

JOSÉ SÁNCHEZ PAREDES y MARCO CURATOLA PETROCCHI  
Editores



## Capítulo 3



# LOS ROSTROS DE LA TIERRA ENCANTADA

Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo

Homenaje a Manuel Marzal, S.J.

*Los rostros de la tierra encantada: religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S.J.*

José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

© José Sánchez Paredes, Marco Curatola Petrocchi, editores

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

© Instituto Francés de Estudios Andinos, UMIFRE 17, CNRS-MAE

Av. Arequipa 4500, Lima 18, Perú

Teléfono: (51 1) 447-6070

Fax: (51 1) 445-7650

postmaster@ifea.org.pe

www.ifeanet.org

Este volumen corresponde al tomo 304 de la Colección «Travaux de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 0768-424X)

Cuidado de la edición, diseño de cubierta y diagramación de interiores:

Fondo Editorial PUCP

Primera edición, junio de 2013

Tiraje: 600 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores

ISBN: 978-612-4146-35-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-06874

Registro de Proyecto Editorial: 31501361300246

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## CUANDO LOS DIABLOS MORAN Y ABANDONAN LAS MINAS

*Carmen Salazar-Soler*

CNRS Francia

Hace ya algunos años realizamos un estudio en un centro minero del departamento de Huancavelica. En ese trabajo de investigación sacamos a la luz una serie de creencias y prácticas religiosas que giraban en torno a una fuerza representada por el Muqui, una fuerza de dimensiones acentuadamente diabólicas con quien los mineros sellaban pactos por los cuales se ofrecía la vida de una persona a cambio de riquezas. Quedaba pendiente analizar la evolución de esta creencia en el tiempo y comprobar su existencia en otros tipos de minas. En el presente artículo comparamos los datos recogidos en la investigación inicial con materiales reunidos en el mismo centro minero varios años después, en el contexto del cierre de la mina, así como también con información recogida entre mineros artesanales de la sierra de Lima. Un análisis preliminar de este último material indica la ausencia de la creencia en esta fuerza diabólica y en los pactos, y más bien la presencia de otras creencias. El propósito de este trabajo es reflexionar sobre los contextos socioeconómicos que permiten el surgimiento de la creencia en el Muqui y en los pactos diabólicos, y sobre la dinámica existente entre las relaciones sociales de producción y las representaciones religiosas.

### **Pactando con el Muqui**

Julcani, el centro minero en donde realizamos nuestro trabajo en la década de 1980, está situado en el departamento de Huancavelica y es propiedad de la Compañía de Minas Buenaventura S.A., de capitales peruanos, que extraía principalmente plata, plomo y zinc. Se trataba de una mina que pertenecía a lo que se llama la mediana minería, con una explotación medianamente mecanizada. En el decenio de 1980, la población trabajadora comprendía 936 personas, de las cuales el 60% trabajaba en el socavón. Se trataba de una población estable que tenía un promedio de diez años de permanencia en la mina, pero que pese a ello aún no había roto los vínculos con sus comunidades de origen; la mayoría de los trabajadores seguía poseyendo

una casa y terrenos de cultivo en sus comunidades y, es más, trabajaban sus chacras con la ayuda de parientes, esposas y en algunos casos con peones contratados. Se trataba de una población a la que era imposible catalogar como proletaria y que en un trabajo anterior calificamos de minero-campesina (Salazar-Soler, 2002).

Los 936 trabajadores eran de planta, es decir que habían sido contratados directamente por la empresa y gozaban de una serie de beneficios: seguro social, estabilidad laboral, educación y jubilación. También laboraban en esa época unos doscientos trabajadores bajo el sistema de contrata, es decir, se trataba de mineros reclutados por contratistas por un periodo determinado y para realizar una tarea precisa. Estos últimos dependían directamente del contratista y no gozaban de ningún tipo de beneficio social.

En lo que concierne a la organización del trabajo, existían diferentes secciones: minas, geología, etcétera. En todas ellas se utilizaba la misma jerarquización: lamperos o peones, ayudantes de maestros y maestros. Se entraba a trabajar en la mina como lampero para luego ir ascendiendo, en la medida de lo posible, en la jerarquía laboral. Los trabajadores estaban organizados en cuadrillas, las cuales se hallaban bajo la supervisión de un maestro, quien a su vez dependía de un jefe de sección. Los mineros recibían, además de su salario, un bono de producción colectivo, que dependía del avance en la tarea con respecto a las restantes cuadrillas. Se trataba de un mundo laboral muy jerarquizado y competitivo.

El mundo social de la mina también era muy jerarquizado. Basta echar una mirada a la organización de los campamentos, con tres conjuntos habitacionales separados y claramente identificables: las viviendas de ingenieros y del *staff*, el barrio de los empleados y el de los mineros. Tres mundos separados, con casi ningún tipo de pasaje entre ellos.

Fue en Julcani, que hemos descrito en los párrafos anteriores, que encontramos una serie de prácticas y representaciones sobre el Muqui, un ser diabólico del mundo de las tinieblas. Los mineros de Julcani creían en la existencia de un ser de las tinieblas, que habita en las entrañas de la tierra, llamado Muqui. Esta divinidad era considerada el guardián y dueño del mineral y se aparecía a los mineros para pedirles ofrendas a cambio de riquezas minerales y de dejarles trabajar en paz. Según los testimonios que recogimos, el Muqui es un ser de forma humana del tamaño de un niño de diez años que siempre está vestido de minero, salvo que toda su vestimenta e instrumentos de trabajo son de oro. Los mineros de Julcani decían que el Muqui tiene unos ojos de un color rojo intenso que brillan en la oscuridad y está dotado de un muy agudo sentido de la visión. Frecuentemente se le describe con un aparato genital muy desarrollado. Posee dos cuernos que le sirven para perforar las rocas y extraer el mineral que promete a los hombres. También se habla de él como un hombre de pequeña estatura de piel blanca, un «gringo» barbudo, que frecuentemente viste un poncho de vicuña. Se dice también que esta divinidad puede aparecer como un simple minero que trabaja

en el interior de la mina, sin que presente ningún rasgo físico que lo identifique. Algunos testimonios señalan que en ciertas noches se le puede escuchar perforando la roca o descargando un carro de mineral y los mineros cuentan que al día siguiente encontraban su labor avanzada. Por último, los mineros afirman que el Muqui puede adoptar la forma de un animal, por lo general un renacuajo o un sapo. El Muqui está además asociado al Amaru, la serpiente bicéfala que habita en las entrañas de la mina, y en general de la tierra. Esta serpiente es a veces considerada como la representación animal de la divinidad de la mina, otras veces como su compañera y, en algunos casos, como su mensajera que sale del interior de la tierra causando accidentes, enviada por el Muqui para recordar a los mineros que han olvidado llevarle ofrendas, o para castigar a quienes entran a la mina sin pedirle su autorización.

La bibliografía antropológica sobre las minas andinas ofrece numerosos relatos sobre el Muqui y vamos a examinar los testimonios recogidos entre los mineros de Julcani a la luz de las versiones recopiladas en diferentes regiones del Perú por otros investigadores. Existen numerosas coincidencias entre las descripciones obtenidas en Julcani y las que fueron dadas por los mineros de Cerro de Pasco, Arequipa, Puno, Apurímac y Junín.

Según versiones recogidas por diversos estudiosos, en otras regiones del Perú y Bolivia, el Muqui es descrito —al igual que en Julcani— como un ser de forma humana, un pequeño enano en algunos casos, con el aspecto de un hombre blanco —barbudo, con bigotes, rubio, de piel blanca— y que se viste ya sea de minero (siendo toda su vestimenta de oro), ya de manera muy elegante. A semejanza de Julcani, algunos de los testimonios recogidos en las diferentes regiones consultadas enfatizan el aspecto diabólico del Muqui, que lleva un par de cuernos en la cabeza. La mayoría de los testimonios señalan que vive en las entrañas de la tierra y que se aparece a los hombres tan solo en la mina, ya sea en los lugares oscuros o donde hay agua. Cuando aparece, puede adoptar diferentes formas animales, de las cuales las más frecuentes son las del sapo y la de un perro negro.

A pesar que los mineros de Julcani consideraban al Muqui como el dueño del mineral y de la mina, no estaba asociado con la génesis de aquel, sino que su poder de hacerlo aparecer y desaparecer se debe a su capacidad de transportarlo de un lugar a otro. Uno de los nombres que recibe el Muqui, el de Arrierito, alude precisamente a esta capacidad suya. Los mineros de Julcani afirmaban, en efecto, que cuando una veta parece estar agotada y se le pide al Muqui mineral suplementario, este lo trae a lomo de llamas al lugar solicitado. Aseguraban también que en el mundo subterráneo hay un circuito de rutas por las cuales el Muqui transporta el mineral como cualquier arriero. Ciertos mineros decían que el «arrierito» lleva el mineral desde la veta madre, que está situada en los antiguos yacimientos de Santa Bárbara. Según otros, el Muqui conoce y controla todos los lugares claves en donde «crece» el mineral y es desde allí que lo transporta a lo largo de caminos subterráneos.

Algunos testimonios señalaban que el Muqui ingiere las heces humanas y que dentro de su cuerpo las transforma en oro que luego vuelve a defecar. Era por eso que cuando los mineros hallaban una veta rica en mineral, defecaban al lado de ella como ofrenda a la divinidad de la mina, lo cual podía provocar algunos problemas de disciplina laboral.

La relación del cuerpo del Muqui con el oro, con el mineral mismo, aparece bajo otra forma en la novela *En la noche infinita* de Miguel de la Mata (1997), que da cuenta de las tradiciones de Cerro de Pasco; en ella se afirma que el Muqui vive en las labores abandonadas, comiendo pirita.

Según lo que afirmaban los mineros de Julcani, el Muqui es un personaje ambiguo. Es a la vez un ser generoso que muestra los tesoros y revela las buenas vetas a los hombres de «buen corazón», y el espíritu maligno que arroja a los trabajadores fuera de la mina, que causa accidentes y mata a los operarios cuando está «hambriento».

Los mineros de Huancavelica mencionaron también, como una característica de esta divinidad, su gran «apetito sexual». Algunos de ellos decían que el Muqui posee un órgano sexual tan grande que a veces lo enrolla alrededor de su cintura como un cinturón, pero otras veces lo deja suelto en las galerías como una serpiente. Por ello, al entrar en la mina, los mineros deben tener mucho cuidado de no pisar el pene de la divinidad; las mujeres no deben entrar en ella porque pueden ser «abusadas» por el Muqui. En otras ocasiones, se le identificó como un ser juguetón y bromista, que juega con los hijos de los trabajadores sin hacerles daño, aunque esta característica aparece contadas veces en los testimonios de los mineros. En la novela ya citada de Miguel de la Mata, se afirma que en Cerro de Pasco los mineros dicen que a veces los muquis están de buen humor y juegan con los trabajadores que andan solos, tirándoles piedrecillas, o les silban, llamándoles.

El carácter diabólico del Muqui era puesto de manifiesto durante el ritual colectivo que los trabajadores realizaban en su honor en el mes de agosto y se expresaba a través de los diferentes nombres con que se le invocaba. Durante este rito, el pongo o especialista religioso invocaba a la divinidad llamándola Anchancho, Muqui o Muqui Supay, o simplemente Supay. Según el especialista, no debían usarse todos los nombres al mismo tiempo, sino que ello depende de la intensidad de la demanda: se utilizaba el nombre de Muqui cuando se trataba de un año tranquilo, sin accidentes ni huelgas; cuando las cosas no marchaban bien, se usaba el de Anchancho; y si fueron peores, el de Supay; cuando el año fue muy malo, el pongo le llamaba por su nombre secreto para no molestarlo y le invocaba con ternura y con respeto con su nombre de Arrierito.

Estos nombres con que se designaba al Muqui estaban asociados a distintos grados de lo diabólico. Así, en la bibliografía antropológica, el término «Anchancho» corresponde a un personaje que está identificado, en el sur del Perú y en Bolivia,

con la antigua humanidad y con los condenados. Es un ser que puede actuar de forma favorable o desfavorable para el éxito de los trabajadores agrícolas y, al mismo tiempo, se le reconoce como el dueño de los minerales. Podríamos así afirmar que, cuando se invoca al Muqui, el uso del nombre Anchanchu es una asociación metonímica basada en las características que estos dos personajes comparten, en tanto seres del mundo subterráneo (véase, por ejemplo, Tschopik 1968; y Oblitas Poblete, 1963).

En su trabajo sobre el *supay*, Gerald Taylor ha mostrado cómo el término fue expresamente asociado al diablo cristiano por los españoles cuando estos quisieron extirpar las idolatrías de los indígenas que ellos consideraban diabólicas. Con los evangelizadores, *supay* y *supaywasi* se convirtieron respectivamente en sinónimos de diablo e infierno. Antes de la llegada de los españoles, el término *supay* designaba al alma de los muertos y *supaywasi*, a su morada. La asociación del Muqui con el Supay sugiere una posible relación entre el primero y el mundo de los muertos (Taylor, 1980). La divinidad minera comparte una serie de atributos con los muertos, tanto «antiguos» (los «gentiles») como «actuales». El Muqui y los muertos están relacionados con la fertilidad del suelo y con las riquezas subterráneas, son seres «hambrientos» y tienen un «apetito sexual» sumamente desarrollado.

Los mineros de Julcani afirmaban que no cualquier persona puede comunicarse con el Muqui. La divinidad de la mina busca de preferencia a los hombres de «buen corazón», para mostrarles las vetas y abrírseles. Por el contrario, no se aparece a los de «mal corazón»; sino que además los ahuyenta, arrojándolos fuera de la mina, ya sea directamente, asustándolos, o causándoles accidentes y enfermedades. ¿Pero qué significa poseer un «mal corazón» en el contexto de la mina? Una persona es de tal condición si no respeta las reglas de la reciprocidad, no cumple sus deberes con la divinidad o rompe el pacto social con sus compañeros de trabajo o con sus paisanos.

Los relatos sobre las enfermedades de los mineros, concebidas como castigos infringidos por la divinidad para sancionar las faltas cometidas, muestran bien este aspecto del Muqui. Citemos un ejemplo. El *muquihuayra* o viento del Muqui ataca a las personas que han olvidado las promesas que le hicieron o que han entrado a la mina por primera vez sin pedirle permiso. La persona que sufre de *muquihuayra* presenta una irritación en la piel y unos pequeños granos rojos parecidos a los de la varicela; estos granos se desarrollan de tal manera que el trabajador, muy disminuido en sus movimientos, termina por quedar completamente paralizado. Esta parálisis afecta primero los miembros, sobre todo los brazos y manos, con lo cual elimina a la persona afectada como fuerza de producción.

Los testimonios recogidos en otras regiones que hemos consultado, coinciden con los de Huancavelica en señalar la ambivalencia del personaje. Varios testimonios mencionan la distinción que el Muqui hace entre las personas de «buen corazón», a quienes da mineral, y las personas de «mal corazón»,

a quienes no solamente se lo niega sino que además las castiga. Por ejemplo, en *La noche infinita* se cuenta que en una ocasión un Muqui se acercó por detrás a un cargador de tiro que se dirigía a su trabajo y le dijo al oído que no fuera a la labor porque la mina se iba a «amontonar»; dicho trabajador, que era amigo del Muqui porque siempre le ponía piedrecillas y cuando iba a la iglesia le dedicaba una oración, se quedó parado alrededor de media hora y en ese momento sintió que caía un derrumbe sobre su labor, sepultando a los que allí trabajaban. En otra ocasión, otro trabajador fue jalado de los pies a una tolva, justo en el momento en que se desprendió un bloque de mineral que de cogerlo le habría destrozado. Por el contrario, otro minero, ayudante de cargador de tiro, decía haberse convencido de lo inconveniente que era negar la existencia del Muqui y de afirmar que este solo existía en la imaginación de la gente ignorante y supersticiosa. Esto se debía a que en una ocasión, cuando ya estaba convencido de esto, su maestro disparó los dos primeros tiros y les cayó encima el mineral, con lo cual el maestro murió y él quedó muy mal herido; pues, cuando quiso huir, sintió que alguien le abrazaba las piernas, impidiéndole correr.

Otros señalan que el Muqui no basa su distinción en el criterio buen/mal corazón, sino en las diferencias sociales existentes entre los obreros y los ingenieros o los patrones. En este caso, el Muqui aparece como un personaje que ayuda a los trabajadores, mostrándoles las vetas de mineral y protegiéndoles de los accidentes, castigando por el contrario a los ingenieros y a los patrones de las minas. Por ejemplo, en un testimonio recogido en Huarón, el Muqui se le aparece a un trabajador para advertirle la inminencia de un accidente que él va a causar para castigar a un ingeniero y su equipo, considerados como malas personas y como explotadores de los trabajadores. En algunos testimonios de los trabajadores de Morococha y Apurímac, se dice que solo los mineros conocen a la divinidad de las minas o la han visto. Esta distinción no está trazada claramente en los testimonios que recogimos; podemos señalar, sin embargo, que se hablaba siempre de las apariciones de la divinidad a los trabajadores y no a los ingenieros o a los patrones. En uno solo de los relatos que recogimos se hizo referencia al encuentro del director de la mina con el Muqui; pero en este caso la divinidad no llegó a hablar con el ingeniero porque este tuvo miedo e hizo ruido con la barra, con lo que le ahuyentó.

De otro lado, en ciertas versiones se alude al hecho de que los patrones y la gente adinerada pueden apropiarse del Muqui y sacar provecho de ello. En un testimonio recogido en Cerro de Pasco por Efraín Morote Best (1956), un obrero señalaba que la fortuna de la empresa minera Fernandini se debía exclusivamente a un Muqui que los propietarios habían capturado algunos días atrás y que tenían guardado celosamente. En otro testimonio, muy sorprendente, recogido por el mismo autor, se cuenta cómo el Muqui adivina las malas intenciones de un trabajador con quien había sellado un pacto, decidiendo



entonces apropiarse del estómago del trabajador e introducirse en él. El obrero fue operado en el hospital de la empresa y los propietarios de la mina atraparon al Muqui y lo enviaron a los Estados Unidos para utilizarlo en las exploraciones e investigaciones mineras.

¿Cómo actuaban los mineros de Julcani frente a este ser poderoso, generoso y peligroso, fecundo y hambriento? Los trabajadores mantenían dos tipos de relaciones con el Muqui: los pactos individuales y el ritual colectivo. Los mineros decían que el Muqui por lo general se aparece a los trabajadores ofreciéndoles riquezas, bienestar y mineral a cambio de ofrendas de diverso tipo, que pueden variar desde hojas de coca, cigarros y bebidas alcohólicas, hasta la vida de un animal o de una persona. Evidentemente, los pactos que proporcionaban riquezas eran los que se hacían a cambio de la vida de una persona. La divinidad de la mina se compromete a entregar el mineral o la veta ya trabajada, lo que puede hacerse en varias etapas, cada una de las cuales renueva el pacto con las ofrendas arriba descritas. Una vez cumplido el plazo fijado, el Muqui exige lo pactado por parte del trabajador. El incumplimiento de lo prometido despierta su cólera y provoca un castigo, que puede ser una enfermedad, un accidente o directamente la muerte.

Los testimonios de los mineros estaban llenos de relatos de esos pactos. La riqueza súbita de algún compañero de trabajo, o incluso la de un propietario de mina, era atribuida a un pacto con el Muqui. Se afirmaba así que el dueño de la mina había sellado un pacto con este ser y que eso explicaba su riqueza. Se decía también que la riqueza debida a un pacto con la divinidad de la mina desaparece muy rápido y que es dilapidada, entre otras cosas, en «borracheras» solitarias, ya que lo que «es del Muqui, regresa siempre al Muqui».

Al preguntar desde cuando se realizaban estos pactos, nos respondieron que desde que el Muqui había decidido irse a vivir en estos socavones. Algunos dijeron que desde la década de 1950 y se decía que los primeros en pactar con el Muqui fueron los ingenieros de la compañía Suizo Peruana y luego los de la de Cerro de Pasco, pero que estos pactos se incrementaron cuando la compañía de minas Buenaventura tomó a su cargo la explotación de los yacimientos de Julcani (el año exacto fue 1952). De hecho, esta compañía inició en los decenios siguientes un proceso de desarrollo tecnológico, de modernización y de aumento de la productividad, conjuntamente con programas de estabilización de la mano de obra para así contar con una fuerza de trabajo estable y calificada.

No somos los primeros en preguntarnos sobre los contextos en los cuales tiene asidero esta creencia en una entidad de un fuerte acento diabólico, así como la práctica de los pactos. Michael Taussig (1979) interpretó esta creencia y práctica entre los cañeros colombianos y los mineros bolivianos (en ambos casos, en un contexto de la incorporación de una población campesina a un sistema industrial)

como un cierto mimetismo; así, propuso ver el pacto como la respuesta de la gente a lo que ve de malo y destructivo en su nueva vida económica. El contexto en que el pacto se da es el del tránsito de un modo de producción a otro, donde el diablo representaría este proceso de alienación no solo en el sentido económico, sino en la concepción de la vida en general.

Según Taussig (1979, pp. 17 y 37), la creencia en el diablo sugiere que la cultura del proletario neófito es antagónica con respecto al proceso de formación de la mercancía. El «diablo» sería el mediador entre los dos sistemas opuestos, no solo porque es un símbolo apropiado para representar el sufrimiento de los trabajadores, sino también porque la percepción que estos tienen de la economía es personal y no en términos de mercancías. Por ello ven esta economía como «la más horrenda distorsión» del principio de reciprocidad, un principio que en todas las sociedades precapitalistas se apoya en sanciones místicas y es reforzado con penalidades sobrenaturales.

Estos pactos no serían solamente una representación de la alienación de los trabajadores, sino también de la contradicción entre dos modos de producción y de intercambio. A través de los pactos, se accede a la riqueza pero se queda condenado a muerte. En lugar de un intercambio que refuerza y perpetúa una serie de intercambios recíprocos, como aquel del campesino con sus cultivos, el pacto diabólico es, afirma Taussig, un intercambio que termina en el intercambio: el contrato con dinero disuelve el contrato social y el alma del hombre. El diablo media entre los significados opuestos y los sentimientos que el desarrollo de la economía engendra. Entonces, la creencia en el diablo nace, según Taussig (1979, pp. 28), de la comparación crítica que los trabajadores establecen entre los dos modos de producción: «Están antropomorfizando su subyugación en la figura del diablo». Así, esta creencia reflejaría, según dicho autor, una adhesión de los trabajadores a los principios sobre los que se basa el modo de producción campesino, incluso si tales principios vienen siendo socavados por el sistema capitalista. Por último, Taussig (1979, pp. 17) sostiene que al mediar en la oposición intrínseca al proceso, la creencia en el diablo puede incluso estimular la acción política necesaria para trascenderla.

Aunque la propuesta de Taussig es sugerente, nos parece un poco simplista y maniquea al oponer el modo de producción capitalista al modo de producción campesino precapitalista, desconociendo, como ya lo han señalado otros, los mecanismos de incorporación de la población campesina al mercado: la voluntad y el interés de los campesinos de participar en él desde la época colonial (por ejemplo, Harris, Larson & Tandeter, 1987). Taussig desconoce igualmente las prácticas y creencias religiosas de la época colonial, cuyo estudio demuestra la existencia, ya en ese entonces, de pactos con el diablo realizados por personas pertenecientes a diferentes estratos sociales (Estensoro Fuchs, 2003). Además, investigaciones

recientes acerca de los «compactados» en el Perú, muestran que el pacto con el diablo no es un sistema de representación exclusivo de los medios industriales, sino que también los practican campesinos que no trabajan en un complejo minero o agro-industrial y se ocupan de sus parcelas con una mano de obra familiar, pero que sí participan en el mercado (Kato, 2004).

Regresemos a Julcani, en donde la segunda manera de actuar con respecto al Muqui tomaba una forma colectiva. En este yacimiento, a inicios de la década de 1980, los trabajadores por lo general realizaban el pago al Muqui una vez al año, en tanto que antes se solía hacer dos veces al año. Este ritual era oficiado por un pongo o especialista ritual, quien era hijo a su vez de otro especialista y recorría las minas de la región. Según lo que se nos informó, antes, en los decenios de 1960 y 1970, el especialista solía ir a la mina a realizar estos servicios de pago dos veces al año, en febrero y en agosto. Esos rituales tenían lugar en estos meses porque son los meses del *supay*: febrero es el mes del Carnaval y agosto «el de los vientos». Ya en la década de 1980 solo lo hacía una vez al año, porque según él había disminuido mucho el interés y la participación. Cuando lo realizaba en febrero era durante Carnavales, y si en agosto, lo llevaba a cabo en la primera semana y de preferencia un martes o viernes, los días del *supay*.

Según el pongo, el pago se hacía sirviendo una mesa principal y otras secundarias, sobre todo si había ocurrido un accidente. Aquí solo describiremos la mesa principal del ritual realizado en febrero.

La mesa principal se tendía en un lugar caracterizado por ser un punto en donde confluían varias esquinas. El pongo sostenía que antes había una confluencia exacta entre el número de *humanis* que rodeaban la mina y el número de esquinas que reunía el lugar escogido. Este requisito en la elección del lugar adecuado se perdió debido a las constantes modificaciones que la mina sufrió. El otro requisito para elegir el lugar adecuado era que este fuera lo que se conoce como el «ojo del Muqui», es decir el lugar de sus apariciones.

Una vez elegido el lugar, el pongo enterraba un feto de llama (o de cualquier animal menor, en caso de no conseguir una) en el enmaderado más próximo a donde había ocurrido el último accidente. Después de este acto, se pasaba a la instalación de la mesa ritual. Ella consistía en un mantel blanco de un metro de largo por cincuenta centímetros, sobre el que se disponían los siguientes objetos: en el primer rango, en el lado derecho, una rama de ichu; al lado izquierdo, una rama de retama y otra de molle. En el segundo rango, se colocaba, al lado derecho, granos de maíz negro macho o una espiga de trigo; al lado izquierdo, se ponía maíz blanco y gris, o a falta de ellos otros dos tipos de granos de maíz, pero jamás maíz negro, y siempre se colocaban en pares. En el tercer rango, se colocaba —al lado derecho— una botella de licor que no fuera cañazo sino de preferencia un licor comprado en la ciudad; y al izquierdo, dos botellas pequeñas de cañazo

y de verdelojo (un licor de la zona hecho a base de hierbas que se dejan macerar en el cañazo); a veces se colocaban dos botellas de macerado de ajos, una que contenía el ajo macho y la otra, el ajo hembra. En el siguiente rango, se ponían adornos de metal brillante e illas de llama al lado derecho; y al izquierdo, se colocaba también una serie de adornos de flores plateadas y doradas y semillas de plantas, tanto hembras como machos, siempre en parejas.

Encabezaban la mesa dos estatuillas. A la izquierda, una de doble faz que representa en un lado a la Virgen del Rosario y del otro, a una mujer cubierta con una manta de colores, que lleva en los brazos espigas de trigo. La otra estatuilla era la representación del Muqui y estaba colocada a la derecha. En el fondo de la mesa, es decir, frente a las imágenes, se colocaban doce mates que correspondían al número de cerros que rodean la mina. El pongo colocaba seis frente a la imagen de la Virgen y seis frente a la del Muqui. Estos mates contenían el polvo de los diferentes granos que estaban en la mesa, que habían sido molidos y mezclados con licor. Los mates se enterraban en los doce cerros que rodean a la mina en una ceremonia posterior.

Una vez lista la mesa, empezaban las invocaciones al Muqui, al cual se invocaba utilizando diferentes nombres, tales como Anchando, Muqui, Muqui *supay* o *supay* y Arrierito. La utilización de tal o cual nombre dependía, como ya hemos señalado, de la intensidad de la solicitud que se hacía. El especialista lo invocaba seis veces, las que correspondían a los seis rangos derechos de la mesa. La primera invocación era realizada levantando la estatuilla del Muqui; la segunda, levantando la rama de ichu del lado derecho; y así sucesivamente hasta llegar al mate del sexto rango. Se suplicaba su benevolencia y se le rogaba que autorizase no solo la entrada a la mina sino que ayudase a encontrar el mineral, que mostrase las vetas y que permitiera alcanzar la riqueza y el bienestar.

También se invocaba a la Virgen del Rosario y a la Pachamama levantando los objetos del lado izquierdo de la mesa. Se las invocaba para pedirles fertilidad para la mina y la protección de los mineros que entran al socavón y contra el Amaru. El pongo también invocaba a Juana Tintaya, un personaje que explicaremos luego.

Una vez terminadas las invocaciones, el pongo comenzaba a recorrer todos los rincones de la mina asperjando con licor y con la masa de granos molidos. Cuando se habían producido accidentes, se enterraba un poco de todo esto allí donde habían tenido lugar. Un mate especial era enterrado en la mesa principal, que antiguamente debía contener un feto de llama. En cada lugar en donde se enterraba un mate, se vertía igualmente un chorro de sangre de llama o de cordero.

Finalizado el pago, los representantes de las diferentes secciones de la mina partían con el pongo hacia los cerros para enterrar los doce mates con la mezcla de licor y la harina de los granos.

Como podemos apreciar, en este rito se invocaba también a la Pachamama, en tanto dueña de todos los frutos que existen sobre la tierra, y a otros personajes femeninos, como la Virgen de Rosario y Juana Tintaya. El papel de la Pachamama, en tanto propietaria de los frutos de la mina, puede ser ilustrado con la descripción de un ritual que pudimos presenciar en Julcani y que se realizaba siempre que la luna aparecía con un halo rojo. Cuando esto ocurría, los mineros decían que era señal de que iba a ocurrir un accidente o una muerte dentro de la mina, lo que atribuían a que la Pachamama estaba molesta porque no se le hacían ofrendas. Los mineros decían que estaba enojada porque los trabajadores habían laborado para sacar el mineral, olvidando que había que pedirle su autorización para recoger los frutos de la tierra al igual que en la chacra. En esta ocasión, los mineros subían en la noche a los cerros que rodean a la mina y prendían fogatas que duraban toda la noche; hacían además un pequeño pago a la tierra pidiéndole su protección de los peligros de la mina y su autorización para entrar a trabajar en el socavón. En este caso, el pago no se realizaba instalando una gran mesa, sino que consistía simplemente en el entierro de un mate que contenía una mezcla de polvo de maíz, trigo y cebada mezclada con licor. Antes de enterrarlo, los mineros asperjaban en el aire haciendo las invocaciones que ya hemos señalado.

¿Quién es Juana Tintalla, el otro personaje femenino invocado? Los mineros de Julcani contaban que una mujer cubierta con una manta se aparece por las noches sobre una pampa cubierta de conchas marinas (fósiles), en la pista que va de Huancavelica a Julcani, y que de lejos parece ser una Virgen. Esta mujer lleva en sus brazos espigas de trigo o de cebada y está rodeada por un halo de luz roja que atrae a los viajeros. Ella los ciega con su luz y les roba a sus hijos. Algunos trabajadores decían que esta luz los adormece durante dos horas y que cuando se despiertan la mujer ha desaparecido, llevándose consigo a sus niños. Los mineros contaban que esta mujer toma la forma de la Virgen del Rosario y la llamaban Juana Tintaya. Dicen que aparece en general durante los meses de febrero y de agosto, cuando llueve, hay viento o neblina. Algunos afirmaban que Juana Tintaya es la forma que adopta el Muqui cuando sale a la superficie en busca de vidas humanas. Otros decían que es la compañera del Muqui, una mujer de bello rostro pero que, al igual que el Muqui, pertenece al mundo subterráneo y no sale si no es para robar niños o tomar vidas humanas.

Al analizar las divinidades invocadas en el pago al Muqui, nos damos cuenta de que cada momento del ritual y de la disposición de los objetos sobre la mesa guarda una relación directa con ciertas características de los personajes invocados. Por ejemplo, la ambigüedad del Muqui está subrayada por la utilización que el pongo hace de diferentes nombres para invocarle. Por su parte, la ambigüedad del personaje femenino está marcada por la dualidad de las ofrendas del lado izquierdo. Las ofrendas de dicho lado están siempre dispuestas por parejas,

como para subrayar a la vez el lado diabólico del personaje femenino, en tanto esposa del Muqui, y su lado celestial en tanto Virgen. La expresión de la ambigüedad de los personajes caracteriza esta mesa ritual minera.

La existencia de un ritual colectivo en la mina en la década de 1980 correspondía, sin duda, a la situación de transición de la mano de obra que aún conservaba sus lazos con sus comunidades de origen. Pero esta situación era transitoria; el proceso de proletarización trajo consigo una reestructuración del mundo de ideas, de representaciones y de creencias religiosas de los emigrantes. El pongo se quejaba ya en esa década de la poca participación de los trabajadores en los rituales y de su pérdida progresiva de interés en la realización de los ritos colectivos.

Por otro lado, la existencia de pactos individuales como vectores de las relaciones entre los mineros y la divinidad de la mina, y la importancia que había tomado esta forma de comunicación con las divinidades en relación a las formas colectivas tradicionales, dejaban pensar, ya a fines de dicha década, que existía una tendencia hacia la individualización de la respuesta de los trabajadores frente al Muqui y los peligros de la mina. Ya en ese entonces, pensábamos que los rituales colectivos iban a desaparecer. La existencia de pactos individuales como la única forma de interpelar a la divinidad en otras minas más antiguas, más mecanizadas y que contaban con una mano de obra proletarizada y estable, como las antiguas minas del centro del Perú, sugerían ya en esos años lo ineluctable de tal evolución en Julcani.

### **Amores fatales: el cuerpo de la Gringa**

Veinte años después, un breve trabajo de campo en el mismo centro minero, pero en un contexto totalmente diferente, nos permitió reflexionar sobre la dinámica existente entre las relaciones sociales de producción y las expresiones religiosas que aquí nos interesan. En efecto, desde hace cuatro años, el centro minero se encuentra en proceso de cierre; de los 936 trabajadores de la década de 1980, solo quedan trecientos, de los cuales doscientos trabajan por el sistema de contrata y cien son realmente de planta, encontrándose además la mayoría cerca de la jubilación. La misma compañía tiene a su cargo la explotación de unas vetillas que permitirán proseguir con el plan de cierre: la clausura de los campamentos (uno de ellos, el de Mimosa, ya no existe), el recubrimiento de las bocaminas y un plan alternativo de desarrollo para la población. Hay que destacar que este centro minero es pionero en lo que al cierre de minas se refiere: es el primer caso en que esto se realiza formalmente y no abandonando simplemente la mina, como lo hacía y lo hace hasta ahora la mayoría de las empresas.

Permítasenos señalar que pudimos percibir un sentimiento muy ambiguo en la población frente al cierre de la mina. Por un lado, las poblaciones campesinas

situadas en los alrededores de los yacimientos reclamaban por la contaminación que según ellos provocó la instalación y el desarrollo de la minería en la región desde hace cincuenta años, y se mantienen muy vigilantes para que se cumpla el plan social de cierre y las alternativas de desarrollo sostenible propuestas por la compañía; pero, por el otro lado, lamentan también la pérdida de una fuente de trabajo que difícilmente va poder ser reemplazada por otra actividad en la zona, la que dio empleo —por lo menos inicialmente— a un buen número de trabajadores locales y permitió acceder a una serie de servicios «modernos» en la zona.

En ese breve trabajo de campo, pudimos constatar un cambio radical en la situación socioeconómica y laboral de la empresa, que ya no tenía nada que ver con la situación que encontramos veinte años atrás. La mayoría de los trabajadores que laboraban ahora en el socavón habían sido reclutados por las contratas, no dependían directamente de la empresa sino del contratista, estaban organizados en cuadrillas y permanecían en las labores un tiempo determinado, después del cual se retiraban o podían ser contratados nuevamente. Pudimos constatar la ausencia de las prácticas rituales colectivas; según las personas entrevistadas, estas no se llevaban a cabo desde mediados de la década de 1980 debido a una serie de problemas, entre los cuales hay que destacar la presencia de Sendero Luminoso en la zona (tres incursiones en la mina, en una de las cuales Sendero ejecutó al jefe de relaciones humanas), lo que hizo que se reforzara el control de acceso a la mina fuera de los turnos de trabajo. Las mismas personas nos explicaron que ya no se podía pactar con el *tayta* Muqui porque este había dejado la zona y parecía que se había mudado con todas sus riquezas al norte, a Yanacocha (la mina de oro más próspera del Perú, en donde Buenaventura es el segundo accionista más importante), abandonando a su suerte los socavones huancavelicanos, a los cuales dejó «secos». Según los mineros, el Muqui fue abandonando los socavones desde mediados del decenio de 1990.

Lo único que se sigue practicando cada vez que se va a entrar a la mina es que se *picchan* las hojitas de coca, se echa trago a la tierra, se fuman cigarrillos y se invoca a la Pachamama para pedirle «que vuelva a parir mineral» y proteja a los trabajadores mineros.

Tenemos aquí indicios que confirman la evolución del comportamiento religioso de los mineros. Pero para comprender mejor esta evolución, era necesario llevar a cabo trabajos de investigación comparativos, tomando en cuenta diversas épocas y diferentes minas, con grados de desarrollo social y tecnológicos variados.

Hace unos meses, emprendimos un trabajo de investigación entre los mineros artesanales de la sierra de Lima. Se trata de pequeños mineros que explotan vetillas de mineral por lo general en cuadrillas de tres o cuatro compañeros, que son en algunos casos parientes o paisanos, es decir que comparten un origen común. Estos mineros se instalan en los cerros en campañas de tres a cuatro semanas, luego de las cuales

bajan el mineral extraído en sacos transportados por recuas de burros alquilados. Venden el mineral —molido o sin moler— en la parte baja, en donde se encuentran los quimbaletes, quienes tienen este tipo de establecimientos en la zona o en otros lugares más lejanos, como el sur del país. También venden el mineral a los comerciantes de oro. En este tipo de explotación artesanal, el minero es dueño de su tiempo y de la organización social de su trabajo; solamente coordina las labores con los otros miembros de la cuadrilla. Ellos poseen el control de la producción.

Cuando indagamos por las creencias y prácticas religiosas, en ningún momento aludieron al Muqui o a los pactos. Nos dijeron más bien que cuando encontraban una veta echaban «su cañita, sus hojitas, se fumaban su puchito». También afirmaron implorar a la Gringa diciéndole «para que se abra la Gringa, para que siempre suelte». Se le dice «Gringa, abre las piernas, ábrete Gringuita, suelta mineral». Algunos mineros nos dijeron que llamaban Gringa «al material» o «al mineral». Otros afirmaron más bien que la Gringa era la mina y que la llaman así porque «su hijo que bota es gringo, es purito oro». También manifestaron poder reconocer un cerro donde catear, es decir, donde comenzar a explorar, guiados por su color «rojizo, brillante, tornasolado», explicándonos el color «como la placenta que ha botado una madre después de parir». Estos distintos testimonios nos hicieron pensar en dos ideas o representaciones que están relacionadas entre sí y que ya habíamos encontrado en nuestros trabajos anteriores, tanto en la investigación antropológica como en las pesquisas históricas. Trataremos de ahondar estas dos ideas.

En lo que concierne a la imploración que los mineros dirigen al material, es decir, al mineral, esto nos hizo pensar en la veneración que, según la documentación colonial, se hacía ya en la época prehispánica a las *mamas* y *corpas*. La documentación de archivo y las crónicas dan cuenta, para el periodo prehispánico, de la veneración rendida a un tipo de entidades tales como las *mamas*:

Hay otros géneros de guacas, a quienes reverencian y sirven con mucho cuidado, que son los frutos primeros que coxen de alguna tierra que no fue sembrada. Escoxen el más hermoso fruto y se guardan y a semejança del, hizieron otros de piedras diferentes, o de oro o plata, como una maçorca de maíz o una papa y les llaman mamaçara y mamapapa: y así de los demás frutos y desta forma de todos los minerales de oro y plata o azogue que antiguamente se han descubierto, han escogido las más hermosas piedras de los metales y las han guardado y guardan y las mochan llamándolas madres de las tales minas [...] (cit. en Duviols, 1967, p. 18).

El término «mama» tiene un doble significado: imagen o réplica del primer producto mítico (*saramama*, madre del maíz; *corimama*, madre del oro) y productor, germen generador que perpetúa la planta (*mama sara* o *mama cori*, maíz madre u oro madre). En los dos casos, el fruto *mama* era al mismo tiempo originario (primero, inicial), original (insólito, extraordinario) y origen (fecundador, reproductor) (Berthelot, 1977, p. 120).



Antonio de la Calancha, por su parte, deja ver que había diferentes dioses según los metales:

Usavan los Indios que van a las minas de plata, de oro o de azogue, adorar los cerros o minas, pidiéndoles metal rico, i para esto velan de noche, beviendo i baylando, sacrificio que azen a la riqueza; a los de oro llaman Coya, i al Dios de las minas de plata i a sus metales Mama, i a las piedras de los metales Corpa, adoránlas besando, i lo mesmo al soroche, al azogue i al bermellón del azogue, que llaman Ichma, o Linpi, i es muy preciado por diversas supersticiones [...] (1977[1638], p. 842).

Según Bernabé Cobo, en tiempo de los incas se adoraban las *mamas* así como también las vetas, las minas, la piedras y las guayras; lo que parece sugerir que el metal, en sus diferentes estados y procesos de transformación, recibía diferentes nombres y quizás «adoraciones»:

Los que iban a las minas adoraban los cerro dellas y las propias minas, que llaman coya, pidiendo les diesen de sus metales; y para alcanzar lo que pedían, velaban de noche, beviendo y bailando en reverencia a los dichos cerros. Asimismo adoraban los metales, que llaman mama, y las piedras de los dichos metales, llamados corpa, besánbanlas y hacían con ellas ceremonias; el metal que dicen soroche; la misma plata y las guairas o braseros donde se funde; ítem, las pepitas y granos de oro y el oro en polvo; el bermellón que ellos llaman Llimpi, y era muy preciado para diversas supersticiones; finalmente cualquier cosa de la naturaleza que les pareciese notable y diferenciada de las demás, la adoraban reconociendo en ella alguna particular deidad; y esto hacían hasta con las pedrezuelas que hallaban relumbrantes y de colores, las cuales guardaban muy bruñidas y tenían en muy gran estimación (Cobo, 1964[1653], p. 166).

Pasemos a la segunda idea, la de concebir a la mina como una mujer. La mina es pensada como el cuerpo de una mujer, a la que hay que excitar para que arroje el mineral, para que «bote... o pueda engendrar[lo] y parir[lo]». La explotación minera —y la perforación en particular— es concebida como una penetración, como un acto sexual; pero también es vivida como una violación. Es como si el mundo de los socavones fuera un mundo de sexualidad exacerbada. Este conjunto de ideas ya se encontraba presente en Julcani en la década de 1980 (Salazar-Soler, 2002). Permítasenos exponer los datos que recogimos en esos años.

Trabajar en el socavón, nos decía un viejo minero de Julcani, significa romper las entrañas de la madre tierra y en cierto modo violarla. La mina es entonces concebida como el cuerpo de la madre tierra, como lo atestigua la utilización de un vocabulario ginecológico y sexual para designar sus diferentes lugares y diversos fenómenos o acontecimientos. Así, por ejemplo, cuando los mineros encontraban mineral nuevo decían que la mina había «parido». Entrar a trabajar en la mina está simbólicamente asociado por los mineros al acto sexual; esta es, al menos, la conclusión a la que llegamos luego de haber asistido a una serie de prácticas

efectuadas en el interior de la mina que nos sorprendieron y que sacaron a la luz una vez más la singularidad del mundo minero.

Al día siguiente de una jornada en la cual los mineros de Julcani habían descubierto una nueva veta, acompañábamos, como solíamos hacerlo, a un grupo de trabajadores en su jornada de trabajo. Antes de llegar a la labor, el grupo con el cual nos encontrábamos hizo una parada en una galería para mascar las habituales hojas de coca e invocar a la divinidad de la mina. Como es frecuente, los mineros se encontraban divididos en dos grupos, sentados en el suelo frente a frente, a uno y otro lado de la galería. Repentinamente, ambos grupos comenzaron a insultarse en quechua. Al principio, la violencia y el tipo de insultos e injurias que aludían a los órganos sexuales femeninos —mencionando a las madres y hermanas de los mineros del grupo que se hallaba en frente— llamaron nuestra atención porque no es un hecho usual. Nunca habíamos escuchado tal lenguaje en boca de nuestros entrevistados, ya fuera en el socavón o en la superficie. En un primer momento, interpretamos estos desbordes del lenguaje como una tentativa, de parte de los mineros, de desanimarnos y hacernos abandonar los socavones y regresar a nuestro mundo, el de la superficie.

Lo que siguió no hizo sino aumentar nuestro estupor inicial, pero nos permitió comprender que esos comportamientos formaban parte de las prácticas mineras y que eran totalmente independientes de nuestra presencia. Después de haberse insultado recíprocamente durante algunos minutos, dos mineros, uno de cada grupo, se abrazaron, se acostaron en el suelo y empezaron a acariciarse entrelazados en el piso, tocándose los órganos sexuales, frotándose el uno contra el otro y contra la tierra, evidentemente en un simulacro del acto sexual. Luego de algunos minutos, se levantaron y retomaron normalmente la jornada de trabajo.

Horas más tarde, al final de esta jornada especial, obtuvimos de boca de un minero la explicación de esos comportamientos. Nos dijo que la «Pachamama había parido ayer, y que había que excitarla hoy día para que volviera a dar mineral». Se la «excita» utilizando un lenguaje sexualmente provocador y simulando el acto sexual. Este mismo minero sostuvo que, a veces, «nosotros los mineros nos dirigimos a la Pachamama diciéndole: mamacha, viejita, abre tus piernas».

Hemos sido testigos, también en varias ocasiones, tanto en minas peruanas como bolivianas, de que el día en que se encuentra una nueva veta o filón, los mineros buscan tocar («manosear») los órganos sexuales de las personas que se encuentran dentro del socavón para «excitar a la mina».

En la bibliografía minera, abundan las metáforas de la mina como el cuerpo de una mujer; esto es una cierta antropomorfización de la mina. Así, se dice que ella tiene diferentes estados de ánimo y que sufre como una madre parturienta, tal como aparece en *En la noche infinita*:

Tucto decía que así como nos hiere haciendo doler, la mina también siente el dolor de las heridas de los barrenos que todos los días, de día y de noche, por aquí y por allá le meten los perforadores, casi inconscientes. La mina también llora. Y su llanto es solemne y hermoso porque pinta cuadros rarísimos en que los colores se multiplican al máximo disputándose la belleza y el esplendor. En algunas labores llora con gotas heladas o tibias de sulfato que forman las estalactitas y las estalagmitas. Y por eso, porque también sufre la mina se sacude, se estremece, a la hora de la dinamita, como si fuera una parturienta, pues en realidad, al desprenderse el mineral, la mina pare lo que los milenios gestaron en sus entrañas. Y suda sangre caliente, como en la quemazón de «El diamante». La mina, pues, es también una persona. Cuando está alegre, silba en algunas labores abandonadas un trémulo agudo, armonioso. Cuando está triste de Rumiallana brota un suspiro dolido, largo, profundo, como la queja lánguida de un niño perdido. Y cuando reniega, arroja por algunos boquerones un aliento hediondo o picante que emborracha a los que encuentra y, por último, se amontona sobre los hombres aplastándolos, matándolos [...] (Mata, 1997, pp. 56-57).

La confirmación de la asociación que los trabajadores de Julcani establecen entre la mina y el cuerpo de una mujer, y en particular con el vientre de una madre y la asimilación del mineral a un recién nacido, la tenemos en el ritual que realizaban los mineros de este lugar cuando encontraban una «mama» de plata. Cuando este era el caso, procedían a bautizar al pedazo de mineral. En la ceremonia de bautizo que presenciábamos, los mineros que representaban a los «padres» y «padrinos» (estos últimos llevando en sus brazos el trozo de mineral envuelto en una manta, como si fuese un recién nacido), se colocaron en una de las bocaminas del yacimiento antes de la salida del sol. Cuando el astro hizo su aparición, salieron de la mina en un gesto que simulaba el nacimiento de la criatura e hicieron un recorrido hacia otra de las bocaminas. Luego procedieron a bautizar al mineral y le dieron el nombre genérico de *wawa* (niño), sin ponerle un nombre específico. El reconocimiento social del sexo, tal como sucede con los niños en los Andes, solo ocurrió dos años después, en una ceremonia, la de corte de pelo o *rutuchicuy*, en donde se le otorgó un nombre definitivo. El nombre que se le da a este trozo de mineral depende, a decir de los mineros, del «sexo del mineral»; se le da el nombre de *Cori* (oro) si es varón y el de *Colque* (plata) si es mujer.

Es muy antigua la concepción según la cual la mina se compara con el vientre de la madre tierra y el mineral es considerado como un embrión; tiene sus primeros antecedentes europeos en la teoría embriológica de la Antigüedad, como ya lo hemos indicado en trabajos anteriores (Salazar-Soler, 1997). Dicha idea persiste en las teorías mineralógicas de épocas posteriores y las encontramos en, por ejemplo, Cardano y Roger Bacon. Esta idea formaba parte de las creencias más antiguas de los mineros y metalurgistas y la vemos traducida en el uso que los mineralogistas antiguos hacían de un vocabulario prestado de la obstetricia, en la clasificación

de las piedras por sexo y en la creencia en que las minas reinician su producción después de un periodo de descanso.

Según esta teoría, si las galerías de las minas y la mina en general son asimiladas al vientre de la tierra, todo lo que se encuentra en el interior de este vientre está dotado de vida, pero en estado de gestación. Es decir que los minerales son embriones que crecen lentamente, siguiendo un ritmo temporal diferente a aquel del reino vegetal y animal; ellos «maduran» en las tinieblas de la tierra. La teoría embriológica de la Antigüedad sostenía que, si nada afectaba el proceso de gestación, todos los minerales se convertían con el tiempo en oro. Según esta teoría, la naturaleza tiene como fin último producir oro; sin embargo, ella se ve constreñida a engendrar diversos metales, ya que frecuentemente tiene que enfrentar obstáculos que le impiden actuar regularmente, como tiene por costumbre hacer. Es por ello que se debe considerar el nacimiento de los metales imperfectos como abortos o monstruos, que ocurren solo porque la naturaleza ha sido desviada de sus acciones. El oro y la plata eran considerados metales perfectos por haber cumplido su ciclo de desarrollo en el interior de la tierra, en tanto que el resto de los metales eran considerados imperfectos o abortos.

Como ya indicamos en estudios anteriores (Salazar-Soler, 1997), encontramos todas estas ideas en el manual *El arte de los metales*, de Álvaro Alonso Barba, metalurgista español residente en Potosí. Hemos indicado también el papel de *passieur* que este metalurgista español tuvo al trasladar dicho conjunto de ideas a los Andes.

Si regresamos al presente, vemos que, en el caso de Julcani, el hecho de dar el nombre definitivo de *Cori* o de *Colque* —es decir, oro o plata— al pedazo de mineral considerado como un recién nacido, va en el mismo sentido de esta idea, al igual que la explicación que nos daba el minero artesanal sobre el nombre de Gringa, dado a la fuerza que se invocaba en tanto madre del oro.

En los últimos párrafos, hemos resaltado el aspecto mina-vientre de una madre, pero la dimensión mina-mujer seductora se encuentra también íntimamente relacionada con esto:

La mina es una mujer muy bella, como una amante que nos seduce, amamos, no podemos abandonar, penetramos, poseemos, nos da mineral pero también nos puede traicionar y un buen día nos traga, nos devora para siempre, ese es nuestro final, esa es nuestra historia, jodidos pero compenetrados con ella, con ella hasta la muerte. Es como una mujer de quien usted se ha quedado prendado, prendado hasta la muerte, enchuchado que se dice vulgarmente.

Con esas palabras, un minero artesanal de la sierra de Lima nos explicaba su vida en las minas y cómo muchos de ellos vienen desempeñando este oficio desde hace años, sin poder dejar la labor. En efecto, la mayoría de los que trabajan en estas minas tienen una experiencia anterior en la minería, ya sea como minero

artesanal en otras regiones del Perú (sobre todo en el sur peruano, en Puno, Arequipa e Ica), ya como trabajador en una empresa privada perteneciente a la mediana o gran minería.

Esta imagen de la mina como una mujer que seduce y que puede matar, evidentemente nos recuerda a la Juana Tintalla de Julcani, pero también a la leyenda de la Murucata de las minas de carbón de Goyllarisquiza, en Cerro de Pasco. Esta leyenda cerreña cuenta la historia del descubrimiento de estos yacimientos, según la cual una hermosa campesina cubierta con una manta de color blanco y negro (*murucata* en quechua) entonaba canciones en la entrada de una caverna, llamando y atrayendo a los hombres para que la amasen a cambio de riquezas. La leyenda cuenta cómo muchos varones fueron atraídos y penetraron en la caverna, descubriendo así grandes filones de carbón.

Esta relación también aparece en la prosa minera, como por ejemplo en la novela de Mata ya citada, donde uno de los personajes dice: «Y siempre vencía la mina. Porque en verdad embruja. Es como una mujer buenamoza de la que nos enamoramos perdidamente y cuando estamos en sus brazos nos damos cuenta que es una arpía, que es una sanguijuela que cada día nos está quitando la vida» (1997, p. 41). Esta idea es también una metáfora del significado del trabajo minero: un sinónimo de la esperanza de riqueza, pero también del sacrificio de una vida entera.

### Algunas reflexiones finales

¿Cuáles son los contextos que permiten el surgimiento de las prácticas y creencias diabólicas? Esta ha sido, cómo dijimos al inicio, una de las preguntas que guiaron nuestras investigaciones. Más que contestar a esta pregunta, aquí hemos querido reflexionar comparativamente, trabajando en torno a situaciones socioeconómicas diferentes y a los contextos en los cuales esta serie de representaciones aparecen (por lo menos en la memoria colectiva). Es durante la etapa de mayor desarrollo capitalista que esta creencia parece surgir, cuando se da un proceso de expansión de las relaciones de producción capitalista, de modernización de la producción y de consolidación del mercado de mano de obra ligado a un sistema de producción capitalista. Estamos hablando del periodo que corresponde a una explotación a cargo de una empresa privada. Se trata a la vez de un sistema social de trabajo muy jerarquizado y controlado, en donde el trabajador no posee ni controla los medios de producción. Se trata también de un contexto laboral, en el cual la competencia juega un papel fundamental en la definición del ingreso que recibirá el trabajador.

La comparación entre los casos nos permite esbozar algunos comentarios. La mano de obra que practica esos pactos y se interrelaciona con las fuerzas diabólicas es una fuerza de trabajo que, a pesar de vivir y trabajar en la mina y de tener una ocupación estable, no ha roto, sin embargo, sus lazos con el campo. En cierto modo,

estamos frente a una situación de transición que, como lo hemos señalado en otro lugar, es casi estructural en el mercado de trabajo andino. Esto nos permite regresar a los planteamientos de Taussig sobre el contexto del tránsito entre dos modos de producción en que se dan estos pactos diabólicos, para así sugerir una reflexión sobre el significado de la incorporación de las poblaciones rurales al mundo capitalista, intentando por lo demás distinguir entre el proceso de mercantilización de la población (hecho que, los detractores de la tesis de Taussig han señalado con razón, se dio hace varios siglos) y lo que significa la confrontación cotidiana con un sistema industrial, la mecanización, la tecnificación y la jerarquía en el trabajo. Es sobre estos procesos que deberemos también concentrar nuestra atención en futuras investigaciones.

Como hemos visto, en momentos de crisis (con los ataques del terrorismo) y de cierre de la mina, se dice que el Muqui ha abandonado las entrañas de la tierra para trasladarse hacia otras zonas. ¿Podemos interpretar esto como un mimetismo de la situación real de agotamiento de los yacimientos en la zona y del cierre de la mina? De hecho, con la situación del cierre asistimos a la desaparición de un contexto de competitividad en el trabajo y de un control social tan riguroso como el de la época de auge de la mina.

La inexistencia de la creencia en el Muqui o de los pactos con esta fuerza en el contexto de la minería artesanal, sugiere que ella está relacionada con la inexistencia de una relación patrón-trabajador y la presencia de una situación, más bien, en la cual el minero controla sus relaciones de producción y es dueño de sus herramientas de trabajo, aun cuando para la comercialización de lo que extrae tiene que mantener relaciones con comerciantes y dueños de quimbaletes.

La idea que encontramos presente en todos los contextos analizados es aquella de la mina como un cuerpo femenino, con la cual el trabajador se compenetra y mantiene relaciones de vida y muerte, que se encuentran en la base de su identidad como minero.

## Bibliografía

- Barrionuevo, Alfonsina (s.f.). *El Muki y otros personajes fabulosos*. Lima: Universo.
- Berthelot, Jean (1977). Une région minière des Andes Péruviennes. Carabaya Inca et Espagnole (1480-1630)». Tesis para obtener de grado de Doctor. Ecole des Haute Études en Sciences Sociales, París.
- Bodin, Jean (1580). *De la démonomanie des sorciers*. Anvers: Arnould Coninx.
- Calancha, Antonio de la (1977[1638]). *Crónica moralizada. Edición de Ignacio Prado Pastor*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.

- Cobo, Bernabé, S.J. (1964[1653]). *Historia del Nuevo Mundo* (Biblioteca de Autores Españoles). Madrid: Atlas.
- Duviols, Pierre (1967). Un inédit du Cristóbal de Albornoz: «La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas». *Journal de la Société des Américanistes* 56, 7-39.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos-Instituto Riva-Agüero.
- Harris, Olivia, Brooke Larson & Enrique Tandeter (eds.) (1987). *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX*. La Paz: Ceres.
- Híjar Soto, D. (1984). Los Cjircas y otras deidades protectoras del área andina en el Perú. *Folklore Americano* 37-38, 103-108.
- Jiménez Borja, Arturo (1973). *Imagen del mundo aborígen*. Lima: Jurídicas.
- Kato, T. (2004). El mundo misterioso del compactado en el Perú septentrional. En Hiroyasu Tomoeda, Tatsuhiko Fujii & Luis Millones (eds.), *Entre Dios y el Diablo. Magia y poder en la costa norte del Perú* (pp. 129-154). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Mata, M. de la (1997). *En la noche infinita*. Cerro de Pasco: Municipalidad Provincial de Pasco.
- Morote Best, Efraín (1956). Estudios sobre el duende. *Archivos Peruanos del Folklore* II(2), 55-80.
- Oblitas Poblete, Enrique (1963). *Cultura callawayá*. La Paz: Talleres Gráficos Bolivianos.
- Platt, Tristan (1983). Conciencia andina y conciencia proletaria. *Hisla* II, 47-74.
- Río, Martín del (1599-1612). *Disquisiciones mágicas*. Lyon: Horacio Cardon.
- Salazar-Soler, Carmen (1997). Álvaro Alonso Barba: teorías de la Antigüedad, alquimia y creencias prehispánicas en las ciencias de la tierra en el Nuevo Mundo. En Berta Ares Queija & Serge Gruzinski (coords.), *Entre dos mundos, fronteras culturales y agentes mediadores* (pp. 269-296). Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Salazar-Soler, Carmen (2002). *Anthropologie des mineurs des Andes. Dans les entrailles de la terre*. París: L'Harmattan.
- Sébillot, P. (1894). *Les travaux publics et les mines dans les traditions et superstitions de tous les pays*. París: J. Rothschild.
- Taussig, Michael (1979). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of West Carolina Press.

- Taylor, Gerald (1980). Supay. *Amerindia. Revue d'Ethnolinguistique Amérindienne* 5, 47-65.
- Tschopik, Harry (1968). *Magia en Chucuito. Los aymaras del Perú*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Varillas Gallardo, Brígido (1965). *Apuntes para el folklore de Yauyos*. Lima: Huáscarán.
- Zenteno, E. (1984). *El trato con el Muqui. Sobrevivir, la actividad minera*. Lima: Tarea.