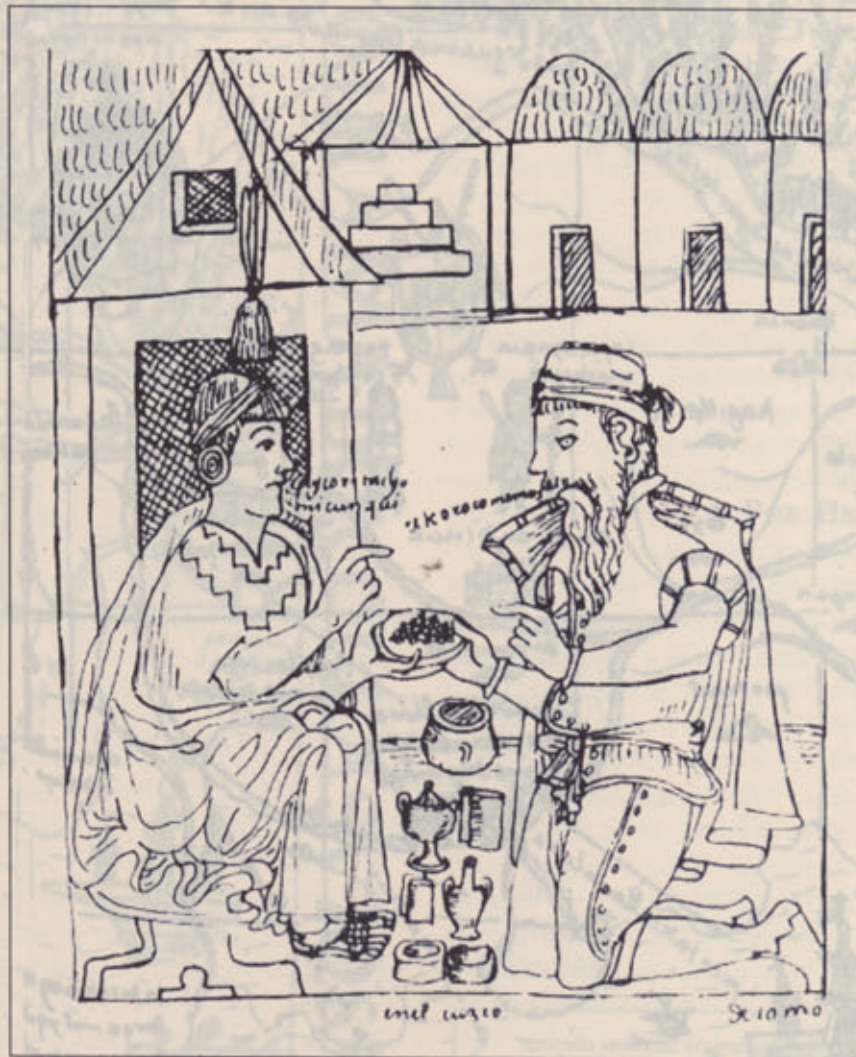


POLÍTICA Y SOCIEDAD



MAPA MUNDI DEL REINO
 VIRREINO LLAMADO ANTIS

OTRO REINO LLAMADO CHINCHAYVIORPMISOL



OTRO REINO LLAMADO CONDE O HACIA

DINIS
EECHODELAR DENORTE



PORTO REIMOLLAMADO: COLLASVÍOSALES

AR·DE·SVR·LLAL·NA

DESARROLLO, LUCHA POLÍTICA Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN LOS ANDES*

POR HERACLIO BONILLA¹

* Artículo recibido en septiembre de 2004
 Artículo aprobado en noviembre de 2004
¹ Profesor Universidad Nacional de Colombia.
 Ponencia para la Mesa Redonda 13 "Las sociedades de
 montaña y los hombres: naturaleza y cultura",
International Committee of Historical Sciences, Sydney, 3
 al 9 de julio del 2005.





En los profundos y negros socavones de las minas de estaño de Bolivia habita desde tiempos inmemoriales un personaje de greda, con bigote y ojos grandes, la boca abierta y la nariz ennegrecidas por los cigarrillos, con ojos grandes, y un cuerpo cubierto con adornos diferentes. Sentado en un trono, con las manos extendidas para recibir ofrendas, con las piernas flexionadas y con pies calzados con las botas típicas de los mineros, mostrando un erecto y largo pene como signo de fertilidad. Los socavones de la mina son su reino. Es el famoso *Tío*, el diablo, aunque ningún minero se refiere a él con ese nombre, sino con la designación más afectuosa de *Tío*, acompañado muchas veces de nombres de pila. Es, por consiguiente, una divinidad maligna, pese a que los mineros no se refieren a él como *supay*, la palabra quechua para designar al diablo, pese a que también la traducción de *supay* por diablo fue el resultado de traducciones y transacciones idiomáticas poco convincentes. En quechua, recuerda Estenssoro (2003: 105-110) no existe una palabra para designar *malo*, mientras que *supay* se definió inicialmente como *trasgo* (duende y espantajo), fantasma, *la sombra de la persona*, de apariciones pero no de seres sobrenaturales, de los *muertos que están en las sepulturas* y que se le aparecen a sus deudos para decirles si cumplen o no sus obligaciones para asegurarles el descanso eterno. En cambio, señala Estenssoro, una misma raíz, *nuna* era empleada para significar *espíritu, alma, ángel*, como *demonio*, de tal manera que si en la lengua nativa se terminó limitando el uso del *nuna*, o su variante *nuna*, para designar al *hombre*, la opuesta diabolización del *supay* fue el resultado de una política de la traducción acorde con las condiciones cambiantes de la evangelización.

Divinidad maligna, pero cuya ambivalencia entre el Bien y el Mal hace que no se limite a producir el daño, sino que es al mismo tiempo protector de la vida de los mineros frente a los accidentes inevitables del trabajo en las minas, además de ge-

nerar prosperidad al permitir el descubrimiento de vetas ricas de mineral de estaño o de plata. Para prevenir lo primero (los desastres) y para fomentar lo segundo (la riqueza y la protección) el *Tío* debe ser objeto de culto y de homenajes, de *ch'allas*, de pagos, aquellos ritos ancestrales con los cuales los hombres de Los Andes reconocen y agradecen la generosidad de la *pacha-mama*, la madre tierra. Esas ofrendas son múltiples: los martes y los viernes, al entrar y salir de las minas los mineros le ofrecen hojas de coca, *k'uyunas* (cigarrillos), botellas de aguardiente para aplacar su sed. Además, cada martes de carnaval los mineros *ch'allan* la mina, rociando el suelo con chicha, alcohol o cerveza, envuelven su cuello con serpentina y colocan bebidas y comida alrededor del trono del *Tío*, mientras que en la víspera del primero de agosto, le brindan un *k'araku*, una ofrenda que consiste en el sacrificio de alguna llama o alpaca y cuya sangre es esparcida por las paredes de los socavones. Otras veces la *wilancha*, o sacrificio de sangre de un auquénido, adopta una forma distinta: "los mineros colocan una llama viva, con los aditamentos de fiesta, sobre una vagoneta, cargada de ofrendas dulces e impregnada de alcohol y querosene que es encendido al tiempo que se empuja el vagón hacia las profundidades de la mina" (Fernández Juárez, 2000, 30). El animal sacrificado hace parte del banquete ceremonial de los participantes, y los restos son enterrados como parte del "pago" al socavón.

Es en los carnavales que el *Tío* sale de las minas, disfrazado de Lucifer para bailar con los otros diablos, cubierto de una capa de terciopelo que es la envidia de danzantes y espectadores del carnaval. La capa bordada con hebras de oro y plata está cubierta con serpientes, sapos y dragones, mientras su vestido vislumbra con lentejuelas y cristales destellantes. Portan una máscara que inspira miedo y terror, con dientes feroces y orejas puntiagudas, con ojos movedizos que destellan rayos en la noche y colores fuertes en el día, es decir un atuendo que enfatiza su preeminencia en el reino del Mal. El *Tío* y sus ritos aluden a una clara procedencia occidental, profundamente mimetizados como consecuen-

cia del contacto con la cultura andina, lo que probablemente explica la familiaridad con la que lo tratan los mineros. Ritos y ofrendas, en otras palabras, permiten controlar las fuerzas del mal, devuelven a la tierra y al subsuelo, en un acto de reciprocidad, los minerales que se retiran de los socavones, al mismo tiempo que terminan incluyendo al Tío en espacios de sociabilidad festiva.

Conviene señalar, no obstante, que el interior de la mina es un espacio fundamentalmente masculino, porque sólo incluyen al Tío y a los mineros. Las mujeres tienen la prohibición terminante de ingresar a las minas, porque su presencia es sinónimo de desgracias y que las vetas desaparezcan, exclusión que igualmente comparten con los curas. Esta prohibición no sólo rige para las actividades laborales, sino también para las ceremoniales. Las *palliris*, las mujeres que escogen el mineral de entre los deshechos y que con frecuencia son viudas de los mineros, deben por lo mismo trabajar fuera de las minas. Los tíos y los diablos no son por cierto una especificidad de las minas de Potosí y de Oruro, sino que con nombres diversos están igualmente presentes en otros socavones de las extensas montañas andinas. Por ejemplo, en Cerro de Pasco, Ticio, Morococha, o Casapalca, para mencionar los principales yacimientos mineros de la sierra central del Perú, un personaje semejante es el *muquí*, el demonio a quienes los mineros atribuyen características y potestades semejantes, y ante quien es necesario invocar la protección o alejar el mal que conllevan a través de prácticas rituales.

¿Pero qué significado tiene la presencia de *diablos*, *tíos*, *muquis* en las profundidades de los socavones de Los Andes, con las ceremonias y ritos adscritos a su culto, y cuáles son sus implicaciones para la comprensión del orden natural y social de las sociedades de montaña? Para empezar, habría que reconocer, como recuerda Godelier (1973, 330) a propósito del razonamiento de Marx y de Engels, que el pensamiento primitivo piensa espontáneamente la naturaleza de manera analógica al mundo humano, y cuando se pregunta sobre el contenido y la forma de estas analogías postula que ellos re-

presentan las fuerzas y realidades invisibles de la naturaleza como *sujetos*, es decir como seres dotados de conciencia, de voluntad, comunicándose entre ellos y con el hombre. Para Godelier las consecuencias fundamentales de esta representación analógica e ilusoria son dobles. Por una parte, la religión, como más tarde la ciencia, se presenta como un medio y una voluntad de conocer la realidad, de explicarla, es decir de dar cuenta del encadenamiento de las causas y de los efectos que fundan el orden de las cosas; por otra, la religión — porque ella representa estas causas bajo una forma humana, es decir como seres dotados de una conciencia y de una potencia superiores a las del hombre pero análogas a ellas— se presenta inmediatamente como un medio de acción sobre estos personajes ideales, análogos al hombre, por consiguiente capaces de escuchar, de entender sus llamados y de responder favorablemente. Por esta razón, concluye Godelier, toda representación religiosa del mundo es inseparable de una práctica (imaginaria) sobre el mundo, aquella de la oración, del sacrificio, de la magia, del ritual. Godelier sugiere también que la religión no es solamente acción sobre el mundo sino también *acción sobre sí*, ejemplificado por el hecho que todo ritual, toda práctica mágica, se acompaña de alguna restricción o de alguna prohibición de parte de quien lo oficia o del público, y en ese sentido la acción religiosa implica y pone en movimiento una acción del hombre sobre sí mismo para comunicarse con estas fuerzas, alcanzarlas, y hacerse escuchar y obedecer por parte de ellas.

Marx y Engels habían afirmado que para la humanidad primitiva la naturaleza y la sociedad revisten espontáneamente formas *fantásticas*, *místicas*, es decir sagradas, de tal modo que ahí se encontraría la fundamentación teórica del rol central que la ideología religiosa juega en el desarrollo de las formas de conciencia y de lucha política, y de ahí su insistencia sobre el papel político de las herejías religiosas y de las formas religiosas de la lucha política. Con estas premisas Godelier, apoyándose en *La Pensée Sauvage* y en las *Mythologiques* de Lévi-Strauss, intenta el esbozo de una teoría ge-



neral de la ideología proponiendo que de la misma manera que se piensa la naturaleza por analogía, y que la naturaleza no puede aparecer en la conciencia de los hombres sino como dominio de fuerzas superiores al hombre, el fundamento de esta aparición de la naturaleza se encuentra al exterior de la conciencia. "Es objetivo y no subjetivo. Reposa sobre y expresa un cierto tipo de relaciones sociales de los hombres entre ellos y la naturaleza... (Por consiguiente) el pensamiento se representa al mundo inhumano (naturaleza), o las causas ocultas del mundo humano (historia), analógicamente a las relaciones de los hombres entre ellos" (Ibid, 337-338). Apoyándose en las investigaciones de Lévi-Strauss, Godelier afirma que las relaciones de parentesco son las que constituyen el armazón, el esquema sociológico de organización del mundo mítico, esquema que "no se puede deducir ni de la naturaleza ni de los principios formales del pensamiento. No se puede obtener sino del mismo contenido de las relaciones sociales de las sociedades primitivas. Tiene pues su fundamento en la sociedad a una etapa determinada de su desarrollo histórico" (Ibid, 338-339).

Este núcleo material en el dominio de lo ideal, para citar las conclusiones de otro libro importante de Godelier (1984) si bien abre una pista para la comprensión de las relaciones de los hombres de Los Andes con su mundo sobrenatural, no agota todas las dimensiones de esta articulación. Los Andes, en efecto, desde las cálidas playas del Caribe colombiano y venezolano hasta los fiordos gélidos de la Tierra del Fuego son una cadena de montañas que se extiende a lo largo de 4500 millas y figuran entre las más altas del planeta (Bernbaum, 1990), y fueron el asiento de las más importantes civilizaciones del Nuevo Mundo, empezando por Chavín de Huántar, a fines del segundo milenio antes de nuestra era. Los hombres de Chavín, como los de Tiahuanaco, y los del Tawantinsuyo más tarde, vincu-

laron a esas majestuosas montañas como el inicio de sus orígenes, y el albergue natural de sus dioses, a quienes en reconocimiento les brindaban ofrendas y sacrificios humanos como la institución del *capacocha* lo evidencia.

El espacio y el tiempo, como Pease (1991) lo reconoce, eran sagrados y tenían una explicación mítica y una representación ritual. Su concepción del espacio estuvo informada por el principio del dualismo y por el cual las dos mitades contrapuestas eran el *banan* (arriba) y el *urin* (abajo). A su vez, el mundo aparecía como integrado por tres planos: *banan pacha* (el mundo de arriba), *kay pacha* (el mundo de aquí), y *urin pacha* (el mundo de abajo). *Pachamama* era la divinidad de la tierra, que vive en las montañas o bajo tierra, y es la proveedora de los alimentos. Frente a *Pachamama*, en el marco de esta concepción dualista, el dios del mundo de arriba parece ser *Wiracocha*, el dios creador andino. Luego de la fundación, *Wiracocha* se desvanece, y su lugar es tomado por el *Inti*, el sol, siendo el *Inka* su hijo. Si bien eran *Pachamama* y *Wiracocha* las principales deidades, no eran sin embargo las únicas, y muchas veces adoptaron nombres regionales distintos. Pero además había dioses más locales como las *buacas*, nombre que indistintamente refiere a los dioses secundarios como a los lugares del culto.

Entre las diferentes versiones de los mitos de origen, la versión ofrecida por Juan de Betanzos en su *Suma y Narración de los Incas* (1551) y comentada por Sabine MacCormack (1991, 108-110), al parecer traduce con mayor fidelidad lo que sus informantes le contaron cuando residía en el Cuzco. En ellos, el Creador fue *Contiti Wiracocha*, percibido como una deidad individual o como un grupo de deidades. La gente que vivía en tiempos lejanos, cuando no había luz, adoraba a otro dios. Pero en Tiahuanaco el Creador Contiti Viracocha creó el sol y el día, la luna y las estrellas, y convirtió en piedras a los primeros habitantes en represalia por haberlo ofendido. Con esas piedras produjo muchos tipos de gente, con señores, mujeres embarazadas y niños en cuna, quienes fueron enviados por los otros

viracochas a las cavernas, montañas y ríos de diferentes partes del Perú para poblarlos. Terminó enviando otros dos viracochas, uno a Condesuyo y el otro al Antisuyo, mientras que él mismo se dirigió al Cuzco por el camino real. En el Cuzco, Viracocha crea un príncipe, Alcabicca, señalando que más tarde surgirán "orejones", es decir Incas, para terminar desplazándose hacia Puerto Viejo, en el norte, para reunirse con su gente y desaparecer.

Betanzos informa igualmente que antes de los Incas el Cuzco era un pueblo con treinta pequeñas casas, gobernados por Alcabicca. Pero que en ese tiempo de la cueva de Pacaritambo salieron cuatro hermanos con sus hermanas, quienes cerca de Guanaure empezaron a sembrar los campos. Uno de los hermanos, Ayar Cachi, convirtió tres montañas en llanuras, pero fue encerrado con engaños por sus hermanos en el cerro de Pacaritambo. Los restantes, con sus hermanas, se desplazaron a Matagua para divisar desde ahí el valle del Cuzco. Uno de los hermanos, Ayaruchu, se quedó en el cerro de Guanaure para hablar con su padre, el Sol, y ser objeto de culto, volando luego al cielo para volver con el anuncio que el Sol había ordenado que su hermano Ayar Manco, conocido más tarde como Manco Capac (el mítico fundador del Tawantinsuyo), conduzca a sus hermanos y Ayarauca, el hermano sobreviviente, para poblar el Cuzco. Ayaruchu se convirtió luego en piedra, mientras que Manco Capac eligió como su lugar de residencia el futuro *Coricancha*, el templo del sol. Muy pronto su último hermano muere, mientras que Manco Capac fue a su vez reemplazado por Sinchi Roca, quien tomó como esposa a Mamacoca, hija del señor del pueblo cercano de Zano.



Las montañas y los cerros son, entonces, lugares sagrados por ser de dónde salieron los padres fundadores y son, por lo mismo, referentes centrales de una identidad mítica que fue a su vez histórica a su manera. Como lo recuerda Rappaport (1998), la oposición entre mito e historia, las dos variantes de la memoria colectiva, empieza a perder su radicalidad anterior, tanto desde la Historia como desde la Antropología. White (1973) ya había afirmado que el contexto mítico es el resultado de la imposición del mismo lenguaje usado por los historiadores, mientras que en Antropología se reconoce que las metáforas o las imágenes míticas se utilizan para representar y para explicar acontecimientos históricos. Objetos de culto, además, para honrar esa tradición, para pedirles su protección, para reciprocárles con sus ofrendas las riquezas retiradas de la tierra. Habitats de dioses y espíritus como los *apus*, los *wamanis*, los *aukis*, los *achachilas*, los *mallkus*, senderos sagrados atravesados por los caminos del Inka, o de peregrinaje y trashumancia perennizadas por *apachetas*, señales de piedra, escalonadas de tramo en tramo. Pero también, y de manera complementaria, morada de los muertos y sus *buacas*, en una civilización cuyo culto constituye una clave importante para entender el ascenso y la caída del sistema imperial Inka. Ocurría que las prácticas de la *berencia-partida* entre los Inka, así como el culto de los ancestros, suponían un gasto constante que se traducía en la necesidad de mayor expansión territorial. Aún cuando este proceso era legitimado por la religión del Estado, y era un mecanismo importante de movilidad social para los guerreros distinguidos, tenía serias limitaciones. El reclutamiento de hombres

en edad productiva para el ejército imperial afectaba la economía, mientras que los depósitos de alimentos se agotaban en su sustento. El Estado intentó encontrar diferentes soluciones para paliar estas dificultades. Una de ellas fue la abolición del culto a los ancestros que intentó Huascar, el último Inka, con el fin de no seguir drenando más recursos para el mantenimiento de las *buacas* de los muertos. El rechazo a esta medida por parte de las *panacas*, los linajes clánicos de los muertos, significó que Huascar perdiera el respaldo del Hurin Cuzco, la mitad que incluía a los emperadores desde Inca Roca, con su consiguiente adhesión a su rival Atahualpa, en el contexto de una guerra civil sin precedentes (Bonilla, 2002, 355-361).

Puede, en este contexto, fácilmente imaginarse lo que significó en la conciencia de los hombres de Los Andes la extracción de las 181 toneladas de oro y las 16 mil toneladas de plata que en los cálculos de Elliot (1989, 19) representó sólo las remisiones legales hacia España, y para únicamente la primera centuria y media de la colonización. Los españoles fueron relacionados con el oro y la plata, metales que no tenían ningún valor utilitario antes de la conquista, y cuyo desconcierto lo expresó elocuentemente en un párrafo de la carta de mil folios que el cronista indio don Felipe Guaman Poma de Ayala ([1613], 1936, fol.69) escribió al rey Felipe III en 1615, reproduciendo la pregunta que Huayna Capac formula al español Candia: *Cay coritacho micunqû-zi* "Este es el oro que comes?", y la respuesta del español "este oro comemos".

Pero en la conquista española de Los Andes no se buscó solamente el control de los cuerpos y de las riquezas de estos territorios, sino también el control de las almas. Esta *conquista espiritual*, o esta *colonización del imaginario*, para evocar los títulos de los importantes libros que consagraran a esta cuestión Robert Ricard y Serge Gruzinski fue mucho más problemática de lo que se esperaba y cuyo resultado es motivo aún de controversia. Conceptos como *aculturación*, *sincretismo*, *adaptación en resistencia* han sido sucesivamente utilizados para dar cuenta del choque y de las consecuencias

de dos concepciones religiosas del mundo, y cuyo resultado en el largo plazo es lo que se observa en las prácticas y en los ritos de los mineros andinos, o en festividades importantes como la del Corpus Christi en el Cuzco de ayer y de hoy (Dean, 2002). Es decir, símbolos y ritos polisémicos que combinan, en función de coyunturas históricas precisas, las tradiciones andinas y las del Occidente: santos de la Iglesia católica con *buamanis*, conceptos católicos del Bien y del Mal debidamente recontextualizados en función de las nuevas experiencias y de la opresión impuesta sobre los indios, *mesas*, o *misas*, para el *pago* a la tierra y los socavones, pero cuyo referente católico esconde mal la continuidad de los ritos del pasado. Y es este el entorno del *Tío* y de los diablos de Potosí y de Oruro, o de los *muquis* de la serranía peruana. Son claramente fuerzas malignas, pero cuya domesticación a través de las ofrendas, permite la protección de la vida de los mineros y la expansión económica, en el marco de un intercambio profundamente desigual, a través de la explotación de los recursos mineros y su inclusión en el proceso productivo de sus economías.

En sociedades como la de Los Andes religión y política son dimensiones completamente enlazadas. Fueron June Nash (1979) y Michael T. Taussig (1980) quienes en sendos libros pioneros mostraron la articulación de estas creencias míticas en la estructuración de la conciencia y de la praxis política de los mineros bolivianos, quienes fueron la fracción más educada en términos políticos en el conjunto de la clase obrera latinoamericana, por lo menos hasta la promulgación del decreto 21060 de estabilización económica promulgado en 1985 por el presidente Víctor Paz Estenssoro, que implicó la unificación del tipo de cambio paralelo con el oficial, seguido por severas medidas de austeridad fiscal que produjeron el despido de 21 mil de los 27 mil mineros con los que contaba hasta ese momento la Corporación Minera de Bolivia (Comibol). Para Nash, su cultura tradicional andina, y el culto al *Tío* en los socavones, fueron los parámetros a partir de los cuales los mineros fortalecieron aún más una solidaridad básica nacida espontáneamente de la con-

CONQUISTA
GUAIMACAPACADIA
INGA ESPAÑOL



vicción que se necesitaban unos a otros para enfrentar más eficientemente los dramáticos riesgos laborales comunes. Y que esa solidaridad, cimentada por la complicidad colectiva en el culto de los dioses de los socavones, creaba el piso más durable para resistir y rechazar con más éxito las imposiciones de los barones del estaño, o de los burócratas públicos cuando las minas fueron nacionalizadas en el contexto de la Revolución Nacional Boliviana de 1952.

Taussig, apelando al paradigma marxista, sostiene,

"...con la conquista, la cultura indígena no solo adsorbió sino que también transformó la mitología cristiana. La imagen del espíritu del mal y el mito de la redención fueron redefinidos para dar expresión poética a las necesidades de los oprimidos. Los símbolos cristianos vinieron a mediar la pugna entre civilizaciones opuestas y entre formas conflictivas de aprehender la realidad. Con el avance de la producción capitalista, como en las minas de hoy, el terreno conquistado se ha expandido para incluir el significado del trabajo y de las cosas promovidas por la visión capitalista del mundo, especialmente la fetichización de las mercancías y la alineación de las personas. En contra de esa estructura mítica los mineros han desarrollado sus propios ritos de producción. Estos ritos redefinen el simbolismo de la producción mercantil, lo que conlleva una sabiduría poética y una visión política diferentes. Estas dan testimonio de una conciencia que resiste creativamente la cosificación que el capitalismo impone, justo como los sindicatos de mineros y la historia política del siglo XX ofrecen una amplia prueba de su militancia socialista. Los ritos de los mineros incorporan el legado de la tradición: una forma preestablecida de ver el mundo que estructura nuevas experiencias. Estas nuevas experiencias, a su vez, transforman la tradición; incluso todavía, esta verdadera transformación expresa el significado, en términos de historia, del presente. Los ritos mineros

representan, por tanto, la expresión condensada de la historia mitológica, compuesta de tensiones que trascienden dicha historia" (Taussig, 1980, 227).

Es decir, la actividad minera es el escenario de la transformación de los valores de uso de las mercancías en valores de cambio, con la consiguiente fetichización de esa mercancía-dinero en la medida en que se profundiza la transformación capitalista del sector. El culto al Tío traduce entonces la resistencia a esa alienación y explotación por parte de los mineros.

En uno como en otro caso, tanto Nash como Taussig reconocen la centralidad de la cultura tradicional andina como el campo desde el cual los trabajadores elaboran los mecanismos de resistencia a su explotación y a su alienación. El culto al Tío de las minas construye una identidad, fortalece una solidaridad, a la vez que su ambigüedad de representar el Bien y el Mal los protege y les ofrece la coartada frente a las desgracias. Por estar ese culto anclado en lo más profundo de la memoria histórica, no es por lo mismo casual que se constituya en uno de los vectores centrales de su conciencia. Por otra parte, la peculiar emergencia del capitalismo en el sector minero de Los Andes estuvo acompañada de una violencia similar o mayor a lo ocurrido en la Inglaterra victoriana, sólo que esa experiencia no encontró un testigo como Dickens, y en ese contexto la analogía utilizada por Taussig para capturar este proceso aludiendo al desdoblamiento de la mercancía es pertinente. Sólo que ese proceso ni fue ni lineal ni con un único desenlace. Los *huachilleros* (pastores) en las estancias andinas de la sierra central, los mismos mineros de Bolivia, los fundidores del metal, los arrieros y los *trajinantes*, lograron con sus luchas imponer condiciones de trabajo compatibles con su condición campesina paralela, al mismo tiempo que mantuvieron su dignidad y su esperanza.

Dos comentarios finales son pertinentes en el contexto de esta discusión. Estas prácticas rituales de los mineros, permitieron de manera paradójica

una socialización política por fuera de los canales convencionales, frente al desconcierto de sindicalistas y funcionarios políticos de la izquierda convencional. Y esa impermeabilidad obedece a la fuerza que aún tiene la cultura tradicional andina, la que permite a actores sociales como los mineros a estructurar una conciencia social de resistencia más efectiva apelando justamente a sus parámetros centrales. Uno de los pensadores peruanos que percibió con profunda perspicacia esta situación fue José Carlos Mariátegui, lo que por cierto le valió en su tiempo el anatema y la condena de los burócratas de la III Internacional. Escribía en *El Hombre y el Mito*, un texto de 1925,

"todas las investigaciones de la inteligencia contemporánea sobre la crisis mundial desembocan en esta unánime conclusión: la civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. Falta que es la expresión de su quiebra material (...) Pero el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son

el coro anónimo del drama (...) La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia, está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito (...) Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos, son humanos, son sociales (...) Los profesionales de la inteligencia no encontrarán la fe, lo encontrarán las multitudes" (Citado por A. Quijano, 1991, 9-13).

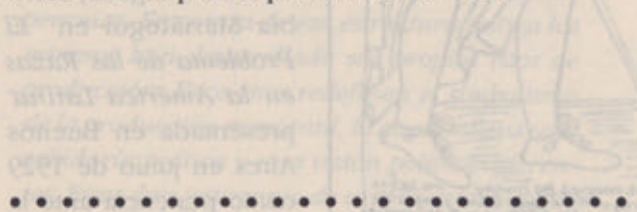
De ahí la adhesión paradójica y consecuente de Mariátegui al Sorrel de las *Reflexiones sobre la Violencia*, y la formulación precisa, llevada en vilo por generaciones de militantes, de que en el Perú ese mito movilizador resulta de la fusión del socialismo con los indios. "Una conciencia revolucionaria indígena, escribía Mariátegui en *El Problema de las Razas en la América Latina*' presentada en Buenos Aires en junio de 1929 como ponencia ante la Primera Conferencia Latinoamericana, tardará quizás en formarse; pero una vez que el in-

dio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo" (Citado por A. Quijano, 1991, 227).

El segundo comentario se refiere al papel de esta cultura tradicional como rampa para el desarrollo y el crecimiento. Está hoy ampliamente docu-



mentado la utilización de estos mecanismos de solidaridad por parte de la población andina para atenuar las consecuencias de las crisis persistentes, ya sea a través del diseño de formas nuevas de cooperación productiva, de reducción de los costos a través de la socialización de múltiples servicios, o a través de la puesta en marcha de mecanismos de distribución de bienes y servicios que eludan al mercado. Además, las recientes y masivas movilizaciones de la población indígena del Ecuador y de Bolivia han colocado con claridad un concepto de desarrollo opuesto al de la burocracia internacional, basado en la protección y en la defensa de recursos no fácilmente renovables, y en la equidad de la distribución de los resultados del proceso productivo. Pero para volver a la experiencia de los mineros de Bolivia con el Tío, y asumiendo la premisa de Brenner (1976) que el conflicto es la base del crecimiento, la lucha de los mineros en contra de su alienación, el cuestionamiento a la desnacionalización del control de los recursos mineros, así como el rechazo a la apropiación privada y monopólica de la renta minera, son también expresiones de una lucha por un tipo de desarrollo, por cierto diferente y opuesta a lo que es de buen gusto pregonar en estos tiempos, pero no por eso deja de ser también una apuesta por otro desarrollo.



BIBLIOGRAFÍA

- Bernbaum, Edwin, 1990, *Sacred Mountains of the World*, Berkeley, University of California Press.
- Bonilla, Heraclio, 2002, "Civilizaciones Precolombinas", en: Jaguaribe, Helio, editor, *Un Estudio Crítico de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Brenner, Robert, "Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe", en: *Past and Present*, número 70, Oxford, 1976.
- Dean, Carolyn, 2002, *Los Cuerpos de los Incas y el Cuerpo de Cristo. El Corpus Christi en el Cuzco Colonial*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Elliott, John, 1989, *Spain and its World, 1500-1700*, New Haven, Yale University Press.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos, 2002, *Del Paganismo a la Santidad*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Fernández Juárez, Gerardo, "El Culto al Tío en las Minas Bolivianas", en: *Cuadernos Hispanoamericanos*, número 597, Madrid, 2000.
- Godelier, Maurice, 1973, *Horizon, Trajets Marxistes en Antropologie*, Paris, Maspéro.
- Godelier, Maurice, 1984, *L'Idéal et le Matériel. Pensée, Economies, Sociétés*, Paris, Fayard.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe, 1936, *Primera Crónica y Buen Gobierno*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- MacCormack, Sabine, 1989, *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press.
- Nash, June, 1979, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*, New York, Columbia University Press.
- Pease, Franklin, 1994, *Los Incas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Quijano, Aníbal, 1989, *José Carlos Mariátegui. Textos Básicos*, Lima, Fondo de Cultura Económica.
- Rappaport, Joanne, 1998, *The Politics of Memory. Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*, Durham, Duke University Press.
- Taussig, Michael T., 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in Latin America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.
- White, Hayden, 1973, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.