el rayo con la experiencia de los mineros: “Había un olor feo, como fierro, como azufre, dentro nuestro interior; a algunos nos hace enfermar. Como el corazón del minero, con el olor se muere del corazón”.

Así, el corazón de los mineros se convierte en una especie de anexo del inframundo, y el minero en un doble del Tío. Por esa razón, su comunicación con la deidad trasciende la alteridad para establecerse justamente dentro del corazón del hombre. “Son los latidos de tu corazón los que te indican lo que quiere el Tío...”, explica un minero. Este diálogo interior, que revela al trabajador los humores del Tío, evoca la inspiración que guía la práctica de los curanderos andinos. La propia expresión “tener pensamiento” describe a la vez la influencia del Tío sobre los mineros y el origen de los poderes chamánicos (Alba y Tarifa, *ibid.*). “Hacer la *ch’alla* con todo corazón”, expresión que denota una disposición religiosa correcta, sugiere que tratar con el Tío implica aceptar su dominio y abrirle el corazón.

Por naturaleza, este proceso no difiere de la posesión de las víctimas de *jap’isqa* o de los “empactados”. A medio camino entre la animación a distancia a través del espíritu y el control total del corazón de los “empactados”, la cohabitación del Tío con el corazón de los mineros, “sin compromiso”, aparece como una relación intermedia, menos intensa que la que se establece en el pacto.

Sin embargo, a diferencia del *jap’isqa* y de la posesión por el pacto, no se considera la posesión “normal” como el resultado de un desorden patológico o una perversión deliberada de las relaciones rituales. Al contrario, se la vive como la condición imprescindible para la interacción de los hombres con el subsuelo: sin posesión no hay producción. “El Tío se aprovecha de nosotros, pero ¿qué podemos hacer?”, se preguntaba don Leonardo. Aunque no siempre se la vive alegremente, esta posesión legítima tampoco tiene esa intensidad y el carácter inconveniente de la de los “empactados”. La posesión normal no amenaza el equilibrio de la sociedad minera mediante sacrificios humanos o el surgimiento de fortunas excepcionales. Es socialmente sostenible en el largo plazo.

Esta distinción se constata asimismo en la opinión que merece el consumo de alcohol de los “empactados”. Su embriaguez, que no

está orientada al trabajo ni a la reproducción social, se opone a la borrachera colectiva que propicia la interacción benéfica entre la comunidad y las deidades.

En consecuencia, el pacto del minero con el Tío debe establecerse respetando el orden social y cósmico. Al asegurar la transición entre el mundo subterráneo y el orden solar, las vírgenes y los *tataq'aqchus* de las minas contribuyen a preservar el equilibrio entre la identidad *sagra* de los mineros y el orden de la sociedad humana. Su presencia, que impide a los diablos atravesar la puerta de la mina, también purga a los mineros de sus atributos diabólicos. Cada vez que abandonan el espacio subterráneo, los mineros son de alguna manera rebautizados por los garantes católicos de la sociedad civilizada; en ese momento recuperan su verdadero rostro, como diría don Leonardo.

4. Una resonancia subterránea del chamanismo

En nuestro análisis hemos mencionado repetidamente a los curanderos andinos. Ya sean mineros o chamanes, la adquisición y el ejercicio de sus conocimientos profesionales se inscriben en el mismo ámbito de la enfermedad iniciática, de la posesión y del establecimiento de una relación privilegiada con una fuerza vital del mundo.

Tal como la describen, la experiencia iniciática de los curanderos evoca de forma asombrosa la de los mineros. La expresión “me he asustado” se usa para indicar el hecho de haber sido alcanzado por el rayo que revela a los nuevos chamanes (de Véricourt, 1998: 250). Asimismo, los síntomas que siguen a ambas iniciaciones, el bautismo diabólico de los mineros y el segundo nacimiento de los curanderos, son muy parecidos. El gran desorden interior, el trastorno de los sentidos y de la palabra del futuro curandero (*ibid.*) coincide con el comportamiento del minero cuyo espíritu es prisionero del Tío; ambos experimentan la influencia abrumadora de las fuerzas vivas en su corazón¹³. Este estado dura hasta que se realice un ritual terapéutico que restablece el equilibrio. No obstante, en ninguno de los dos casos se trata de un simple retorno al orden anterior: el individuo queda transformado permanentemente por el contacto con la deidad.

¹³ No obstante, en el caso de los curanderos, el espíritu no es directamente invocado: se describe la fulminación iniciática y la posesión del oficiante durante los rituales como una alteración del corazón que es aniquilado, devorado. La importancia del espíritu en las creencias mineras probablemente se deba a la adopción de la noción europea del pacto como entrega del alma al diablo.

Los chamanes, al igual que los mineros, dicen que se sienten diferentes: ya no reaccionan, ya no hablan como los demás. Finalmente, y sobre todo, el “susto” iniciático establece una relación privilegiada con la entidad (Tío o rayo) que autoriza al minero y al chamán para ejercer su oficio. Ambos se benefician en adelante de una carga suplementaria de fuerza y mantienen esta disposición particular mediante el ayuno y el consumo de alcohol.

El destino de don Fortunato, ex millonario que se ha vuelto curandero mediante un pacto individual con el Tío, demuestra la permeabilidad de las fronteras entre el estado de minero y el de chamán. Estos dos gremios revelan lo que Gilles Rivière (1995) ha denominado un “complejo chamánico” andino, que trasciende la mera figura de los especialistas rituales. Así, en las comunidades que ha estudiado, las autoridades comunitarias están poseídas, durante el ejercicio de su cargo, por el espíritu de los ancestros. Por otra parte, la imagen de la autoridad como un doble humano de la deidad está más próxima a la experiencia de los mineros identificados con el Tío que a la del chamán.

El hecho de que en el periodo colonial el término “*kakcha*” (en aymara) o “*cacha*” (en quechua) designara a la vez el trueno que inicia a los curanderos, a los curanderos mismos (“*cakya*” en pukina) (Bouysse-Cassagne, 1993, 1997) y a los mineros de fin de semana, confirma la antigüedad de este lazo entre la actividad minera y el chamanismo.

No obstante, una brecha aparentemente infranqueable separa la experiencia chamánica de los mineros de la de los curanderos y de las autoridades comunitarias. ¿Qué relación existe entre la búsqueda individual de la riqueza minera del primero y el papel de regulador cósmico y social al servicio de un individuo o una comunidad de los otros?

Desde la época prehispánica, las minas y sus minerales, fuente de prosperidad, desempeñan un papel primordial en la reproducción del mundo. Hoy en día, cuando los campesinos de comunidades muy alejadas y que no proporcionan mano de obra al Cerro Rico invocan a esta montaña en sus libaciones, no solicitan su mineral, sino que exaltan sus poderes fertilizadores. En un mundo donde la fertilidad de los metales procede del mismo principio que la de los vegetales y de los animales, el Cerro Rico aparece como un arquetipo particularmente eficaz, una especie de *illa* (o *mama*) monumental. Más allá de sus efectos positivos sobre la economía de la región, la actividad minera participa en la revalorización simbólica de la montaña; la plusvalía que genera es por esta razón doblemente fecunda. En consecuencia,

detrás del aspecto individual del proyecto de los mineros actuales parece consumarse una dimensión más comunitaria, en la que el hombre, quien fertiliza la mina mediante sus ofrendas y su trabajo, estimula la reproducción de la prosperidad universal. Aparte de los beneficios personales que obtiene, la naturaleza de su trabajo pone al minero al servicio de la colectividad.

En cuanto al pacto que altera el orden social, su amenaza no es en resumidas cuentas más que una resonancia subterránea de la pervisión del oficio por el curandero, quien, al dedicarse a la hechicería, dirige sus poderes contra la sociedad y el mundo. En este sentido, el “empactado” es al minero honesto lo que el hechicero maléfico es al curandero.

5. El cuerpo del minero, eslabón de la circulación cósmica

La posesión del minero por el Tío, concebida como la incorporación de una fuerza vital, plantea la cuestión de la relación entre la naturaleza humana y la de las fuerzas *saqras* del mundo. En el siglo XVI, se asociaba el *cama* a la idea de que cada ser posee un prototipo, un “doble que lo anima”. Como sugiere Gerald Taylor (1974-76: 234), este doble podría estar vinculado con la noción de sombra, llamada *hupay*, de la cual deriva el término *supay*, que antiguamente designaba la identidad esencial de una persona, que estaba asentada en el corazón (Taylor, 1980: 58). En la actualidad, *supa* es un sinónimo de *llanthu*, la sombra asociada al espíritu que recibe la fuerza del Tío, y se identifica al minero con el Tío, su fuente de energía vital.

Estos conceptos de doble y de sombra sugieren que si el hombre puede convertirse en diablo es porque este último ya posee un punto de anclaje en cada uno de nosotros. La idea de una naturaleza compartida entre la fuerza espiritual de las deidades y la de los hombres va en este sentido. ¿Qué diablo posee entonces al minero?: ¿se trata de una entidad activa externa o de su propio componente diabólico?

Entre socializado y saqra: la naturaleza dual del hombre y del mundo

Cuando hablan del proceso de la voluntad y de la elección, los mineros suelen recurrir a una imagen: el lado derecho de la cabeza es el

asiento del ángel guardián (o san Miguel), el lado izquierdo el del diablo. El resultado de la lucha entre ambos lados determina la acción de la persona. Esta representación, inspirada por el maniqueísmo católico y la noción occidental de “cabeza pensante”, hace referencia al mismo tiempo a un lenguaje más andino que divide el cuerpo humano entre lo socializado y lo *saqra*. Es este “salvaje interior”, el equivalente humano de la cualidad *saqra* del mundo, el que emerge durante las borracheras (Randall, 1993: 106) y también durante las enfermedades, como las causadas por las deidades del inframundo que liberan la fuerza pura del organismo, trastornan y descontrolan los cuerpos (Bernand, 1986a: 186). Estas experiencias proyectan al hombre al ámbito de las fuerzas vivas y de los antepasados. De manera significativa, *ukbu*, que en *ukhupacha* sitúa los *saqras* en el mundo interior, designa en quechua el cuerpo humano en el que éstos se introducen.

Así, más que a la incorporación de una alteridad radicalmente distinta, la posesión de los mineros correspondería a una liberación de las cualidades *saqra* de la persona humana. Por tanto, la metamorfosis del minero en Tío no significaría un verdadero cambio de naturaleza, sino un fortalecimiento de su esencia salvaje en el curso de su interacción con los *saqras*. La creencia según la cual el hombre no debe mirarse en un espejo durante la noche, ya que no vería su imagen sino la del diablo, corrobora esta hipótesis. La noche actualiza la edad oscura de los *chullpa* y de los *saqras* del inframundo. Al igual que la penumbra de las galerías mineras, aquélla convoca la esencia diabólica del hombre, haciéndola aflorar. La borrachera, la enfermedad y la posesión, así como los espacio-tiempos *saqras* que frecuenta, revelan las fuerzas oscuras que habitan su cuerpo.

¿Una representación diabólica del inconsciente?

La concepción del *supay* como doble interior de la persona, que gobierna el cuerpo cuando la consciencia es alterada por la posesión, la borrachera o la enfermedad, remite como un eco lejano a lo que el psicoanálisis occidental llama el inconsciente. De manera más general, la posibilidad de convertirse en “otro” a través de la posesión se habría interpretado como la manifestación de las tendencias ocultas del poseído, de su otro yo (Gibbal, 1992). Pero también se ha incursionado en la teoría indígena del inconsciente en contextos distintos del andino, como lo muestra el estudio de Jacques Galinier (1997) sobre el pueblo otomí de México. Sobre la base de la polaridad, muy parecida al dualismo andino, que organiza las representaciones

del cuerpo, de la sociedad y del mundo otomí, Galinier sugiere la identidad del diablo otomí como amo de los inconscientes¹⁴. Este diablo, dueño de la riqueza y de las mujeres, con el cual los hombres pueden sellar un pacto mortal, gobierna tanto el inframundo como la parte inferior del cuerpo; es al mismo tiempo una entidad psíquica invisible y un personaje ritual. El inconsciente al que remite no es ni individual, ni personalizado. Se trata más bien de una forma universal, “un inconsciente del universo”, dice Galinier, cuya imagen es el mundo de abajo, el diablo, el dueño, y que encuentra en cada ser humano un punto de anclaje. A la vez “del interior” y ajena a sí misma, la figura del diablo otomí resonaría entonces como un “eco inesperado a lo que lo reprimido es para el yo” (*ibid.*: 275).

Por seductora que pueda ser esta hipótesis, preferimos restringirnos aquí a la interpretación andina de la dialéctica identidad/alteridad del hombre y de las fuerzas oscuras del mundo.

La existencia de un otro (el *saqra*), que también sería yo, corresponde a la idea de que, para los pueblos andinos, el microcosmos humano se confunde con el mundo. El flujo de los fluidos corporales se inscribe en la circulación hidráulica cósmica (Randall: 1993). Asimismo, el espíritu del hombre, entendido como su fuerza, participa en la circulación energética que anima el mundo. Veremos que el minero, que recibe su fuerza del Tío y de la Pachamama, les transmite a su vez la energía vital que libera en su trabajo.

La relación simbiótica entre la persona y el cosmos explica que la relación de fuerzas entre los hombres y los *saqras*, la cual ordena la actividad minera, se da también en el cuerpo del minero. La regla deontológica según la cual el trabajador debe tener un espíritu fuerte y dominio de sus emociones so pena de enfermarse remite a la obligación de dominar la persona interior. La fuerza vital del minero sólo debe ser liberada en contextos precisos, en la borrachera ritual y la posesión “regular”, que son necesarias para el buen funcionamiento de la sociedad. En cambio, cuando la fuerza surge de manera incontrolada (emociones desbordantes, consumo de alcohol socialmente

¹⁴ Al igual que en los Andes, la parte humana que corresponde al inframundo y al diablo resurge durante las borracheras, el Carnaval y las posesiones chamánicas. El psicoanalista Paul Diel (*Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Payot, París 1952) ha propuesto una hipótesis similar para el antiguo mundo griego, aunque aquí evidentemente el diablo está ausente. En el contexto griego, la superficie terrestre simbolizaba la consciencia clara, las profundidades subterráneas y ctónicas el subconsciente, mientras que las rugosidades del terreno y las montañas remitián al superyó.

inaceptable, etc.) o cuando es convocada para fines contrarios al orden social, como en los pactos, se torna patológica y peligrosa. La relación del hombre con su polo *saqra* responde de esta manera a los mismos principios que los que distinguen entre la emergencia incontrolada y peligrosa de las fuerzas vivas del mundo y la fuerza dominada por los hombres, que la canalizan en favor de la reproducción social. Es lo que marca la diferencia entre el encuentro inesperado y patógeno con un alma errante y el retorno anual y ritualizado de los muertos entre Todos Santos y Carnaval. Por tanto, se trata de encontrar un equilibrio entre su socialización total, que esteriliza la fecundidad de los *saqras*, y su desenfreno incontrolado, que amenaza el orden establecido.

La dualidad socializado/*saqra* que rige el cuerpo humano arroja luz sobre la naturaleza de las deidades de la mina. Hemos sugerido que las parejas Pachamama/Virgen y Tío/Tataq'aqchu son las representaciones —unas más salvajes, las otras más civilizadas— de los mismos principios. Con la llegada de la Virgen y del Cristo, su naturaleza dual se habría escindido para encarnarse en las figuras contrastadas de las duplas Pachamama/Virgen y Tío/Tataq'aqchu.

Alternancia de las influencias predominantes

Tanto en el caso de los hombres como en el de las deidades, su naturaleza dual está organizada según un principio jerárquico. En la mina, el polo *saqra* del hombre y de las deidades está en una posición dominante con respecto a su polo social. Fuera de la mina, esta situación se invierte. El periplo subterráneo de los mineros aparece así como una permutación de las influencias predominantes.

Para preservar el equilibrio entre los dos polos del hombre, es preciso no interrumpir esta alternancia. Despertarse en la mañana, salir de la borrachera, curarse o hacerse rebautizar por la Virgen y el Tataq'aqchu a la salida de la mina, son acontecimientos que participan en esta alternancia vital. Sin embargo, aunque la borrachera, el sueño y la enfermedad son experiencias comunes en el conjunto de la sociedad, la preservación del equilibrio es mucho más incierta para los mineros. En la mina, la muerte viene a menudo a concluir la creciente influencia de los *saqras* sobre el cuerpo de los hombres, y de alguna forma los difuntos son víctimas de una "sobredosis" de su polo *saqra*.

6. Ofrecerse en cuerpo y alma: el sacrificio del minero

Refiriéndose a su retorno a la superficie tras largas horas enterrados en la mina, los mineros suelen compararse con los resucitados. Aparte de su connotación metafórica, esta expresión pone de manifiesto la sombra omnipresente de la muerte en el trabajo. Aunque la idea de la muerte es siempre dolorosa, los trabajadores la consideran como el resultado inevitable de su relación con el subsuelo. La muerte, que disuelve al hombre en el mundo indiferenciado de los antepasados y de los *saqras*, es la última etapa de su transformación en diablo.

La muerte, punto de no retorno de la metamorfosis en diablo

La creencia según la cual el espíritu de los mineros muertos en la mina sigue siendo prisionero del Tío y debe trabajar todavía “toda una vida” confirma que se asimila los accidentes mortales como una toma de posesión definitiva de los mineros por el diablo. Como lo deja entrever el siguiente testimonio, en el cual el diablo negocia extensamente con un curandero y la Pachamama la restitución del cuerpo del hombre al que ha matado, los rituales no siempre permiten sustraer a los difuntos de su dominio. En este caso específico, el Tío conservará la cabeza del difunto “como recuerdo”:

Un hombre se accidentó en la mina y este hombre sabía bailar para Carnaval de diablo. Y resulta que se hizo tapar con la carga, entonces su cuerpo no aparecía. Todos los mineros le han buscado, pero nunca encontraron. Al último dicen a la señora: “Anda a buscarte un *aysiri* que haga hablar la Pachamama o para ver su espíritu del hombre para encontrar su cuerpo”. Entonces vino un *aysiri* y le hicieron hablar. Entonces llegó la Pachamama primero: “Hijito, ¿para qué has entrado?, si me he criado bajo de la tierra gusanos. Si querías trabajar vos, ¿para qué tenías que ir? Yo te hubiera mantenido como a los gusanos”. Después habló el hombre accidentado: “Donde estaba mi pretina, allí estaba”. Al hombre le encontraron pero sin cabeza, decapitado. “Donde estaba mi reloj, estaba allicito”. Dice que el diablo le llevaba de un lado al otro al pobre hombre. “Donde estaba mi guardatojo, estuve allí atrás, este Tío

por todos lados me lleva". Entonces allí habló el diablo: "¡Ya basta, basta! ¡Cállate! Yo soy Jorgecito, *qomer* [verde] pantaloncito". Entonces: "¡Basta!, ¡basta!", hasta allí nomás hizo hablar el *aysiri*. Entonces allí el Tío había pedido: "Si quieren encontrar a este hombre, [denme] una arroba de quinua", había dicho. O sea que se refería a la cantidad de hombres que tenían que entregar su alma a cambio del hombre accidentado, y esto no se podía hacer. "No, no tenemos, no vamos a entregar". Era como entregar a lo menos 10.000 ó 20.000 personas. Entonces no hicieron esto. Entonces: "Si no hacen eso, no va a encontrar nunca la salida". Pobre hombre, hubiera salido así como una especie de momia a destruir toda la ciudad. Entonces, a fin de que no pasara esto, hicieron otro cambio. "Entonces, entrégame una llama de un año, una llama blanquita de un año", había dicho. Entonces le entregaron una llama, entonces lo liberó, pero nunca encontraron la cabeza, se lo hizo quedar el diablo en recuerdo, porque el hombre sabía bailar la diablada.

David, 32 años, segunda-mano, San Germán (Unificada)

Adornado con las referencias cinematográficas de David a *El retorno de la Momia*, este relato muestra cómo el Tío se apodera de sus víctimas. El hecho de que el trabajador cuyo destino trágico cuenta hubiera sido un participante en la diablada es una circunstancia agravante. El compromiso de los bailarines de la diablada, que deben encarnar durante por lo menos tres años consecutivos el personaje del diablo, se asimila, en efecto, a un pacto satánico¹⁵. Y la máscara que termina por metamorfosearlos en diablos se asimila aquí con la cabeza del minero que el Tío conserva como recuerdo.

La recuperación del cuerpo entero de las víctimas de la mina es, no obstante, un pobre consuelo para las familias, ya que los restos mortales de los accidentados son abandonados por su persona espiritual, que se ha unido al Tío. En el lenguaje de don Rosendo, morir en la mina se dice simplemente "volverse *tío*":

Hay que tener espíritu fuerte para trabajar en la mina. Hay que ser fuerte. El que es débil, el Tío lo mete adentro, lo hace

¹⁵ En Potosí se considera que hacer un pacto con el diablo compromete al minero a participar cada año en la diablada.

desaparecer dentro de la peña. El Tío le hace volver Tío, como Drácula hace volver Drácula.

Don Rosendo, 57 años, socio jubilado, Santa Rita (Unificada)

Hemos visto que algunos testimonios presentan a los mineros muertos en la mina como duendes con cualidades *saqras*. No volveremos sobre la asociación entre el Tío, el *supay* y los difuntos, que ha sido tema de un capítulo anterior. Recordemos simplemente que la transformación del difunto en *tío* o en duende recuerda la asociación del diablo minero con el *supay* prehispánico, que es concebido como el alma de los antepasados. En algunos léxicos del quechua actual, morir se traduce por la expresión “devenir *supay*”. Por otra parte, la analogía entre morir y “ser metido adentro por el Tío” sugiere la existencia de un “más allá” de las galerías, reminiscencia del *supay wasi*, la antigua morada de los muertos, que los misioneros sustituyeron con la idea de infierno. En la actualidad, la transformación de las víctimas de accidentes o a los fetos abortados en *tíos* refleja el destino reservado a las almas no cristianas.

Si resulta tan difícil para las víctimas de accidentes deshacerse de la influencia *saqra*, es porque su alma ya ha abandonado su cuerpo cuando se saca el cadáver de la mina, claro está, sin haber sido rebautizado por la Virgen y los *tataq'aqchus*. Al igual que la de los niños nacidos muertos, el alma de los accidentados no pertenece a la jurisdicción divina. Así, de la misma manera que los fetos abortados pertenecen al ámbito *saqra* y deben ser confiados a los cerros; en algunas cooperativas del departamento de La Paz los trabajadores tienen la obligación de hacerse enterrar en el campamento, cerca de la mina, “para el Tío”.

La producción minera, una entrega sacrificial de energía vital

Hemos dicho que el sacrificio de sí mismo mediante el trabajo es un valor central de la deontología minera. Todos los mineros lo saben, el precio de este sacrificio es a menudo la muerte. “Cuando uno entra a la mina, se sabe, todos debemos morir”. Más allá de su dimensión social, este sacrificio reivindicado por los mineros es también ritual.

La expresión de un minero de Oruro “Nosotros comemos la mina y la mina nos come a nosotros”, que June Nash ha utilizado como título de su libro (1979), es explícita: es la ofrenda de su vida lo que la mina le exige al hombre. En lo profundo de los socavones, los

accidentes mortales que fertilizan los parajes constituyen los agentes más eficaces de la renovación de las riquezas mineras¹⁶. Así, sólo su muerte regeneradora salda definitivamente la deuda del hombre con la mina. La lógica de la reciprocidad entre el minero y las deidades resulta avasallada por la del sacrificio. La actividad minera implica una entrega total de sí mismo, en cuerpo y alma.

Las deidades devoran el corazón de los mineros muertos en la mina, y esta ingestión reconstituye la carne metálica de las montañas. Esta depredación mortal culmina la apropiación del corazón del minero iniciada por la posesión. De esta manera, el sacrificio regenerador del minero se parece a un proceso gradual en el transcurso del cual la posesión, pero también el esfuerzo en el trabajo, liberan y consumen su energía vital. La idea de que los borrachos son muertos (Harvey, 1993: 122) asocia la borrachera a este proceso.

La silicosis es otra señal de este sacrificio en curso. Sin estar directamente vinculada a las enfermedades de los *sagrás*, se la atribuye implícitamente al Tío. Los mineros consideran el gas que provoca el mal de mina como una emanación del Tío, que ataca al corazón y los pulmones. Los remedios utilizados para curar la enfermedad ponen en juego el universo de los *sagrás* y de la hechicería diabólica: beber cocimientos de sapos, serpientes o de sangre caliente de vicuña, animales que se asocian al mundo salvaje, fortalece los órganos enfermos. La silicosis aparece así como un anticipo de su muerte que el trabajador ofrece a la mina. En la mina, el hombre es de alguna manera una ofrenda viviente, que va siendo sacrificada gradualmente en el altar de las fuerzas vivas del subsuelo.

La energía vital que fluye de los hombres hacia los *sagrás* recorre un itinerario paralelo, pero en sentido contrario, de transferencia de fuerza desde el Tío hacia el espíritu del minero. Esta doble circulación anima tanto a unos como a los otros. La idea de que, con su soplo vital, el hombre hace vivir a la mina, tal como la mina hace vivir al hombre, enuncia de forma poética esta simbiosis vital:

Cuando ya no subimos a la mina, enfermamos. Pero el minero hasta cierta edad, cuando está trabajando, la mina no le deja enfermarse fácilmente, si tienes fe, ganas de trabajar. Pero cuando la gente no trabaja, se enferma. Vuelven a la mina y

¹⁶ Esta idea de que los difuntos se transforman a la vez en Tío y en mineral sugiere un antiguo vínculo entre la muerte, la ancestralidad y el mundo mineral: en la época prehispánica unos monolitos llamados *huanca* eran considerados como las réplicas minerales de los ancestros del pueblo, cuyo territorio marcaban (Duviols, 1979).

recobran fuerzas. No completamente, sino un poquito. No sé qué será este fenómeno; diría que es un fenómeno natural y esto —puedes preguntar a cualquiera— es verdadero. Se dice que el hombre le mantiene a la mina, como la mina le mantiene al hombre. Cuando la gente no trabaja en la mina, siempre se está derrumbando, o los *poteos* ceden o la roca de por sí se derrumba. Pero si ves en esta mina por muy deshecha y le han habilitado y le vuelven a trabajar, la mina se mantiene. Es el aliento del hombre, o su respiración lo que mantiene la mina, como la mina mantiene al hombre, porque cuando está trabajando, no muere fácilmente. Es su aliento, su respiración, sus ganas de trabajar, de producir, y la mina parece que te dejará producir, te dejará trabajar.

Don Elías †, 44 años, socio jubilado

Tanto la existencia de las minas como la del Tío están condicionadas por la actividad productiva. Sin el trabajo de los hombres, sin sus ofrendas y la exhalación de su energía, las minas ya no producen, se derrumban, y el Tío vuelve a ser un *sagra* como los demás. En cuanto a los mineros, su existencia se integra a la mina y no creen sino a medias en su sueño de encontrar una buena veta y de cambiar de vida. Pues vivir de la mina no significa únicamente comer su producción; significa también recuperar una parte de esa fuerza vital que los mineros sacrifican durante su trabajo y que el Tío les restituye al poseerlos. Al contacto con la mina, incluso los más enfermos recuperan sus fuerzas, explica don Elías. A la inversa, se vive la cesación de la actividad como una pequeña muerte. Don Elías, paralizado por una grave artritis que lo había encadenado a la cama durante más de ocho años, sabía de qué hablaba. Su viuda cuenta cómo él había maldecido, hasta su último día, por no poder ir a “sanarse” en la mina.



La “socialización” de los diablos por el trabajo de los hombres

El trabajo minero, que libra al hombre al predominio *sagra*, obra al mismo tiempo una socialización del inframundo salvaje, al que coloniza y vincula a las zonas de actividad humana. Esta socialización del espacio subterráneo pasa primero por la de los seres que lo encarnan: el Tío, la Pachamama y el mineral. Hemos visto que el trabajo y los ritos tuvieron la virtud de saciar el apetito *sagra* de la montaña antropófaga y de erigir al Tío como interlocutor privilegiado de los mineros. Esta inserción de los *sagras* en la red de alianzas de los hombres creó las condiciones para la explotación del Cerro. Hoy en día, la actividad humana y la práctica ritual reactualizan cotidianamente este *statu quo* primordial.

1. La socialización del Tío y de la Pachamama

Si bien el *jap'isqa* y el *jallpa*, de los cuales los mineros son víctimas, pertenecen al mismo campo semiótico que las patologías provocadas por los *sagras* de los espacios salvajes, en la mina estas enfermedades carecen del carácter contingente que las caracteriza en otras partes. Una vez que el “susto” iniciático ha pasado, continúan castigando una infracción a las reglas de la relación entre los mineros y la mina.

El carácter socializado de las enfermedades de los saqras en la mina

A la vez posesión del cuerpo y del espíritu, Tío *jap'isqa* es el equivalente de la enfermedad del *sagrasqa* que causa estragos en el campo

y en los rincones aislados del Cerro. Sin embargo, los mineros afirman que no hay *saqrasqa* en la mina, pues el Tío está ahí. Por consiguiente, no se lo considera como un *saqra* ordinario, y el espacio que frecuenta no es un lugar maligno como los demás. Esta distinción refleja una gran diferencia entre la etiología del *saqrasqa* y la del Tío *jap'isqa*. En los espacios salvajes, una persona puede ser castigada con la pérdida de su espíritu y la posesión de su cuerpo por el simple hecho de haber penetrado, a menudo sin saberlo, en la jurisdicción de un *saqra*. En cambio, en la mina no existe la profanación involuntaria, y la captura del espíritu por el Tío sanciona siempre una infracción evitable: una negligencia en el rito o una debilidad indigna de un minero. Por tanto, el carácter imprevisible del *saqrasqa* cede el lugar a las reacciones previsibles del Tío, cuyos poderes patógenos están subordinados al contrato que lo liga a los mineros.

La dimensión social de las enfermedades causadas por el Tío refleja su carácter eminentemente doméstico. Hemos visto que los mineros prefieren no referirse al Tío en términos de *saqra*, insistiendo, por el contrario, en su humanidad, su cualidad de minero y de compañero de trabajo. Antropomorfo en sus rasgos de barro, sorprendentemente familiar cuando se aparece en las galerías, el Tío es la manifestación más humana del universo *saqra*. Intermediario entre el mundo salvaje, donde se genera el mineral, y las galerías subterráneas, donde él lo revela a los trabajadores, el Tío es un *saqra* de transición.

Las enfermedades atribuidas a la Pachamama manifiestan asimismo la socialización de la misma. En el campo, *jallpa* designa la captura del espíritu por las tierras malignas, no socializadas por la presencia y las ofrendas de los hombres. Sin embargo, en las galerías donde según los mineros no hay *saqra jallpa*, el rapto del espíritu por la tierra no se denomina *jallpasqa*, sino Pachamama *jap'isqa*. Al igual que en el caso del Tío *jap'isqa*, esta patología castiga una falta ritual o una debilidad. Por consiguiente, *jallpa* pierde en la mina su carácter imprevisible de *saqra* depredador y se identifica con un castigo de la manifestación más socializada de la tierra, la Pachamama. No obstante, la patología del *jallpa* no está ausente de las galerías subterráneas, donde designa el castigo de las personas perezosas e incapaces de controlar sus emociones, que son devoradas por la tierra. También aquí, a diferencia de su homólogo el *jallpa* rural, la enfermedad penaliza no solamente la debilidad del hombre, sino actitudes contrarias al buen desarrollo de la actividad minera.

De hecho, el trabajo y el culto suponen un proceso de socialización de los lugares de la actividad minera. Hace algunas décadas, cuando la explotación del Cerro era menos intensiva, los mineros que se desplazaban exclusivamente a pie descansaban en lugares precisos llamados *samanas* (del quechua *samay*, respirar). Estas estaciones, conocidas por todos, constituyen enclaves del mundo doméstico dentro del entorno bárbaro de la montaña. En estos lugares se recuperaba el aliento, fuera del alcance de los *sagras* aplacados por las ofrendas de los hombres que acullicaban coca y realizaban libaciones allí. El recorrido de los mineros asumía entonces el aspecto de una peregrinación y, de hecho, las capillas del Cerro eran *samanas*. En la actualidad, los camiones recorren todo el Cerro Rico, y la montaña, conquistada completamente por la actividad minera, se ha hecho menos propicia al *sagrasqa*. Únicamente en determinados lugares aislados y en ciertas horas avanzadas de la noche, los mineros quedan expuestos a los *sagras*, especialmente bajo la forma de un encuentro con chanchos o almas en pena. Desde entonces, no se frecuenta las *samanas* sino en raras ocasiones, principalmente cuando los trabajadores regresan a la ciudad después de un ritual.

De esta manera, su aplacamiento mediante la actividad humana permite la existencia del Tío y de la montaña-Pachamama como figuras socializadas del mundo *sagra*. No obstante, apenas uno se aleja de las zonas de actividades o si la relación entre los hombres y las deidades se interrumpe, éstas vuelven de alguna manera al estado salvaje. En las minas abandonadas ya no se habla de Tío *jap'isqa* o de Pachamama *jap'isqa*, sino de *sagrasqa* y de *jallpa*. Por tanto, la neutralización de la voracidad de los *sagras* mediante su inserción en una red social de transacción es reversible.

El Tío y la Pachamama, garantes de una ética del trabajo

En la mina, las enfermedades atribuidas al Tío y a la Pachamama castigan el incumplimiento de los hombres al contrato que los vincula a las deidades; su etiología refleja una verdadera ética del trabajo. Pero estas patologías sólo son una manifestación, entre otras, del castigo. Generalmente están acompañadas de la imposibilidad de producir mineral, del empobrecimiento de la veta explotada o incluso de la desaparición misteriosa de los bienes y las riquezas acumuladas por el trabajador. Significativamente, el término "curar" (*jampiy* en quechua) designa tanto la actividad terapéutica de los curanderos

como el rendir culto, y “curado” también tiene la acepción de “trabajado”¹. Así, de los lugares salvajes que nunca han sido explotados, que nunca han recibido ofrendas y que son susceptibles de provocar el *sagrasha*, se dice que “no están curados”. El concepto de curación establece, por tanto, un vínculo semántico entre la producción y la ausencia de enfermedad.

La ética revelada por las enfermedades de la mina se apoya en dos principios esenciales: los mineros deben tener una actitud ritual correcta, a fin de negociar con las deidades sin poner en riesgo el equilibrio de la sociedad, y deben demostrar cierto estado de ánimo: hay que ser fuerte para trabajar en la mina.

La devoción, que ofrece la mejor protección contra las enfermedades, se debe expresar en el respeto a las reglas de la sociedad humana. Recordemos que el pacto individual merece condena en la medida en que constituye una perversión del rito, que pone en peligro el equilibrio económico y social de la comunidad. Su condena se deriva de la idea de que los “empactados” siempre terminan inevitablemente por ser víctimas de su ambición. Desaparecen las vetas milagrosas, se dilapida el dinero proveniente del pacto y el Tío dirige su voracidad contra sus socios de ayer. Así, de ser instigadora de la desviación, la deidad pasa a ser su justiciera y garante de las normas sociales². Esta actitud paradójica es la expresión de la doble herencia del diablo obrero, entre pulsión diabólica contra la moral católica y administrador andino de la justicia cósmica.

Por tanto, el margen de maniobra del minero es estrecho. Debe rendir culto a las deidades para asegurar su producción y su seguridad, pero sus ofrendas deben ser éticamente correctas. De ello depende su vida y el equilibrio de la sociedad, que está amenazado por los sacrificios humanos y las disparidades económicas de los pactos individuales. Es la razón por la cual la mayoría de los trabajadores prefieren atenerse, aunque generalmente a pesar suyo, al único sacrificio humano correcto: el del hombre a través de su trabajo. Pero este sacrificio debe ser aceptado de buena gana. En la mina hay que trabajar con ahínco, con alegría, sin querer avanzar demasiado rápido, dicen algunos. No hay que enojarse o, peor, pelearse, so pena de atraerse el castigo de la Pachamama o el Tío. Los perezosos y los miedosos son sancionados por el *jallpa*.

¹ Carmen Bernard, comunicación personal.

² Este poder ordenador de las divinidades se basa en la idea de que el equilibrio social y cósmico están estrechamente relacionados.

2. Del mineral en bruto a la moneda: la "domesticación" del metal

Como corresponde, el mineral que los trabajadores extraen a la superficie de la tierra recorre el camino inverso al itinerario del minero. Mientras que el hombre se demoniza por el contacto con el inframundo, el mineral está destinado a sustraerse a la influencia *sagra* de sus genitores para alimentar los circuitos de la reproducción social. El destino del cuerpo de los mineros y el del mineral están estrechamente ligados, puesto que la producción de los "empactados" —al igual que su cuerpo poseído— es particularmente *sagra*, y en vista de que los mineros difuntos se transforman en metal.

La función del trabajo minero

En su artículo sobre las representaciones del dinero en el norte de Potosí, Olivia Harris (1987b) destaca la dicotomía entre la plata en bruto y la plata trabajada, y su relación con dos esferas simbólicas muy distintas: el inframundo salvaje y diabólico en el primer caso, la del Estado y de Dios en el segundo. Así, mientras que los *sagras* reciben en ofrenda minerales en bruto (oro, plata, galena), las piezas de platería que adornan las procesiones religiosas están dedicadas a los santos, y cuando la plata se convierte en moneda encarna al gobierno y a la ley de los hombres. La transformación simbólica del mineral, que es correlativa a la domesticación del Tío y de la Pachamama, también está estrechamente relacionada con el poder civilizador del trabajo humano.

Hemos dicho que el esfuerzo y el sacrificio personal de los mineros regulares distinguen la naturaleza y la intensidad de su posesión por el Tío de la de los "empactados". El trabajo, que restringe la influencia del Tío sobre los cuerpos, favorece al mismo tiempo la sustracción del mineral a la jurisdicción del inframundo. Por esta razón, la plata comercializada en bruto es considerada como más fuerte que el estaño.

La analogía entre los estados del cuerpo humano y el del mineral confiere sentido al rito del bautismo del mineral que celebran los mineros peruanos de Julcani (Salazar-Soler, 1992: 208-210): este bautismo, al igual que el de los trabajadores que pasan delante de la Virgen y los *tataq'aqchus* a la salida de la mina, culmina la socialización del mineral y su incorporación en el orden de la sociedad civilizada. La Virgen, que no tiene derecho a entrar en la mina, acompaña

todas las etapas de la transformación del mineral; ella tutela el trabajo de las *palliris*, los ingenios disponen generalmente de una pequeña capilla que le es consagrada, y los artesanos la invocan para sus actividades metalúrgicas. Pero la socialización del mineral empieza antes: en las galerías, donde su aparición está condicionada a la negociación de los hombres con las deidades, su revelación ya es el resultado de un proceso social. Modelado en arcilla mineralizada por la mano del hombre, el Tío mismo ya es una *illa* manufacturada.

Sin embargo, el mineral no pierde nunca totalmente sus cualidades originarias³. Las joyas del Tío y de los bailarines de la diablada testimonian que el mineral, aun trabajado, continúa vinculado a su mundo original. Además, su socialización es reversible: los tesoros enterrados descubiertos en los edificios antiguos de Potosí pertenecen a los *sagras*, a los que es preciso alimentar para poder apropiarse de estos “tapados” so pena de enfermedad. No obstante, la riqueza de los afortunados descubridores es efímera. Al igual que los “empactados”, caen bajo el dominio de los *sagras*, pierden todo interés por el trabajo y la familia, se entregan a la bebida, y su dinero no dura.

El salario diabólico de los mineros

Por tanto, con el dinero sucede lo mismo que con otros productos manufacturados. El dinero, creación del Estado y de la esfera de Dios, es también un fruto metálico del subsuelo. Este carácter dual se manifiesta de manera ejemplar en la concepción que tienen los mineros de los beneficios de su trabajo.

En quechua (*qullqi*), como en castellano (plata) y en francés (*argent*), la existencia de un término único para designar el mineral y el dinero remite a una época en la que la plata era dinero (y viceversa). En la actualidad, la plata de Potosí ya no interviene en la composición de las monedas y tampoco es el único mineral que se explota en el Cerro. No obstante, los mineros continúan estableciendo una correspondencia entre el metal y la moneda. Así, las monedas enterradas en los sacrificios de llama tienen por objeto pagar el tributo a la Pachamama, pero también de fecundarla en tanto semillas metálicas⁴. Y para asegurar una buena producción, las plegarias de los

³ Para el periodo prehispánico, T. Bouysse-Cassagne (1997) muestra muy bien cómo la naturaleza metálica del palanquín de plata del Inca y su origen —la mina de la poderosa *wak'a* de Porco— intervinieron en su sacralidad y sus poderes.

⁴ Se trata de monedas actualmente en circulación.

mineros invocan a la Casa de Moneda, actualmente convertida en museo, y exhortan al Tío a acuñar la moneda. En consecuencia, el dominio de la deidad sobre el metal se extiende al dinero, particularmente al dinero ganado por los mineros. Esto se traduce especialmente en la idea de que los beneficios de la mina son el dinero del diablo⁵. En el contexto del pacto, el dominio del Tío se manifiesta en el destino de las riquezas obtenidas, las cuales, al igual que los tesoros enterrados, están condenadas al despilfarro. Bajo la influencia del Tío que reclama alcohol y mujeres, el dinero de los "empactados" se dilapida en las cantinas y los burdeles de la ciudad, mientras que en la mina las vetas están destinadas a desaparecer. Pues como lo recuerda don Toribio, los beneficios generados por el pacto son efímeros, no se los puede ahorrar ni invertir:

Yo he visto mi padrino, mis amigos he visto y otros compañeros que eran ricos, tenían movilidades, buenas casas, fincas, todo..., pero ellos no se han hecho ricos porque se han sacrificado, sino porque hacían sacrificar a los peones, y cuando ganan estos tipos, ellos se vuelven con otra mentalidad, ¿no?, casi no tienen consideración, compasión del compañero, pero para gastar en la cantina sí, con las mujeres... Esos ñatos tienen que tener dos mujeres. Cuando hay plata van a venir padrinos, mujeres se apegan como las moscas. Va a haber amistades, amigos van a aparecer. Entonces aparecen fiestas y es allí donde se gasta la plata, entonces este dinero se va allí. Realmente no son cosas buenas, porque nunca, nunca el compañero ha pensado: "Bueno, ahora me compro un alojamiento o una tienda". Sólo fiestas. Pero esta ganancia sólo va a durar un año, va a ganar un año y después chau, desaparece. La veta desaparece, o hasta del Tío se olvida. Antes le daba toda clase de comida, pero ahora ya no es tan pobre, tan necesitado, entonces... Dicen que encima viene la desgracia, hacen viaje sus movilidades y pasa algo, un accidente, un vuelco, mueren sus pasajeros, allí tiene que pagar a las familias. Entonces ahí es. O sea, el Tío... ya no le daba comida, esta vez se lo come. [...] Este dinero, cuando hacen curar es dinero malo, como lavado de dinero; te ganas, puedes agarrar el dinero en turriles, pero se te va, no aguanta. Esto es lo que pasa con la plata del diablo que rápido viene, rápido se va. Lo que viene

⁵ Esta correspondencia también es evidente para los campesinos de la provincia de Atabamba (Perú), que llaman "potosí" a las monedas que ofrecen en tributo a las divinidades de las montañas (Gose, 1986: 300).

del Tío, al Tío vuelve; la plata de la mina no sirve para cosas útiles. Ahora, yo me pregunto ¿dónde están sus fincas? No tienen movilidad, capital, nada.

Don Toribio, 44 años, socio jubilado

En este testimonio se encuentran todas las circunstancias catastróficas del pacto, pero detengámonos en lo que señala sobre los beneficios que genera. La referencia al lavado de dinero de la droga es evidente: el dinero fácil del pacto no proviene del trabajo de los hombres, por tanto no ha sido sometido al proceso necesario para su incorporación en el orden social de la circulación monetaria. La riqueza de los “empactados”, al igual que sus cuerpos, está poseída por el Tío; está por naturaleza destinada a retornar bajo su jurisdicción. “Lo que viene del Tío, vuelve al Tío”, dice don Toribio. La referencia emblemática de esta fatalidad es, por supuesto, el destino de don Fortunato quien, arruinado después de tantos años de gloria y de vida licenciosa, actualmente ha regresado a la mina.

Sin embargo, incluso cuando los mineros están convencidos de haber ganado su vida de forma honesta, el dinero generado por la mina sigue siendo efímero. La paradoja es sorprendente: el dinero que motiva su trabajo encarnizado se percibe al mismo tiempo como ilusorio. En el discurso de los mineros, el papel de la mina como trampolín económico a una nueva vida se contradice con la idea de que el dinero procedente de la mina es improductivo. Así, muchos mineros me han referido cómo, aunque habían encontrado una buena veta, han sido incapaces de ahorrar o de invertir. Cuando se agotó el mineral, su situación económica no había mejorado. Aunque alegan a veces sus escasas habilidades administrativas, esta explicación sigue siendo secundaria con respecto a la creencia en la naturaleza particular del dinero de la mina. Asimismo, cuando los trabajadores disponen de algo de capital, lo atribuyen generalmente a las actividades económicas que han realizado fuera de la mina. Así, únicamente cuando don Elías se dedicó al comercio pudo apartar algo de dinero. Como él explica: “El Tío tiene riqueza, pero aparece, desaparece, riqueza de diablo. Yo tanto dinero he ganado en la mina y ahora no tengo nada. Lo poco que tengo es lo que me he vendido en mi tienda. Este sí he podido ahorrar...”.

La naturaleza particular del dinero de la mina se explica por la situación que ocupa dentro del circuito monetario. Mientras que el dinero ganado fuera de la mina se considera una captación de capital dentro de la circulación monetaria, el de la mina es directamente

generado por la producción. En razón de su estrecha correspondencia con el mineral, de alguna manera es un dinero de primera mano que, al no haber circulado nunca, todavía no está totalmente incorporado en el orden de la sociedad humana. Por tanto, es más salvaje, más *sagra*. Sucede lo mismo con el dinero y con el cuerpo de los mineros: el trabajo y el sacrificio, que restringen el dominio del Tío, no eliminan su influencia. Incluso sin haber hecho un pacto con el Tío, todos los trabajadores se consideran poseídos, y el beneficio de su trabajo no les pertenece nunca por completo. Al igual que el Tío, el dinero posee a los hombres y los vuelve locos.

Los mineros admiten generalmente que el dinero corrompe a los hombres. "Cuando ganan plata, su manera de ser cambia, su manera de hablar, se vuelven malos, maleducados, arrogantes, todo a la vez, e incluso repugnantes". Los mineros atribuyen a la riqueza adquirida de forma correcta consecuencias similares a la que se genera mediante el pacto, aunque éste no se menciona. "El hombre cuando tiene plata, ju, hasta el mono baila... Reniega, todo quiere, sólo piensa en contar su dinero, ya ni come. Se enferman con ambición, otros se vuelven locos. Ser rico es un sufrimiento también...". La idea de que el dinero puede devorar a los hombres pone de manifiesto su poder *sagra*. Don Crescencio, con quien hablaba de su extraordinaria longevidad —40 años en la mina, lo que es excepcional— explica que si ha aguantado (sigue vivo y no está enfermo) es porque nunca ha ganado dinero. Efectivamente, continúa: "La plata (*qullqi*; entendida aquí como metal y dinero) come, los mineros ya no quieren ni salir, todo el tiempo trabajan, de noche también, hasta ya no comen, sólo toman...". Los pensamientos obsesivos y los comportamientos fuera de la norma son síntomas de los "empactados". De esta manera, incluso la ambición del minero honesto debe ser domesticada, so pena de convertirse en un secuestrado del mundo *sagra*. La fuerza seductora del dinero, al igual que la del Tío, amenaza la integridad de la persona social, moral y física del minero. El dominio de las fuerzas en juego y la búsqueda del equilibrio, condiciones del ejercicio del oficio, empiezan, por tanto, por el autocontrol, que permite resistir a las tentaciones de la plata y del Tío, so pena de ser devorado por la una o por el otro.

Sin embargo, se debe precisar que cuando los mineros hablan del dinero del Tío, se refieren únicamente al dinero visible, el que no está destinado a convertirse inmediatamente en gastos corrientes. En la administración de tipo equilibrista que caracteriza a la mayoría de los hogares mineros, por lo general el dinero ya está

asignado —o gastado— en su totalidad antes de ser ganado. Por tanto, la economía ordinaria no tiene nada de diabólico; este concepto aparece sólo cuando los beneficios económicos de la mina son visibles y su uso no permiten únicamente la reproducción, sino la promoción social.

En última instancia, corresponde a las esposas de los mineros la tarea de sacar definitivamente el dinero del universo subterráneo⁶. Los trabajadores atribuyen a sus esposas, a las cuales entregan su paga, el poder de retener el dinero, de hacerlo durar y de destinarlo a cosas útiles. Esta cualidad se traduce en la idea de que la mujer es “mano caliente” (*q'uni maki*), mientras que el hombre es “viento helado” (*q'asa wayra*). El calor de la mano que agarra, en oposición al viento que dispersa, está vinculado a la fertilidad femenina. En consecuencia, no se concibe el poder adquisitivo del dinero como una atribución del Estado que lo emite, sino como resultado de un verdadero trabajo sobre la plata/dinero con connotaciones de exorcismo, que realizan, cada uno en su ámbito, el minero y su mujer.

El aspecto peligroso y estéril del dinero de la mina funciona, por decirlo así, como un cortafuegos moralizador. La preocupación por parte de la sociedad minera de limitar el éxito económico de sus miembros, corresponde al temor del “desclasamiento” que la obsesiona. El control social, garantizado por la justicia cósmica que castiga los comportamientos anormales de los “empactados”, es reforzado por el funcionamiento de la sociedad. Así, probablemente haya que buscar la razón de la disipación fulgurante del capital de don Fortunato en la proliferación de sus padrinzagos, en las fiestas suntuosas que tuvo que financiar, así como en sus rondas diarias por los bares de la ciudad. Al obligarlo a asumir todos estos gastos, la sociedad ha conseguido “reclasarlo”. De manera general, el carácter efímero que atribuyen al dinero, tiene que ver con la rapidez con la que los trabajadores gastan sus ganancias. Significativamente, el término quechua *q'iwa*, que designa a los mineros que trabajan a cielo abierto, quiere decir a la vez cobarde, afeminado y mezquino. Por tanto, asocia la ausencia de prodigalidad con la falta de virilidad y define por contraste las cualidades del verdadero minero.

De hecho, la condena social de la riqueza se refiere menos al beneficio mismo que a la retención del dinero. Sólo la circulación, que transforma el flujo monetario en una relación social entre los

⁶ En la superficie, el papel de las mujeres que trabajan en las laderas o cooperan con su marido en la concentración del mineral, es asimismo socializador.

que participan en ella, es fecunda. En otras palabras, el beneficio social de la alianza es más importante que el interés económico del capital. Por esta razón, la acumulación que esteriliza los poderes del dinero presagia su desaparición.



La producción minera, una relación sexual fértil

“Los hombres te van a montar, te van a bajar, te van a penetrar”; la profecía del mito de origen de la explotación de la montaña ya lo insinúa: en una relación casi incestuosa, los mineros que levantan las faldas de la Pachamama, se convierten en sus amantes y la desfloran con sus herramientas, la fertilizan mediante sus ofrendas y su trabajo, para finalmente ser parteros de su mineral. La actividad minera también es una posesión sexual. Soñar que uno hace el amor con una mujer quizá presagie la aparición de una veta, pero también anuncia una jornada difícil, ya que la relación sexual con la mina requiere de una energía que compite con la libido humana. Este dispendio erótico en el trabajo es parte del sacrificio del minero.

1. Seducir a la montaña para poseerla

Señal de ternura y de una exigencia brutal a la vez, la emoción que invade a los mineros cuando hablan a la mina está cargada de erotismo. Seducirla para hacerse desear, para que se ofrezca y acepte sus caricias o se rehúse a ellas; quizá hubiera sido mejor haber creído que este lenguaje se dirigía a una mujer y haberse dejado abusar por la calidez y las vibraciones de la voz de los mineros para captar la sensualidad de la mina y su identidad de amante mineral:

“¡Dame una de tus polleras!”, le decimos en la mina. “*Chunka iskayniyuq pollerayki kanki, Pachamama Virgen, Señora, quway uj polleraykita*” [tú eres la de las doce polleras, Pachamama Virgen, Señora, dame una de tus polleras]. Entonces una veta le pedimos. Ésta es la versión sana, pero cuando uno está un poco borracho, con una fe única se arrodilla y

dice estas palabras, pero con un sentimiento único se saca el sombrero: “*Mamitay, kunitan luqusqayki jinasqayki, Pachamama, kunitan qusqayki, mana quwanki, mana qusqaykichu*” [‘Mamita mía, ahorita te voy a perforar, te voy a introducir, Pachamama, ahorita te daré, si no me das no te daré’]. Gente malcriada: “*Q’ullirisqayki polleraykita dinamita churaykusqayki, qurimuy rakbaykita*” [‘Te levantaré tu pollera, te pondré dinamita, dame tu vaginita’]. A mí nunca me ha gustado, pero los campesinos, más que todo, tienen la fe de esta manera, o cuando entra el minero a la mina un poco caliente: “Dame tu culo”. Parecería que fuera lo más lindo para ellos, le hablan como si fuera su hermanita.

Don Elías †, 44 años, socio jubilado

“Hay que hablarle como a una mujer”, corrobora David:

Los mineros a la Pachamama le dicen muchas cosas. Cuando están así un poco pasados de copas: “¡Carajo, vieja, levántate la pollera, yo quiero estar en tu encima!”. Este tipo de palabras utilizan algunos, y algunas son más fuertes todavía: que se abra, que se entregue, que el hombre está preparado. ¿Ves?, y el otro se hace suceder y muchas veces da resultado. Hay tantas historias; dicen que cuando el hombre entra, la mujer se entrega y unos se entran con suerte y salen ganando. Pero hay otros que la mujer no se quiere entregar entonces, ¿no? El otro día: “Mamita, ya sabes a quién vas a escoger; si no, los otros van a decir que soy farsante”, yo pensaba dentro de mí, ¿no? Y el otro por más que se estaba cansando, trabajando, nada. Pero yo al día siguiente he entrado, he hurgado, he limpiado, estaba allí el metal. [...] Creo que escoge al hombre que ella quiere. Muchas veces el mineral, al que desea ser explotado le escoge. Como hace rato te estaba contando que cuando uno le toca desaparece, pues no estaba para él, y viene otro, lo toca, y aunque el otro le estaba deseando, aparece. Esto es lo que sucede. Lo mismo con una chica, por más que vos la quieras y ella no te quiere, ¿qué vas a hacer? Se aparece uno feo, feo, ridículo, que no la merece, pero la chica le quiere y se entrega, es lo mismo con el metal.

David, 36 años, socio, San Germán (Unificada)

La montaña se ofrece a los hombres con su metal, pero reclama a cambio su deseo y la sensualidad de su cuerpo. Como lo muestran

los testimonios precedentes, la palabra, pero también el tocamiento, juegan un papel importante en esta relación. El lenguaje crudo de los trabajadores, los insultos que dirigen a la Pachamama —“vieja gran puta”— tienen el objeto de excitarla para poder trabajarla. Pero antes de que la montaña conceda sus favores, el minero debe saber seducirla. David lo dice claramente: no es suficiente desear a la montaña para obtener su mineral, también hay que ser elegido por ella. De este consentimiento depende el descubrimiento y la explotación del mineral. La suerte en la producción minera está completamente condicionada por los azares de la alquimia amorosa.

En esta relación de seducción-posesión se inscriben los accidentes mortales en la mina. Cuando un minero muere víctima de un accidente, a veces se oye decir que la Pachamama se había enamorado de él (Poppe, 1985: 73). Crimen pasional o abrazo mortal de una devoradora de hombres, demasiadas veces en todo caso, la montaña se apodera para siempre de la vida de sus amantes.

Sexualidad humana y fertilidad minera

Por tanto, la aparición de las vetas en la mina, que se debe distinguir de la génesis del mineral, resulta de la unión sexual de los hombres y la montaña, cuyos caprichos amorosos reflejan. Las vetas, celosas y volubles, pueden desaparecer en cualquier momento. Por supuesto, se percibe este abandono como una traición de la Pachamama. “Cuando más confías en tu esposa”, explica David hablando del mineral, “el rato menos pensado te hace eso [simula cuernos con los dedos], es lo mismo con el mineral, se puede ir con otro...”.

La dimensión sexual de la actividad minera trasciende la relación entre el minero y la montaña. Dotado de un pene desmesurado, el Tío exhibe una libido desenfrenada, que no duda en satisfacer por la fuerza con mujeres u hombres. Su sexualidad, al igual que la de la Pachamama, condiciona la explotación minera. Hacer el amor con él estimula la productividad de las vetas, y los dibujos de genitales femeninos que adornan las galerías están destinados a animar al dueño del mineral¹. Para los mineros, “poner suerte” en un lugar de trabajo (*churay suerteta* en quechua) significa a menudo llevar mujeres a la

¹ Al contrario, el dibujo de genitales masculinos haría desaparecer las vetas. Por esta razón, los mineros se prohíben orinar cerca de los lugares de trabajo. En las minas de Siglo XX, cuando un minero se encuentra con el Tío y quiere ahuyentarlo, le muestra su pene (Poppe, 1985: 83).

mina para copular allí en nombre del Tío. Incluso una especialidad muy lucrativa de algunas *palliris* sería la de satisfacer al Tío a cambio de una parte de los beneficios:

Algunos, cuando no pueden ganar, dice que una mujer debe entrar en la mina y entregarse. Esto es lo que quiere el Tío. Y el minero empieza a ganar, a tener suerte. Así hacen para invitar al Tío. Había una señora en la mina, Paulina le decíamos. Te estoy hablando de unos diez o quince años atrás. Entonces en ese tiempo trabajaban interior mina las mujeres. Resulta que esta señora —ya es viejita inclusive— entraba y se metía con el que tenía [plata]. Le gustaba, parece, el sexo y comenzaba a doblar [hacer turnos de noche]. Y los tipos que tenían platita, que estaban ganando, le llevaban a su paraje con intención de hacer el amor. Pero como ésta era bandida, comenzaba a hacerse regalar mineral y vendía su cuerpo en allí y hacía el amor en allí. Como hacía el amor en cada dobla y se hacía regalar, por esto entonces ganaba más que el hombre. Cada semana sacaba 3 ó 4 sacos de mineral, sin trabajo. Y los hombres con quienes se metía empezaban a ganar. Dice que lo ofrecían al Tío de hacer el amor. Yo creo que pensando en el Tío hacen esto, y esto provoca algo y por eso parece que siempre ganaba. Y era bien malcriada la tipa esta. Sabíamos subir a la mina con volqueta y allí molestaba a todo el mundo. Como la conocían: “Paulina, *sikita chuqamuy*” [muestra tu culo]. ¿Y qué hacía esta bandida? Se agarraba las polleras: “Aquí está mi culo, se puede”, decía.

Don Elías †, 44 años, socio jubilado

En la mina, los mineros pueden tomar el lugar de su *alter ego* diabólico y poseer a mujeres en su nombre. Pero estas relaciones se consuman en el *pijchadero*, a una buena distancia de los lugares de trabajo, porque la presencia de las mujeres hace desaparecer las vetas.

Aunque a veces se presente al Tío y a la Pachamama como marido y mujer, nunca se menciona explícitamente la existencia de relaciones sexuales entre ellos. Sin embargo, se puede suponer que se unen cuando los mineros hacen el amor en la mina en nombre del diablo con una mujer, que —al igual que a todas sus semejantes— identifican con la Pachamama. De esta manera, la aparición del mineral sería el fruto del encuentro entre un principio femenino fecundo y un principio masculino fértil en el cual los hombres se convierten en amantes de la esposa del Tío, por no decir que se

convierten en el propio Tío. Recordemos que una posible cláusula del pacto individual es ofrecerse físicamente al diablo, como si sólo una relación sexual fuera de las normas pudiera engendrar una fertilidad excepcional.

Queda por realizar un análisis de la homosexualidad del Tío; éste explicaría especialmente por qué hasta los años 1970 las diablas (*china supay*) de la diablada eran interpretadas por hombres homosexuales². Nos limitamos aquí a sugerir que la bisexualidad del Tío podría reflejar el legado andrógino de las divinidades prehispánicas sojuzgadas por el diablo católico. Además de su identidad diabólica masculina, el Tío, cuyas efigies contienen una *illa*, es también una *mama* femenina.

Hacia una libido universal

Si la pareja hombre/montaña-Pachamama es su motor, la sexualidad aparece como un principio general y omnipresente de la fertilidad minera. Todo vale para estimular a la mina y hacerla más fértil: insultar a las divinidades e insultarse mutuamente o, como hacen los mineros de Julcani cuando encuentran una buena veta, abrazarse entre dos y rodar por el suelo de una manera que evoca el acto sexual (Salazar-Soler y Absi, 1998: 139). Recurriendo a imágenes de los alquimistas, este minero explica cómo la propia libido humana se ve afectada por los permanentes estímulos de la actividad minera:

Nosotros propiamente, los mineros, no sabemos mucho de minería pero parecería que..., hay un dicho de que hay algunas radiaciones, ¿no?, de estos minerales de aquí del Cerro, que le excitan al sexo del hombre. Entonces es por eso quizás que tenemos muchas *wawas*, porque debe ser que si tomamos un número de 1.000, 999 tienen de 5 [hijos] para arriba. Ni alcanza la libreta para anotar a todos, hay que pegar hojas. Puede ser que sea esto. O que no, pero así es. Puede haber unas radiaciones de unos gases que nosotros no conocemos. Al hombre le pueden excitar, ¿no? Así es. Así es la mina. ¿No te digo que allí adentro puede haber uranio?

Don Víctor, 47 años, socio, San Germán (Unificada)

² La bisexualidad del Tío refleja la de otros *sagras*, particularmente la del arco iris, que abusa indistintamente a hombres y mujeres. Coincide con la división cuatripartita del cosmos andino propuesta por T. Platt (1978), donde su asociación con el inframundo confiere una connotación femenina a las entidades masculinas del *ukhupacha*.

Esta simbiosis entre la sexualidad humana y la fecundidad telúrica tiene que ver con la participación de los fluidos corporales en la circulación hidráulica universal (Bastien, 1986; Randall, 1993). En este sentido, la actividad sexual humana estimula la fecundidad de la tierra, al igual que el consumo de alcohol y su evacuación participan en el ciclo de las aguas cósmicas que retornan a la tierra en forma de lluvias fecundantes. Esta es la razón por la que, en el calendario incaico, la época de las siembras y de la preparación de las tierras en barbecho —periodo en el que la Pachamama se preparaba para ser inseminada— coincidía con un tiempo de permisividad sexual y de borrachera (Randall, *op. cit.*: 86-88). La actividad sexual de los mineros estimula el flujo erótico de las fuerzas vivas que fertilizan a las minas, pero no lo sustituye; la génesis del metal propiamente dicha se produce al margen de la intervención humana. No obstante, ésta es indispensable para hacer aparecer los yacimientos y permitir su explotación. La producción minera es, por tanto, el resultado de la unión de las fuerzas vivas del mundo que crean el mineral bruto, por una parte, y de la unión de estas fuerzas con los hombres para generar las vetas explotadas, por otra.

En toda la región andina, las montañas y los *sagrás* son famosos por su apetito sexual y persiguen a los hombres que desean. Este contacto sexual es patógeno pero, al igual que en el caso de los mineros, puede conducir al establecimiento de una relación privilegiada entre el hombre y las divinidades. Asimismo, la relación de los chamanes con sus aliados cósmicos, que es vivida como una copulación, está impregnada de erotismo (Bernard 1990, 1991; de Véricourt, 1998). Al igual que en el contexto minero, esta relación amorosa es el vehículo de una transferencia de fuerza concebida como una posesión.

2. Por qué las mujeres no deben entrar a la mina

Hacer el amor con la montaña-Pachamama es asunto de hombres, y los celos de la deidad hacia sus rivales constituyen el argumento central de la prohibición a las mujeres de acercarse a las áreas de trabajo. De manera general, se dice que no deben entrar a la mina, excepto durante las *ch'allas* de Compadres. ¿Acaso no es precisamente por ser mujer que la Virgen jamás ingresa a la mina, mientras que el Tataq'aqchu vela en la galería principal?

La creencia de que las mujeres traen mala suerte en la mina es el argumento más categórico para mantenerlas alejadas, pero los mineros

mencionan también otras razones. La explotación minera es un trabajo duro, una actividad masculina por excelencia. “¿Cómo una mujer podría hacer lo mismo que nosotros?”, se preguntan los mineros. Adicionalmente, aducen la conveniencia de mantenerlas a salvo de accidentes y protegerlas de sus comportamientos irrespetuosos. Sea como fuere, actualmente tanto los hombres como las mujeres están de acuerdo en la necesidad de este alejamiento, y la prohibición es un elemento estructurante de la organización del trabajo minero — los hombres en el interior de la mina, las mujeres en el exterior— y de las representaciones viriles de la extracción subterránea.

Sin embargo, no siempre ha sido así. Los mineros más antiguos recuerdan que algunas mujeres trabajaban en la mina en los años 1950. Algunas manejaban el martillo y el barreno, y nadie decía que ellas hacían desaparecer las vetas. Aún hoy, algunas mujeres se aventuran a entrar en la mina para trabajar, y todos los días hay mujeres turistas que visitan ciertas explotaciones. De esta manera, aunque la prohibición se atrinchera en la inmutabilidad de la costumbre y la tradición, no deja de ser una construcción histórica y puede hacerse imperativa o ser transgredida, alternativamente. En realidad, la cuestión de si es verdad o no la mala suerte de las mujeres es secundaria a efectos de la prohibición. Por tanto, más que averiguar si los que lo dicen creen realmente que las mujeres traen mala suerte en la mina, se trata de comprender cómo se moviliza esta creencia en función de las circunstancias y de los desafíos.

La evolución de la mano de obra femenina de las minas

Pese a la aparente dimensión masculina del trabajo minero, desde la época incaica y quizá incluso antes, las mujeres representan una proporción nada despreciable de la mano de obra, tanto en el interior de las minas como en el exterior. Se las empleaba principalmente, aunque no únicamente, en la selección del mineral. Debido a esta especialización, el vocablo ‘*palliri*’³, que en la época colonial designaba a los trabajadores, hombres y mujeres, empleados en la selección del mineral, hoy en día se refiere exclusivamente a las mujeres de la mina.

³ Del quechua ‘*pallar*’, recolectar, espigar. Las *palliris* del Cerro Rico también son denominadas peyorativamente “*chirapas*”. Este bolivianismo, que significa ‘harapos’, designa el vestido de las mujeres, que se ponen sus polleras más viejas para trabajar.

En las minas del Inca, los tributarios eran asignados en pareja a las explotaciones de oro y de plata (Berthelot, 1978). En la época colonial, el reclutamiento de la mita minera sólo concernía a los hombres; sin embargo, mujeres y niños acompañaban a los mitayos hacia los centros mineros, donde los ayudaban en la selección del mineral y el transporte de leña hasta los hornos de fundición (Cepromin, 1996; Tandeter, 1997).

Es muy poco lo que se conoce sobre la evolución de la mano de obra femenina en las minas a principios de la República. No obstante, se sabe que la intensificación de la actividad minera a partir de finales del siglo XIX contribuyó a incorporar masivamente a las mujeres a la fuerza de trabajo de las minas. Hacia 1917, las mujeres empleadas en las minas de Soux y Hernández en Potosí representaban un 11,6% de la fuerza laboral de esta empresa (Cepromin, *ibid.*). Al igual que en la época colonial, su actividad consistía principalmente en seleccionar el mineral y acondicionarlo, dentro y fuera de las minas. No obstante, es probable que varias de ellas hubieran participado también en los trabajos de perforación. A mediados de la década de 1930, la movilización de los hombres a la guerra contra el Paraguay incrementó la participación de la mano de obra femenina (Poppe, 1985: 10). Algunos años más tarde, el médico Domingo Flores (1943), que realizó un estudio sobre el trabajo de las mujeres y los niños en las minas bolivianas, describe su sorpresa al descubrir en la explotación de estaño de Araca que el ayudante del barretero al que estaba examinando era una mujer vestida de hombre.

En vísperas de la Revolución de 1952, los registros oficiales arrojan 4.000 empleadas en la explotación minera, que conforman el 10% de los trabajadores (Cepromin, *ibid.*). La Comibol les prohíbe trabajar en interior mina, pero las mujeres continúan seleccionando el mineral en el exterior. Otras fabrican cuñas de arcilla para los explosivos, y la empresa arrienda sus escombreras a mujeres *palliris*.

Desde la época de los sindicatos de *kajchas*, las cooperativas también han incorporado masivamente mano de obra femenina. Incluso en los años 1950, además de la selección del mineral, estas mujeres colaboraban en la perforación y la evacuación del mineral. Tal como sucedía en las empresas privadas, estaban presentes tanto dentro de la mina como fuera de ella. Actualmente, las 5.000 mujeres que trabajan en las cooperativas representan el 10% de los cooperativistas, según la confederación nacional. Pese a que su número ha disminuido significativamente en los últimos años, en Potosí todavía suman casi un centenar. Prácticamente todas son viudas de

socios. Por toda jubilación han recibido únicamente el usufructo de un área de trabajo. Aunque ningún reglamento prohíbe el trabajo subterráneo de las mujeres en las cooperativas, en 1998 sólo tres mujeres producían “como hombres”. Las demás explotan el mineral a cielo abierto.

Vientre de mujer, mal de ojo y celos

En el Cerro Rico, la mala suerte que supuestamente traen las mujeres tiene un nombre: no deben acercarse a las vetas porque son *banco ñawi*. Para los mineros, *banco ñawi* es sinónimo de mal agüero o de “mala sombra”. Se sabe que el término ‘*banco*’ puede referirse a un cambio de estado de la veta, a una desviación de su curso o a su disminución (Langue y Salazar-Soler, 1993: 64). En cuanto a *ñawi*, que significa ‘ojo’ en quechua, éste evoca el concepto de “mal de ojo” ligado a la envidia. Sin embargo, el hecho de ser “*banco ñawi*” no implica necesariamente malevolencia. Esta disposición tiene que ver más con la naturaleza intrínseca del desafortunado

Así, se considera *banco ñawi* a cualquier persona de quien se sabe a ciencia cierta que puede hacer desaparecer la veta a la que se acerca. Por tanto, esta condición no es privativa de las mujeres. Si por mala suerte la veta explotada por un peón desaparece en los días que siguen al inicio de su trabajo, será inmediatamente despedido por *banco ñawi*, y tendrá muchas dificultades para encontrar un nuevo empleador. Dado que sólo se puede saber si una persona es o no *banco ñawi* por una experiencia desafortunada, los mineros evitan exponer su mineral a la mirada de los demás, incluidos sus propios compañeros.

No obstante, a diferencia de los hombres, a las mujeres no se les concede un periodo de prueba ni el beneficio de la duda, y se las considera *banco ñawi* por definición. Como explica doña Paulina, basta que cualquier mujer vea una veta para que ésta desaparezca; la naturaleza de la mujer en sí justifica el que se la mantenga alejada de los yacimientos:

Nosotras tenemos intención de entrar a trabajar. Decimos, ¿no?: “¿Por qué no podemos majar como los hombres, agarrar así, majar, qué difícil es?”. No es difícil. Pero hay ese comentario que la mujer es, como dicen, *banco ñawi*, no sé qué es lo que significará esto, pero eso es lo que hace perder las vetas, desaparece, cómo decirte, la mujer entra, ve, entonces de dos días

o 24 horas se desaparece. Entonces entendemos y no exigimos entrar.

Doña Paulina, 48 años, *palliri*, María Antonieta (Ckacchas Libres)

Aunque algunos mineros se han atrevido a poner en duda esta creencia, muchos, como cuenta don Macario, se arrepienten de ello hasta el día de hoy: “Una vez estaba trabajando bien, he hecho entrar a mi mujer en mi lugar de trabajo ¡y *chau* veta! Desde entonces ya no permito que las mujeres entren allí donde estoy produciendo”. Este tipo de testimonios va reforzando la prohibición continuamente.

A fin de cuentas, el origen de la desaparición de las vetas por la presencia de mujeres se reduce a un asunto de celos femeninos. El ingreso de las mujeres a la mina perturba la relación sexual fértil de los hombres con la montaña. La amante mineral de los mineros, celosa, los rechaza y sus yacimientos desaparecen junto con su deseo:

¿Cómo se puede decir, no? La Pachamama puede ser dueña de los hombres, que pueden ser sus esposos, algo así. Y la mujer que entramos, la Pachamama se puede poner celosa, ¿no? Se imaginaría que nosotras le podemos quitar sus hombres o sus vetas. Así también me imagino yo, no sé cómo sería. Y al hombre solito hace aparecer, ¿no? Esto es como para creer siempre.

Doña Paulina, 48 años, *palliri*, María Antonieta (Ckacchas Libres)

Los celos de la Pachamama son un reflejo de los que provoca en las esposas de mineros esta montaña que acapara a sus hombres, los obsesiona y, a menudo, se apropia de ellos para siempre.

Para expresarlo en registro sentimental, la desaparición de los yacimientos subterráneos expuestos a la mirada de las mujeres tiene que ver con el conflicto entre su fertilidad y la de la montaña. Efectivamente, el vientre de la mujer, que es fecundo, puede arrebatar la fertilidad de la mina. En las minas de Llalagua se dice que la veta desaparece con la primera menstruación que sigue al ingreso de la mujer en la mina (Poppe, 1985: 101). Entonces, a fin de evitar cualquier incidente nefasto, algunos mineros prohíben a las mujeres incluso acercarse a las herramientas, barrenos o picos que penetran la montaña e intervienen en su unión sexual con la Pachamama.

Al igual que muchas otras representaciones del mundo minero, la idea de una interferencia entre la fertilidad de la mujer y la de la

mina es una herencia del mundo agrícola y campesino. Así, en las áreas rurales de la región de Potosí, las mujeres que están menstruando no deben acercarse a los campos de cultivo, pues se cree que ocasionarían la pérdida de las cosechas. Para las poblaciones andinas, la menstruación es el periodo más fértil del ciclo femenino, en el cual la rivalidad entre las mujeres y la tierra se manifiesta plenamente. La desaparición de los frutos de la tierra también está asociada al aspecto maloliente de la regla, una especie de contaminación olfativa que alude a otras interpretaciones del mal agüero de las mujeres⁴. Sin embargo, ¿cómo explicar el hecho de que el alejamiento de las mujeres, que en los lugares de producción agrícola sólo es temporal, se haya vuelto permanente en las minas?

Razones simbólicas y retos prácticos

La dimensión sexual del trabajo minero se desprende sin duda de su carácter subterráneo. Al igual que la extracción a cielo abierto, la relación entre los agricultores y la Pachamama no posee la misma carga sexual que la producción subterránea, en la cual los mineros penetran profundamente a la deidad. Por otra parte, mientras que los trabajos en los campos de cultivo movilizan conjuntamente a hombres y mujeres de la familia campesina, la extracción minera es históricamente una actividad masculina, a lo que ha contribuido la desaparición progresiva de las mujeres. Esto se debe a varios factores. El primero es la modernización y la mecanización de la producción. Recordemos que en las minas estatales se prohibió el trabajo de las mujeres desde principios de los años 1950. La ideología progresista que motivó esta interdicción influyó también en las prácticas de los cooperativistas. Más tarde, en los años 1980, el abandono de la producción de estaño por el de la plata, comercializada en bruto, suprimió las tareas de selección, que eran las principales empleadoras de mano de obra femenina dentro y fuera de las minas. Las *palliris* tuvieron que conformarse con las actividades a cielo abierto, especialmente el reciclaje de los desmontes y el barrido de los residuos. Por otra parte, en la actualidad la mina ya no atrae a las mujeres jóvenes, que prefieren migrar a los centros urbanos. De esta manera, en el transcurso de las últimas décadas el número de *palliris* ha disminuido considerablemente en la montaña y casi han desaparecido

⁴ Algunos mineros atribuyen el mal agüero de las mujeres a los efluvios del maquillaje y del perfume.

del interior mina. La necesidad de mantener a las mujeres apartadas de las vetas ratifica por tanto un hecho consumado. Y la creencia en el mal agüero de las mujeres puede asumir la dimensión que conocemos en la actualidad precisamente porque su presencia en las minas ya no es fundamental. Consiguientemente, es en función de las contingencias de la historia productiva y de los requerimientos de mano de obra que la creencia campesina en una rivalidad entre la fertilidad de las mujeres y la de la tierra puede surgir, o desaparecer, en el contexto minero.

En la actualidad, el alejamiento de las mujeres del interior mina permite a los trabajadores masculinos consolidar su dominación y resguardarse de la competencia femenina en un contexto de agotamiento de los yacimientos subterráneos. Desde un punto de vista legal, nada impide a una viuda heredar el paraje subterráneo de su marido difunto y de explotarlo. Ante las presiones de los hombres, las *palliris* prefieren sin embargo solicitar un lugar de trabajo a cielo abierto. De esta manera, lo simbólico legitima la dominación económica de los hombres, que se reservan la explotación subterránea, ciertamente mucho más rentable: una *palliri* gana entre seis y diez veces menos que un minero de interior mina.

En este contexto, la distinción entre el trabajo subterráneo y la explotación a cielo abierto se constituye en un elemento fundamental de la diferencia entre los sexos. La prohibición refuerza la ideología urbana de la división sexual de las tareas —el hombre en el trabajo, la mujer en la casa— que prevalece en las familias mineras. Hemos visto que para los hombres la entrada a la mina significa un rito de paso hacia la edad adulta y la fundación de un nuevo hogar. Por el contrario, para las mujeres el matrimonio significa el abandono de la actividad de *palliri*, que está reservada a las solteras y las viudas. Ser minero de interior mina se convierte entonces en sinónimo de ser hombre. Los trabajadores menos resistentes reciben el sobrenombre de “señorita”, “doña” o “chola”, y los pocos hombres que trabajan a cielo abierto son calificados de *q’iwa* (afeminado) o de “maricón”. Al igual que doña Paulina, las propias mujeres se burlan de ellos sin ningún empacho:

Allá hay hombres que barren [mineral]. Hacen lo mismo que yo. No tienen vergüenza. ¿Cómo un hombre va a barrer? Es una vergüenza. Sólo es para las mujeres. Los hombres tienen derecho de trabajar en la mina, y sólo las mujeres tienen derecho de barrer aquí afuera. Es por eso que les criticamos. El que barre debería ponerse pollera o vestido.

Paradójicamente, la impronta minera sobre las representaciones del mundo campesino viene así a reforzar la evolución del estatus de la mujer en un sentido más obrero y más urbano, con una división sexual del trabajo y una dominación masculina bastante más acusadas que en el campo⁵. Significativamente, en las pequeñas cooperativas rurales de los alrededores de Potosí, en las que los trabajadores son a la vez mineros y campesinos, el trabajo sigue siendo familiar y las mujeres colaboran en las actividades subterráneas.

En Potosí, la dimensión masculina de la actividad minera está encarnada por el Tío, cuya presencia inquietante contribuye a prohibir a las mujeres la entrada a los socavones. Demasiado “débiles de espíritu” para afrontar su poder, las mujeres también son las víctimas designadas de su libido desenfrenada. No obstante, ellas tratan de protegerse también de la sexualidad de los mineros. Algunas explican irónicamente que si se ha decidido excluirlas es porque las mujeres que trabajaban en la mina tenían demasiados hijos. El Tío, arquetipo del trabajador subterráneo, personifica los atributos viriles del minero, su resistencia y su sexualidad. La comunidad de trabajo que tutela es en esencia una comunidad de hombres. Su figura encarna el carácter masculino y vedado a las mujeres del mundo subterráneo.

La interdicción de ingresar en las galerías que pesa sobre las mujeres garantiza además el equilibrio entre los mundos. Mitad humanos, mitad satánicos, las criaturas híbridas que resulten de la unión de una mujer con el Tío amenazarían la división de los mundos. Al mismo tiempo, el preservar a las mujeres de la influencia diabólica del Tío impide que toda la sociedad caiga en el universo *sagra*. Los poderes domésticos de la mujer, que garantizan la reproducción social, permiten contrarrestar los poderes del subsuelo. Al igual que la Virgen y los *tataq'aqchus*, ella asegura la conjunción entre el inframundo, al cual su marido termina por pertenecer, y la sociedad humana. Hemos visto que a la mujer le corresponde especialmente la función de sustraer a la influencia del Tío el dinero proveniente de la mina. En cambio, si las mujeres trabajaran en la mina, si también ellas se volvieran *sagras*, ¿quién sería el garante del mundo doméstico y civilizado⁶?

⁵ Esta dominación también se ejerce en el campo político: sea en las cooperativas o en las federaciones departamentales, ninguna mujer ocupa un cargo de dirigente.

⁶ En el mismo orden de ideas, se sabe que en el Imperio Inca las mujeres casadas eran excluidas de las borracheras colectivas a fin de asegurar el retorno al orden social alterado momentáneamente por el alcohol (Bernard, 1986b: 21).

La transgresión de doña Julia y doña Isabel

Hace unos diez años, doña Isabel y doña Julia, viudas de mineros, desanimadas por los miserables beneficios de las explotaciones a cielo abierto, decidieron ingresar en la mina para trabajar como los hombres. Desde entonces, cada mañana cambian sus polleras por unos pantalones de trabajo. Como los trabajadores de las otras explotaciones no las aceptaron, ellas se vieron obligadas a rehabilitar una mina abandonada. Ningún hombre se les ha unido, con excepción del hermano de Julia, que de vez en cuando les da una mano con las tareas que exigen más fuerza física. Doña Julia y doña Isabel no son feministas. No hacen de su decisión la expresión de una lucha feminista, sino que presentan su trabajo como un medio para salir del paso, al cual se han acostumbrado. Para ellas una cosa queda clara: el mal agüero que se atribuye a las mujeres sirve para enmascarar el deseo de dominación de los hombres. Para los trabajadores masculinos, en cambio, las cosas son mucho menos evidentes. ¿Cómo conciliar el trabajo de las dos mujeres con las razones que legitiman el veto del acceso a la mina a las mujeres y las que construyen la identidad masculina?

La primera pregunta que se plantean los trabajadores es si estas dos mujeres producen mineral o no. ¿Cómo podrían hacerlo a pesar de los celos de la montaña? ¿De dónde sacarían la fuerza y el coraje viril necesarios para enfrentarse a la roca? En general, los mineros consideran que la producción de las dos mujeres es insignificante, aunque en realidad no saben nada al respecto. No obstante, el hecho de que trabajen en la mina es una verdadera afrenta a su ego viril. Aun así, han debido rendirse ante la evidencia: puesto que trabajan en la mina, doña Julia y doña Isabel no son verdaderas mujeres. Se las considera como una pareja homosexual y se las tilda de *qharimachu*, marimachos. Por tanto, al afirmar la ambigüedad de su identidad sexual, los trabajadores masculinos evitan poner en duda las representaciones sociales y simbólicas de la perforación minera actualmente reservada a los hombres:

Son raras, ¿no?, estas dos mujeres que se meten en la mina, hasta de noche trabajan. Como si una entraría con la confianza de su marido y la otra sería el marido. [...] Dicen que una de ellas es medio hombre, medio mujer, y que pueden tener relaciones entre Isabel y Julia, Julia y Isabel.

Don Pedro, 47 años, socio

De hecho, sólo el trabajo de Julia, que maneja la perforadora y la dinamita, plantea realmente un problema. El de Isabel es mucho menos subversivo, pues se encarga de evacuar la roca y el mineral y queda fuera de la extracción propiamente dicha. Su actividad es similar a la que las mujeres realizaban hasta los años 1950. Por consiguiente, en la pareja Isabel/Julia, a la primera le corresponde el papel de una mujer que colabora con su marido en la mina, y es a doña Julia a quien apunta don Víctor cuando sugiere que una de ellas es medio hombre/medio mujer. Es probable que la viudez, que es una especie de menopausia social, tenga algo que ver en esta interpretación. De esta manera, el honor está a salvo: sólo los hombres, y lo que se les asemeja, explotan las vetas subterráneas.

La experiencia de Julia e Isabel pone de manifiesto que las mujeres no son víctimas pasivas de su exclusión. Tal vez las mismas mujeres prefieran no aventurarse a trabajar en interior mina también para evitarse un trabajo demasiado duro. He aquí toda la ambigüedad del discurso feminista de doña Paulina quien, con el pretexto de atacar la dominación de los hombres, hace suyos los argumentos de éstos. ¿Por qué después de declarar su deseo de trabajar dentro de la mina se adhiere a la idea de que las mujeres hacen desaparecer las vetas? ¿Por qué Paulina prefiere pensar que la producción de Isabel y Julia es menos rentable que la suya, cosa que sabe es falsa? Finalmente, ¿por qué es ella la primera en poner en duda la virilidad del guarda de su mina quien barre el mineral como ella, y a del que se burla continuamente ofreciéndole prestarle su pollera?

Mujeres turistas en la mina

Doña Julia y doña Isabel no son las únicas mujeres que cada día posan su mirada en las vetas. De las varias decenas de turistas extranjeros que desde finales de los años 1980 visitan a diario las minas, cerca de la mitad son mujeres. Obviamente no entran en la mina a trabajar, por lo que no ofenden el ego viril de los mineros. Aun así, era necesario conciliar su presencia con la idea de que las mujeres hacen desaparecer las vetas. Subrayemos ante todo que a los mineros les interesa permitir el acceso de estas mujeres a sus explotaciones. Aparte de su deseo genuino de hacer conocer un trabajo muy poco valorizado por sus propios compatriotas, están motivados por los regalos y algo de dinero que reciben de los turistas.

Por otra parte, a primera vista, los trabajadores de las minas visitadas parecen poner en duda la existencia de una interferencia

desfavorable entre las mujeres y las vetas. Según dicen, no han tenido que lamentar la desaparición de ninguna veta desde que las minas son visitadas por mujeres. Sin embargo, esto no se ha dado sin problemas. Al principio los guías de turismo tropezaron con el rechazo de los socios. Aún en actualidad no todos aceptan la presencia de mujeres turistas, y muchos velan porque ellas no se acerquen demasiado ni por mucho tiempo a sus vetas. Pero ni siquiera los que las aceptan sin reserva han roto con la creencia. Las mujeres pueden entrar en la mina sin alterar los fundamentos de la creencia solamente —como en el caso de Julia e Isabel y las turistas— si no se las considera como mujeres plenas:

Nuestras mujeres no quieren entrar por temor a hacer desaparecer las vetas. ¿Y después, de qué van a vivir?

—¿Y por qué entran las gringas?

Eso es distinto, las gringas vienen a pasear, no a trabajar.

—¡Pero son mujeres!

Es otra clase. Acá en Potosí, generalmente las mujeres son de pollera, después, de pantalón casi no hay.

Don Marcos, 43 años, cuenta-casa, Candelaria (Unificada)

En el ámbito minero, donde las jóvenes que han llegado a la pubertad se quitan la falda o el pantalón de niña para ponerse la pollera, se interpreta el pantalón de las extranjeras como signo de su inmadurez sexual. Se trata de mujeres-niñas: aún no fértiles, por lo que no son ni verdaderas mujeres ni rivales de la Pachamama.

Asimismo, la buena acogida reservada a las mujeres turistas se explica por su supuesta complicidad particular con las divinidades de la riqueza. La opulencia de los gringos alimenta las fantasías de los mineros: ¡hay que ser un poco millonario para pasarse la vida en vacaciones! ¿Quizá los visitantes extranjeros posean uno de esos secretos especialmente eficaces que permiten obtener los favores de los dueños de las riquezas del mundo y por tanto también de los *tíos*? La apariencia del Tío, que se manifiesta con los rasgos de un hombre rubio con ojos azules, refuerza la empatía de los mineros con los extranjeros. La coca, los cigarrillos, el alcohol y la dinamita que los turistas brindan a los trabajadores presagian desde ya su riqueza. Entonces, como dice Eliana, el gringo, sea hombre o mujer, tiene dinero y por tanto tiene suerte:

Tienen creencias, ellos [los mineros]: “Mi mujer me va a traer mala suerte, pero [ésta] es turista”. El turista, el gringo, tiene plata y trae suerte. Que sea hombre o mujer, el gringo tiene plata, entonces tiene suerte. Por eso las meten [interior mina].

Eliana Garnica, 29 años, hija de minero, vendedora de artesanías

De esta manera, el contacto con el turismo ha llevado a los trabajadores de las explotaciones visitadas a adaptar su discurso. El mal agüero de las mujeres ha perdido su carácter sistemático y se concentra en las mujeres de los mineros, a la vez rivales de la Pachamama y de los mismos hombres.

Mi experiencia de antropóloga se suma simultáneamente a la de las mujeres turistas y a la de las esposas de mineros. No todos los mineros han aceptado que yo los acompañe bajo tierra. Sin embargo, en la mayoría de los casos, mi estatus de extranjera con pantalones parecía ser suficiente para obtener su consentimiento. De hecho, me llevó algún tiempo comprender que a pesar de su aparente desenvoltura, los mineros en realidad buscaban señales de mi buena o mala suerte. Mucho más tarde me enteré de que los mineros de San Germán, que no reciben turistas, prestaron gran atención a mi primera entrada a su mina. El comportamiento favorable de la veta de David después de mi paso por ella incitó a otros mineros a invitarme al interior de la mina. Sin embargo, comprender que uno puede traer suerte implica necesariamente aceptar la posibilidad de que ocurra lo contrario. La desaparición de una veta después de una de mis visitas habría comprometido el desarrollo de mi investigación, y el temor a una casualidad desafortunada me llevó a espaciar mis incursiones subterráneas. A veces incluso aplazaba una invitación a causa de un presentimiento, pues yo había interiorizado la idea de que las mujeres deben mantenerse alejadas de las vetas. Sea por las razones que fuere, es esta autocensura la que convierte a las mujeres en actores de su propia exclusión.

*

El itinerario del minero que deja la ciudad para ir a la montaña, y que luego abandona el mundo solar para enterrarse en el subsuelo al encuentro de los *saqras* y de su propia dimensión diabólica, es un periplo ritual. Se parece al mismo tiempo a una peregrinación y a un recorrido iniciático.

Las galerías mineras —señalizadas por las vírgenes, los *tataq'aqchus* y los *tíos*, entre los cuales circulan los hombres que solicitan sus poderes— remiten a los senderos rituales prehispánicos, llamados *ceques*, que conectaban entre sí a las *wak'as* y por los cuales transitaban los indígenas, bailando y cantando en su honor (Zuidema, 1964). Probablemente como reminiscencia de esta práctica, se sabe que los mitayos de la Colonia asumían el recorrido escalonado de ritos que los llevaba desde sus comunidades hacia las minas y la *wak'a* de Potosí como una peregrinación (Penry, 1996).

Asimismo, se vive la peregrinación subterránea de los mineros como un largo rito de paso que, de etapa en etapa, hace del hombre un *sagra*, anticipando su identificación con un mundo al que se integrará después de su muerte. El análisis nos ha llevado a sustituir la hipótesis de la bocamina como frontera entre el *ukhupacha* y el mundo de los hombres por la de un espacio de transición entre los hombres, el Tío y el metal. En las galerías subterráneas, la socialización de los *sagras* coincide con la diabolización de los trabajadores. Tanto el hombre como el diablo toman prestados algunos atributos del otro. Esta inspiración mutua que los aproxima es la condición para la extracción minera. Sin la posesión por parte del Tío, el minero no puede obtener de él la fuerza necesaria para su trabajo. Sin la “domesticación” de los diablos, cualquier negociación es imposible. Sin la sustracción del mineral al dominio del inframundo, no existe la economía minera. Este doble proceso de diabolización/socialización demuestra que no existe una clara ruptura entre lo socializado/doméstico y lo salvaje/diabólico, sino toda una gama de estados intermedios que corresponden al grado de predominio de cada uno de estos dos polos. Por tanto, no se trata de concebir lo salvaje y lo doméstico como categorías cerradas o esencias inmutables, sino como valores de posición, polisémicos y dinámicos, entre manifestaciones más salvajes y otras más “civilizadas” del mundo. Según los contextos, el hombre, las divinidades, el mineral y los diferentes espacios-tiempos del Cerro y de sus minas dependen alternativamente de unos o de los otros. Esta es la razón por la cual resulta tan difícil asignar valores fijos a las categorías *ukhupacha* y *bananpacha*.

Los mineros conceptualizan las transfiguraciones ocasionadas por el trabajo minero en términos de una circulación de fuerzas que remite a las antiguas representaciones indígenas del *cama*. Sin embargo, en la actualidad el poder de los ancestros y de las *wak'as* ha sido sustituido por una dialéctica entre el poder civilizador del bautismo católico y el poder vitalizador diabólico de las fuerzas telúricas. En el

contexto minero, el “susto” iniciático que permite al Tío ejercer su papel de fuente vitalizadora, aparece a partir de ese momento como la contraparte invertida del bautismo católico, que arranca al niño del mundo *saqra* y limita la influencia del Tío sobre los trabajadores. Por otra parte, es posible que los primeros indígenas evangelizados hayan percibido el rito del bautismo, hoy tan importante para las poblaciones andinas, como una transferencia de *cama*, complementaria al *cama* que está ligado a los ancestros y las *wak'as*. De esta manera, la noción de Espíritu Santo habría facilitado la adopción de las divinidades católicas por un pensamiento religioso dominado por la circulación cósmica. No obstante, la diversidad de los seres y de las cosas que, a los ojos de los mineros, participan en esta circulación, la hace inconmensurable con el descendimiento del Espíritu Santo, que está reservado a los seres humanos y éstos no pueden transmitirlo a su vez. En los Andes, los animales, las plantas y el mineral también reciben su parte de energía vital. Y cuando el trabajador muere en la mina, su fuerza transmitida a la veta estimula la productividad de la explotación. Su transformación en diablo y en mineral, así como la existencia del Tío como doble del minero, remiten más a las metamorfosis del nahualismo mexicano que al poder del bautismo católico.



Conclusión

El trabajo minero, intervención del hombre sobre su entorno para extraer de él los medios de su sustento, es también un elemento estructurante de las relaciones sociales, una forma de relación con las fuerzas vivas y las deidades y un código moral en acción¹ que construyen al minero en tanto individuo y en tanto clase social.

El ejercicio regular del oficio de minero implica la adopción de ciertos valores. Algunos de éstos están relacionados con el oficio (conocimiento, fuerza, coraje, resistencia, sacrificio en la mina); otros con patrones culturales urbanos (movilidad social, educación formal, consumo, etc.), a los que se identifica con la civilización por oposición a un mundo campesino considerado ignorante y atrasado. Más aún, el análisis de las representaciones del cuerpo en el trabajo muestra que se experimenta el aprendizaje del oficio como una verdadera enfermedad iniciática que trastorna a la persona de los trabajadores. Su identidad social se interioriza de esta manera en lo más profundo de su ser, en su espíritu y en su corazón poseídos por el Tío. Además de una cuestión laboral y de valores, ser minero es una cuestión de esencia. Hablar de un cuerpo social minero y de una solidaridad minera con respecto a los trabajadores del Cerro Rico, poseídos por el inframundo, no es acudir a una imagen, sino reflejar una realidad.

Pero el trabajo no produce solamente metal y mineros, también opera una socialización de las fuerzas vivas del universo. El espacio subterráneo de las galerías, el Tío y la Pachamama son arrancados del universo indiferenciado de los *sagras* y son incorporados en los circuitos reproductivos de la sociedad humana. La actividad minera

¹ He tomado esta expresión de M. Taussig (1980: 117), quien la ha usado en el contexto de la hechicería.

influye directamente en la relación entre lo salvaje y lo doméstico; es una verdadera praxis que transforma tanto al hombre como al mundo.

Los rituales, espacios de diálogo y de negociación con las fuerzas vivas del universo, desempeñan un papel esencial en esta interacción entre el hombre y el inframundo. Hemos visto que ilustran claramente cómo se percibe esta interacción en términos de una relación de producción. Humanos y deidades trabajan juntos, y el rito viene a reafirmar el papel de cada uno en la extracción minera. El ritual convoca los poderes animantes y genésicos del Tío y de la Pachamama, así como la protección de las vírgenes y las cruces. Al mismo tiempo, el papel ritual de cada trabajador y la relación que establece con cada deidad confirman su estatus en la organización social de la producción.

Aunque algunas fechas del calendario dan lugar a celebraciones formales, sería sin embargo erróneo diferenciar el tiempo del trabajo del tiempo ritual. Además de las devociones cotidianas que acompañan el trabajo, el análisis muestra que la extracción minera es en sí misma una actividad ritualizada, regida por la lógica de la circulación energética entre los mundos.

El contacto con el subsuelo impregna al minero de la fuerza *sagra* que le permite ejercer su oficio. La transferencia de fuerza del Tío hacia los trabajadores sugiere que el poder animante de las *wak'as* constituía, para las antiguas poblaciones de los Andes, la esencia misma de lo divino. La experiencia minera demuestra que esta circulación se da en doble sentido. Mientras que los mineros son apoyados por la fuerza del Tío, su esfuerzo, su sacrificio laboral y su devoción exhalan una energía vital y sexual que revelan los poderes genésicos de la mina y permiten al diablo obrero realizarse como fuente animante y amo del trabajo. De la misma manera, el poder genésico de la Pachamama es estimulado por la libido de los trabajadores. "El aliento del minero hace vivir la mina, y la fuerza de la mina mantiene en vida al minero"; esta idea es la expresión más bella de esta circulación universal que sostiene a la vez la existencia de los hombres y la de sus deidades. Esta función del trabajo como participación humana en la reproducción cósmica es indisociable de su aspecto económico inmediato.

El trabajo, agente de la interacción entre los mundos, es además un regulador moral de su implementación por los hombres. El ejemplo del pacto individual con el Tío muestra que ciertos ritos permiten obtener riquezas mucho más tentadoras que las que procuran el

trabajo y los ritos colectivos. No obstante, el dinero generado por el pacto, demasiado indómito, es efímero. En cuanto al “empactado”, éste está condenado a una muerte prematura: al no liberar energía en el trabajo, es víctima de una acumulación excesiva de fuerza diabólica, que amenaza al conjunto de la sociedad. Por el contrario, los mineros “honestos” que se consagran al precio de su vida para hacer producir el Cerro Rico intervienen a la vez en la circulación cósmica y en la prosperidad humana. Por consiguiente, sólo el trabajo que restringe el dominio del Tío sobre el cuerpo del minero y somete el mineral a un proceso de socialización es favorable tanto para la reproducción cósmica como para la reproducción social.

Poner en evidencia este papel del trabajo como circulación de fuerzas entre el hombre y el mundo contribuye a aclarar la naturaleza de lo divino en los Andes. La presencia de deidades católicas en el panteón andino ha oscurecido nuestra percepción de las representaciones locales. El uso del término deidad, o dios, sugiere la imagen de una entidad trascendente, con un contorno definido, que no coincide totalmente con las fuerzas que organizan el universo de las poblaciones andinas. Como hemos destacado, lo que hemos llamado deidades corresponde más bien a principios activos immanentes que toman forma en la relación que los une a los hombres.

Por consecuencia, a lo largo de esta obra, el estudio de las prácticas y de las representaciones religiosas ha revelado algunos aspectos inéditos del trabajo minero. Aparte de una mejor comprensión de sus desafíos simbólicos, lo religioso ha sido una categoría de análisis privilegiada en el estudio de los mecanismos de interiorización y de interpretación por los mineros de las restricciones objetivas de la producción minera: las del cuerpo en el trabajo, naturalmente, pero también las relaciones laborales, los cambios tecnológicos y la coyuntura global en la que se enmarcan. Así, el análisis de las relaciones de producción a través de los rituales mineros permite dar cuenta de la desviación capitalista de las cooperativas y de la disolución del proyecto revolucionario del que fue abanderada la clase minera tras la crisis y el ajuste liberal de los años 1980. El rodeo por el campo de lo religioso proporcionó además importantes elementos de interpretación de las representaciones identitarias y de las configuraciones de clase de los mineros y, por tanto, de sus movilizaciones. Pero las prácticas y las representaciones religiosas hacen mucho más que reflejar el orden social, político o económico. Manipuladas e instrumentalizadas por los mineros, influyen directamente en su entorno, permitiendo, por ejemplo, legitimar las relaciones de dominación

en el caso de la creencia en el mal agüero de las mujeres y la usurpación de los rituales por los dirigentes, o bien, a la inversa, deslegitimarlos mediante acusaciones de pactos diabólicos.

Esa necesidad de relacionar entre sí los diferentes campos de la experiencia social se manifiesta de manera ejemplar en la figura del diablo obrero. Mediador entre la relación de trabajo y los mercados de las materias primas, el Tío, que posee al minero, es también el lazo entre las diversas categorías que definen el “ser” minero. Y ahora toca responder a la pregunta que nos planteábamos desde la introducción a esta obra: ¿qué significa devenir diablo para un minero de Potosí a principios del siglo XXI?

El Tío, trabajador incesante que recorre las galerías con su casco y su lámpara, es ante todo un compañero de trabajo. Su fuerza, su resistencia y su conocimiento de las vetas le merecen el título de “maestro”, que define a aquellos mineros que dan prueba de estas cualidades. Incluso su sexo en erección y su libido desenfrenada ponen de manifiesto la fuerza viril que reivindican los trabajadores. Obrero masculino, curtido, experimentado y productivo, aficionado a las mujeres, a las hojas de coca y al alcohol, el Tío aparece como un *kajcha* ideal, una especie de arquetipo del minero². El hecho de que pase por la posesión da todo su sentido a la identificación del hombre con su modelo.

Al atribuir a la colonización española la creación de todos los trabajadores mineros del Cerro Rico, incluyendo la del Tío, los mineros reclaman también un origen común con él. Fueron los españoles quienes sepultaron a las poblaciones andinas y sus deidades en las minas para despojarlas de sus riquezas. De esta manera, algunos mitos de origen en Potosí hacen coincidir la génesis del Tío con los inicios de la explotación del Cerro Rico en la época colonial. Lo hacen surgir de una deidad de la montaña que está exiliada en el subsuelo, o del alma de los mitayos. En este último caso, el nacimiento del Tío coincide con la aparición de los primeros mineros. Hemos visto que este papel de los españoles en el surgimiento de los trabajadores del subsuelo como categoría social está acompañado de una paternidad moral, descrita como una especie de transmisión genética. Al importar a tierras americanas el culto europeo a la riqueza, los conquistadores habrían legado a la explotación minera el poder nefasto que la

² Utilizo el concepto de arquetipo en el sentido de una imagen que alimenta las representaciones colectivas e individuales de los mineros y no en la acepción de un inconsciente colectivo en el cual se enraizarían las representaciones individuales.

caracteriza, por oposición a un mundo campesino en el cual se habría perpetuado la antigua virtud indígena. Su carácter desmesurado, su grosería, su inclinación pronunciada hacia el alcohol y su libido desbocada —que los mineros atribuyen a la influencia española— coinciden también con los atributos del Tío, que les son impuestos a través de la posesión. Así, la deidad encarna además la herencia española que los mineros se atribuyen en razón de su actividad profesional.

Al condenar a los españoles por haber instituido el culto idólatra al Tío y a sus riquezas —el primer pacto diabólico— y haber introducido comportamientos contrarios al orden social y moral, los trabajadores de Potosí no hacen, en suma, otra cosa que devolver a los colonizadores las imputaciones de satanismo que éstos lanzaron contra las sociedades indígenas. Cuando acusan, con sobrada razón, a los españoles de haber traído al diablo a las minas, asumen al mismo tiempo la identificación del Tío con Satanás, enemigo de la fe, del orden establecido y fuente de codicia pecaminosa. Por otro lado, en algunos mitos el Tío ya no aparece como una entidad prehispánica satanizada, sino como el ángel caído de la tradición católica.

La multiplicidad de sus orígenes míticos se corresponde con el carácter compuesto de la figura del Tío, que combina elementos provenientes de los cultos mineros prehispánicos (*otorongo*, *mama*, montaña, antepasados, etc.) con creencias llegadas de Europa (el diablo, los santos patronos, los trasgos de las minas, los vampiros, el “familiar”, etc.). En los mitos, la imagen de la filiación que hace del Tío hijo del diablo y de una montaña, de un mineral o de un santo, permite a veces resolver la heterogeneidad de sus orígenes. En la práctica, esta herencia contradictoria sitúa a sus devotos en una posición cuando menos incómoda. ¿Rinden culto a este diablo, enemigo de su Dios y de los valores cristianos que defienden? ¿O bien a una entidad distinta que sólo habría prestado al demonio su nombre, sus cuernos y sus piernas de macho cabrío? ¿Están poseídos por el demonio o están dotados del poder benéfico de la *wak'a* de la mina? ¿Acólitos de Satán o buenos cristianos? Ni los propios trabajadores lo saben. Y cuando se ven forzados a decidir si es conveniente o no ir a misa, la duda se convierte en malestar. Con sus atributos heterogéneos y a veces contradictorios, el Tío personifica la incómoda ambivalencia que los mineros reconocen a su práctica religiosa, que no ha podido superar todas las contradicciones de su declarada adhesión al cristianismo y la continuación de antiguos cultos satanizados.

La experiencia de los mineros confirma lo inadecuado que resulta, en el contexto andino, el concepto tradicional de sincretismo

—entendido como una fusión de elementos provenientes de tradiciones históricas diversas—, concepto cuestionado en la actualidad por un creciente número de antropólogos³. Inspirado por el “sistema ideológico de dos elementos” sugerido por Jacques Galinier (1997) con relación a los otomí de México, Thomas Abercrombie (1998: 115) plantea la existencia de un polo relativamente más cristiano y de un polo relativamente más indígena, que organizan el pensamiento religioso de las poblaciones andinas⁴. Esta división sería perceptible en el contraste entre *bananpacha* (mundo celeste) y *ukhupacha* (inframundo), así como en la distinción entre cultos públicos, más bien ligados a los santos, y ritos privados. En el contexto minero, June Nash (1979: 121-122) suponía una estricta compartimentación de los dos polos, con un tiempo y un espacio específicos asignados a cada uno. En determinados momentos, los mineros rendían culto a los santos y a la Virgen, en otros celebraban a la Pachamama; el Tío en las profundidades de la mina, el Cristo en el altar de la iglesia. Pero el carácter complejo del Tío entre diablo, *wak'a* y santo patrono, así como la imbricación de su culto con el del Tataq'aqchu y los dilemas morales que suscita, demuestran que no es posible adherirse a la hipótesis de la compartimentación planteada por June Nash, ni tampoco seguir su razonamiento cuando sostiene el carácter superficial de la identificación entre deidades de índole más bien católica y otras de índole más indígena, pues el diablo de la mina no es simplemente la máscara de cultos más antiguos. Pero aunque su figura yuxtapone, sin mezclarlos, elementos de orígenes diversos, es preciso constatar que la distinción entre “indígena” y “colonial” no es pertinente para dar cuenta de este conjunto en su totalidad.

Hemos insistido en la importancia de concebir las categorías duales (interior/exterior de la mina, salvaje/doméstico, deidades católicas/entidades *sagras*, hombre bautizado/minero diabolizado, etc.) en términos de circulación y de *continuum*, tal como lo hacen los mineros y los campesinos de los Andes, que aún conciben el mundo como un estado del mundo en permanente cambio. Esa energía vital que circula entre los trabajadores, sus deidades y el mineral, que exalta unas

³ Véase también T. Bouysse-Cassagne (1997a: 158-159; 1998: 25).

⁴ Naturalmente, como destaca J. Galinier (*ibid.*: 143), el polo más católico, que integra diversos elementos de origen indígena, no es de ninguna manera el reflejo de una tradición estrictamente europea; a su vez, el polo opuesto, que es percibido como perteneciente a la esfera indígena, no está exento de aportes europeos. T. Abercrombie, a su vez, insiste en la profunda imbricación de los dos polos.

veces sus cualidades *sagras*, otras veces su naturaleza doméstica y social, muestra que la identidad esencial de los seres y las cosas, si es que existe, responde a la lógica de la inspiración alternada y de la transfiguración. Las propias deidades provenientes de la tradición católica han sido reconceptualizadas en términos de principios animantes. De esta manera, el Tío, a semejanza de sus devotos, aparece “insuflado” al mismo tiempo por el espíritu del diablo, por los santos patronos y por la fuerza de los espíritus telúricos. Esta noción de alientos mezclados es el núcleo de una conceptualización local del encuentro entre las fuerzas cósmicas indígenas y las deidades llegadas de Europa.

Como arquetipo del trabajador minero y personificación de su destino histórico y religioso, el Tío encarna igualmente la dialéctica de la ruptura y la continuidad entre la mina y el campo. Su figura, urdida por las representaciones rurales del inframundo, refleja el legado agrario de los mineros. Al mismo tiempo, su especialización profesional, su dominio del dinero y su intimidad permanente con el mundo subterráneo, manifiestan la ruptura entre la mina y el mundo campesino.

Los mineros perciben claramente la herencia rural del Tío, al que clasifican entre las fuerzas vivas, particularmente virulentas en las zonas rurales y con las cuales los agricultores están más familiarizados que los ciudadanos. Sin embargo, a diferencia de los espíritus de las montañas que tutelan las comunidades campesinas, el Tío no está vinculado ni a un linaje ni a una región, sino a un gremio. Su culto propicia la emergencia de una comunidad cuyo cimiento no es familiar o étnico, sino profesional y corporativo, y está basado en una división sexual del trabajo desconocida en el mundo agrario. Por otra parte, si bien las pachamamas existen también en el campo, el Tío está asociado exclusivamente a los socavones mineros. Además, se recurre a todos los medios para evitar que salga de éstos: los *tataq'aqchus* y las vírgenes le prohíben la salida y los campesinos toman recaudos para impedir la intrusión del Tío en sus tierras. Así, los campesinos a veces miran con recelo a los mineros que retornan a sus comunidades, pues sospechan que éstos invocan al Tío durante los ritos agrarios. La posibilidad de que la fuerza diabólica de los trabajadores regulares perjudique las cosechas alimenta esta desconfianza. Por lo demás, campesinos y mineros coinciden en que los campos sembrados por un minero poseído por el Tío no producen.

La idea de que el destino del *kajcha* es convertirse en Tío hasta el momento de su muerte confirma el carácter irreversible que se atribuye a la adquisición de la identidad minera. De esta manera, la intimidad que lleva a fusionarse con el diablo subterráneo refuerza,

en el lenguaje de lo simbólico, la ruptura sociocultural que marca el paso de la categoría de campesino que trabaja temporalmente en la mina a la categoría de minero. Así, el patrono diabólico del gremio de los mineros aparece también como el patrono de su historia social.

Al devenir Tío, el minero deja de ser campesino, pero no por ello se convierte en un habitante urbano como cualquier otro. Y este diablo que personifica a la clase profesional de los mineros caracteriza también su posición social particular. Ya sea considerado por los campesinos como un comunario desclasado, por la burguesía de Potosí como un "indio refinado" o por el resto de la población como un desafortado, en todos los casos la devoción demoníaca del minero confirma su marginalidad. El retrato diabólico que pintan los ciudadanos de estos mineros violentos y alcohólicos que rinden culto al diablo evoca el temor de los campesinos ante sus poderes *sagras*. No obstante, si el minero es un pagano, su herejía es sobre todo social. El dinero de la mina, que genera tensiones entre los migrantes y el resto de los campesinos, supone también una amenaza para la posición dominante de la burguesía urbana. Amo de la riqueza y de la subversión, el diablo de la mina simboliza el carácter perturbador del minero en el cual se basa su marginalidad. En los tiempos de la Comibol, se convirtió al Tío en aliado del proletariado revolucionario; en las cooperativas, su dimensión diabólica se desplazó hacia los beneficios de los *kajchas*. Ni el minero, ni el Tío, con el cual se identifica, son inmutables.

Por tanto, el Tío es a la vez el doble de los trabajadores como individuos y el arquetipo de su categoría social como producto de la historia. No es sorprendente, pues, que su personalidad remita a referencias históricas, culturales y religiosas de la sociedad que ha visto nacer a los mineros. Cabe recordar que el surgimiento del Tío actual probablemente sea contemporáneo a la aparición de una clase minera relativamente estable y proletarizada, entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX. De esta manera, la figura de la deidad y la del minero se habrían construido juntas, una con relación a la otra, y por compromisos mutuos. En la interpretación minera, el trabajador es insuflado por el aliento del diablo de la mina, mientras el Tío antropófago asimila e incorpora la identidad de sus víctimas humanas.

GLOSARIO

Acullicar: mascar hojas de coca (o *pijchar*).

Acullico: rito de mascar hojas de coca; bola de coca mascada (o *pijchu*).

Acbura: rico mineral de estaño; pasta constituida básicamente de ceniza de papas utilizada como catalizador para mascar coca. Pedazo de mineral que ofrecían los obreros de la **Comibol** a los gerentes de la empresa durante el Carnaval (véase *illa*).

ADN: Acción Democrática Nacionalista, partido político conservador.

Amaru: serpiente mítica que vive en las entrañas de la tierra, asociada al rayo y a la génesis de los minerales.

Ánimo: (o **espíritu**) energía animadora ligada a la fuerza, a la voluntad y al aliento, y receptora de la fuerza transmitida por las divinidades. Debido a un “susto” o al contacto con un espíritu más fuerte, puede escaparse y ser capturado. Abandona el cuerpo durante el sueño.

Ayllu: unidad básica de la organización social de algunas comunidades rurales; está definido por un territorio, un linaje y ancestros tutelares.

Aysiri: curandero adivino especializado en la comunicación chamánica con los espíritus (véase *yatiri*).

Awayo: pieza de tejido rectangular utilizada para transportar cosas; las mujeres la emplean para cargar a los niños en la espalda.

Banco Minero (Bamin): hasta su desaparición en los años 1980, el Banco Minero administraba las concesiones mineras del Estado y la comercialización del mineral.

Barretero: minero especializado encargado de la perforación.

Cabecilla: responsable ritual nombrado entre los socios para organizar el aniversario de la sección y las celebraciones de los santos patronos de las minas.

Cama: en el siglo XVI, fuerza transmitida por los ancestros. El término fue usado por los misioneros coloniales como sinónimo de alma.

Cargo-fiesta: sistema de cargos heredado de las cofradías medievales, mediante el cual los miembros de las comunidades campesinas acceden a los cargos políticos después de haber cumplido y financiado cargos religiosos ligados a los santos patronos.

Casa de Moneda: edificio de la ciudad de Potosí en el que, durante la Colonia y parte de la República, se acuñaba monedas españolas y luego bolivianas; hoy convertido en museo.

Casillas: chozas de adobe que son utilizadas como vestuarios por los mineros.

Cerro Rico: nombre del Cerro de Potosí.

Cb'alla: libaciones de alcohol; por extensión los ritos sencillos que son acompañados de libaciones, ofrendas de coca y de cigarrillos.

Chirq'u: contribución en mineral para financiar un rito.

Cholo: designaba en la época colonial al mestizo nacido de una indígena y un criollo. En la actualidad, esta categoría se refiere al resultado del proceso cultural por el cual la cultura campesina se transforma al contacto con la ciudad. La forma femenina chola designa a las mujeres que llevan la pollera.

Chullpa: primera humanidad de la época de las tinieblas; tumbas precolumbinas.

Ch'utillos: nombre de los peregrinos que a lomo de mula acompañaban la peregrinación de San Bartolomé. En la actualidad se llama así al desfile de las fraternidades de bailarines que las autoridades de Potosí organizan con ocasión de esta festividad patronal.

Singani: aguardiente de uva blanca.

COB: Central Obrera Boliviana.

Coca: *Erithroxyton coca*; sus hojas poseen un poder estimulante e inhiben el hambre.

Comibol: Corporación Minera de Bolivia; empresa creada en 1952 para administrar la explotación de las minas del Estado.

Cuenta-casa: literalmente "por cuenta de la casa"; obrero asalariado por la cooperativa.

Delegado: socio elegido por sus semejantes para que supervise los asuntos internos de la sección y la represente ante la cooperativa.

Dependiente: **peón** o **segunda-mano** empleado por un socio.

Diablada: danza inspirada en el teatro religioso de la Colonia, que representa la lucha entre san Miguel y los diablos.

Empactado: pactador, minero que ha hecho un pacto individual con el Tío.

Espíritu: véase **ánimo**.

Fedecomín: Federación Departamental de Cooperativas Mineras.

Fencomín: Federación Nacional de Cooperativas Mineras.

Fraternidad: grupo de bailarines de las procesiones en honor a los santos.

FSTMB: Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia, dominada por los trabajadores de la Comibol.

Hananpacha: mundo de arriba; vocablo quechua usado por los misioneros de la Colonia para designar los cielos.

Hochschild: propietario de la Compañía Unificada, que dominó la explotación del Cerro Rico hasta la nacionalización de las minas en 1952. Es, junto con Patiño y Aramayo, uno de los tres “barones del estaño”.

Illa: principio fecundante (véase *mama*). Pedazo de mineral de gran valor que es conservado por los mineros. Designa también los minerales que se ofrece a los invitados durante la *cb'alla* del jueves de Compadres.

Ingenio: infraestructura destinada a la concentración del mineral. Cada cooperativa suele poseer un ingenio con tecnología rústica.

Jampiri: adivino, curandero.

Jap'isqa: atrapado, agarrado. Designa el destino de aquellos cuyo espíritu ha sido capturado por un *saqra*, el **Tío** o la **Pachamama**.

Juku: persona que explota clandestinamente una veta; ladrón de mineral.

Kajchas: durante la Colonia, trabajadores que explotaban ilegalmente las minas abandonadas durante los fines de semana. A partir del siglo XIX, la práctica se institucionaliza y el *kajcha* trabaja al porcentaje con el patrón de la mina. En la actualidad el término designa a los socios de las cooperativas, por oposición a los mineros asalariados.

Kajcheo: práctica de los *kajchas*.

Kaypacha: vocablo quechua usado por los misioneros de la Colonia para designar este mundo de los humanos.

Laborero: o **capataz**, miembro del Directorio de la cooperativa encargado de supervisar los trabajos de explotación.

Lejía: pasta hecha de ceniza de papa, de quinua o de plátano que se utiliza en el acullico como catalizador para extraer las sustancias activas de la coca (véase *acbura*).

Maestro: tratamiento con el cual los “dependientes” se dirigen a los socios, y los socios entre sí.

Mallku: título que antiguamente designaba a un cacique étnico; espíritu masculino de las montañas.

Mama: madre, prototipo germinante. En el siglo XVI, las *illas* de las minas.

Mancharisqa: “asustado”; patología provocada por el contacto del espíritu humano con un espíritu más fuerte (*saqra*) que provoca su salida del cuerpo (véase **susto**).

Mesa: conjunto de ofrendas rituales.

MNR: Movimiento Nacionalista Revolucionario, partido populista que impulsó la Revolución Nacional de 1952.

Mita: trabajo forzado institucionalizado por los españoles entre 1570 y 1820 en las minas del Cerro Rico.

Mit'a: turno de trabajo (de tres a cuatro horas) en la mina.

Mitayos: indígenas sometidos a la mita colonial.

Morenada: danza que representa a los esclavos negros traídos por los colonizadores para que trabajen en las minas.

Otorongo, uturunqu: felino al que, en el siglo XVII, los mineros solicitaban fuerza.

Pachamama: madre tierra; deidad asociada a la fertilidad del suelo. En Potosí se la identifica con el Cerro Rico.

Palliri: antaño las personas que rebuscaban el mineral, en la actualidad mujeres que explotan el mineral a cielo abierto (véase **sucus, desmonte**).

Pasante: miembro de la comunidad que financia y organiza la celebración de una fiesta patronal.

Peón: jornalero al servicio de un socio (véase **dependiente**)

Pijchu: véase **acullico**.

Porco: centro minero argentífero prehispánico situado a 50 km al oeste de Potosí.

Qbuya: mina.

Quwa: *Satureja boliviana*, planta resinosa aromática que se quema junto con los platos de ofrendas (**mesas**) a los cuales da su nombre.

Relocalización: despidos masivos que siguieron al cierre de la **Comibol** entre 1985 y principios de los años 1990.

Relocalizado: minero despedido de la **Comibol**.

Revolución Nacional: liderizada por el **MNR** y la **FSTMB** en abril de 1952; dio lugar a la nacionalización de las minas, la reforma agraria y el sufragio universal.

Runa: gente, persona humana.

Sagra: espíritu maligno; fuerza vital, categoría genérica de los lugares y las entidades salvajes (no domesticadas) del mundo.

San lunes: costumbre obrera de prolongar el descanso del fin de semana hasta el lunes.

Sección: conjunto de los trabajadores de una misma cooperativa y una misma mina de la cual la sección lleva el nombre.

Segunda-mano: trabajador empleado por un socio, que es remunerado a prorrata de la producción (véase **dependiente**).

Siglo XX: mina de estaño de Llallagua (norte de Potosí) que pertenecía a Patiño antes de la nacionalización de las minas.

Socio: miembro de la cooperativa, usufructuario de un lugar de trabajo, copropietario del patrimonio de la cooperativa.

Sucus: técnica de explotación a cielo abierto.

Sunqu: corazón y entrañas, asiento de la actividad intelectual y de la conciencia.

Supay: diablo, espíritu maligno (véase **saqra**).

Susto: véase **mancharisqa**.

T'alla: espíritu femenino de las montañas (antiguamente, esposa de un cacique regional).

Tataq'aqchu: cruz situada en los primeros metros de la galería principal; santo patrono de la sección.

T'ikas: flores. Elementos decorativos florales de las minas y de los ingenios durante el Carnaval.

T'ikachada: acción de decorar con las **t'ikas**.

T'inka: botella de alcohol entregada por el **socio** al vendedor de llamas, a las mujeres y a sus dependientes durante un rito; dulces ofrecidos por los dirigentes de la cooperativa a los **socios** el lunes de Carnaval.

T'inku: combate ritual; danza de la "entrada" de **Ch'utllos**.

Tío: deidad diabólica de la mina, es el dueño del mineral y fuente de fuerza para los trabajadores. También llamado "diablo" y **supay**.

Ukbupacha: vocablo quechua utilizado por los misioneros de la Colonia para traducir el concepto de infierno. En la actualidad, el mundo de abajo y del interior, morada de los **saqras**.

Yatiri: curandero adivino, chamán; véase **aysiri**.

Wak'a: (o *buaca*) en la época colonial, los lugares sagrados, los ancestros y las divinidades prehispánicas.



BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Thomas

1998 *Pathways of Memory and Power. Ethnography and History among an Andean People*. Madison: The University of Wisconsin Press.

1996 "Q'aqchas and the Plebe in "Rebellion": Carnival vs. Lent in 18th Century Potosí". *Journal of Latin American Anthropology* 2 (1).

1992 "La fiesta del Carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica". *Revista Andina* N° 10 (2). Cusco.

Absi, Pascale

2001 *Le diable au corps. Organisation sociale et symbolique de la production dans les coopératives minières de Potosí, Bolivie*. Tesis de doctorado, EHESS, París.

1990 *La communauté coopérative. Les coopératives minières de la Paz, Bolivie*. Memoria de maestría, Universidad de París VII.

Absi, Pascale y Philippe Crnogorac

1998 *La Femme, la Mine et le Diable*. Documental (52'), La 5^e Production.

Acosta, Joseph de [1550]

1979 *Historia natural y moral de las Indias*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Adnès, Michel

1992 "Parler le nouveau monde". En: *Histoire des idées linguistiques*, dirigido por S. Auroux, T. 2. Mardaga.

Aguilar, Luis

1996 "El Tío de los mineros. Resistencia y solidaridad en la mina". *Eco Andino* N° 2. Oruro.

Aimi, Antonio

1983 "El soroche: nuevas consideraciones sobre la etimología y la semántica de la palabra soroche". *Khipu* N° 11. Munich.

Alba, Juan José y Lila Tarifa

1993 *Los jampiris de Raqaypampa*. Cochabamba: Centro de Comunicación y Desarrollo Andino.

Albó, Xavier y Matthias Preiswerk

1986 *Los señores del Gran Poder*. La Paz: Centro de Teología Popular.

Aliaga Muñoz, Jesús

1992 *Reseña histórica, leyendas y cuentos colquechaqueños*. Oruro.

Allen, Catherine J.

1982 "Body and Soul in Quechua Thought". *Journal of Latin American Lore* 8:2. San Francisco: UCLA Latin American Center.

Alurralde A., Antonio

1973 *Cooperativas Mineras en Bolivia*. La Paz: Don Bosco.

Álvarez, Bartolomé [1588]

1998 *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II*. Madrid: Polifemo.

Arancibia Andrade, Freddy

1991 *Leyenda e historia de la diablada. Fiesta de San Miguel en Uncía*. Llagagua: Universidad Nacional de Siglo XX.

Argandoña C., José

1978 *Las cooperativas mineras de Bolivia, especialmente las estañíferas. Estudios N° 3*. La Paz: Universidad Católica Boliviana.

Arriaga, Pablo Joseph de [1621]

1958 *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Lima: Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú.

Arzáns de Orsúa y Vela, Bartolomé [1737]

1965 *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. L. Hanke y G. Mendoza (eds.). Providence, Rhode Island: Brown University Press.

Assadourian, Carlos Sempat

1982 *El sistema de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Bakewell, Peter

1984 *Miners of the red Mountain. Indian Labor in Potosí 1545-1650*. Albuquerque: The University of New Mexico Press.

1973 *Antonio López de Quiroga. Industrial minero del Potosí colonial*. Potosí: Universidad Autónoma Tomás Frías.

Bastien, Joseph W.

1987 *Healers of the Andes: Kallawayá Herbalist and their medicinal plants*. Salt Lake City: University of Utah Press.

1986 "Etnofisiología andina. Evidencia lingüística, metafórica, etiológica y etnofarmacológica para conceptos andinos sobre el cuerpo". *Arinsaya* N° 1, abril. Cusco.

Bazin, Laurent y Monique Selim

2002 "Ethnographie, culture et globalisation. Problématisations anthropologiques du marché". *Journal des anthropologues* 88-89.

Bernand, Carmen

1998 *La solitude des Renaissants*. París: L'Harmattan, Connaissance des hommes.

1991 "Le sexe des montagnes: pour une approche érotique des batailles rituelles andines". *l'Ethnographie* 87, 1.

1990 "Seducción o castigo: el poder de los cerros en la Sierra del Ecuador". *Folklore Americano* N° 50. México, D. F.: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

1986a *Enfermedad, daño e ideología. Antropología médica de los renacientes de Pindilig*. Quito: Abya Yala.

1986b "De la rébellion à la pathologie. Ebauche d'une anthropologie de la boisson". *Antropologia Medica* N° 2, Roma.

1973 "La fin des capitaines". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, T. II, N° 1.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski

1988 *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*. París: Seuil.

Berthelot, Jean

1978 "L'exploitation des métaux précieux au temps des incas". *Annales ESC*, N° 5-6.

Bertonio, Ludovico [1612]

1984 *Vocabulario de la lengua aymara*. Cochabamba: CERES, IFEA, MUSEF.

Bonilla, Heraclio

1974 *El minero de los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Bouysse-Cassagne, Thérèse

2000/1 "Les mots, les morts et l'écriture: Arts de la mémoire et évangélisation dans les Andes". *Cahiers des Amériques Latines*, 33. París: IHEAL.

1998 "Attention ! Un diable peut toujours en cacher un autre. A propos de l'introduction des images de l'enfer chez les Indiens de l'Altiplano bolivien". *Traces*, N° 34. México: CEMCA. [Traducción castellana: "¡Cuidado! Un diablo puede siempre esconder otro. Acerca de la introducción de las imágenes del infierno entre los indios del altiplano boliviano". En: *D'Orbigny. Miradas cruzadas de Europa y América Latina* N° 0, marzo 2004, La Paz: Plural].

1997 "Le palanquin d'argent de l'Inca: Petite enquête d'ethno-histoire à propos d'un objet absent". *Techniques et Culture* (enero-junio), París.

- 1993 "El rayo que no cesa, d'un dieu pukina à un dieu inca". En: *Religions des Andes et langues indigènes*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse y Olivia Harris
1987 "Pacha: En torno al pensamiento Aymara". En: *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Hisbol.
- Buechler, Rose Marie
1989 *Gobierno, minería y sociedad. Potosí y el "Renacimiento Borbónico"*. La Paz: Biblioteca Minera Boliviana.
- Cajías, Lupe
1994 *Juan Lechín*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- Cañete y Domínguez, Pedro V. [1787]
1952 *Guía histórica, geográfica, física, política, civil y legal del Gobierno e Intendencia de la provincia de Potosí*. Manuscrito (transcripción mecanografiada del original), biblioteca del IHEAL, París.
- Capoche, Luis [1585]
1959 *Relación general de la Villa Imperial de Potosí*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- Celestino, Olinda
1988 "Offerings to the Saints in Colonial Perú. Economic Aspects of an Andean Ritual System in the Eighteenth Century". En: Meyer y Hopkins (eds.): *Manipulating the Saints*. Hamburgo.
- Cepromin
1996 *El trabajo invisible de la mujer minera boliviana*. La Paz: Cepromin.
1993 *Legislación Cooperativa en Bolivia*. Cuaderno de Formación N° 12. La Paz: Cepromin.
- Cereceda, Verónica
1993 "Cette étendue entre l'Altiplano et la mer. Un mythe chipaya hors texte". En: Becquelin y Molinié (comps.): *Mémoire de la tradition*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- Chacón Torres, Mario
1995 "El Chutillo. Festividad potosina de origen precolombino". En: *Guía Turística de Potosí (Ch'utillos 1995)*. Potosí.
- Chirino R., Andrés y Alejo Maque C.
1996 *Eros Andino*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.

Cieza de León, Pedro [1553]

1988 *Crónica del Perú*. Lima: Peisa.

Claudiel, Cécile

2000 *Se "faire" vecino à Mocomoco. Identité sociale et représentation de l'espace de la petite bourgeoisie rurale dans les Andes boliviennes*. Tesis de doctorado, EHESS, París.

Cobo, Bernabé [1553]

1964 *Historia del Nuevo Mundo*. 2 vol. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Cole, Jeffrey A.

1985 *The Potosí Mit'a 1573-1700. Compulsory Indian Labor in the Andes*. Stanford: Stanford University Press.

Contreras, Carlos

1985 *Mineros y campesinos en los Andes. Mercado laboral y economía campesina en la Sierra Central. Siglo XIX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Costa du Rels, Adolfo

1971 *El embrujo del Oro*. La Paz: Ed. Gisbert y Cia.

Covarrubias, Sebastián de [1611]

1987 *Tesoro de la lengua Castellana o Española*. Barcelona.

Cruz, Pablo

2002 "La memoria de los cerros. Algunas reflexiones acerca de los sitios con arte rupestre de Potosí (Bolivia)", *III Congreso virtual de antropología y arqueología*. http://naya.com.ar/congreso2002/ponencias/pablo_cruz.htm

1998 "Arqueología espacial: relación y distribución de sitios con arte rupestre del departamento de Potosí, Bolivia", *Actas de las Jornadas de Ciencias Sociales de la UNJU*, San Salvador de Jujuy.

De la Fuente, Rodrigo [1572]

1965 "Relación del Cerro de Potosí y su descubrimiento". En: J. de la Espada (comp.) *Relaciones geográficas de Indias*, T. II. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Del Benino, Nicolás [1573]

1965 "Relación muy particular del Cerro y minas de Potosí y de su calidad y labores". En: J. de la Espada (comp.) *Relaciones geográficas de Indias*, T. II. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Duviols, Pierre

1979 "Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace: le monolithe 'huanca' et sa fonction dans les Andes préhispaniques". *L'Homme*, vol. XIX, N° 2, París.

1977 *La destrucción de las religiones andinas durante la Conquista y la Colonia*. México, D. F.: Instituto de Investigaciones Históricas.

Earls, John

1969 "The organization of power in Quechua mythology". *Journal of the Steward Anthropological Society*, 1 Champaign-Urbana.

Eliade, Mircea

1977 *Forgerons et alchimistes*. París: Champs-Flammarion.

Escobari de Querajazu, Laura

1983 "Pueblos de indios en pueblos de españoles, Bolivia". En: R. Gutiérrez (coord.) *Otro urbanismo en la región andina*. Quito: Abya Yala.

Estenssoro Fuchs, Juan Carlos

1998 *Du Paganisme à la Sainteté. L'incorporation des Indiens du Pérou au catholicisme, 1532-1750*. Tesis de doctorado, EHESS, París.

FAO

Mapa preliminar de ayllus y comunidades rurales en el departamento de Potosí (Fines del siglo XX). Proyecto FAO-Potosí.

Favre, Henri

1967 "Tayta Wamani: le culte des montagnes dans le centre sud des Andes Péruviennes". *Colloque d'Etudes Péruviennes*, nouvelle série N° 61. Aix-en-Provence: Annales de la Faculté des Lettres, Université d'Aix-Marseille.

Fencomin

1995 *Revista Informativa* N° 1, nov-dic, La Paz.

Fernández, Claudia, Ricardo Abduca y Pascale Absi

1996 *De los ch'utillos a Chutillos*. Manuscrito inédito.

Fernández Juárez, Gerardo

1995 *El banquete aymara: mesas y yatiris*. La Paz: Hisbol.

Flores, Domingo

1943 "El trabajo de la mujer y los niños en las minas". *Boletín del Instituto Internacional Americano de Protección a la Infancia*, T. XVII, N° 3, Montevideo.

Flores Galindo, Alberto

1974 *Los mineros de Cerro de Pasco, 1900-1930*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Flores Ochoa, Jorge

1976 "Enqa, Enqaychu, Illa y Khuya Rumi: Aspectos mágico-religiosos entre pastores". *Journal of Latin American Lore*, Vol. 2, N° 1. San Francisco: UCLA Latin American Center.

Fujii, Tatsuhiko

1992 "El felino, el mundo subterráneo y el rito de fertilidad: tres elementos principales de la ideología andina". *Senri Ethnological Studies*, 37.

Galinier, Jacques

1997 *La Moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*. París: PUF, Ethnologies.

Garcilaso de la Vega, Inca [1609]

1980 *Comentarios reales*. Buenos Aires: Ed. Plus Ultra.

Gegourel, Magali

1994 *Les représentations du taureau et de l'inframonde dans la culture andine*. Memoria de maestría, Universidad de París X.

Gibbal, Jean Marie

1992 "Possession, représentation de l'autre et recherche d'identité". *Archives de Sciences Sociales des Religions* N° 5.

Girault, Louis

1988 *Rituales en las religiones andinas de Bolivia y Perú*. La Paz: Don Bosco.

Gisbert, Teresa

1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Ed. Gisbert y Cia.

Godelier, Maurice

1996 *L'énigme du don*. París: Fayard.

Godoy, Ricardo

1984 *Small Scale Mining Among the Jukumani Indians of Bolivia*. Tesis de doctorado, Universidad de Columbia, Nueva York.

González Holguín, Diego [1608]

1952 *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua*. Lima: Instituto de Historia.

Gose, Peter

1986 "Sacrifice and the Commodity Form in the Andes". *Man*, Vol. 21 N° 2.

Greaves, Thomas C., Xavier Albó y Godofredo Sandóval

1985 "Becoming a Tin Miner". En: Culver y Greaves (eds.) *Miners and Mining in the Americas*. Manchester: Manchester U. Press.

Guamán Poma de Ayala, Felipe [1615]

1992 *Nueva crónica y buen gobierno*. México, D. F.: Siglo XXI.

Hanke, Lewis

1965 "Introducción". En: Arzáns de Orsúa y Vela [1737] 1965.

1959 "Introducción". En: Capoche [1585] 1959.

Harris, Olivia

1990 "Condor and Bull: the Ambiguities of Masculinity in Northern Potosí". En: Gow y Harvey (eds.) *Sexuality, Violence and Cultural Difference*. Londres: Routledge.

1987a "De la fin du monde. Notes depuis le Nord-Potosí". *Cahiers des Amériques Latines*, 6. París: IHEAL.

1987b "Phaxsima y qullqi. Los poderes y los significados del dinero en el Norte de Potosí". En: Harris, Larson y Tandeter (comps.) *La participación indígena en los mercados surandinos*. La Paz: CERES.

1983 "Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia". *Revista Chungara* N° 11. Arica: Universidad de Tarapacá.

1982 "Labour and produce in an ethnic economy, northern Potosí, Bolivia". En: Lehmann (comp.) *Ecology and Exchange in the Andes*. Londres: Cambridge University Press.

Harris, Olivia y Xavier Albó

1984 *Monteras y guardatojos. Campesinos y mineros en el norte de Potosí en 1974*. La Paz: CIPCA.

Harvey, Penelope

1993 "Género, comunidad y confrontación. Relaciones de poder en la embriaguez en Ocongote, Perú". En: Saignes (comp.) *Borrachera y memoria*. La Paz: Hisbol, IFEA.

Howard, Daniel y Carlos Serrano

1995 "La geología, la mineralogía y el sistema de vetas del Cerro Rico". En: *El Cerro Rico de Potosí (1545-1995)*. Potosí: Sociedad de Geografía e Historia.

Huanca, Tomás

1989 *El yatiri en la comunidad aymara*. La Paz: CADA.

Huizer, Gerit

1990 "La brujería y el potencial para la resistencia popular en América Latina". *América Indígena* N° 4, oct-dic. México, D. F.: Instituto Indigenista Interamericano.

Iriarte, Gregorio

1979 *El cooperativismo y la comunidad indígena: crítica del cooperativismo de una perspectiva aymara*. La Paz: Puerta del Sol.

Itier, César

1997 "El zorro del cielo: un mito sobre el origen de las plantas cultivadas y los intercambios en el mundo sobre natural". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 26 (3). Lima: IFEA.

Jaimes, Julio Lucas (Brocha Gorda),

1905 *La Villa Imperial de Potosí*. Buenos Aires.

Klein, Herbert S.

1997 *Historia de Bolivia*. La Paz: Juventud.

Langue, Frédérique y Carmen Salazar-Soler

1993 *Dictionnaire des termes miniers en usage en Amérique espagnole (XVIe-XIXe siècle)*. París: ERC.

Lara, Jesús

1991 *Diccionario Qbeswa-Castellano/Castellano-Qbeswa*. La Paz-Cochabamba: Los Amigos del Libro.

Lavaud, Jean Pierre

1999 *La dictature empêchée. La grève de la faim des femmes de mineurs. Bolivie, 1977-1978*. París: CNRS.

1991 *L'instabilité politique de l'Amérique Latine. Le cas de la Bolivie*. París: L'Harmattan.

Lecoq, Patrice

1997 "Algunos apuntes sobre la importancia de las caravanas de camélidos en el desarrollo de la ciudad de Potosí". *Yachay*. Cochabamba: Universidad Católica Boliviana.

Lecoq, Patrice, Pablo Cruz y Pascale Absi

2004 "Potosí antes y después de los Inkas a la luz de los nuevos datos arqueológicos". *Anuario del Archivo Nacional de Bolivia*. Sucre.

Lizarazu, Rodolfo

1911 *Informe de la inspección practicada en las minas del Cerro Rico de Potosí y sus establecimientos*. Potosí.

López Beltrán, Clara

1988 *Estructura económica de una sociedad colonial, Charcas en el Siglo XVII*. La Paz.

López Virgil, José Ignacio

1985 *Radio Pío XII, una mina de coraje*. Quito: Ed. Adler.

Lora, Guillermo

1968-70 *Historia del movimiento obrero boliviano*. 4. T. La Paz: Los Amigos del Libro.

Martínez, Gabriel

1983 "Los Dioses de los cerros en los Andes". *Journal de la Société des Américanistes*, T LXIX, París.

Mesa, José de y Teresa Gisbert

1985 *Arquitectura andina. Historia y análisis*. La Paz: Embajada de España, Colección Arzáns y Vela.

Mauss, Marcel

1991 "Essai sur le don". En: *Sociologie et Anthropologie*. París: Presses Universitaires de France.

Michaud, Jacqueline

1990 "Migrantes norpotosinos en La Paz". En: *Textos antropológicos* N° 3. La Paz: UMSA.

Mitre, Antonio

1978 "La minería boliviana de la plata en el siglo XIX". En: *Estudios bolivianos en homenaje a Gunnar Mendoza*.

1981 *Los patriarcas de la plata*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Moeller, Hans

1963 *El cooperativismo y la Revolución*. La Paz.

Moeller, Hans y David Coaquira

1986 "Desarrollo del movimiento cooperativo y la solución dada a la desocupación minera", texto presentado en el seminario *Historia Social de la Minería en Bolivia*, IFEA/MUSEF, La Paz.

Molinié-Fioravanti, Antoinette

1990 "Comparaisons transatlantiques". *L'Homme* 122-124, París.

1986 "El regreso de Viracocha". *Bulletin de l'IFEA*, XVI, N° 3-4. Lima: IFEA.

1982 *Yucay. La vallée sacrée des Incas*. Recherches Américaines (4). París: Société d'Ethnographie.

Morote Best, Efraín

- 1988 *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*. Biblioteca de la tradición oral andina, 9. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

Nash, June

- 1985 "Religión, rebelión y conciencia de clase en las comunidades mineras del estaño en Bolivia". *Allpanchis*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- 1979 *We eat the mines and the mines eat us*. Nueva York: Columbia University Press.
- 1972 "The Tio in the Bolivia's nationalized tin mines". *Science and Society* N° 36, T. 2.

Oblitas Poblete, Enrique

- 1963 *Cultura kallawayá*. La Paz: Talleres Gráficos Bolivianos.

Ocaña, Diego de [1606]

- 1969 *Un viaje fascinante por América del Sur*. Madrid: Studium.

Omiste, Modesto [1890-95]

- 1981 *Crónicas potosinas. Notas históricas, estadísticas, biográficas y políticas*. Potosí: El Siglo.

Paredes, M. Rigoberto

- 1963 *Mitos, supersticiones y supervivencias de Bolivia*. La Paz: Ed. Isla.

Paredes Candia, Antonio

- 1980 *Folklore de Potosí*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- 1977 *Fiestas populares de Bolivia*. La Paz: Los Amigos del Libro.
- 1971 *Diccionario mitológico de Bolivia*. La Paz: Los Amigos del Libro.

Penry, S. E.

- 1996 *Transformations in Indigenous authorities and identity in resettlement towns of colonial Charcas, Alto Peru*. Tesis doctoral. Historia, Universidad de Miami.

Platt, Tristan

- 1996 *Los guerreros de Cristo*. Sucre: ASUR.
- 1993 "Protección divina y perdición liberal". *Revista Andina* N° 2, Cusco.
- 1988 "Religión andina y conciencia proletaria". *Fe y Pueblo* N° 13, La Paz.
- 1984b "Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes". *History Workshop Journal* vol. 17, Londres.

- 1984a "Andean rebellion and the rise of the liberal party: 1825-1900". Ponencia presentada a la conferencia Resistance and Rebellion in the Andean World, 18th-20th Centuries. Madison, Universidad de Wisconsin, abril de 1984.
- 1983 "Religión andina y conciencia proletaria: Qhoya runa y ayllu en el Norte de Potosí". *Hisla* 2, Lima.
- 1982 *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el Norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- 1978 "Symétries en miroir. Le concept de yanantin chez les Macha de Bolivie". *Annales*, año 33, N° 5-6.
- 1976 *Espejos y maíz: temas de la estructura simbólica andina*. La Paz: CIPCA.

Poppe, René

- 1985 *Cuentos mineros*. La Paz: Ed. Isla.

Randall, Robert

- 1993 "Los dos vasos: cosmovisión y política de la embriaguez desde el inkánato hasta la colonia". En: Saignes (comp.) *Borrachera y memoria*. La Paz: Hisbol, IFEA.

Rasnake, Roger

- 1989 *Autoridad y poder en los Andes. Los kuraqkuna de Yura*. La Paz: Hisbol.

Rivière, Gilles

- 1995 "Caminos de los muertos, caminos de los vivos: las figuras del chamanismo en las comunidades aymaras del Altiplano boliviano". *Antropología* N° 10. Madrid.
- 1982 *Sabaya: structures socio-économiques et représentations symboliques dans le Carangas*. Tesis de doctorado, EHESS, París.

Rodríguez Ostría, Gustavo

- 1989 "Los Mineros: su proceso de formación (1825-1927)". *Historia y Cultura* N° 15, La Paz.
- 1986 "Los jucos: una perspectiva histórica", texto presentado en el seminario *Historia social de la minería en Bolivia*. La Paz: IFEA/MUSEF.

Rojas, Juan y June Nash

- 1976 *He agotado mi vida en las minas. Una historia de vida*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.

Rouquie, Alain

- 1987 *Amérique Latine. Introduction à l'extrême occident*. París: Seuil.

Saignes, Thierry

- 1993 "Borracheras andinas. ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?". En: Saignes (comp.) *Borrachera y memoria*. La Paz: Hisbol, IFEA.
- 1988 "Capoche, Potosí y la coca. El consumo popular de estimulantes en el Siglo XVII". *Revista de Indias*, Vol. XLVIII, N° 182-183. Madrid.
- 1987 "Ayllus, mercado y coacción colonial: el reto de las migraciones internas en Charcas (siglo XVII)". En: Harris, Larson y Tandeter (comps.) *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social. Siglos XVI- XX*. La Paz: CERES.
- 1985 "Notes on the regional contribution to the mita in Potosí in XVII century." *Bulletin of Latin American Research*, 4 (1). Londres: Society for Latin American Studies.

Salazar-Soler, Carmen

- 1997a "La divinidad de las tinieblas". *Bulletin de l'IFEA*, 26 (3). Lima: IFEA.
- 1997b "El mito de descubrimiento de Potosí: las huacas y la exploración minera colonial". En: Bouysse-Cassagne (ed.) *Saberes y memoria en los Andes: in memoriam Th. Saignes*. Lima: IFEA.
- 1993 "Embriaguez y visiones en los Andes. Los jesuitas y las 'borracheras' indígenas en el Perú (Siglo XVI y XVII)". En: Saignes (comp.) *Borrachera y memoria*. La Paz: Hisbol, IFEA.
- 1992 "Magia y modernidad en las minas andinas. Mitos sobre el origen de los metales y el trabajo minero". En: Urbano (comp.) *Tradición y modernidad en los Andes*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- 1990 *Pratiques et croyances religieuses des mineurs de Julcani, Huancavelica, Pérou*. Tesis de doctorado, EHESS, París.

Salazar-Soler, Carmen y Pascale Absi

- 1998 "Ser minero en Huancavelica y Potosí: una aproximación antropológica". *Journal de la Société des Américanistes*, 84 (1).

Sallnow, Michael J.

- 1989 "Precious metals in the Andean moral economy". En: Bloch y Parry (eds.) *Money and the morality of exchange*. Nueva York: Cambridge University Press.

Santo Tomás, Domingo de [1560]

- 1952 *Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Instituto de Historia.

Schulze, Juan Carlos y Roberto Casanovas

- 1985 *Tierra y campesinado en Potosí y Chuquisaca*. La Paz: Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario.

Selim, Monique

- 2000 "Génies, communisme et marché dans le Laos contemporain". En: Aigle, Brac de la Perrière y Chaumeil (eds.) *La politique des esprits*. Nanterre: Institut d'Ethnologie.

Tandeter, Enrique

- 1997 *L'argent du Potosí. Coercition et marché dans l'Amérique coloniale*. Paris: EHESS.

Taussig, Michael

- 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Taylor, Gerald

- 1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí, manuscrito quechua de comienzo del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos/IFEA.
- 1980 "Supay". *Amerindia* N° 5.
- 1974-76 "Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri". *Journal de la Société des Américanistes*, T. LXII.

Valdizán, Hermilio y Ángel Maldonado [1922]

- 1985 *La medicina popular peruana*. Lima: CISA.

Van den Berg, Hans

- 1985 *La tierra no da así nomás*. La Paz: Hisbol.

Véricourt, Virginie de

- 2000 *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes. Les semences de la foudre*. Paris: L'Harmattan, Connaissance des Hommes.
- 1998 *Aux seuils de la foudre. Cultes, langages religieux et chamanisme dans le nord de Potosi (Andes boliviennes)*. Tesis de doctorado, Universidad de París III.

Vizcarra, J. D.

- 1961 *Copacabana de Los Incas, documentos auto-lingüísticos e isográficos del Aymaru-Aymara*. La Paz.

Wachtel, Nathan

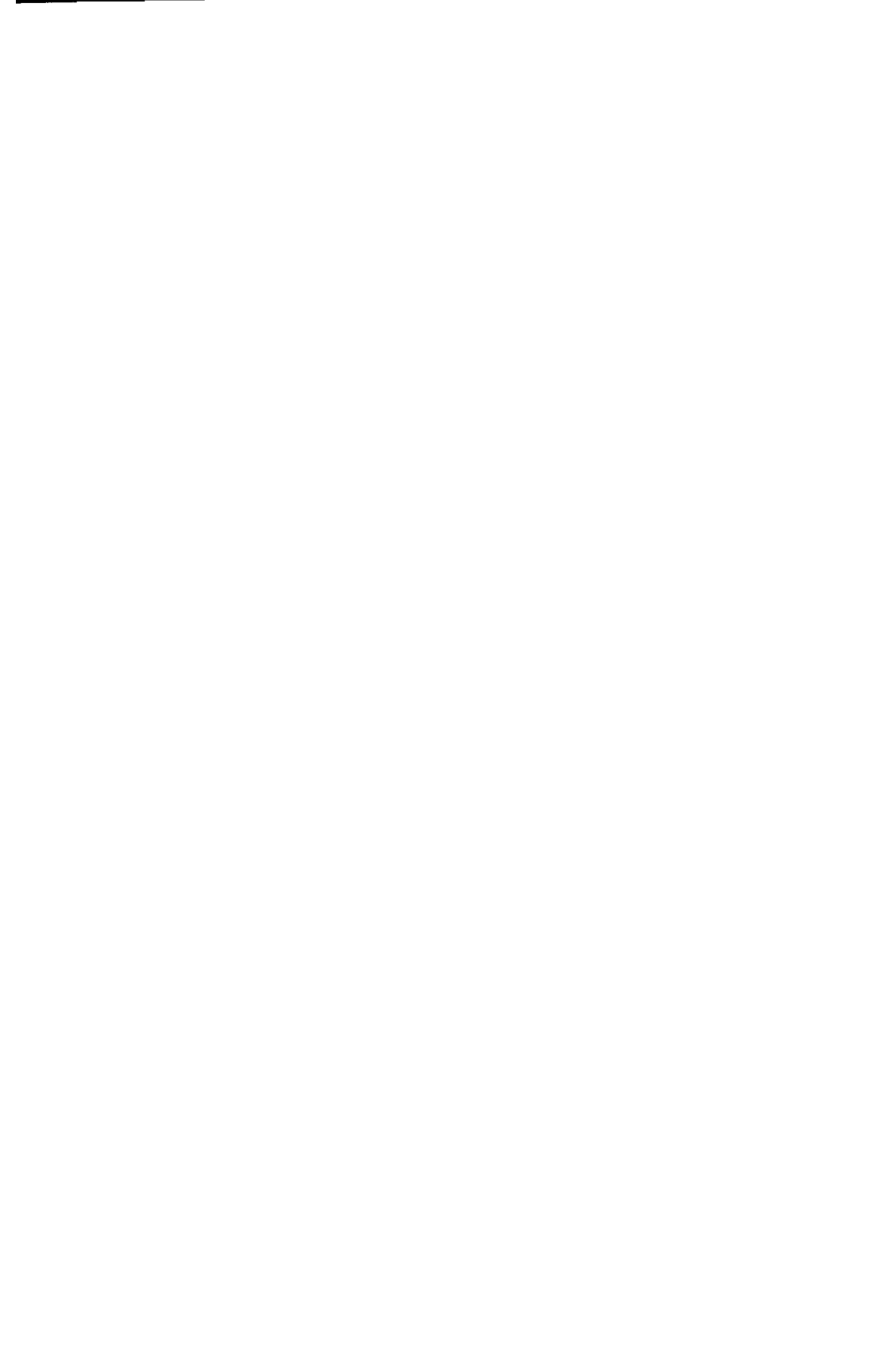
- 1990 *Le retour des ancêtres. Les indiens urus de Bolivie, XXe-XVIIe siècle. Essai d'histoire régressive*. Paris: Gallimard.
- 1983 "La quadrature des Dieux. Rites et travail chez les Chipayas". En: Cartier (ed.) *Le travail et ses représentations*. Paris: Ed. des Archives Contemporaines.

Widerkehr, Doris

1975 *Bolivia's nationalized mines: a comparison of a cooperative and a state managed community*. Tesis de doctorado, Universidad de Nueva York.

Zuidema, Tom

1964 *The Ceque system of Cuzco*. Leiden: Brill.



ÍNDICE DE TEMAS

Accidente: 38, 39, 56, 59, 70, 93, 107, 116, 129, 164, 212, 249, 270.

Alcohol: 33, 52, 53, 70, 102, 107, 118-119, 127, 166, 169, 202, 228, 245, 258.

Alma: 109, 115-116, 238-241, 259-263; (de los muertos en la mina): 152-153, 249, 269; (pacto diabólico): XIX, 211, 212, 247, 249-251.

Arzáns de Orsúa y Vela: 74-75, 122, 214.

Ayuno: 259, 264.

Bautismo: 109, 113, 114n7, 116, 117, 268, 305; (diabólico): 263, 254.

Borrachera: 20, 69, 70, 228-229, 252-263, 266, 267, 268, 272, 292.

Brujería: 75, 114, 118, 126, 166, 237 n1, 265, 272.

Cama: 109, 115, 240, 242, 304.

Capitalismo: 123-125, 197-198, 228.

Chamanismo: 91, 133, 259, 263-265.

Chullpa: 112, 116-117, 137, 150.

Coca: 53, 54, 93, 89, 102, 108, 177, 178, 182, 186, 198, 199, 245, 259.

Comibol: 25, 26, 27, 33, 44, 127, 196, 200, 294; (y rituales): 198-201.

Cofradía, confraternidad: 19, 130, 177, 190-191.

Corazón: 238-239, 241-242, 248-251, 262.

Creencia: 90, 93, 99, 112, 115-116, 120, 143-144, 156.

Deidades (concepto): 87, 140, 144, 148, 151-152, 153, 309.

Diablada: 103, 108, 148, 173, 223, 225, 226, 270, 280.

Duendes: 116, 271.

Enfermedades: 88, 97-98, 107, 115, 156, 236-239, 242-248; véase también **iniciación** y **silicosis**.

Espanoles (categoría social): 70-71, 96, 310-311.

Espíritu: 91, 238-249, 253-259.

Ética (del trabajo): 212, 277-279, 307; (de la riqueza): 123-126, 212, 221-222, 284-285, 308-309.

Evagólicos: 118-120, 133.

Evangelización: 109, 118, 123, 311.

Felino: 108, 311.

Fuerza: 106-108, 109, 111, 113, 115, 164, 179, 217, 239, 241-243, 252-253, 257-258, 267, 292, 304, 308-309; véase también **cama** y **posesión**.

Gas: 55, 56, 248.

Gringo: 104-105, 133, 148.

Hechicería véase **brujería**.

Hochschild: 22, 25, 36, 45, 200.

Illa: 89, 104, 164, 178, 198-202, 280

Inconsciente: 266-267

Indio (categoría social): 44, 68, 70, 72, 73, 75, 230.

Inframundo: véase *ukbupacha*

Iniciación: xix, 6, 30, 211n1, 253-256, 257, 262, 263-264.

Liberalismo: 123-124, 216-217, 222.

Mineral: (representaciones del): 88, 89-91, 97, 142, 198-202, 215-216, 217, 221, 226; véase también **plata e illa**.

Mita: 19, 20, 53, 76, 142, 294, 310; (mitayos): 14, 18, 58, 71, 72, 130, 142-143, 152-153, 154.

Montañas (deidades): 91, 94, 96-99, 101-102, 106-107, 110-111, 133, 245, 248-249, 264, 277, 287-299; véase también **enfermedades**.

Muerte: 29, 39, 60, 115-116, 117, 124, 141, 142, 151, 152-153, 170, 212, 213, 243, 247, 304; véase también **accidentes y alma**.

Mujeres: 64, 239, 284; (trabajo de las): 57-58, 93, 129, 293-295; (relación con los hombres): 284, 298-299; (identificación con la Pachamama): 88, 91; (identificación con la montaña): 99, 136, 287-289; (relación con el diablo): 107, 146-147, 289-290, 310; (desgracia): 292-293, 295-297, 300-303; (rol ritual): 169-170, 174, 195, 198, 309.

Pacto (diabólico): 101, 105, 120, 124-126, 154, 210-216, 218-222, 249-250, 263, 308-309.

Plata: 116-117, 136, 138, 141, 142, 198, 216-218, 279-285; (riqueza): 112, 121, 123-126, 140, 212, 221-22, 284-285, 308-309, 314.

Política (movilizaciones): 5, 23-24, 26-27, 37, 68-69, 70, 76, 126-128, 204, 222, 228, 309, 314.

Posesión: 212, 228, 287, 307, 310.

Proletarización: 21, 33, 48-49, 124.

Rayo: 90, 147, 262, 264.

Relaciones de producción (y rituales): 10, 162, 185-205, 210-211, 216-218, 308; (y diablo): 124-126, 222.

Relaciones mina y campo: (mano de obra y migración): 5-6, 18, 19-20, 22-23, 33-34, 42-50; (mineros/campesinos): 7, 13, 50-51, 68, 72-73, 227, 261, 314; (religión): 6, 81, 88, 90, 101, 162-164, 238, 243, 275-276, 296-297, 313.

Sacrificio (animal): 59, 60, 114, 142, 155, 185-186, 190, 193, 257, 269, 271-272; (humano): 94, 124, 211, 214, 218, 262, 278, 308.

Salvaje: véase *sagra*.

San Bartolomé: 143-145, 146, 149, 153, 224, 225.

San Jorge: 132-133, 147, 150.

San Miguel: 103, 132-133, 148-150, 266.

Sagra: 99, 108, 111, 113, 115, 124, 125, 151, 155, 163, 165, 172, 181, 239, 241-244, 248, 252-257, 261, 265-266, 275-277, 279-280; véase también **fuerza, enfermedades y ukbupacha**.

Serpiente: 89, 90, 102, 150, 272.

Sexualidad: (producción): 90, 169, 171, 227, 235, 275-280, 283, 284-285, 287, 289-292, 294, 296, 297, 308; (del Tío): 102, 107, 127, 148, 211, 214, 310; (homosexualidad): 211, 211n1, 291, 300.

Silicosis: 39, 59, 237, 272.

Sincretismo: 143, 149-151, 156, 310-312.

Sistema de cargos: 190-196.

Soplo vital: 239, 272, 308, 314.

Sueño: 88, 91, 93, 94, 240, 268.

Susto: véase **enfermedad** iniciática y **espíritu**.

Tiempo mítico: 135-138; véase también **cbullpa**.

Turismo: 182, 190, 223-224, 226, 301, 302, 303.

Ukbupacha: 6-9, 82-83, 86, 235, 266, 304; véase también **saqra**.



Pascale Absi es doctora en antropología por l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (París). Actualmente es investigadora del Instituto de Investigación para el Desarrollo o IRD (www.ird.fr), dependiente del gobierno francés, en el equipo "Trabajo y Mundialización". Prosigue sus investigaciones sobre el tema del trabajo, del dinero y sus imaginarios en las zonas urbanas del sur de Bolivia (Potosí, Sucre). pascale.absi@ird.fr

La Revolución de 1952 elevó al máximo dirigente sindical minero al rango de ministro de Estado. Pero el cambio semántico de “mineros” a “ministros” evoca también la subordinación de los mineros a la deidad diabólica del subsuelo, que los convierte en verdaderos ministros del diablo. Para ellos, la extracción minera es una actividad ritualizada, auténtica peregrinación y recorrido iniciático que fusiona el cristianismo sincrético de los Andes con antiguas prácticas chamánicas: poseído por la deidad diabólica de las vetas, el propio minero se vuelve diablo y se une sexualmente a la mina para producir mineral.

Este libro, resultado de una larga investigación de campo en las míticas minas de plata de Potosí, explora el sentido del trabajo extractivo para los mineros e indaga las articulaciones entre el universo religioso y otros parámetros de la experiencia minera (relaciones de trabajo, cambios tecnológicos, configuraciones identitarias y de género, así como las movilizaciones políticas) en un contexto en el que los poderes del diablo obrero dialogan en contrapunto con el mercado internacional de los metales.

10 AÑOS

