(con)textos. revista d'antropologia i investigació social

Número 5. Març del 2011 Pàgines 63-77. ISSN: 2013-0864
http://www.con-textos.net

© 2011, sobre l'article, consell de redacció de *(con)textos*
© 2011, sobre l'edició, Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica de la Universitat de Barcelona

Aquest text i la seva edició estan subjectes a una llicència Creative Commons Reconeixement-No Comercial-Sense Obres Derivades 2.5 Espanya.
Podeu consultar una còpia de la llicència a:
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.ca

En este trabajo exploro el proceso de construcción de la deidad el Tío, durante el período colonial en Bolivia, y analizo las prácticas y creencias religiosas contemporáneas alrededor de de esta deidad entre los mineros de Huanuni, enfocándome en el sacrificio ritual denominado *qaraku* o *wilancha*. A través de este análisis busco mostrar que tanto el proceso de construcción cultural del Tío, como las prácticas rituales, en este caso el *qaraku*, pueden ser entendidas como campos de disputa de sentidos y significados, en el contexto de relaciones de poder desiguales, y donde la "cultura popular" moldea y es moldeada en su interrelación con la cultura dominante. (Lagos, 1993; Roseberry, 2007, Nugent y Gilbert, 2002).

[CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS, DOMINACIÓN, RESISTENCIA, DISPUTA, MINEROS]

article

El Qaraku o wilancha:

Prácticas y creencias religiosas entre los mineros de Huanuni, Bolivia

A. Gloria Ruiz Arrieta

Maestranda en Antropología Social UBA. Investigadora Fundación CEIDAS, Sucre Bolivia

piccheando@yahoo.es

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo aborda las prácticas y creencias religiosas entre los mineros de Huanuni. El yacimiento estañífero de esta localidad –el cerro Posokoni– es el más importante de Bolivia, y la Empresa Minera Huanuni es la entidad minera estatal con mayor cantidad de trabajadores (aproximadamente 4000). Huanuni fue privatizada, al igual que la mayoría de las minas estatales, a mediados del ochenta, durante la implementación de las políticas económicas de libre mercado. A finales de los 90, los trabajadores denuncian varias irregularidades en la administración privada de la empresa, obteniendo del gobierno el retorno provisional de Huanuni al Estado. El 2006, en medio de una crítica situación[1], el

[1] En octubre del 2006, estalla en Huanuni un violento enfrentamiento entre trabajadores asalariados de la Empresa Minera Huanuni y trabajadores cooperativistas, por el control de los yacimientos estañíferos. Las tensiones entre estos dos grupos venían de tiempo atrás, incrementándose el clima de confrontación debido a la subida en el precio del estaño y a la presencia de un representante de los cooperativistas en el gabinete del flamante go-

gobierno al mando de Evo Morales emite un decreto de "re-nacionalización" de la Empresa, la cual pasa definitivamente a la administración estatal. Actualmente, la planta de trabajadores de Huanuni está conformada por los antiguos 800 trabajadores, con largas trayectorias en la empresa estatal y por los ex cooperativistas, aproximadamente 3000, recientemente contratados a raíz de la crisis del 2006, además de un grupo minoritario de mujeres proveniente de las cooperativas o del ingreso a la empresa en reemplazo de sus esposos o padres fallecidos en accidentes de trabajo.

En los socavones de las minas bolivianas se venera a una deidad denominada el Tío, (Muki en Perú, Salazar Soler, 1997) esculpido generalmente con arcilla de la mina, con filosos dientes, dos cuernos, boca ancha, y un enorme falo erecto. Su forma se asemeja mucho a la forma como se representa al diablo de la religión católica. En Huanuni, Bolivia, el Tío lleva ropa de "diablo", es decir como el danzarín de la *diablada*[2].

Sin embargo, los trabajadores no identifican abiertamente al Tío con el "diablo", por el contrario los separan nítidamente. Durante una celebración del carnaval en Huanuni, al calor de las libaciones y en presencia del Tío Ilaco -una portentosa figura de un metro y medio, vestida lujosamente, que se encuentra en la galería principal del cerro Posoqoni de Huanuni- se me ocurrió decir "entonces el Tío es como el diablo", a lo cual los mineros espantados exclamaron rápidamente, "no, no, no es el diablo" y dirigiéndose al Tio "No tiito no eres el diablo, no tiito, como pues, no", mientras realizaban varias libaciones y yo los acompañaba retractándome todo lo que podía de mis palabras. El minero se esforzaba por disociar lo diabólico del Tío, como si mentar al diablo y asociarlo con el Tío podría desencadenar facetas malignas en la deidad, al ofenderlo.

Para los trabajadores el Tío es el dueño del mineral, habita en las profundidades de los socavones, protege a los mineros, les favorece revelándoles ricas vetas, los castiga "desapareciendo" la veta o incluso con la muerte, cuando se los come. Es una deidad que no posee la unilateralidad y rigidez moral de los dioses cristianos, sino la ambivalencia y flexibilidad de las deidades andinas, aunque el Tío aparece recién durante el período colonial, es decir bajo la influencia del contacto con la cultura dominante europea, de donde provienen sus rasgos externos, propios de las representaciones pictóricas religiosas de la época. Uno de los propósitos de este trabajo es presentar una aproximación al proceso de construcción cultural del Tío, pues este dios minero, no es solamente una antigua deidad andina encubierta bajo un ropaje de diablo, como tampoco es simplemente una versión indígena del diablo del catolicismo.

La naturaleza sobrecogedora y ambigua del Tío se manifestó durante mi trabajo de campo, el 2009, cuando se produjo un terrible accidente en interior mina que cobró la vida de tres trabajadores. Por añadidura, durante las últimas semanas habían ocurrido varios accidentes de tránsito en la carretera Oruro-Huanuni, donde también fallecieron pobladores del centro minero. Los trabajadores interpretaron estos eventos como una manifestación de la insatisfacción del Tío: "El Tío tiene hambre", decían con aprehensión. Se programó rápidamente un sacrificio ritual para aplacarlo, el *qaraku* o *wilancha.*[3], cuyos preparativos, sin embargo, estuvieron cargados de tensiones, tanto entre los trabajadores, como entre la patronal y los obreros.

El sacrificio ritual, consiste, en términos generales,

bierno de Morales (Ministerio de Minería y Metalurgia). Éstos últimos toman la decisión de ocupar físicamente los socavones estatales con el propósito de tomar control de todo el cerro y así ampliar sus espacios de trabajo; los asalariados por su parte resisten, se defienden y contraatacan, desatándose un altísimo grado de violencia y víctimas mortales, por el uso indiscriminado de explosivos. En este crítico escenario el gobierno finalmente interviene, pide la renuncia de su ministro, negocia con los cooperativistas y emite el decreto de "renacionalización" (Ruiz, 2008).

[2] La *diablada* es una danza tradicional de Bolivia en la que participan "diablos", "diablesas" y ángeles. (Fortún, ME.; 1961)

[3] *Qaraku* proviene del verbo quechua *qaray*, que significa convidar alimentos. *Wilancha* proviene de la palabra aymara *wila* que significa rojo, sangre.

© de l'article, A. Gloria Ruiz Arrieta
© de l'edició, Dept. d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrika de la Universitat de Barcelona

en la ofrenda y consagración de un "objeto" (animal, vegetal, humano u otro), por medio del cual se establece una comunicación con la divinidad (Hubert y Mauss, 2002). En el caso del *qaraku* o *wilancha,* el sacrificio es interpretado, además, como el espacio en el cual los trabajadores "alimentan" a la divinidad, pues se cree que el Tío debe saciar su apetito de sangre regularmente; de ahí la denominación de *qaraku*, dado que *qaray* en el idioma quechua significa "convidar alimentos". La denominación de *wilancha* en idioma aymara, tiene que ver con la sangre, elemento esencial de las ofrendas rituales, sangre que se recoge realizando operaciones especiales, generalmente del cuello del animal, para luego ser rociada por sobre el objeto más representativo del lugar donde se realiza el acto (las paredes, una roca, una cruz, la torre de una iglesia, una fosa, etc). El término *wilancha* designa, en aymara, a todas las ofrendas que involucran el sacrificio ritual; su uso también se extiende a las regiones quechuas.

En este artículo, al abordar estas prácticas religiosas, vinculo el proceso de construcción cultural del Tío, con las tensiones generadas en la realización del sacrificio ritual (*qaraku),* proponiendo que las creencias y prácticas religiosas pueden ser entendidas como campos de disputa de sentidos y significados, en el contexto de relaciones de poder desiguales, y donde la "cultura popular" moldea y es moldeada en su interrelación con la cultura dominante. (Lagos, 1993; Roseberry, 2007, Nugent y Gilbert, 2002).

2. APROXIMACIÓN AL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN CULTURAL DEL TÍO DE LA MINA

2.1. Los productos de la tierra: papas y minerales

En el estudio de los cultos pre-coloniales en las minas andinas, Platt, Harris y Bouysse-Cassagne (2006) analizan las profundas continuidades entre la producción agrícola y la explotación minera. Los frutos de la tierra y los productos del trabajo minero se consideraban resultado del mismo proceso de fecundación y reproducción. Es así, que *coya* significa mina, reina y surco, (Platt, Bouysse-Cassagne, Harris; 2006: 169) integrando estos sentidos de fecundidad, fertilización y reproducción, noción que abarca tanto a los productos agrícolas como al mineral.

De igual forma, era corriente, como lo es actualmente, escoger las piezas de metales más puros o cuyas características son destacables convirtiéndose, al igual que los frutos agrícolas, en *llallawas, illas, mamas o qunupas*. En los cultos mineros, las *wak'as* mineras estaban formadas por tres o más trozos de mineral (*illas)*, tal como lo atestiguan los estudios de Platt, Bouysse-Cassagne y Harris, sobre la *wak'a* del Cerro argentífero de Porco. Esta *wak'a* habría sido cuidadosamente trasladada hacia una población cercana denominada Caltama, donde recién fue "descubierta" el año 1570. La *wak'a* estaba compuesta por "tres piedras y un pedazo de metal, que era 'metal tacana', además se encontraron ofrendas de ropa, plumas, plata, armas, *queros*, conchas y trompetas". Según Platt, probablemente la plata 'tacana' se encontraba en interior mina y las otras tres en la puerta. (Platt, Bouysse- Cassagne, Harris; 2006:139)

Estos frutos de la tierra, las *illas* agrícolas y mineras, poseen la propiedad de fecundar y fertilizar; actualmente en el Cerro Rico de Potosí, los trabajadores *ch'allan*[4] sus *illas* los jueves de compadres en el carnaval, y se cree que una veta agotada puede reproducirse, si se la deja custodiada por un Tío y se "siembra" una *illa.*

De igual manera, en la localidad de Huanuni, los trabajadores reservan un trozo de estaño extraído de su paraje al que llaman "torito". Este trozo es *ch'allado* cada viernes y en fechas especiales, pues se cree que es capaz de reproducir, de fecundar la veta para que se reproduzca el estaño. "Se *ch'alla* el torito con cerveza negra para que pinte la veta, para que haya más mineral, no se *ch'alla* con blanco, lo hace perder…un mineral de buen tamaño que sea puro eso se trae para *ch'allar*" (Registro de campo, mayo 2009,

[4] *Ch'allar* es el vocablo quechua que significa libaciones con bebidas alcohólicas en ofrenda de la Pachamama o Madre Tierra.

© de l'article, A. Gloria Ruiz Arrieta
© de l'edició, Dept. d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica de la Universitat de Barcelona

Teófilo Vargas, Prometedora, nivel 160). Esta relación con la producción agrícola se manifiesta también en la noción de maduración: "el mineral era liviano y le llaman *llullu*[5] mineral, que no ha madurado no? De baja ley. Nosotros llevábamos harto y poquitito pesaba, y en su ley es inferior, entonces decían *llullu* mineral" (Registro de campo, mayo 2009, Juan Castro, Prometedora, Nivel 160)

Siguiendo los autores señalados líneas arriba, el carácter germinador y de los productos mineros y agrícolas, así como sus relaciones, los vinculan a la deidad del rayo o *Illapa*, la cual fertiliza e ilumina el suelo y subsuelo, pues la luz o brillo que produce el relámpago tiene su parangón en el brillo de los metales que iluminan el subsuelo de los socavones mineros, así ambos resultan fecundados por el rayo. Contemporáneamente, el rayo tiene la capacidad de otorgar poderes a quienes toca, convirtiéndolos en chamanes, igual que los lugares donde cae el rayo pueden ser espacios *saqras*[6], peligrosos y fecundos a la vez.

"Entre el mundo de arriba y el de abajo –entre el cielo donde relucía el rayo y las estrellas, por un lado, y la mina con su luz metálica, por el otro- existía una complicidad evidente." (Platt, Bouysse Cassagne, Harris, 2006:171)

Entonces, una vez que nos resulta evidente el carácter fecundo de las *illas*¸ la reproducción del mineral y su semejanza con el resto de los frutos del suelo, nos preguntamos ¿cómo se vinculan las creencias en la fecundación de las *illas* en el espacio minero y la deidad "demoníaca" del Tío?

2.2. Las almas de los muertos y el *Supay*

Para intentar una aproximación a esta respuesta, empezaré por recuperar el estudio de Olivia Harris (1983) sobre los rituales de los ciclos agrícolas entre los *laymes*.[7] Harris, señala que el cambio de la estación húmeda a la seca, el tiempo de la siembra y la cosecha está marcado por las celebraciones de Todos Santos, en el mes de noviembre, como el inicio de la época de lluvias y el carnaval en el mes de febrero como el fin de la época húmeda y el comienzo de la estación seca y de la cosecha. La autora, señala que durante entre los *laymes*, en el Norte Potosí, la celebración de Todos Santos, el final de la estación de lluvias, en la que se realiza la despedida de "las almas" o *khacharpaya,* es, en realidad, la despedida de los "diablos" que pululan en el mundo de los vivos desde el inicio del carnaval. Efectivamente, en el Norte Potosí y en las poblaciones mineras, el mes del carnaval es el mes de los "diablos", de los *supays*[8]*, s*e cree que en esta época los "diablos" están en la tierra. En Pocoata, Norte Potosí, los jóvenes músicos, en la época de carnaval, cuando cambian de instrumentos, suelen dejar sus instrumentos en las cascadas donde habitan los *supays* y las *sirinas*[9], para que sean afinados o para que las deidades los vuelvan músicos, pues como también señala Harris (1983), el cambio de estación, involucra el cambio de melodías e instrumentos, durante la época seca las melodías son alegres y se tocan los instrumentos de viento, los *sicus*[10]; en cambio en la época húmeda se interpretan los *cha-*

[5] *Llullu* en quechua significa fruto verde, que no ha madurado (Lara,2001)

[6] *Saqra* o *saxra*, significa malo, desordenado

[7] Los *Laymes* son un ayllu de Norte Potosí.

[8] *Supay* vocablo quechua que desde la época colonial se utiliza para traducir el término español diablo o demonio.

[9] La *sirina* o el *sirinu* que proviene de la palabra española sirena es una deidad asociada a la música que habita los arroyos, cascadas y cursos de agua cantarines. (Albó, 2000; Arnaud y Mayta, 2010)

[10] Los *sicus* o *zampoña* son un instrumento de viento, conformado por una o dos hileras de tubos de caña de tamaños decrecientes. Estas proporciones permiten interpretar tonos diferentes. Existen de diversos tamaños (de más de un metro hasta 20 centímetros).

© de l'article, A. Gloria Ruiz Arrieta
© de l'edició, Dept. d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrika de la Universitat de Barcelona

rangos[11] y los *pinkillos*[12] y las melodías tristonas, como el *wayñu*. [13]

El etnomusicólogo Arnaud y el músico Eusebio Mayta (2010) analizan las relaciones entre el carnaval, los juegos, la música y los *saqras* (diablos), alrededor del *K'ita Carnaval*[14] en la región de Samasa Alta, ubicada en el departamento de Potosí. Siguiendo a los autores, el *K'ita carnaval* es un personaje maligno, el *supay* o diablo, y gran parte de los eventos del carnaval están dedicados a protegerse de él, especialmente a través de los juegos. En cuanto a la música, ésta marca los ciclos estacionales, el *paray tiempo* (tiempo de lluevias) y el *ch'aki tiempo* (tiempo seco). Los autores señalan: "Los *wayñus* están construidos a la imagen de los *saxras (Sirinu, K'ita Carnaval)*: son enloquecedores, hermosos, tentadores, tramposos" (Aranaud y Mayta, 2010:241).

En los andes bolivianos la música, los ciclos agrícolas, las festividades que marcan el paso de una estación a otra y los *supays* o *saqras* están estrechamente articulados, relación que se hace más evidente durante el carnaval.

Retomando las experiencias de los trabajadores de Huanuni, transcribimos el relato de un minero sobre las creencias en torno a la música y los diablos:

"Mi abuelo cuenta una anécdota de una banda era una banda famosa esta banda para ser famosa se han reunido cuando eran jóvenes la costumbre era ir a una vertiente dejar ahí todos los instrumentos hasta el día siguiente porque dice que sale el demonio y toca y el dueño del instrumento aprende rápido y se vuelve famoso. Tocaban bien y cuando iban a las fiestas la gente se llenaba, esta banda era bien renombrado, iban de fiesta en fiesta¸ las bandas se trasladaban en bicicleta y en el camino, una vez, se encontraron con un gringo que les dice que por un día quiero contratarles y les guía a un pueblo que estaba en una quebrada y empiezan a tocar al atardecer cuando está por amanecer el que toca el tambor era el más joven de todos sale a fuera y se aleja un poco cuando de repente amanece y él se da la vuelta ve un cerro y se queda solo y se dice que se los ha llevado el *mallku*, son creencias…". (Registro de campo, mayo 2009, Juan Castro, Prometedora, Nivel 160)

En Huanuni, el carnaval es el mes de celebración del Tío, empieza el día jueves en la noche o viernes en la mañana, cuando se le cambia de ropa, se le ofrecen libaciones y los trabajadores beben y acullican coca junto a él. En cada paraje, en cada sección donde hay un Tío, se reúnen los mineros y pasan todo el día *ch'allando* y bebiendo con el Tío; cada trago de alcohol aguado o de cerveza que se bebe, está precedido por un libación al suelo, al grito de *¡Jallalla* maestros![15] Se *ch'allan* además los instrumentos de trabajo, las ropas, la maquinaria, y por supuesto las *illas* o *toritos* de mineral. Al día siguiente, sábado de carnaval, la fiesta se traslada a exteriores, y se repiten las libaciones en el Ingenio y en las oficinas, mientras los socavones son estrictamente custodiados para que nadie ingrese. En horas de la noche, al ritmo de un conjunto de cumbia chicha todos bailamos a los pies del Cerro Posoqoni hasta la madrugada. El domingo, lunes, martes y miércoles de ceniza no hay trabajo en la mina, algunos trabajadores viajan a la ciudad de Oruro a presenciar la gran entrada, en la que los diablos se enfrentan al Arcángel Miguel, quien los derrota y expulsa, a nombre de la Virgencita del Socavón. Muy lentamente se retomará la labor la siguiente semana, pues gran

[11] El *charango* es un instrumento de cuerda, de aproximadamente sesenta centímetros de largo, posee cinco pares de cuerdas. Tradicionalmente la caja acústica se realizaba en el caparazón del armadillo o quirquincho. Dependiendo de la tradición local puede tener diferentes afinaciones (hasta 18), sea para interpretar composiciones instrumentales o acompañar el canto como en las *k'alampeadas* (interpretaciones vocales pentatónicas) (Cavour, 1994)

[12] El *pinkillo* es una flauta de madera, propia de la región andina, cuya melodía se cree "llama a la lluvia"

[13] El *wayñu* o huayño es un género y forma musical que data de tiempos prehispánicos. Se caracteriza por un ritmo binario sostenido por una percusión, dos semicorcheas y una corchea que se repiten constantemente (Araaud y Mayta, 2010)

[14] *K'ita* Carnaval significa carnaval suelto, carnaval silvestre (Arnaud y Mayta, 2010)

[15] *Jallalla* en aymará significa ¡viva! o ¡salud!. Maestro es el término que designa al minero más experto, al cabecilla de la cuadrilla.

© de l'article, A. Gloria Ruiz Arrieta
© de l'edició, Dept. d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica de la Universitat de Barcelona

parte de los mineros se trasladan a sus comunidades en Norte Potosí, donde el carnaval recién empieza.

Durante la festividad de Todos Santos, el primero, dos y tres de noviembre, en las comunidades aledañas a Huanuni y también en el pueblo, se celebra el día de las almas, de los difuntos. Se enfatiza mucho la presencia de los muertos entre nosotros, pero también su despedida, el "Alma *Khacharpaya*"[16], pues en esta época se cree que las almas a la vez que nos visitan se están despidiendo. El día primero se preparan las tumbas, con adornos, flores, comida, una "escalera", un "cielo", *thantawawas*, es decir figuras de pan que representan el sol, cruz, luna, ángel, corona y sobretodo abundante comida y bebida, pues se cree que las almas llegan cansadas, sedientas y hambrientas, pero además se cree que deben tener suficientes provisiones para su viaje de retorno, por lo que se prepara una canasta de comida. El día dos se comparte una comida picante, llamada *uchhu;* es muy importante la reciprocidad y participación de todos, las personas dicen, que las almas traen a sus invitados, por eso enfatizan la importancia de compartir este plato picante. Harris y otros autores coinciden en señalar la creencia de que los muertos 'van a cosechar ají' cuando mueren, posiblemente el traer invitados y comer ají, es una referencia a esto. El día tres, se celebra la *khacharpaya*, la despedida, para que el alma regrese a su mundo, se desarman las tumbas y se recogen los objetos del cementerio.

Las relaciones entre los "diablos" o *"supays*" y las almas de los muertos no son explícitas, como indica Harris, por el contrario, se utilizan términos distintos para referirse a unas y otras deidades (almas/"diablos" o *supay*s). Sin embargo, esto no siempre fue así. Taylor (2008) señala que el término *supay* significaría, en realidad, almas o sombras de los muertos, y el *Supay Huasi*, dice Guaman Poma, es el lugar donde van las almas de los muertos, que sería lo mismo que el *Ukhupacha*, o mundo subterráneo:

"Esto sauían muy claramente del ynfierno porque le llamauan *ucu pacha supaypa uacin* [el lugar interior, la casa del demonio]. Y por ese se enterrauan con sus comidas y beuidas y con su rropa y lleuauan plata y muger y llorauan muy mucho de los defuntos, como auían de padeser tanto trauajo en la otra uida después de muertos". (Guaman Poma de Ayala; 1992:70).

Para los indígenas andinos, el mundo subterráneo no tenía ninguna de las connotaciones negativas impuestas por los conquistadores, el *hurinpacha* o *ukhupacha* era el lugar donde habitaban las almas de los muertos, deidades protectoras y traviesas.

Los *supay*s, entonces, no serían otra cosa que las almas de los muertos, y el vocablo, muy posiblemente, fue tomado como sinónimo de diablo por una equívoca identificación con el mundo subterráneo. También, es posible que las características ambiguas de las almas de los muertos en la cosmovisión andina, su enojo, el temor que despiertan, la existencia de almas "perdidas", también se hubieran asociado a la malignidad del diablo occidental, esta hipótesis es complementada por las afirmaciones de Bartolomé Álvarez, citado por Albó (2000)

"De lo que digo acerca de las **uacas** –que significaban los pasados a la otra vida– vinie-ron a entender que los muertos les podían hacer mal en este mundo; y como el diablo –que pensaban ser el muerto– les hacía males algunos y daños vinieron a entender que los muertos les podían hacer mal. De dónde vino llamar **çupai** [supay] a los muertos no lo he alcanzado.... Llamaron **çupai** a los muertos que tenían en veneración, a quien ofrecían sacrificios. El natural nombre de "muertos", que solo esto signifique, es **amaya** ['cadá-ver'], o **hiueri** [**jiwiri**, 'el que muere o acaba de morir'] (Alvarez [1588] 1998: 103; transcripciones y traducciones de Albó (Albó, 2000)

2.3. Los dioses-felino y el Tío de la mina

Otra veta de análisis para interpretar las creencias alrededor del Tío, es la antigua deidad felina denominada

[16] *Kacharpaya* en idioma quechua significa despedida

© de l'article, A. Gloria Ruiz Arrieta
© de l'edició, Dept. d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrika de la Universitat de Barcelona

otorongo, *uturunku* u *onqa*[17]. Bouysse Cassagne (2005) retomando el Memorial de Bernardino de Cárdenas explora las relaciones entre el otorgongo y los cultos mineros, al referirse Cárdenas a los cultos de los trabajadores del subsuelo, en Oruro:

«[…] casi todos mueren en lastimoso estado de idolatría porque en la mina cometen malas idolatrías, llamándola señora y reyna y diciéndole que se ablande y ofreciéndole en sacrificio una hierva maldita que llaman coca […] la compran los indios para que les diese fuerza y no es sino terrible engaño del demonio, al cual hacen idolatría los indios llamándole Otorongo que quiere decir tigre fuerte y le ofrecen unas raíces que llaman curu que también desterraría yo si dios me diese mano» (Bernardino de Cárdenas, citado en Bouysse-Cassagne, 2005:454)

En el departamento de Oruro, durante la época colonial, en el siglo XVI y XVII, se trabajaron varias minas, entre ellas la mina "Pie de Gallo", donde actualmente se encuentra la capilla de la Virgen del Socavón, la Candelaria. El informe de Felipe Godoy de 1607 sobre la Villa de San Felipe de Austria (hoy Oruro) es un importante documento histórico sobre la situación de la minas en este departamento, pues el enviado tenía como misión describir lo más precisamente posible la cantidad de cerros y vetas, el estado de éstas, el mineral extraído, la tecnología en uso, etc. En este informe, se señalan cuatro cerros principales: Pie de Gallo, Flamenca, La Colorada y Pintora y San Cristóbal. En los cuatro cerros descritos, varias de las vetas nombradas en el informe ya eran explotadas "en el tiempo de los Incas", según señala Godoy. Este hecho, nos permite suponer, basándonos en lo analizado líneas arriba sobre los cultos mineros en Porco, que muy probablemente existían *wak'as*[18] en los cerros tanto en las cumbres como en el interior de la montaña (Pauwels, G.; 2006)

En esta ciudad, los mitos alrededor del carnaval hablan de una deidad-diablo, llamada Huari, quien habría sido vencido por una ñusta o virgen, cuando Huari, molesto, lanzó cuatro plagas contra los habitantes de la región, para castigarlos por haber cambiado de dioses; estas plagas (víbora, sapo, hormigas, lagarto) fueron derrotadas y sus restos "petrificados" todavía son objeto de peregrinación durante el carnaval orureño. Huari, derrotado, se habría refugiado debajo de la tierra. Su derrota por una ñusta virginal y la recreación durante el carnaval de la lucha entre los diablos y el arcángel Miguel a los pies de la Virgen del Socavón, evidencia el proceso de sustitución de las creencias indígenas, en la que se prevalece la devoción católica alrededor de la Virgen del Socavón, la Candelaria y al mismo tiempo, da cuenta de una poderosa creencia en la deidad andina, posiblemente mantenida viva en los socavones mineros, y entre los pobladores de la ciudad. Nash (1979) relata los rituales que se celebraban en la cumbre del cerro San Pedro, durante la década del setenta, ofrendando una *mesa* con un feto de llama para Huari. (Nash; 1979:20-21). La deidad aparece claramente asociada al espacio subterráneo de las entrañas de los cerros, aunque con una identidad distinta a la de las *wak'as* de las montañas o su versión transcultural en la forma de Vírgenes y Santos[19], pues Huari, en los relatos y creencias contemporáneos es una deidad individualizada, vinculada al Tío, al diablo, al *supay*, habitante de los cerros, que son a su vez reservorios mineralógicos.

Por otro lado, la deidad andina Huari pertenece al panteón de la cultura Chavín de Huántar. Los dioses Chavín son representados con rasgos felínicos y existe una fuerte presencia del jaguar u otorongo en la iconografía de esta cultura (Fujli, 1993). [fig.1]

[17] El otorongo o *uturunku* es el jaguar, tigre sudamericano, gato montés.

[18] Las *wak'as* designan, en términos generales, a los espíritus o deidades de la religión andina. Habitan las montañas, cerros, manantiales o lagos, lugares donde se realizan ofrendas y peregrinaciones. También pueden representarse como una montaña, una roca, una figura en piedra, un río, un metal precioso, etc.

[19] En muchos lugares de Bolivia existen cerros o lugares sagrados donde se han instalado capillas y se ha desarrollado un culto a una Virgen o un Santo: Virgen de Copacabana, Señor de Maica, Cristo de Killacas, Veracruz Tatala, Virgen de Urkupiña, Tata Bombori, etc.

© de l'article, A. Gloria Ruiz Arrieta
© de l'edició, Dept. d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica de la Universitat de Barcelona

Esto nos permite suponer una clara vinculación entre la deidad llamada Huari, los dioses felínicos y el mundo subterráneo de los mineros. Para complementar esta hipótesis, retomamos las descripciones del bachiller Estanislao de Bazán Vega, estudiado y citado por Mills (2006) y antes por Duviols (1986):

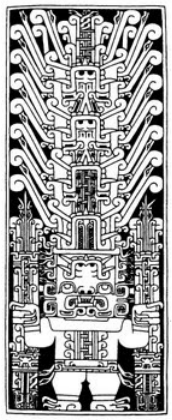
"un templo muy grande de el dicho Huari que era como un adoratorio de los indios , todo debajo de la tierra, con unos callejones y laberintos muy dilatados, hechos de piedra muy grande y muy labradas.; donde halló tres ídolos que los quemó, e hizo pedazos y enterró" (Estanislao de Vega Bazán, citado en Duviols, 1986)

"…Hasta ahora se ha sabido que los indios adoran las montañas, pero ahora se ha descubierto que no las adoran, porque sus ofrendas se hacen al dicho Huari y no a los cerros, y ellos tienen ídolos y representaciones de Huari…" (Estanislao de Vega Bazán, citado en Mills, K, 2006: 24, traducción propia del inglés)

Las 'extirpaciones' llevadas a cabo por Vega Bazán en la región de Conchucos, Perú, dan cuenta de la existencia de un extendido culto al dios Huari. No contamos, por el momento, con el texto completo del bachiller Vega, por lo que no sabemos si existen más detalles acerca de las representaciones de Huari.

Tenemos, sin embargo, la relación entre la profusa presencia de deidades felínicas en el panteón Chavín, el dios Huari, deidad presente en los relatos en Oruro, desterrada al mundo subterráneo, por un lado y, por otro, las alusiones a los cultos mineros del otorongo, citados párrafos arriba. Esto puede servir para proponer un posible origen del Tío, en las deidades Chavín (Huari) y el otorongo. Como un dato complementario, el museo minero del Socavón de la ciudad de Oruro, donde se exponen los insumos mineros coloniales y republicanos, expone una representación del Tío de la mina [fig.2], cuyos rasgos felínicos lo diferencian de otras representaciones del Tío en las minas bolivianas, sin embargo, aún falta desarrollar un trabajo investigativo profundo sobre esta representación. Asimismo, una informante en la ciudad de Potosí, nos ha hablado también de unos pequeños Tíos en los socavones del Cerro Rico, cuyos rostros tendrían rasgos felínicos, afirmación que no hemos constatado.

Finalmente, como señala Absi (2003), el Tío, en el Cerro Rico, suele presentarse en forma de tigre, de gallo, de toro, de serpiente, en forma humana como otro trabajador o como "gringo". En Huanuni, en todos los casos, el Tío se presentó a los mineros como felino (tigre o jaguar), como trabajador o como "gringo". Por el momento no recogimos otras expresiones, sin que esto implique que no existan otras manifestaciones. Uno de los relatos sobre la aparición del Tío en forma de tigre o jaguar, nos la dio uno de los trabajadores de la empresa, ex cooperativista, oriundo de Norte Potosí, Teófilo Vargas:



Dios Felinizado. Arte Chavín
Tomado de Rowe, 1972.

[fig1]

[fig2] Tío en el museo del Socavón de Oruro

"Ya, yo les voy a contar y esto es verídico. Cuando yo estuve en cooperativas, más antes, cuando había una buena estructura de cooperativas, nos formábamos grupos, había horarios, un grupo bajaba el otro subía, entonces así sucesivamente la fila. Entonces uno de esos yo me había dormido y justamente en mis sueños así un tigre así grande así tipo jaguar me ha atacado siempre, esto es verídico me ha atacado siempre grauuuu diciendo, no me ha agarrado y me he levantado, así traumado, mis compañeros habían estado durmiendo y yo me he levantado gritando y había un rajo y mis compañeros me han agarrado 'Teo, Teo

© de l'article, A. Gloria Ruiz Arrieta
© de l'edició, Dept. d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrika de la Universitat de Barcelona

dime qué pasa, qué pasa' y mis ojos se había revolcado siempre blancos, 'Teo, Teo que te pasa' y así dice que estoy yendo, yo no me doy cuenta de nada, dice que estoy yendo, para mí un poco como en sueños me está pasando y en si había estado caminando hacia el rajo, me había estado caminando y uno de mis amigos era mi primo me ha agarrado 'despertá' y he despertado parado 'oye cojudo de mierda, que te pasa pues, despertá' y así, con un compañero más estuve, el Johny Cardozo, no ve? El estaba también conmigo, él les puede contar, y desde esa vez creo que el Tío existe…" (Registro de campo, Teófilo Vargas, Interior Mina, Prometedora, Nivel 160)

Otro trabajador, cuenta;

"Yo era nuevo y me he quedado en mi paraje, cuando mis herramientas no habían, he buscado, he buscado, 'Tío que estás queriendo' le he dicho, así no hay que tener miedo, 'Ya Tío, basta' le he dicho, y de pronto de un rincón, una cabeza como león me ha mirado, sus ojos brillantes, dientes, he visto. Ahí nomás me he paralizado, y me he corrido…afuera mi maestro me ha preguntado 'que pasa Javier, qué pasa', yo sonso estaba, no reaccionaba, no me acuerdo, poco recuerdo. Mi maestro ha dicho, 'el Tío está pidiendo, hay que darle', después al otro día han traído un platito de feto de llama, mesa, y así le hemos dejado… apenas he vuelto yo a trabajar, grave siempre me he asustado, grande me ha mirado ese león pues..." (Registro de campo, Javier Menacho, interior mina)

Sobre la base de este recorrido, es posible proponer algunas hipótesis: en la región andina, particularmente en las minas, existía un culto religioso anterior a la conquista, probablemente también anterior a la dominación incaica, dedicado a deidades tales como las *wak'as* y el dios Huari. El jaguar u otorongo es una figura importante en la religiosidad andina, y está ampliamente representado en la cultura Chavín, así como en la cultura Tiwanaku e Inca, y puesto que uno de los dioses Chavín es Huari, es posible suponer su relación con el otorongo, tomando en cuenta además que Bernardino de Cárdenas habla de un culto dedicado al jaguar en los centros mineros de Oruro y Santa Cruz Yamqui Salcamaygua refiere un culto al dios Choquechinchay en las minas de Carabaya (Bouysse-Cassagne, 2005), deidad representada como un felino por Juan de Santa Cruz Yamqui Salcamaygua (Pachacuti Yamqui Salcamaygua, 1993 [1615]. Es decir, Huari, la deidad Chavín, habitante de las entrañas de los cerros, bien podría haber estado relacionada con el otorongo, con las deidades-felino, y ser ella misma una deidad-felino, sin que ello suponga que paralelamente no existieran cultos a otras deidades-felino, denominadas genéricamente otorongo en las crónicas de la época. Las posteriores construcciones religioso-culturales han mantenido a Huari como habitante de los cerros mineros, aunque su vinculación con las deidades-felino se patentiza, actualmente, en forma indirecta, a través de las representaciones del Tío de la mina, que "se aparece" a los trabajadores como tigre. La relación del Tío con lo felino - y de los cultos mineros al otorongo- se explicaría, entonces, por las continuidades entre la deidad Huari y el panteón Chavín, (Tiwanaku, Inca, entre otras) de deidades-felino, con las creencias religiosas andinas supervivientes en los socavones mineros.

La asimilación de Huari al diablo o *supay* tiene que ver, como se señaló antes, con la identificación arbitraria de las almas de los muertos, habitantes del *ukhupacha* o mundo subterráneo, con la deidad maligna de la religión católica (diablo, demonio). No todas las deidades andinas caen bajo la denominación de *supay*, en el uso familiar y cotidiano, aunque todos los 'ídolos' y dioses andinos hayan estado enlazados con el demonio en el pensamiento religioso de la época. Porqué Huari sí resulta asociado al *supay*, es decir al diablo, deviene, posiblemente, de los caracteres de esta deidad, ser un habitante de las entrañas de la tierra, sus relaciones con las deidades-felino, su ambivalencia como fecundador de los frutos de la tierra, junto a su "hambre" saciada con sangre.

3. EL QARAKU O WILANCHA

El *qaraku* o *wilancha* es una ofrenda para el Tío de la

© de l'article, A. Gloria Ruiz Arrieta
© de l'edició, Dept. d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrika de la Universitat de Barcelona

mina, consistente en el sacrificio ritual de una o más llamas y una "mesa" o *khoa*, que incluye un conjunto de "misterios" hechos de azúcar con imágenes alusivas a la ofrenda, la hierba aromática *khoa,* un feto de llama o *sullu*, entre los elementos más importantes. Esta ofrenda se realiza a la media noche del 31 de julio, para empezar el mes de agosto, considerado el mes del "diablo" porque es cuando se abre la tierra o Pachamama y circulan las deidades y almas de los muertos[20]. Durante el carnaval también suele realizarse esta ofrenda en otro centro minero como Potosí, sin embargo en Huanuni durante los últimos tres años nunca ocurrió, y los trabajadores decían que no era "costumbre". El otro momento en el que un *qaraku* tiene lugar, es cuando ocurren accidentes en interior mina, pues se cree el Tío está hambriento y está tomando vidas humanas para saciarse, por lo tanto el sacrificio ritual de varias llamas es una necesidad para aplacarlo y preservar la integridad de los trabajadores (Nash, 1979) En este trabajo, analizo un *qaraku* por esta última razón, que tuvo lugar en Huanuni, durante mi trabajo de campo el año 2009.

A mediados del mes de mayo, tres trabajadores murieron en su paraje en interior mina al ser alcanzados por la onda expansiva de una o varias dinamitas. Las circunstancias exactas del accidente nunca fueron reveladas, por razones que examinaremos más adelante. A los pocos días mientras visitábamos otro paraje durante la jornada laboral[21] de una cuadrilla de mineros con quienes trabamos amistad, el "seguridad" ingresó en la "casucha" o lugar de descanso para entrevistarse con el dirigente de sección que pertenecía a la cuadrilla que visitábamos. Entre ellos comentaron las intenciones de otra sección (la de los trabajadores fallecidos) de celebrar un *qaraku* esa misma mañana, lo cual les pareció sumamente inapropiado:

"No, no es privado, o sea pueden ir ustedes, pero de su cuadrilla nomas han hecho, eso no hay problema, pero no han hecho participar a todos, ellos no han hecho comunicar a toda la sección, de eso están molestos los compañeros, incluso nosotros nos hubiéramos movilizado, para invitar hubiéramos traído al gerente, al inspector de minas, debiéramos obligar nosotros porque estas cosas son serias…no se hace así nomás pues" (Registro de Campo, Juan Castro, Interior Mina, Prometedora, Nivel 160)

A diferencia de otros momentos en los que la información nos era brindada con abundancia de detalles, cuando quisimos inquirir sobre este *qaraku* improvisado, los trabajadores se mostraron reticentes a ampliar detalles, luego, el dirigente y el seguridad, salieron de la casucha y no regresaron hasta una o dos horas más tarde. Finalmente, al parecer el *qaraku* no se llevó a cabo.

Dos días después, en Asamblea General, con la presencia de aproximadamente dos mil trabajadores, se resolvió realizar un *qaraku* o *wilancha* el día viernes a la media noche, realizar una colecta por descuento de planilla a favor de las viudas y sus hijos e instruir a los dirigentes las gestiones para que hijo mayor varón ingrese a trabajar a la mina, o en su caso, las viudas o sus hijas en el ingenio, en sustitución de su padre/esposo fallecidos, además de agilizar los trámites para que la administración de la empresa cubra todos los gastos del sepelio y pague prontamente la indemnización y beneficios sociales del trabajador, a su familia. La Asamblea, discutió muy brevemente, el tema referido al bono de producción que la gerencia se negaba a pagar, pero este asunto fue relegado por los preparativos de la *wilancha*; los dirigentes sindicales, que se habían mostrado poco proclives a movilizarse por el bono de

[20] Para un análisis del mes de agosto y las deidades "peligrosas" ver: Riviere, G. *Lik'ichiri* y *kharisiri*. A propósito de las representaciones del "otro" en la sociedad aymara, 1991, 20 Nº 1, pp. 23-30, Bulletin de l'Institut Francaise d'etudes andines; Fernández, G. *Kharisiris* de agosto en el altiplano aymara de Bolivia,Volumen 38, Nº 1, 2006. Pp. 51-5612 Chungará, Revista de Antropología Chilena.

[21] La jornada laboral dura ocho horas y el día se divide en tres puntas o turnos de ocho horas. Cada trabajador y su cuadrilla cumple una punta, es decir un horario, durante dos semanas. La primera punta empieza a las seis de la mañana y termina a las dos de la tarde, aunque los trabajadores siempre están en la puerta de la bocamina una hora antes para llegar al marcado de tarjeta a la hora estipulada de entrada.

(con)textos (2011) 5:63-77, ISSN: 2013-0864
© de l'article, A. Gloria Ruiz Arrieta
© de l'edició, Dept. d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica de la Universitat de Barcelona

producción, pudieron recobrar legitimidad al quedar al mando de la organización de la *wilancha,* y de las negociaciones con la gerencia de la empresa para el asueto del día de la *wilancha* y el día posterior.

El ritual se realizó efectivamente el día viernes a la media noche, se sacrificaron siete llamas, cuatro en interior mina, una en el ingenio, una en el cerro adyacente María Francisca y otra en la sección de "relaves"[22]. El procedimiento estuvo a cargo de *yatiris*[23] contratados para el efecto, quienes instruyeron cómo disponer las vísceras del animal, la sangre y el enterramiento de los huesos del animal, que se dispuso fueran amarrados con un hilo rojo. La carne se cocinó sin sal y la consumieron todos los presentes, posteriormente. Una vez concluido el sacrificio, repartidas las vísceras, la sangre y enterrados los huesos, se dejó rápidamente el lugar, junto con una *khoa* quemándose, para que el Tío pueda "servirse" tranquilo. Hubo una tardanza que hizo que la "mesa" o *khoa* no se quemara al mismo tiempo que se entregaban la sangre y vísceras, aspecto que fue criticado por los presentes, señalando la inexperiencia del *yatiri* quien demoró demasiado en desollar al animal muerto. Al dejar el recinto, se recomendaba hacerlo con presteza, pues la conclusión de los preparativos indicaba que el Tío ya podía comenzar a "comer" y de encontrarse alguna persona en el sitio, sería igualmente devorada, razón por la cual, al día siguiente, estaba estrictamente prohibido ingresar a la mina y al ingenio.

Cocinar la carne sin sal es una costumbre que también se practica en los ritos funerarios, pues en ambos casos, la sal aparece como opuesta o contraria a las almas de los muertos. Un indicio de explicación sobre la sal, la brindó uno de los mineros, en los siguientes términos:

"Se mata la llama afuera en la puerta y rocían el suelo con su sangre y sus huesos, eso lo meten aquí lo meten al lugar del accidente y cuando ha pasado accidente lo entierran y se cocina la carne de llama sin sal, -¿por qué sin sal?, pregunto- No sé pero sin sal… [otro trabajador interrumpe] *alza para muerto es*, sin sal siempre se cocina -¿Cómo?, pregunto- En los velorios no ve? Siempre se come con mote chuño carne de llama, pero sin sal siempre es…" (Registro de campo, Interior mina, Prometedora, nivel 160).

A través de esta explicación, se vuelve a vincular el alma de los muertos y los tabúes asociados, con el rito de alimentación de la deidad subterránea, el Tío.

Días después un trabajador de la mina, al calor de unas cervezas, nos contaba que el accidente de los tres trabajadores, había sido el resultado de las prácticas individualistas de algunos ex – cooperativistas, que "se qaraban" en secreto24, ofreciendo vidas humanas al Tío, a cambio de mejorar sus vetas de mineral. El trabajador, reprochaba con desprecio a estos mineros, cuya ambición había causado la muerte de tres trabajadores. Estas alusiones, estaban expresando las tensiones que todavía se percibían entre los trabajadores de Huanuni y que habían salido a la luz cuando se intentó llevar a cabo un qaraku al margen de los demás trabajadores (o quizá se realizó). En un estudio anterior, abordé la transformación del trabajo en las minas de Huanuni, de cooperativas mineras a empresa estatal, analizando el proceso de diferenciación social al interior de las cooperativas mineras (Ruiz, 2008). Desde el año 2006, cuando se incorporan masivamente los ex – cooperativistas a la Empresa Estatal Huanuni, se viven momentos de tensión entre trabajadores asalariados antiguos y nuevos trabajadores ex –cooperativistas, aunque, con el transcurso del tiempo, se ha suavizado la intensidad de las diferencias internas, y se han resignificado las antiguas rencillas.

[22] "Relaves" es la sección que corresponde a los desmontes de mineral, donde mujeres y hombres trabajan a la intemperie, rescatando el mineral de los deshechos de la mina.

[23] *Yatiris* o curanderos son los chamanes indígenas. Los aymaras gozan de gran reputación.

[24] *"Se qaraban"* significa en este contexto que realizaban sacrificios a espaldas de sus compañeros, despertando el hambre del Tío, que confundido por las prácticas de estos mineros, tomó la vida de tres trabajadores, pues se cree que es posible excitar el apetito del Tío, con las consecuencias que esto implica para quienes trabajan en interior mina.

© de l'article, A. Gloria Ruiz Arrieta
© de l'edició, Dept. d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica de la Universitat de Barcelona

Actualmente en la Empresa Minera Huanuni, los trabajadores perciben, además de su salario mensual o "cuenta-casa", un pago por la cantidad de mineral extraído en el mes, acumulando semanalmente una cantidad determinada, o en su caso, un avance en metros lineales en la apertura de galerías. Esta modalidad, crea espacios de disputa interna, pues una cuadrilla tiene la posibilidad de obtener más mineral, y por tanto, ganar más, tal como ocurría bajo el trabajo cooperativista, donde cada grupo trabajaba independientemente de los otros. Los pactos individuales con el Tío y el qaraku a espaldas del resto, vendrían a ser expresiones de las antiguas prácticas cooperativistas, es decir la reemergencia de diferenciación social interna, entre trabajadores asalariados, a causa de la modalidad mixta de la organización del trabajo.

Habíamos dicho antes que los pormenores del accidente nunca se clarificaron y los trabajadores, aunque hacían continuas referencias al hecho, y a otros muchos detalles, mantenían un hermetismo total acerca de cómo y por qué sucedió el accidente, limitándose a mencionar que fueron atrapados por la dinamita. Las razones de este silencio tenían que ver con la posibilidad de que la empresa alegue negligencia o descuido del trabajador, perjudicando el pago de los beneficios sociales y costos del sepelio. Aunque era muy improbable que la empresa dispute este pago a los trabajadores, para evitar abrir un frente de conflicto, los mineros desplegaron una cerrada red de solidaridad para proteger a las familias de los fallecidos, solidaridad que se extendía a garantizar un puesto laboral e incluso una colecta monetaria adicional. Tiempo después, un funcionario de la empresa decía: "los accidentes ocurren porque los mineros son descuidados, se emborrachan, cortan las mechas y se hacen atrapar con la dinamita….hace poco ha habido accidentes, y en vez de reforzar la seguridad se les ha dado dos días libres…los dirigentes en vez de orientar están socapando y pidiendo wilancha…" (Registro de campo, junio 2009)

Esta última intervención, muestra otro espacio de disputa, en torno al qaraku o wilancha, entre los trabajadores y la empresa, alrededor de varios ejes: el más importante, el consumo de alcohol en las ch'allas o libaciones de los martes y viernes, luego, la responsabilidad de la seguridad industrial, que según el funcionario, recaería en los trabajadores y, por último, los asuetos para las celebraciones y festividades, que en el caso del qaraku, legitiman la lectura del accidente desde el punto de vista del trabajador, como accidente laboral y caso fortuito.

El consumo de alcohol durante la jornada laboral en las minas y el control de los tiempos, en función de los descansos para el acullico de coca, son permanente objeto de disputa, pues arrancan a la empresa la posibilidad de dirigir y controlar la totalidad del proceso de trabajo, apropiándose los mineros de estos espacios para imponer sus propias normas disciplinarias en relación a cuánto alcohol se puede consumir, cuándo y dónde, además del momento del descanso que resulta de un acuerdo interno, para retirarse a acullicar. Teóricamente, durante nuestro trabajo de campo, el consumo de alcohol y por ende las ch'allas durante la semana estaban estrictamente prohibidas, sin embargo, los inspectores de seguridad, se limitaban a exigir un poco de discreción a los trabajadores. Salvo, en el carnaval, nunca observamos un trabajador borracho en interior mina. Ellos decían, que el alcohol al 99% que consumen, en la mina "se vuelve agüita" y por eso no los embriagaba.

4. CREENCIAS Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS COMO CAMPO DE DISPUTA

El recorrido acerca de la construcción religioso-cultural de la deidad del Tío, a lo largo del siglo XVI y XVII, en el contexto de dominación sobre las culturas indígenas en los Andes, junto al examen de una práctica contemporánea en las minas de estaño de Huanuni, el qaraku o wilancha como sacrificio ritual para el Tío, son dos escenarios, interconectados, de prácticas culturales moldeadas en el proceso de dominación y resistencia.

© de l'article, A. Gloria Ruiz Arrieta
© de l'edició, Dept. d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrika de la Universitat de Barcelona

Retomamos a Roseberry (2007) para quien la hegemonía es "un marco material y cultural", en el que "las maneras en que las palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones, instituciones y movimientos utilizados por las poblaciones subordinadas para hablar, entender, confrontar, adaptarse o resistir su dominación, son moldeadas por el mismo proceso de dominación…" (Roseberry, 2007:127).

Siguiendo esta reflexión, es posible interpretar el proceso mediante el cual los trabajadores mineros durante la colonia, en los Andes, re-crearon una antigua deidad andina, bajo la forma exterior del "diablo", a quien llamaban supay, en el contexto de dominación religiosa, pero que recogía los atributos de las deidades ancestrales andinas. El Tío de la mina, este supay o Huari de los mineros, este dios protector y hambriento, que convive con la Virgen del Socavón, fue construyéndose y re-construyéndose, a través de intricados procesos de apropiaciones, resignificaciones e imposiciones. El mito de Huari derrotado por la Virgen-Ñusta y confinado a las profundidades, pervive en los cuernos diabólicos del Tío de la mina, y los rasgos felínicos de esta deidad en el museo minero, nos devuelven a los dioses-felino del panteón Chavín.

El Tío y las creencias y prácticas religiosas desarrolladas en los socavones mineros, son campos de disputa, de sentidos, usos, significados (Lagos, 1993) no solamente en un recorrido histórico como la construcción del Tío durante dos siglos, sino en la cotidianeidad de una celebración ritual como el qaraku. Durante esta práctica examinada líneas arriba, los sentidos y significados fueron disputados, primero entre las prácticas más colectivistas de un sector de trabajadores, frente a las nociones de corte más individualista, heredadas del trabajo en las cooperativas. Luego, entre los intentos de control y disciplinamiento de la planta administrativa de la empresa, sobre los trabajadores, y la reafirmación de éstos sobre sus tiempos y ritmos de trabajo, sus derechos sociales y su interpretación de las causas de los accidentes de trabajo. Finalmente, esta práctica ritual, puede ser también un medio de legitimación de la autoridad, como en el caso de los dirigentes sindicales en Huanuni, o como analiza Absi (2003), entre los cooperativistas del Cerro Rico de Potosí.[25] Las creencias y prácticas religiosas, son campos dinámicos de resistencia y dominación.

BIBLIOGRAFÍA

ABSI, P. (2003) *Los ministros del diablo*. La Paz: Fundación PIEB

ALBÓ, X. (2000) *Preguntas a los historiadores desde los ritos andinos actúales.* [En línea], PDF, La Paz: CIPCA, < www.pieb.com.bo/blogs/albo/archivos/Preguntas_XavierAlbo.pdf >, [Consulta: 02/09/10]

ARNAUD, G. y MAYTA, E. (2010) "'Membrillos para espantar al *K'ita Carnaval'.* Pandillas de carnaval en Samasa Alta. En ARNAUD, G. (editor) *Diablos tentadores y pinkillus embriagadores… en la fiesta de Anata/Phujllay. Estudios de antropología musical del carnaval en los Andes de Bolivia.* La Paz: FAUTAPO/PLURAL/Universidad Tomás Frías, págs. 179-251

BOUYSSE-CASSAGNE, T. (2005) *Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos*. [En linea], PDF, Peru: IFEA, <www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/34(3)/443.pdf - Perú> [Consulta: 23/01/10].

CAVOUR, E. (1994) *Instrumentos musicales de Bolivia.* La Paz: Producciones CIMA.

DUVIOLS, P. (1986) *Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII.* Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas

FORTÚN, M.E. (1961) *La danza de los diablos.* La Paz:

[25] Absi (2003) señala, refiriéndose al papel de los dirigentes de las cooperativas en la organización del ritual: "Los papeles que desempeñan en los rituales, redefinen, en la esfera religiosa, las diferentes categorías de los trabajadores….Este aspecto del rito explica por qué puede convertirse en un instrumento de poder: la alteración del sentido de la organización del ritual permite instituir y legitimar nuevas relaciones dentro de la cooperativa, especialmente la dominación por parte de los dirigentes" (Absi; 2003:205)

© de l'article, A. Gloria Ruiz Arrieta
© de l'edició, Dept. d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrika de la Universitat de Barcelona

Ministerio de Educación y Bellas Artes, Oficialía Mayor de Cultura Nacional.

FUJLI, T. (1993) *El Felino, el Mundo Subterráneo y el Rito de Fertilidad: Tres Elementos Principales de la Ideología Andina.* [En Linea], PDF, Senri Ethnological Studies, <ir.minpaku.ac.jp/dspace/bitstream/10502/715/1/SES37_012.pdf>, [Consulta: 09/09/10]

GUAMAN POMA (1992) [1615] *Nueva Crónica y buen gobierno*. México, D.F.: Siglo XXI

HARRIS, O. (1983) "Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia". *Revista Chungará*. Arica: Universidad de Tarapacá: N° 11, págs. 135-152

HUBERT, H. y MAUSS, M. (2002) *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* [En línea], PDF,<http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_1/oeuvres_1_3/essai_fonction_sacrifice.pdf >[Consulta: 08/06/09]

LAGOS, M. (1993) *"We have to learn to ask": Hegemony, Diverse Experiences, and Antagonistic Meanings in Bolivia*, [En línea], PDF, American Ethnologist, Vol. 20, No. 1: Blackwell Publishing on behalf of the American Anthropological Association,<http://www.jstor.org/stable/645412> [Consulta: 06/11/2008]

LARA, J (2001) *Diccionario queshwa-castellano castellano-queshwa.* La Paz: Los amigos del libro.

MILLS, K. (2006) *The Naturalisation of Andean Christianities.* [En linea], PDF, University of Toronto, < www.drclas.harvard.edu/uploads/images/524/mills.pdf> [Consulta: 28/08/10]

NASH, J. (1979) *We eat the mines and the mines eat us. Dependency and exploitation in Bolivian tin mines*. Nueva York: Editorial Columbia University Press.

NUGENT, D., GILBERT, J. (comp) (2002) *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno.* México, D.F.: Ediciones Era

PACHACUTI YAMQUI SALCAMAYGUA, J. de Santa Cruz, (1993) [*c.* 1615] *Relación de antigüedades deste reyno del Perú*. Cuzco: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro Bartolomé de las Casas.

PLATT, T. (1982) "The role of the Andean ayllu in the reproduction of the petty commodity regime in northern Potosí (Bolivia)". En Lehmann, D. *Ecology and exchange in the Andes*. Nueva York: Cambridge University Press, págs. 27-69

PLATT, T., HARRIS, O. BOUYSSE-CASSAGNE, T. (2006) *Qara Qara – Charka. Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas (Siglos XV – XVII) Historia antropológica de una confederación aymara.* La Paz: IFEA/PLURAL/University St. Andrews/University of London/Inter American Foundation/ Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia

PAUWELS, G. (2006) "Oruro 1607. El informe de Felipe de Godoy". En: Cajías, M (coord.) *Ensayos Históricos sobre Oruro.* La Paz: IEB/ASDI

ROSEBERRY, W. (2007) "Hegemonía y el lenguaje de la controversia". En Lagos y Calla (comps.) *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina.* Cuadernos del Futuro 23, Informe sobre Desarrollo Humano, La Paz: INDH/PNUD, págs. 117-137.

RUIZ, G. (2008) *"Octubre negro" en Huanuni, Bolivia: desaparición de las cooperativas y reestructuración de la Empresa Minera Huanuni. Representaciones, experiencias y prácticas de los mineros,* [CD-ROM], PDF, Misiones-Argentina: IX Congreso Argentino de Antropología Social.

SALAZAR SOLER, C. (1997) *La divinidad de las tinieblas* [En línea], PDF, *Bulletin de l'Institute Francaise d'études andines*, Vol. 3, No.26, IFEA. <www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/26(3)/421.pdf - Perú> [Consulta: 10/05/2008]

TAYLOR, G. (2000) "Supay". En: *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochirí y Yauyos.* Cusco: CBS, IFEA, págs.19-34.

TAYLOR, G. (2008) *Ritos y tradiciones de Huarochirí.* Lima: IFEA, IEP

© de l'article, A. Gloria Ruiz Arrieta
© de l'edició, Dept. d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrika de la Universitat de Barcelona

RESUM

En aquest treball exploro el procés de construcció de la deïtat el Tío, durant el període colonial a Bolívia, i analitzo les pràctiques i creences religioses contemporànies al voltant d'aquesta deïtat entre els miners de Huanuni, enfocant-me en el sacrifici ritual anomenat *qaraku* o *wilancha*. A través d'aquesta anàlisi busco mostrar que tant el procés de construcció cultural del Tío, com les pràctiques rituals, en aquest cas el *qaraku*, poden ser enteses com a camps de disputa de sentits i significats, en el context de relacions de poder desiguals, i on la "cultura popular" modela i és modelada en la seva interrelació amb la cultura dominant. (Llacs, 1993; Roseberry, 2007, Nugent i Gilbert, 2002).

PARAULES CLAUS CREENCES I PRÀCTIQUES RELIGIOSES, DOMINACIÓ, RESISTÈNCIA, DISPUTA, MINERS.

ABSTRACT

In this article, I explore the creation process of the Tío deity, in the colonial period in Bolivia, also, I analyze current believes and religious practices around the Tío among Huanuni miners, focusing on the ritual sacrifice named *qaraku* o *wilancha*. Through this analysis, I pretend to show that the cultural creation of the Tío, as well as the ritual practices, i.e. *qaraku*, could be understood as a contestation field of meanings and senses, in the context of unequal power relations, where "popular culture" shapes and is shaped in interrelation with dominant culture. (Lagos, 1993; Roseberry, 2007, Nugent y Gilbert, 2002).

KEY WORDS RELIGIOUS BELIEVES AND PRACTICES, DOMINATION, RESISTANCE, CONTESTATION, MINERS ■

© de l'article, A. Gloria Ruiz Arrieta
© de l'edició, Dept. d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica de la Universitat de Barcelona