

Cuando la empresa se instala, el «diablo» se muda a vivir en los socavones*

Carmen Salazar-Soler

RESUMEN

Mediante el análisis antropológico de datos recogidos entre los mineros de Julcani (Huancavelica) en dos contextos socioeconómicos diferentes (de modernización y desarrollo tecnológico y de cierre de la mina) y entre los mineros artesanales de Canta (sierra de Lima), en dos coyunturas distintas (antes y después de la instalación en la zona de empresas de comercialización de minerales), este artículo se propone reflexionar sobre la dinámica entre relaciones sociales de trabajo y de producción y el sistema de prácticas y creencias religiosas en la minería peruana. Se constata una correspondencia entre la expansión e intensificación de relaciones sociales de producción capitalistas que crean un fuerte desequilibrio social, y la aparición en el imaginario minero de un conjunto de creencias «diabólicas».

Palabras clave: minería, Perú, trabajo, relaciones sociales de producción, creencias religiosas.

* Agradezco a Tristan Platt por sus comentarios a una primera versión de este trabajo. Mi agradecimiento también a Arianna Cecconi, Ingrid Hall y Mirko Solari por sus comentarios y sugerencias.

When the company gets settled, the «devil» moves into the ‘socavones’

ABSTRACT

The purpose of this paper is to think about the dynamics between social labour relationships and the religious believes in Peruvian mining on the basis of anthropological analysis of data collected among Julcani miners (Huancavelica) and Canta artisanal miners (Sierra of Lima) . Julcani miners are observed in two different socioeconomic contexts, one of modernization and technological development, and another of mine closure. Canta artisanal miners are also observed in two different periods, one before and the other after the installation in the zone of a mineral trade company. It can be stated that the apparition of «evil» believes in miner’s religious system corresponds to the expansion and intensification of capitalist labour relationships.

Key words: Mining, Peru, labour, social production relationships, religious believes.

INTRODUCCIÓN

Hace ya algunos años inicié un largo estudio antropológico en las minas de Julcani del departamento de Huancavelica, inspirada fuertemente por dos libros que marcarían el devenir de mis investigaciones sobre los mineros andinos: el magnífico libro que June Nash consagrara al estudio de los mineros bolivianos en la década de 1970, y la no menos importante obra de E.P. Thompson (1968) sobre la formación del proletariado inglés.

En el trabajo de investigación que inicié a finales de la década de 1970 e inicios de los años ochenta, además de seguir y analizar el proceso de transición de campesino a minero de una población de origen rural y estudiar los aspectos socioeconómicos de tal incorporación a las minas, saqué a la luz una serie de creencias y prácticas religiosas que giraban en torno a una fuerza o un espíritu de las minas representado por el Muqui, fuerza con dimensiones acentuadamente diabólicas, con quien los mineros sellaban pactos en los cuales, a cambio de riqueza, se ofrecía la vida de una persona. Sobre este aspecto religioso, quedó pendiente en ese entonces analizar la evolución o transformación en el tiempo y en el espacio de tal creencia y comprobar la existencia de ella en otros tipos de minas.

En el presente artículo compararé los datos recogidos en la investigación inicial con material recolectado en el mismo centro minero, pero varios años después, en un contexto diferente de cese de actividades de la empresa y con datos recogidos entre mineros artesanales de la sierra de Lima.¹

¹ En este artículo no abordaré las creencias y prácticas religiosas de los mineros en las épocas prehispánica y colonial. Estos aspectos han sido recientemente estudiados por

El propósito de este trabajo consiste en reflexionar sobre los contextos socioeconómicos que permiten la aparición de la creencia en un espíritu diabólico, en los pactos que se sellan con este personaje, y en la dinámica entre relaciones sociales de producción y representaciones religiosas. A través de esta problemática me propongo, además, discutir los principales trabajos antropológicos sobre minería andina consagrados a las creencias y prácticas religiosas, y mostrar que por lo general estos han estado centrados en el estudio de la dinámica mencionada.

1. CUANDO EL MUQUI MORA Y ABANDONA LA MINA: EL CASO DE JULCANI

Pactando con el Muqui en los socavones huancavelicanos

Julcani —el centro minero donde realicé mi trabajo inicial— está situado en el departamento de Huancavelica. Es propiedad de la Compañía de Minas Buenaventura S.A., de capitales peruanos, que extraía principalmente plata, plomo y zinc. Se trata de una mina que pertenece a lo que se llama la mediana minería, con una explotación medianamente mecanizada. A inicios de la década de 1980, la población de trabajadores ascendía a 936 hombres, 60% de los cuales 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 esta estabilidad no había roto los lazos con sus comunidades de origen: la mayoría de trabajadores seguía poseyendo casa y terrenos de cultivo en sus comunidades, y es más, trabajaba sus chacras con la ayuda de parientes, esposas, y en algunos casos, con peones contratados.

otros especialistas, y en particular por etnohistoriadores. Debemos a la etnohistoriadora T. Bouysse-Cassagne una serie de trabajos (2004, 2005 y 2007), no solo sobre las huacas y los cultos en general en la minería prehispánica y colonial (huacas de los principales centros mineros), sino también sobre el mundo mismo de la mina, donde la religión está íntimamente ligada a las técnicas de producción y beneficio. De igual manera, en algunos trabajos (2004) ha mostrado que, si en la época colonial hubo adaptación de las creencias europeas a los Andes, fue porque existían compatibilidades entre el sistema andino y el español. Sin embargo —dice la autora—, el encuentro entre estos dos sistemas no resultó necesariamente en un sincretismo. Bouysse sostiene que a mediados del siglo XVII, en Potosí, el culto a la Virgen-cerro no correspondía a una práctica popular, pero tampoco impedía la práctica de diversos cultos chamánicos autóctonos que estaban relacionados entre sí. La autora analiza estos cultos en diferentes minas. Estos aspectos religiosos prehispánicos también han sido abordados por Absi y Cruz (1997) para Potosí.

Se trataba de una población imposible de catalogar como proletaria, y que en un trabajo precedente he calificado de minero-campesina (Salazar-Soler 2002).

Los 936 trabajadores eran de planta, es decir, 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, que dependían directamente del contratista y no gozaban de beneficios sociales.

En lo que se refiere a la organización de trabajo, había diferentes secciones: minas, geología... En todas había la misma jerarquía: lamperos o peones, ayudante de maestros y maestros. Se ingresaba a trabajar en la mina como lampero, para luego ir ascendiendo en la jerarquía de trabajo. Los trabajadores estaban organizados en cuadrillas supervisadas por un maestro, quien trabajaba bajo las órdenes de un jefe de sección. Los mineros recibían, además de su salario, un bono de producción colectivo que dependía del avance de su tarea con respecto a las otras cuadrillas. Se trataba de un mundo laboral muy jerarquizado y competitivo.

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

Es en Julcani, con las características descritas en párrafos anteriores, donde encontré una serie de representaciones y prácticas en torno al Muqui, un espíritu «diabólico» de un mundo de «tinieblas».

En efecto, entre los mineros de Julcani existía la creencia en un espíritu o una fuerza de tinieblas que habita en las entrañas de la tierra llamado Muqui. Este era considerado el guardián y dueño del mineral, que aparece a los mineros para pedirles ofrendas —en particular la vida de una persona— a cambio de riquezas minerales.

Los trabajadores de Julcani describían al Muqui como un ser con forma humana, del tamaño de un niño de diez años, siempre vestido de minero, salvo que toda su vestimenta e instrumentos de trabajo son de oro. Estos mineros decían que los ojos del Muqui son de un rojo intenso, que brillan en la oscuridad, y que está dotado de un sentido de la visión muy agudo. Frecuentemente se lo describía con un aparato genital muy desarrollado y en erección. Tiene dos cuernos que le sirven para perforar las rocas y extraer el mineral que promete a los hombres, y en algunos casos se dice que tiene una cola. También se describe como un hombre

de pequeña estatura, de piel blanca: un gringo barbudo que frecuentemente lleva un poncho de vicuña.

También se decía que este espíritu puede aparecer como un simple minero que trabaja en el interior de la mina, sin presentar ningún rasgo físico que lo identifique. Algunos testimonios señalaban que ciertas noches se le puede escuchar perforando la roca o descargando un carro de mineral, y los mineros cuentan que al día siguiente encuentran su labor avanzada. Por último, los mineros decían que el Muqui puede adoptar la forma de un animal, por lo general un renacuajo o un sapo. El Muqui está asociado al Amaru, la serpiente bicéfala que habita en las entrañas de la mina, y en general, de la tierra. A veces esta serpiente se considera como la representación animal del Muqui; 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 aquellos que entran a la mina sin pedir su autorización.

A pesar de que el Muqui era considerado por los mineros de Julcani como el dueño del mineral y de la mina, este espíritu no está asociado con la génesis del mineral, sino que su poder de hacer aparecer y desaparecer el mineral 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 que existe en el mundo subterráneo un circuito de rutas por las cuales el Muqui, como cualquier arriero, transporta el mineral. Ciertos mineros decían que el Arrierito lleva mineral desde la veta madre, que está situada en los antiguos yacimientos coloniales de Santa Bárbara. Según otros, el Muqui conoce y controla todos los lugares claves en donde «crece» el mineral, y es desde ellos que los transporta a lo largo de caminos subterráneos.

Algunos testimonios señalaban que el Muqui ingiere las heces humanas y las transforma en su cuerpo en oro, que luego vuelve a defecar. Por eso, cuando los mineros hallaban una veta rica en mineral, defecaban al lado de ella como una ofrenda a la divinidad de la mina, lo cual podía traer algunos problemas de disciplina de trabajo (Salazar-Soler 2002 y 2006a).

Según los mineros de Julcani, el Muqui es un personaje ambiguo. Al mismo tiempo es un espíritu generoso, que muestra los tesoros y revela las mejores vetas a los hombres de «buen corazón», y a veces —aunque muy pocas— es descrito como juguetón y bromista: juega con los hijos de los trabajadores sin

hacerles daño. También es el espíritu maligno que arroja a los trabajadores fuera de la mina, que causa accidentes y los mata cuando está «hambriento». Se dice de él, igualmente, que tiene un gran «apetito sexual». Algunos mineros decían que el órgano sexual del Muqui es tan grande que en ciertas ocasiones lo enrolla alrededor de su cintura como una correa, pero otras veces lo deja suelto en las galerías como una serpiente. Por ello, los mineros, al entrar en la mina, deben tener mucho cuidado de no pisar el pene de este espíritu. Las mujeres no deben entrar en la mina, porque pueden ser «abusadas» por el Muqui.

El análisis del ritual colectivo dedicado a este espíritu muestra que el carácter diabólico del Muqui se pone de manifiesto durante el rito que realizaban los trabajadores en el mes de agosto, y es expresado a través de los diferentes nombres con que se le invocaba. Durante este rito, el *pongo*, o especialista religioso, invocaba a este espíritu llamándolo Anchancho, Muqui, Muqui Supay, o simplemente, Supay. Según el *pongo*, no se pueden usar todos los nombres al mismo tiempo, pues ello depende de la intensidad de la demanda. Cuando se trata de un año tranquilo, sin accidentes ni huelgas, se utiliza el nombre de Muqui; cuando las cosas no marcharon bien, el de Anchancho, y si ellas fueron peores, el de Supay. Cuando el año fue muy malo, el *pongo* lo llama con su nombre secreto para no «molestarlo»: lo invoca con «ternura» y con respeto con su nombre de Arrierito (Salazar-Soler 2002 y 2006a).

Según la literatura antropológica, el término ‘Anchancho’ corresponde a un personaje 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 campesinos, y al mismo tiempo es reconocido como el dueño de los minerales. Podríamos afirmar que, durante las invocaciones al Muqui, el uso del nombre Anchancho es una asociación metonímica basada en las características que estos personajes comparten, en tanto seres del mundo subterráneo.

G. Taylor (1980), en su trabajo sobre el Supay, 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 el alma de los muertos y Supaywasi la morada de los muertos. La asociación del Muqui con el Supay sugiere una posible relación entre el Muqui y el mundo de los muertos. El espíritu de la mina comparte con los muertos, tanto antiguos (los gentiles) como actuales, una serie de atributos. 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 muy desarrollado.

Ya he señalado por qué se llamaba ‘Arrierito’ al Muqui; sin embargo, resta por explicar por qué se empleaba este nombre durante los años nefastos. Los mineros de Julcani afirmaban que no cualquier persona puede comunicarse con el Muqui. Este busca, de preferencia, a los hombres de «buen corazón», para mostrarles las vetas y abríselas. Por el contrario, no se aparece a los hombres de «mal corazón», sino que los ahuyenta, arrojándolos fuera de la mina directamente, asustándolos, o causando accidentes y enfermedades. Pero, ¿qué significa poseer un «mal corazón» en el contexto de la mina? Aquel que no respeta las reglas de reciprocidad, aquel que no cumple con deberes con la divinidad o aquel que rompe el pacto social con sus compañeros de trabajo o sus paisanos es alguien de «mal corazón».

¿Cómo actuaban los mineros de Julcani frente a esta fuerza poderosa, generosa y peligrosa, fecunda, salvaje y hambrienta?

Había dos tipos de relaciones que mantenían los trabajadores con el Muqui: los pactos individuales y el ritual colectivo. Los mineros decían que el Muqui se aparece a los trabajadores ofreciéndoles riquezas, bienestar y mineral, a cambio de ofrendas de diversos tipos, que pueden variar desde hojas de coca, cigarros o bebidas alcohólicas hasta la vida de un animal o de una persona. Evidentemente los pactos que permiten la riqueza son los que se hacen a cambio de la vida de una persona. El Muqui se compromete a entregar el mineral o la veta ya trabajada; esto puede hacerse en varias etapas, cada una de las cuales constituye la renovación del pacto con las ofrendas mencionadas. Una vez cumplido el plazo fijado, el Muqui exige lo pactado por el trabajador. El incumplimiento de lo prometido suscita la cólera del Muqui y un castigo, que puede traducirse en una enfermedad, un accidente o directamente en la muerte.

Los testimonios de los mineros estaban llenos de relatos sobre estos pactos. La riqueza súbita de algún compañero de trabajo, e 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 y que tal hecho explicaba su riqueza. Se decía también que la riqueza que resulta de un pacto con el espíritu de la mina desaparece muy rápido, pues es dilapidada entre otras cosas en «borracheras» solitarias, ya que «lo que es del Muqui regresa siempre al Muqui».

Cuando indagué desde cuándo se realizaban estos pactos, me respondieron que desde que el Muqui había decidido venir a vivir a estos socavones. Algunos dijeron que desde mediados del siglo XX. Se decía que los primeros en pactar

con el Muqui fueron los ingenieros de la compañía Suizo Peruana, y luego los de la Cerro de Pasco Copper Corporation, pero que estos pactos se incrementaron cuando la compañía de minas Buenaventura tomó a su cargo la explotación de los yacimientos de Julcani (1952). De hecho, esta compañía inició en los años siguientes un proceso de desarrollo tecnológico, modernización y aumento de la productividad, conjuntamente con programas de estabilización de la mano de obra, con el fin de contar con una fuerza de trabajo estable y calificada (Salazar-Soler 2002 y 2006a).

Los mineros realizaban una vez al año el pago al Muqui. Antes tenían la costumbre de hacerlo dos veces al año. En efecto, según el *pongo* que los ejecutaba, entre 1960 y 1970 él solía venir a la mina a realizar estos servicios de pago en febrero y en agosto, los «meses del Supay». Este rito tenía lugar en los socavones y estaba consagrado al Muqui, a quien se invocaba para pedirle protección y fecundidad. Durante este rito se hacían también invocaciones a la Pachamama, a la Virgen del Rosario y a Juana Tintalla, un personaje diabólico considerado como la compañera del Muqui.²

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

Por otro lado, la existencia de pactos individuales como vectores de las relaciones entre los mineros y el Muqui y la importancia que había cobrado esta forma de comunicación en relación con las formas colectivas tradicionales dejaban pensar, ya a inicios de los años ochenta, que existía una tendencia hacia la «individualización de la respuesta ritual». Ya en esa época se creía que los rituales colectivos iban a desaparecer conforme avanzara y se consolidara, por una parte, el proceso de proletarización, y por otra, la mecanización y modernización de la mina. La existencia de pactos individuales como la única forma de interpelar al Muqui en otras minas más antiguas, más mecanizadas y que tenían una mano de obra proletarizada y estable, como algunas minas de la gran minería del centro y sur del Perú, sugerían lo ineluctable de tal evolución en Julcani.

² Para la descripción detallada de la mesa ritual, consultar Salazar-Soler 2002 y 2006a.

La mudanza del Muqui: abandono de los socavones huancavelicanos y su migración hacia el norte del Perú

Veinte años después, un breve trabajo de campo en el mismo centro minero, pero en un contexto diferente, me permitía reflexionar sobre la dinámica de las relaciones sociales de producción y de las representaciones religiosas. En efecto, desde hace por lo menos diez años Julcani se encuentra en proceso de cierre; de los 936 trabajadores de la década de 1980 solo quedan trescientos, de los cuales doscientos trabajan bajo el sistema de contrata y solo cien son realmente de planta, la mayoría de los cuales está muy cerca de la jubilación. La misma compañía tiene a su cargo la explotación de unas vetas que permiten seguir con el plan de cierre: clausura de campamentos (uno de ellos, el de Mimosa, ya no existe), recubrimiento de bocaminas y un plan alternativo de desarrollo para la población.

En este corto trabajo de campo pude constatar entre la población de la región dos actitudes: por un lado, las poblaciones campesinas circundantes al campamento reclaman por los daños de contaminación que, según ellos, ha ocasionado la instalación y desarrollo de la minería en la región desde hace cincuenta años, y se muestran muy vigilantes del cumplimiento del plan social de cierre y las alternativas de desarrollo sostenible propuestas por la compañía. Por otro, se lamenta la pérdida de una fuente de trabajo que difícilmente va a poder ser reemplazada por otra actividad en la zona, que dio empleo —por lo menos inicialmente— a un buen número de trabajadores locales y que permitió el acceso a una serie de servicios en la zona.

En esa breve estancia de campo, pude constatar un cambio radical evidente en la situación socioeconómica y laboral de la empresa, que tiene muy poco que ver con la situación que conocí veinte años atrás. La mayoría de trabajadores que laboran en el socavón ha sido reclutada por contratas y no depende directamente de la empresa, sino del contratista, está organizada en cuadrillas y permanece en las labores un tiempo determinado, después del cual se retira o puede volver a ser contratada.

También ocurrieron cambios en las representaciones religiosas: pude constatar la ausencia de prácticas rituales colectivas. Según las personas entrevistadas, estas no se llevaban a cabo desde mediados de los años ochenta debido a una serie de problemas, entre los cuales hay que destacar la presencia de Sendero Luminoso en la zona (tres incursiones en el campamento, una de la cuales dejó como saldo la ejecución del jefe de relaciones humanas), que hizo que se reforzara el control del acceso a la mina fuera de los turnos de trabajo. Las mismas

personas me explicaron que ya no se podía pactar con el *tayta* Muqui, pues este había dejado la zona: parecía haberse mudado con toda su riqueza al norte, a Yanacocha (yacimiento de oro de singular riqueza situado en el departamento de Cajamarca), abandonando de esta manera a su suerte a los socavones huan-cavelicanos y dejándolos «secos». Según el decir de los mineros, el Muqui fue abandonando los socavones desde mediados de los años noventa.

Lo único que los mineros siguen practicando siempre antes de entrar a la mina es «picchar sus hojitas de coca, echar su trago a la tierra, fumar sus cigarrillos e invocar a la Pachamama», para pedirle «que vuelva a parir mineral» y que los proteja.

Desconozco, por carecer de información al respecto, si la creencia en el Muqui ha migrado hacia el yacimiento de Yanacocha;³ lo que sí quiero mostrar a continuación es su aparición en un contexto distinto: entre los mineros artesanales de la sierra de Lima.

2. CUANDO EL MUQUI SE INSTALA EN LOS SOCAVONES DE CANTA

Los mineros artesanales de Canta

Hace unos años emprendí un trabajo de investigación entre los mineros artesanales de Río Seco, una de las zonas de producción de la provincia de Canta, en la sierra de Lima. Elegí este caso porque su reciente constitución como comunidad minera artesanal me permitía reconstruir el proceso de formación de este grupo de mineros, además de no haber sido muy estudiado desde un punto de vista antropológico.

Desde finales de 2004, mineros artesanales⁴ vienen trabajando yacimientos filoneanos ubicados en las zonas de Yangas y Pucará, en el distrito de Santa Rosa

³ Los trabajos antropológicos sobre minería de los últimos años se han concentrado sobre todo en estudio de las relaciones y los conflictos entre las empresas mineras y las sociedades locales, más que en los propios trabajadores mineros.

⁴ La Ley de la Pequeña Minería y Minería Artesanal de enero de 2002 define al minero artesanal como aquel que se dedica en forma personal o como conjunto de personas naturales o jurídicas, habitualmente y como medio de sustento a la explotación o beneficio directo de minerales, realizando sus actividades con métodos manuales o equipos básicos. Según la ley, son productores mineros artesanales los que posean por cualquier título hasta 1000 hectáreas entre denuncias, petitorios y concesiones mineras, o hayan suscrito acuerdos o contratos con los titulares mineros, o posean por cualquier título una capacidad instalada de producción o beneficio de 25 toneladas métricas por día, con excepción de los productores

de Quives, en la provincia de Canta, departamento de Lima. Los yacimientos se encuentran situados a 940 metros de altura. Para esa fecha existían aproximadamente 2000 mineros artesanales que laboraban en cuatro zonas de trabajo: La Lomada, Caracol, Huaycoloro y La Aguada. El mineral extraído era procesado en plantas artesanales localizadas en los centros urbanos de Yangas, Pucará y Río Seco.

Durante los dos primeros años de explotación, tres caminos permitían el acceso a las zonas de producción: el primero partía de Pucará y conducía a La Lomada y Caracol; el segundo partía de Río Seco, y el tercero de Nievería, en Huachipa. El más transitado es el de Río Seco, porque conducía a La Aguada, donde se encontraba concentrada la mayoría de mineros (Pachas 2005). Es en esta última zona de producción que estará basado mi estudio.

En el caso de La Aguada, había camiones que subían a los mineros desde la carretera hasta una zona llamada Campamento, que era el lugar donde se encontraban los establecimientos artesanales de procesamiento del mineral, así como los arrieros que prestaban servicio para el transporte del mineral. Hasta 2006, para acceder a la zona de producción de La Aguada se debía caminar durante tres horas desde Campamento.

Como en otras zonas de minería artesanal (Kuramoto 2001), las minas están localizadas en las partes altas, en zonas áridas, y los mineros deben obtener el agua de otras partes. Por su parte, los quimbaletes (establecimientos para el tratamiento del mineral) están situados en las partes bajas, donde tienen acceso al agua.

La «fiebre de oro» en Canta se inició en 2004, cuando emigraron los primeros mineros artesanales a la zona de Pucará, y desde allí fueron realizando una serie de exploraciones que los condujeron a instalarse en las otras zonas ya mencionadas, y en particular en La Aguada, por la «riqueza de los filones» encontrados.

E. M., minero de La Aguada, me relata los inicios de la explotación:

Un minero de Nazca que tenía su esposa que era de Río Seco le dice a uno de los Leones, los descubridores de las vetas, que eran seis hermanos, para ir a catear por los cerros rojos en la noche: la barreta se ha asentado, vamos a catear les han dicho y se han ido dos de los Leones mayores y el tercero, han seguido la quebrada de Río Seco en cuestión de tres días y tres noches; en eso iba entrando el huayco al cerro, el material (mineral). Han encontrado vetas, aparecen como si fueran explosiones, se han vuelto locos. Las vetas colgaban «encima» de buena ley.

de materiales de construcción, arenas, gravas auríferas de placeres, metales pesados detriticos, en que el límite será una capacidad instalada de producción o beneficio de hasta 200 metros cúbicos por día (Torres 2007: 134).

Continúa diciendo que, luego, los hermanos León han regresado y «han invertido en motores, ellos han dado a los de Nazca labores para trabajar con máquinas: compartían. Ponen gente a trabajar para ellos. Ellos hicieron denuncias como en tres partes». Luego, otros mineros de Nazca se han enterado de que había reventazones; así, cada reventazón atraía a más mineros, quienes se iban instalando sucesivamente.

Si bien al inicio los hermanos León trabajaban en las vetas, luego las dejaron, pues prefirieron hacer un trato con los mineros artesanales que traían de Nazca: los «descubridores» proporcionaban a los peones las máquinas (taladros), explosivos, víveres, y una labor de dos metros. A cambio, estos últimos debían pagarles dos soles por saco de mineral extraído y también compartir el mineral laborado. Esto variaba según la riqueza del mineral, pero nunca excedía el 30%.

A esta migración inicial hay que agregar la de otros mineros que llegaron por su cuenta en busca de vetas que explotar que les permitieran tener un ingreso de supervivencia. La mayoría de los mineros de La Aguada provienen de centros mineros artesanales del sur medio, en particular de Ica, Nazca, Ayacucho y Puno. Es decir, se trata de una población de origen serrano, que ya tenía una experiencia anterior como mineros artesanales. La mayor parte de ellos explicaba su dedicación a la minería artesanal como un medio para luchar contra la pobreza y el desempleo; para ellos, la minería artesanal constituye la única posibilidad de trabajo.

En 2004, había aproximadamente cuatrocientos mineros en La Lomada, trescientos en Caracol, otros trescientos en Huaycoloro y mil mineros en La Aguada (Pachas 2005). Al inicio, la mayoría de mineros vino solo, sin familia, pero luego empezaron a llegar las familias. Las mujeres no solo preparaban la comida sino que también participaban de la minería, sobre todo cuando gozaban de una experiencia anterior en esta actividad. Al comienzo fueron pocos los niños que participaban en el trabajo minero, pero con el transcurso del tiempo su número se fue incrementando. Estos, cuyas edades oscilaban entre los 8 y 12 años, se dedicaban principalmente al transporte del mineral desde el interior de la mina hasta la superficie y al chancado primario del mineral con combas.

Debo señalar también que las vetas que explotan los mineros en esta zona no son ni anchas ni profundas, pero sí abundantes. Así, hay algunos mineros que laboran a veinte o treinta metros de profundidad, pero la gran mayoría lo hace a tan solo cinco u ocho metros por debajo de la superficie. Según lo que afirmaban los mineros, para que les sea rentable ellos debían obtener por lo menos dos gramos de oro por lata de mineral extraída.

Se estima que cada minero produce, aproximadamente, entre 29 y 31 gramos por mes. Por tanto, una estimación gruesa nos dice que la producción anual de esta zona sería de aproximadamente media tonelada de oro (Torres 2007: 67).

Según uno de los mineros entrevistados, «cuando hay reventazón los mineros se instalan, cada uno agarra su lugar y busca. Cuando la ley baja, van a instalarse a otro lugar». Este es el caso del minero entrevistado, quien está en la zona desde hace dos años y se va mudando de lugar en función de las reventazones. Y sobre el mismo tema, otro minero nos dice que «cuando hay reventazón se pasan la voz y se congregan en una zona». Continúa diciéndome que, en el año 2004, el ritmo de las reventazones fue de cada quince días.

Uno de los mineros entrevistado por V. Pachas (2005: 11) afirmaba que los mineros artesanales llegaron a Canta con la perspectiva de trabajar solo unas campañas atraídos por una fiebre de oro:

[...] los mineros artesanales somos aves de paso, donde que de repente por ahí se escucha y es la voz conocida por los mineros artesanales que hay una reventazón. Reventazón le decimos cuando en X determinado sitio o lugar hay fiebre de oro y todo el mundo es como las abejas que encuentran su miel. Nosotros arrancamos de diferentes lugares del país, eso nos ayuda para tener unos centavitos para poder solventar nuestra familia [...].

En esa época se formaban cuadrillas de trabajo de tres o cuatro personas, que por lo general eran parientes o paisanos, es decir, provenían de la misma región, en este caso del sur medio. Los mineros me explicaron que, una vez que escuchaban de la reventazón, se instalaban en la zona y empezaban el cateo durante una semana. Luego venía la explotación, fase en la cual se organizaban de la siguiente manera: si eran cuatro, tres extrañan el mineral y uno era capachero, es decir el encargado de sacar el mineral a la superficie. Estas tareas rotaban en función del cansancio; en general se descansaba entre las doce y la una de la tarde, hora que correspondía al consumo del almuerzo. La jornada de trabajo se iniciaba con los albos del día y terminaba con la caída del sol, pero algunos mineros decían que, si la veta era muy rica se podía establecer un turno de noche. Sin embargo esto es muy peligroso debido a la oscuridad: solo se usan lámparas de carburo y aparecen animales que, según el decir, salen a partir de las seis de la tarde «serpientes así como arañas enormes, tarántulas que dicen».

Otro minero me informa que «una labor es del tamaño suficiente para que un hombre agachado pueda trabajar». También me explica que la campaña —es decir, el periodo de trabajo sin interrupción de una cuadrilla en una veta— suele durar entre veinticinco y cuarenta días en función de la riqueza de la veta. Por lo

general, suben víveres para una semana. Así, una vez por semana (el lunes) uno de los mineros de la cuadrilla baja y se dirige a Río Seco o a Canta para abastecer en víveres, y vuelve a subir dos días después.

Antes de la instalación en la zona de la compañía Laytaruma —de la cual me ocuparé luego—, y para ser más precisa, antes de la construcción de la carretera por dicha empresa, los mineros dependían de los arrieros para el transporte del mineral extraído desde la zona de producción hasta los quimbaletes, que como he dicho anteriormente, se encontraban cerca de Río Seco, es decir, a tres horas de camino de la zona de producción. Había, pues, arrieros que poseían recuas de burros que transportaban el mineral en latas, cada uno de los cuales cargaba dos latas por viaje. Los mineros debían pagar a los arrieros una suma (aparentemente elevada al inicio) de dinero por cada viaje. Según E.M., esta suma ascendía a diez soles por lata.

En 2005, había entre 120 y 150 burros en Río Seco encargados del transporte del mineral desde las zonas de producción hasta los quimbaletes. Las recuas de burros cumplían dos horarios: por la mañana subían a las cuatro de la mañana a recoger el mineral, y por lo general descendían a las nueve de la mañana. Por la tarde, el recorrido se iniciaba a partir de la una y los burros solían bajar a las seis y media de la tarde o siete de la noche.

El proceso productivo y la ausencia del Muqui

Recordemos las etapas de producción. Como en otras minas artesanales (Kuramoto 2001: 20), la etapa exploratoria es muy sencilla: mediante el combo o barreno se extrae una muestra de mineral, que después de ser molido se coloca, junto con agua, en la ‘puruña’, que es un pequeño plato de hierro de 12 cm de diámetro recubierto con una plancha de jebe negro. Mediante sacudidas y movimientos rítmicos se realiza la separación gravimétrica de las partículas de oro (‘chispas’), cuyo tamaño y cantidad permitirá estimar el contenido de oro de la muestra.

La explotación artesanal de estas vetas auríferas se basa fundamentalmente en la perforación manual, a pulso: en Canta, 70% de los mineros realiza la perforación manualmente, 9% usando taladros eléctricos y 20% compresoras convencionales. En la etapa de explotación se utiliza el método del minado selectivo (‘circado’), mediante el cual se perfora, vuela y extrae la piedra que circunda la veta. A continuación se pirca y se extrae el filón, sin usar explosivos.⁵

⁵ Este método permite extraer mineral con un promedio de 0,6 oz de Au/TM, resultado que está por encima de la ley promedio que se obtendría si la veta fuera explotada por el sis-

Sin embargo, algunos mineros apuntaron que en esa época el mineral era rocoso; se debía usar anfo (dinamita) que los mineros adquirirían en Nazca, sea directamente, sea a través de los comerciantes. La caja de 55 cartuchos costaba 4 soles.

En la etapa de procesamiento o beneficio, se utiliza principalmente el quimbaleta en el que se obtiene la amalgama, que al ser quemada (empleando un soplete) da lugar al oro refogado.

El quimbaleta cumple la función de moler primero el mineral hasta convertirlo en arena y luego amalgamar el oro libre presente en una pulpa de 4 partes de agua por 1 de mineral. La operación termina con la descarga del mineral procesado o relave de quimbaleta, y recuperación del mercurio y la amalgama que contiene el oro en el fondo de la taza. El mercurio líquido es separado de la amalgama sólida mediante filtrado manual o exprimido en una tela resistente; el mercurio líquido recuperado es vuelto a usar mientras que el amalgama comúnmente denominada ‘azogado’ es rehogada o quemada para volatilizar el mercurio y obtener el oro sólido (Villachica *et al.* 1995: 87).

Si el mineral extraído es de alta ley, se chanca y procesa directamente en los quimbaletes. Cuando el mineral es de baja ley, se muele manualmente con una comba, o en algunos casos en molinos de bola. La recuperación y calidad del oro, y la recuperación del mercurio empleado, generalmente son mayores en el primer caso.

Un subproducto de la amalgamación es el relave que resulta del proceso del quimbaleta, que contiene por lo general de 10 a 43 gramos Au/TM que no puede ser recuperado por los mineros artesanales. Estos relaves son vendidos por los dueños de los quimbaletes a la plantas de beneficio de la zona o de Nazca (Villachica *et al.* 1995). Las plantas tratan estos relaves por cianuración con pulpas de carbón (CIP). El resultado es carbón impregnado con oro, que necesita un proceso de beneficio en las plantas de refinado para producir barras de oro que puedan venderse en el mercado de metales (Kuramoto 2001: 20 y 21).

Como se ha señalado, antes de la instalación de las empresas mineras, los mineros artesanales alquilaban burros para trasladar el mineral a los quimbaletes. Allí el mineral era tratado, o si el quimbaleta se encontraba más lejos, el camión de los quimbaleteros se encargaba de transportarlo. Sin embargo, algunos llevaban

tema de minado convencional, estimada en 0,2 oz de Au/TM. Además, mientras la minería convencional requeriría alrededor de 300 m³ de agua para producir 1 kg de oro, el método artesanal requiere solo 18 m³ de agua, resultado importante a tener en cuenta en una región en donde el recurso hídrico es tan escaso (Kuramoto 2001: 21).

el mineral en camiones hasta Nazca, donde era tratado en la planta, aunque E.M. afirma que era mejor venderlo en Canta, porque pagaban más. Este mismo minero dice que había revendedores de mineral que venían a Río Seco desde Nazca (a cinco horas de distancia) a comprar el mineral.

Según los mineros entrevistados en esa época se pagaba un sol por carga (tanda) al quimbaletero. Como ya se ha visto, este también se beneficiaba con el relave, que vendía luego a las empresas «grandes» para que «le saquen el jugo».

Ya se ha visto que en esa época los mineros trabajaban con sus propias herramientas, y que según afirmaban, adquirirían en Lima, aunque en ciertos casos podían alquilar el material (perforadoras) si la veta «valía la pena». En este último caso, la cuadrilla se organizaba para alquilar a sus parientes o compañeros en Nazca a precios interesantes o haciendo tratos «que no los perjudicaban».

El territorio en el que se encuentran todas estas zonas de explotación pertenece a la comunidad de Jicamarca, dedicada a la agricultura y ganadería. Al inicio, la comunidad no vio con buenos ojos la instalación de los mineros artesanales en su territorio, pues temía la contaminación de tierras y agua y el desarrollo de la delincuencia y prostitución. Para poder enfrentar los problemas con la comunidad, en febrero de 2005 los mineros se organizaron en la Asociación de Mineros Artesanales y Contratistas Chemito del Sur de Jicamarca, proceso que contó con el respaldo de la Federación Nacional de Mineros Artesanales del Perú (FENAMARPE)⁶ y de la Dirección Regional de Minería (DREM) de Lima. Esta asociación estaba encargada de dialogar con la comunidad de Jicamarca y buscar soluciones a los problemas que pudiesen surgir. Así, esta asociación firmó un convenio con la comunidad, mediante el cual los mineros se comprometían a pagar un sol por saco de mineral que bajasen a procesar en los quimbaletes. Por su parte, la comunidad autorizaba la presencia de los mineros mientras estos respetasen el convenio. Poco tiempo después, los mineros de La Aguada, que representan el 50% del total, se desligaron de la asociación para formar su propia organización, llamada Asociación de Mineros Artesanales La Aguada de Jicamarca (Pachas 2005: 9 y 10).

⁶ La Federación Nacional de Mineros Artesanales del Perú - FENAPARPE se constituyó el 14 de diciembre de 2002. Es una organización que reúne a mineros de los departamentos de Ica, Ayacucho, Lima, Arequipa, Trujillo, Piura, Huánuco y Apurímac. Tiene como principal objetivo promover la formalización de la actividad minera artesanal. Como parte de este trabajo ha logrado un importante empadronamiento de los mineros artesanales afiliados a dicha organización (Pachas 2005).

A pesar de estos intentos asociativos y de diálogo con la comunidad, siguieron los problemas con esta, pero no nos ocuparemos de ello en este artículo.

Hay que señalar también que, cuando los mineros se organizaron en asociación, quisieron denunciar la zona minera de Canta a nombre de la Asociación de Mineros Artesanales y Contratistas Chemito del Sur de Jicamarca, pero no tuvieron los medios económicos suficientes para iniciar el trámite de su formalización. Luego de este fracaso, tomaron medidas para paliar la falta de recursos económicos: el pago de cinco soles de derecho de adhesión por cada minero y el aporte de un sol por cada saco de mineral que era transportado al quimbaleta (Pachas 2005: 19). E.M. señala otros aspectos de esta asociación, como por ejemplo la organización de un fondo social para socorrer a la familia del minero en caso de muerte.

En resumen, durante esa época el minero organizaba su trabajo coordinando simplemente con los otros miembros de su cuadrilla, y por lo general poseía el control de sus medios de producción. En esta época, que corresponde a mis primeros trabajos de campo en la zona, recogí algunas creencias y prácticas religiosas de estos mineros, pero en ningún caso aparecieron relacionadas con el Muqui.

Los mineros me dijeron que, antes de empezar una labor, masticaban hojas de coca, bebían un trago y fumaban un cigarrillo invocando a la ‘Gringa’. De igual manera, cuando encontraban una veta, bebían, fumaban y masticaban hojas de coca invocando al mismo personaje: «para que se abra la Gringa, para que la Gringa suelte». Invocaban a la Gringa diciéndole: «abre tus piernas, preciosa, pare mineral». Ciertos mineros me dijeron que llaman Gringa «al material, al mineral». Otros sostenían que la Gringa era la mina y que la llamaban así porque el niño que lleva adentro, en su vientre, es «un gringo, puro oro».

A la Gringa hay que «excitarla» para que «para el mineral», «cuando se catea, se le habla bonito, se le dicen sus cositas, como a una hembra que se quiere enamorar».

En el mismo sentido, un minero me comentaba sobre los sueños, diciéndome: «Si se sueña con mujeres, con gringas sobre todo, es buena cosa, porque ¿no ve que dicen gringa a la mina? Y si sueña que se tiene relaciones con ella, entonces segurito que al día siguiente bota mineral».

Esta asociación de la mina con el vientre de una mujer y del mineral con un recién nacido es una idea muy arraigada, no solo entre los mineros peruanos sino que, como ya he mostrado en trabajos anteriores, existía ya en la antigüedad (Salazar-Soler 2002 y 2006a).

Cambios en las relaciones de producción

Cuando inicié el trabajo de campo, pude apreciar que uno de los compradores de mineral en la zona era una compañía minera llamada Laytaruma S.A., que tenía una planta procesadora en Nazca y que, además de adquirir el mineral a la bajada de los burros, estaba construyendo una carretera desde la zona en donde se encontraba el Campamento, hacia las zonas de producción. En 2006, esta realidad cambió y esta empresa, y otra llamada Dinacor, así como un particular, denunciaron parte de la zona de La Aguada. Estos denuncios cambiaron por completo las condiciones de producción y la realidad de la zona. Así, la persona que hizo los denuncios en La Aguada inició conversaciones con la Asociación de Mineros Artesanales de La Aguada de Jicamarca, con el objetivo de obtener un acuerdo sobre el pago de regalías mineras a su favor, en tanto poseedor del título minero. De tal manera que los mineros ya no tendrían que pagar una regalía a la comunidad, sino directamente al poseedor del denuncia. Para luchar contra esta situación de denuncios, se formó la asociación de mineros de La Aguada ya mencionada.⁷

Como he sostenido, otra parte de la zona de La Aguada ha sido denunciada por la empresa Laytaruma, y ellos también exigieron de los mineros el pago de regalías. De la misma manera, se inició un diálogo con los representantes de la comunidad de Jicamarca para solicitar el pago de regalías en tanto titulares de la concesión.

Minera Laytaruma S.A. es una empresa nacional de extracción de minerales metalíferos no ferrosos, así como de acopio de mineral, comercialización y tratamiento de minerales auríferos, que fue constituida en Lima en 1990. Esta empresa fue considerada hasta 2004 por el MEM como mediana minería, y en 2005 pasó a formar parte de la pequeña minería: en 2005 esta produce 1062 kilogramos de oro de contenido fino y representa el 73,5% de la producción de la pequeña minería de ese año (Torres 2007: 43).

Según su página web, su producción final —o sea el oro fino— es exportada por completo a los Estados Unidos, específicamente a la empresa Metalor USA Refining Corp., que es la segunda comercializadora de metales en el mundo, y

⁷ Al parecer, este es el caso de la mayoría de asociaciones que se forman entre los mineros artesanales; es decir, que se trata de un tipo de organización que busca representar a sus asociados asumiendo su defensa frente a posibles amenazas del entorno. Según Martínez (2006: 209), la mayoría de las asociaciones se agrupó con la finalidad de asumir la defensa del espacio de trabajo frente a empresas privadas que compran mineral.

además, la mayor refinería de oro en el mundo. También exporta a Suiza. El total de ingresos registrado durante el año 2003 fue superior a 30 millones de soles. Por lo que toca a 2004, sobrepasó los 42 millones de soles. El monto registrado de exportaciones durante el año 2004 ascendió a 12 millones de dólares, y en 2005 superó los 17 millones de dólares.

Su actividad consiste igualmente en acopiar (comprar) mineral aurífero para que sea procesado en su planta de tratamiento, ubicada en la quebrada de Acaville, provincia de Caravelí, departamento de Arequipa, que cuenta con una capacidad de 100 TM diarias. Posee tres oficinas de acopio en Nazca, Chala y Cerro de Pasco. El mineral se adquiere de algunas empresas mineras y de pequeños mineros artesanales, quienes laboran en minas ubicadas en la zona de Nazca-Ocoña, y recientemente, en Canta.

Esta empresa terminó de construir en 2006 una carretera que une a Campamento con la zona de producción de La Aguada. Así, además de exigir de los mineros artesanales el pago de una regalía por ser denunciante de la zona minera, proporciona a los mineros agua a cambio de tener el monopolio del acopio del mineral extraído. De esta manera, se puede ver cotidianamente subir los camiones de esta empresa transportando agua y maquinarias para los mineros y descender con el mineral que los mineros han puesto en sacos colocados en la boca de la mina en donde se hallan trabajando, para llevarlo a su planta de tratamiento. Cada quince días uno de los acopiadores de Laytaruma sube para pagar a los mineros por el mineral extraído y procesado.

A todo lo anterior se agrega el hecho de que la empresa alquila maquinaria a los trabajadores artesanales a precios elevados, justificando el alto costo del alquiler por el hecho de que proporciona las herramientas y la maquinaria *in situ* y el minero no tiene que gastar en transporte ni en flete. Este alquiler se hace también bajo la promesa de la exclusividad en el acopio de los minerales. Más aún, los mineros declararon que Laytaruma hace préstamos de dinero, es decir, adelantos que son utilizados por los mineros para instalarse en la zona, comprar herramientas y víveres, o para dejar una parte a su familia, que permanece en el lugar de origen. Evidentemente, los adelantos luego son descontados del dinero recibido en pago por la compra del mineral extraído. Muchas veces la empresa cobra intereses por los préstamos y adelantos, de tal manera que el minero artesanal queda endeudado incluso para la siguiente campaña. Este sistema nos recuerda el enganche utilizado a inicios del siglo XX por la mediana y gran minería para fijar su mano de obra.

Ciertos mineros me explicaron otra manera de trabajar de esta empresa. Laytaruma concede una mina a una cuadrilla de trabajadores, les da herramientas (motor, compresora, pistola de perforación y dinamita), y en algunos casos hasta los víveres. A cambio se dividen el mineral: 75% para la empresa (a razón de 50% por la concesión + 15% por las herramientas) y 25% para los mineros.

Pero el abuso que comete la empresa, y que ha sido denunciado por los mineros con más energía, ha sido el de los bajos precios que pagan por el mineral comprado y procesado. Los mineros dicen que hay un problema de diferencia de ley entre lo que encuentran ellos y lo que aduce la compañía: sistemáticamente la empresa encuentra menos ley a los minerales, y por lo tanto, paga menos. Ciertos mineros declaran haber comprobado este abuso al enviar a analizar sus minerales a otros laboratorios que los empleados por la empresa. Dicen también que, para pagarles menos, la empresa aduce el hecho de que ellos compran el mineral *in situ*.

En este sentido, algunos mineros sostenían que muchas veces salieron de la planta de Laytaruma adeudando al propietario, porque supuestamente, el material que llevaron tenía muy baja ley, a pesar de que ellos realizaron sus propias muestras que arrojaron mayor contenido de oro y mayor porcentaje de oro.

Según los mineros, Dinacor, que es la otra empresa que tiene denuncios en la zona, comete los mismos abusos: altos precios de maquila y robo en la ley de mineral. Esta empresa, al igual que Laytaruma, tiene una planta en Nazca; también da servicio de maquila y compra el relave y mineral a los mineros.

La construcción de la carretera ha traído consigo otros cambios, tales como el desplazamiento de la zona de Campamento, que antes se encontraba precariamente instalada cerca de Río Seco, mientras que ahora se ha trasladado hasta la zona de producción de La Aguada, donde se han desarrollado diferentes tipos de comercios, todos los cuales deben pagar también una pequeña suma a Laytaruma por estar ocupando un lugar en la zona de denuncia.

Los comuneros de Jicamarca tampoco están de acuerdo con estos cambios, pues, como ya se vio, los mineros pagan ahora la regalía a Laytaruma. Agregan, además, que la empresa ha construido la carretera sin permiso, y ahora que ya está terminada, les han prohibido el uso si no pagan una suma de dinero. El presidente de la Junta de Asuntos Mineros de Jicamarca me dijo que Laytaruma impedía que la Asociación de Mineros progresara, y en general, que los mineros se organizaran para mejorar sus condiciones de vida, pues decía «cínicamente» que estaba ayudándolos, a través de un intermediario, a conformar un sindicato, pero «todo era falso y justamente difundía este rumor para que los mineros no se organizaran».

Por el contrario, la empresa Laytaruma sostiene que su instalación en la zona ha sido beneficiosa para los mineros, pues —y en palabras de uno de sus acopiadores— «si antes de la construcción de la carretera los mineros debían pagar un total de 150 dólares en fletes (entre el costo de los burros y el transporte en camión hasta la planta) para llevar a procesar su mineral», ahora este costo se había reducido a 65 dólares, además de haber mejorado su acceso al agua y herramientas.

Cambios en las creencias religiosas: la aparición del Chinchiliko

Estos cambios en las relaciones de producción coinciden con la aparición de un espíritu diabólico en el imaginario de los mineros. En setiembre de 2006, cuando constaté los cambios que acabo de mencionar, también pude notar la aparición, desde hacía tan solo dos semanas, del Chinchiliko,⁸ una especie de duende diabólico con quien se debe sellar un pacto para obtener riquezas y que, según las descripciones que me hicieron los mineros de Canta, corresponde al Muqui o Tío de las minas peruanas y bolivianas.

Un minero estaba subiendo en la madrugada a traer sus minerales y se le ha presentado una piedra de oro y dice que quiere coger y se le presenta el Chinchiliko, que es un hombrecito chiquito con cachitos y una cola, dice: ‘un momento, eso no es para ti’ y que si quiere esa piedra tiene que cumplir con unos requisitos: llevar coca, trago cigarrillos y un chivo (un hombre). No se debe contar a nadie y él ha contado, pues era de contar y ha desaparecido y el hombre ha enfermado y lo está curando el curandero. Esto ha sucedido en La Aguada, una sobrina lo está cuidando y no puede hablar (J.I.).

Está subiendo un curandero, está curando a una persona a quien se le ha presentado el Chinchiliko. Si hubiera sido de carácter fuerte se le tira una prenda de una persona para engañarlo, así desaparece el Chinchiliko se salva la persona (E.M.).

Chinchiliko es un demonio, hay que traer algo para darle, pero algo fuerte, como una persona, para que se vaya con ella y a cambio da el tesoro, la mina. Es una lucha entre dos caracteres: esto ha ocurrido recién hace dos semanas (L.C.).

⁸ El Chinchiliko, según la tradición oral de Arequipa, es un duende que indica y conduce a donde hay oro.

Muchos rasgos del Chinchiliko hacen pensar que se trata del mismo personaje que el Muqui. El minero J. I. Ríos confirma la identidad de este personaje y dice que, al igual que el Muqui, el Chinchiliko se les presenta a las personas inocentes, que no se esperan, pero sobre todo a las de «buen corazón». Dice que tiene un amigo al que se le apareció el Chinchiliko:

En el lugar que se llama Quebrada Chica, se le apareció una bola de oro, cuando quiso agarrarla se apareció un duende blancón, como un duende, pero era diablo, tenía cola y cachos y patas de llama, y se asustó mucho, se asustó tanto que gritó, ya está mejor. Le propuso que le diera un chico a cambio de una *charpa* (pedazo grande y rico de mineral). Desde que se ha construido esta carretera esta zona se ha convertido en una zona de duendes diablados, antes había encantos por esta zona pero no Chinchiliko, pero ya se ha mudado, ha aparecido. Desde que Laytaruma ha colonizado la zona, digo que ha colonizado y hasta han cambiado los nombres a los lugares, ha aparecido el Chinchiliko. El Muqui se llama para la gran minería el Chinchiliko es para la minería artesanal.

En cuanto a G.P., afirma que recién hace dos semanas ha aparecido el Chinchiliko y que antes solo había el *qarqacho*.⁹ Dice que él sabe reconocer al Chinchiliko, pues trabajó en Santa Filomena (Ayacucho) durante siete años, y luego trabajó en Nazca para Laytaruma.

Al mismo tiempo que el Chinchiliko, también empezó a aparecer una mujer, una «chica hermosísima que aparece a los hombres, y cuando estos se acercan, los jala para adentro y los devora». B.H. me dijo que:

Hacía como unos siete días, estaba caminando un compañero suyo de madrugada por el huayco para catear por ahí cuando se apareció una señorita blancona, muy hermosa, de muy buena presencia, que tenía una bola que brillaba en la mano y su compañero quedó prendado. La señorita le dijo que si quería esa *charpita* de oro debía seguirla; mi compañero la siguió y ella quiso entrar en un hueco, como una mina diciendo que había hartas *charpitas*; cuando él asomó, vio por el hueco puros huesos que ella estaba comiendo y el compañero se volvió opa.

⁹ El *qarqacho* o *qarqaria* es otro de los personajes que pueblan el imaginario de los campesinos y mineros. Estos dicen que las personas que han cometido incesto salen por las noches a errar convertidos en un ser mitad hombre mitad animal; otros dicen que se convierten en una llama de dos cabezas que recorre la zona gritando ‘qar qar’, de ahí el nombre de *qarqaria*. Para la creencia en la región de Angares (Huancavelica), consultar Salazar-Soler 2002.

De la misma manera que para el Muqui, hemos encontrado la presencia de la creencia en esta mujer seductora —hambrienta no solo entre los mineros peruanos sino también entre sus pares europeos. En un trabajo anterior (Salazar-Soler 2002) sobre los mineros de Julcani, estos relataban la aparición de una mujer muy bella que atraía los hombres para devorarlos luego. Como se señaló en ese mismo trabajo, este personaje hace pensar en las hadas de las minas europeas y las apariciones evocadas por la tradición occidental bajo el nombre de «damas blancas». En dicho estudio, he analizado esta creencia como el correlato femenino del Muqui, es decir, una fuerza peligrosa, en cierto modo diabólica, que seduce para matar.

ALGUNAS REFLEXIONES EN TORNO A LA DINÁMICA ENTRE RELACIONES SOCIALES DE PRODUCCIÓN Y SISTEMA DE REPRESENTACIONES

En un trabajo precedente (Salazar-Soler 2006b) ya he reflexionado sobre los contextos que permiten la emergencia de prácticas y creencias que podríamos tildar de «diabólicas» (creencia en una entidad con quien se realiza pactos que implican la muerte de una persona) en el Perú, en dos actividades diferentes: la mediana minería (el caso de Julcani) y la caña de azúcar (la sociedad anónima Cayaltí, ex hacienda y ex cooperativa agraria del departamento de Lambayeque). En ese trabajo concluí que, tanto en la mediana minería como en la industria azucarera, es en la época de más desarrollo «capitalista» cuando parece haber surgido este tipo de creencia. Es decir, durante la etapa 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.

En ambos casos me refiero al periodo en el cual la explotación es llevada a cabo por una empresa privada. Se trata a la vez de un sistema social de trabajo muy jerarquizado y controlado, donde el trabajador no posee ni controla los medios de producción, y en ambos casos se trata de un contexto de trabajo en el cual la competencia juega un papel fundamental en la definición de los ingresos de los trabajadores. Es también el periodo que los trabajadores recuerdan como el de mayor «explotación» de su fuerza de trabajo.

Quiero señalar que no soy la primera en preocuparme de esta problemática en los Andes: debemos a June Nash (1979, 1985) el primer análisis riguroso del culto al Tío y su articulación tanto con las relaciones sociales de producción como con el accionar político de los mineros de Oruro, especialmente sobre las

ch'allas colectivas al interior de la mina. Según esta antropóloga, la *ch'alla* al Tío —o al diablo— dentro de las minas reconstruye la estrategia de apaciguamiento y restauración. En primer lugar, la ofrenda al Tío de sangre y del corazón palpitante de una llama sacrificada satisface su apetito e impide que este despliegue fuerzas destructoras. En segundo lugar, la ofrenda de una vida es concebida como la restauración de un equilibrio de las «fuerzas productivas» trastocadas por la minería. Pero además, el culto al Tío refuerza la solidaridad del equipo de trabajo.

Nash afirma que, en la época anterior a la nacionalización de las minas, cuando el equipo de trabajo operaba colectivamente y era pagado en función de su producción, la solidaridad al interior de la cuadrilla se daba en oposición a las otras. Las *ch'allas* eran realizadas para seducir al diablo y obtener mayor producción, dada la competencia con las otras cuadrillas. Después de la nacionalización de las minas, el trabajador individual recibía un salario básico independientemente del mineral producido, y la solidaridad incluía entonces no solo a todos los trabajadores de la mina sino al conjunto de las minas nacionalizadas.

Nash (1979: 318) sostiene que la *ch'alla* era más la recreación que la base de la solidaridad del grupo de trabajo. Sin embargo, después del golpe militar en 1965, la *ch'alla* fue reprimida junto con los sindicatos. Los trabajadores continuaron realizando los rituales clandestinamente, y estas sesiones se convirtieron en el momento privilegiado para la discusión de los problemas y luchas de los trabajadores. La resistencia de la comunidad minera a la represión militar provino «de estos socavones profundos de identidad cultural que les proporcionaba el sentido del mundo y la voluntad de sobrevivir» frente al poder genocida del régimen de Barrientos. Así la «alienación cultural» de los mineros se convirtió en «la base de una comunicación revolucionaria» (Nash 1985: 131).

Pero es sobre todo al polémico trabajo de M. Taussig (1980), sobre los cortadores de caña de azúcar del valle de Cauca y los mineros bolivianos, que debemos el haber planteado una reflexión sobre la cuestión. Este autor interpretó la creencia en el diablo y la práctica de pactos con este entre los trabajadores de la caña de azúcar y los mineros bolivianos (en ambos casos en un contexto de incorporación de la población campesina a un sistema industrial) como un proceso dotado de un cierto mimetismo. El autor proponía ver los pactos como la respuesta de los trabajadores a lo que ven de malo y de destructor en su nueva vida económica. El contexto es el de transición de un modo de producción a otro, o de un modo de producción que suplanta a otro. El diablo representaría entonces ese proceso de alienación, no solo en el sentido económico, sino en la concepción de la vida en general.

Según este autor, la creencia en el diablo sugiere que la cultura del proletario neófito es antagónica al proceso de la 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 porque la percepción de los trabajadores de la economía es personal y no es planteada en términos de mercancía; ven esta economía como la «más terrible distorsión» del principio de reciprocidad, principio que, en todas las sociedades precapitalistas, se funda sobre sanciones místicas y es reforzada por castigos sobrenaturales (Taussig 1980: 17 y 35).

Esos pactos no serían únicamente la representación de la alienación de los trabajadores, sino de la contradicción entre dos modos de producción y de intercambio. Gracias a los pactos se accede a la riqueza, pero se es condenado a muerte. En lugar de un intercambio que refuerza y perpetúa una serie de intercambios recíprocos, tal como es practicado por el campesino, el pacto diabólico es, afirma Taussig, el intercambio que pone fin al intercambio: el contrato con el dinero disuelve el lazo social y lleva a la pérdida del alma del hombre.

La creencia en el diablo nace de la comparación crítica que hacen los trabajadores de dos modos de producción: «antropomorfizan su sumisión en la figura del diablo». Esta creencia reflejaría, según el autor, una adhesión de los trabajadores a los principios sobre los cuales se basa el modo de producción campesino, incluso si esos principios están siendo minados por el sistema capitalista. Finalmente, Taussig sostiene que, al interponerse, la creencia en el diablo puede incluso estimular la acción política necesaria para trascender la oposición intrínseca del proceso (Taussig 1980: 17).

Si bien la proposición de Taussig es sugestiva, me parece simplista y maniquea cuando opone el modo de producción capitalista al modo de producción precapitalista y desconoce los mecanismos de incorporación de la población campesina al mercado: por ejemplo, la voluntad y el interés de los campesinos a integrarse al mercado desde la época colonial (Harris *et al.* 1987). No soy la primera en criticar la obra de Taussig: otros le han reprochado ya este maniqueísmo económico que se traduce en su dicotomía entre modo de producción capitalista y modo de producción campesino precapitalista, así como su desconocimiento de los mecanismos de penetración mercantilista en los Andes (Godoy 1990 y Platt 1983). Como sostiene Platt (1983: 65), la expansión de las relaciones mercantiles puede llegar, en determinadas circunstancias, a facilitar la reproducción de las unidades domésticas de producción campesina, lo que niega la afirmación de

Taussig de que los campesinos independientes necesariamente se «horrorizan» frente al crecimiento del mercado en sí.

En la época colonial, por ejemplo, la circulación interna del dinero producido en Potosí permitía el desarrollo comercial de múltiples estructuras regionales de producción en función del mercado potosino, circuito que involucraba la participación exitosa de muchas comunidades andinas que evitaban así la desestructuración implícita en las exacciones tributarias de los españoles. Además, la organización de la mita a través de los curacas indígenas reforzaba la organización interna de los ayllus, en la medida en que esta adquiría una funcionalidad dentro de los mecanismos reproductivos de la formación colonial.

El autor desconoce igualmente las prácticas y creencias religiosas de la época colonial, cuyo estudio muestra la existencia de pactos con el diablo practicados por gente de diversos estratos sociales (Estenssoro 2003). Además, estudios recientes sobre los compactados en el Perú muestran que el pacto con el diablo no es un sistema de representación exclusivo de los medios industriales, pues esos pactos también son practicados por campesinos que no trabajan en un complejo minero o agroindustrial sino que cultivan sus parcelas con una mano de obra familiar, y que sin embargo están integrados al mercado (Kato 2004).

A pesar de estas críticas, el trabajo de Taussig sugiere, al comparar las minas bolivianas con las plantaciones azucareras colombianas, la existencia de una relación entre el desarrollo de relaciones de producción capitalistas y la existencia y proliferación de pactos con el «diablo». Se denuncian de esta manera las distorsiones o desequilibrios causados por el sistema capitalista. Según P. Absi (2005: 125), en las cooperativas de Potosí, las críticas a los pactos con el Tío denuncian la dominación ejercida por los socios ricos sobre sus empleados y fijan los límites de una acumulación individual: «el carácter efímero que se atribuye a los ingresos generados por la mina implica la necesidad de ponerlos en circulación y establecer la relación social que acompaña los flujos monetarios». Según esta autora, los mineros «condenan la acumulación más en tanto obstáculo a la relación social que como factor de desigualdad», ya que no poner el dinero en circulación significa desconocer la deuda y las obligaciones sociales.

En este sentido, el rechazo al pacto puede interpretarse como una condena a la tentación de enriquecerse transgrediendo las «reglas de la adquisición de los beneficios por el trabajo y de la redistribución del dinero». Para Absi (2005: 126), «en el marco del pacto, la creencia en el diablo ejerce una función de control social similar a la que se le atribuye a la brujería [...] que en los Andes pertenece históricamente al mismo corpus demoníaco».

COLOFÓN

El análisis de los datos recogidos en Canta parece, pues, sugerir la existencia de una correspondencia entre cambios en las relaciones de producción y cambios en las creencias religiosas. En otras palabras, una coincidencia entre la aparición de la creencia en lo que podríamos llamar el «complejo diabólico» y la instalación de la empresa minera de acopio y tratamiento del mineral que representa relaciones de explotación, según lo denunciado por los mineros.

Cabe señalar, además, que como ya se vio, la mayoría de estos trabajadores tiene un pasado minero, y no exclusivamente en la minería artesanal: algunos de ellos han trabajado en minas de la mediana o gran minería. En otras palabras, la creencia no fue trasladada automáticamente, sino que tuvieron que darse ciertas condiciones sociales para que apareciera en Canta. Es, pues, sobre esas condiciones que este artículo ha pretendido reflexionar. Esto me incita a regresar sobre la propuesta de Taussig sobre el contexto de transición entre dos modos de producción en el cual encontramos esos pactos diabólicos, para reflexionar sobre la incorporación de poblaciones rurales al mundo capitalista.

Quisiera hacer la diferencia entre el proceso de incorporación al mercado de la población andina local (hecho que los detractores de la tesis de Taussig han señalado, con justa razón, como presentes desde hace siglos) y lo que significa la confrontación cotidiana con la mecanización, tecnificación y la jerarquía en el trabajo, y con un proceso de modernización. A mi entender, es en el contexto de ruptura de un equilibrio social que surgen estas creencias «diabólicas».

En un trabajo anterior (Langue y Salazar-Soler 1993), ya he señalado la ausencia de referencias al Tío, una estatua diabólica venerada por los mineros antes de la segunda mitad del siglo XIX. Su aparición en la documentación histórica parece coincidir con los procesos históricos de mecanización, tecnificación y de «modernización» de la actividad minera andina. Es probable que la existencia de esta creencia sea más antigua, pero su materialización si parece corresponder a estos procesos que acabo de mencionar.

En el caso boliviano, su aparición coincidiría, según Absi (2005: 126) con la adopción de una nueva «teología» de la producción que permitió la aparición de grandes fortunas mineras como la de los Aramayo de Potosí. Además, la etnografía realizada en estos yacimientos mineros por esta antropóloga confirma la relación entre la intensificación del culto al Tío y el surgimiento de nuevas fortunas mineras, en un contexto de modernización de la producción. Ello permite concluir a esta

autora que «más allá de los pactos, el origen mismo del diablo obrero remite a un proceso de expansión de las relaciones de producción capitalistas» (2005: 126).

El estudio en el contexto minero de la creencia en un personaje que no podría calificar de diabólico, pero sí con una fuerte carga negativa, el *pishtaco* (degollador que extrae la grasa), tan de moda en los últimos tiempos, no hacen sino afianzar estas ideas (Salazar-Soler 1991). A inicios de la década de 1980, cuando recogí las creencias en el Muqui arriba mencionadas, los mineros de Julcani decían que el *pishtaco* era un ingeniero de minas que en el día llevaba una vida normal pero por las noches, esperaba a sus víctimas —los trabajadores— a la entrada del socavón, para degollarlos y extraerles la grasa. En el socavón, el *pishtaco* paralizaba a sus víctimas con la ayuda de unos polvos, conduciéndolas enseguida a la planta concentradora, en donde les extraía la grasa.

Luego almacenaba la grasa en tubos de ensayo del laboratorio de la planta concentradora. En este proceso, que recuerda las actividades mineras de extracción y transformación, el *pishtaco* era asistido por la química de la mina, quien era considerada por los mineros como su mujer (Salazar-Soler 1991).

En este contexto, no es sorprendente que ciertos trabajadores creyeran que el *pishtaco* era un ingeniero de minas reclutado especialmente por la compañía minera para extraer a los trabajadores la grasa que servía de lubricante para las máquinas, y sobre todo para la planta concentradora. A inicios de los años ochenta, los mineros decían que la compañía minera pagaba al *pishtaco* 4500 soles por el kilo de grasa, mientras que un minero ganaba 500 soles de jornal.

En la mina, el ingeniero no tenía el monopolio del rol del *pishtaco*; un antiguo enganchador de mano de obra de Julcani también fue acusado de tener ese proceder. De este enganchador se decía además que era un individuo al margen de las normas sociales: incestuoso, borracho, ladrón, y se le acusaba de haber introducido la tuberculosis en el centro minero.

La creencia en el *pishtaco* puede interpretarse como la expresión del rechazo de los mineros a la modernización, al mundo de las máquinas. Sin embargo, sostengo que la actitud de los mineros frente al proceso de modernización es más compleja, pues muchos de los mineros a quienes entrevisté manifestaron su deseo de aprender a utilizar maquinaria moderna. Los trabajadores de Julcani consideraban que uno de los aspectos positivos de trabajar en un centro minero era la posibilidad que tenían de acceder a una nueva tecnología: de aprender un oficio que pudiera servirles en un futuro fuera de la mina. En este sentido, la mina era percibida como un trampolín hacia el mundo «moderno».

Los mineros de Julcani, como los campesinos de Ayacucho, según Degregori (1989), tenían una relación ambigua con el proceso de modernización: por un lado, manifestaban la esperanza de incorporarse al mundo moderno, pero por el otro, temían las consecuencias de la dominación que puede producir la modernización en la sociedad, y las denuncian, rechazan y expresan en el personaje del *pishtaco*.

Finalmente, los mineros de Canta, si bien señalaron la propuesta de pactos de parte del Chinchiliko, no los practicaban aún. ¿Son estos pactos el reflejo de una organización y de relaciones sociales de trabajo determinadas? ¿La situación de Canta (en donde todavía persisten las cuadrillas de parientes y no grupos competitivos y jerarquizados organizados por la empresa) corresponde al inicio de una transición hacia otro sistema laboral marcado por relaciones industriales y a esto corresponde la aparición de espíritus diabólicos en el imaginario minero y todavía no a la práctica de pactos? ¿Esta práctica de pactos responde a un momento preciso del proceso de intensificación y expansión de relaciones capitalistas y de tecnificación y mecanización en las empresas? Estas son algunas de las cuestiones que me planteo y que son, antes que todo, pistas para investigaciones futuras que encontrarán respuesta en la comparación con otros casos tanto de la minería artesanal como de la gran minería.

BIBLIOGRAFÍA

ABSI, Pascale

2005 *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: IRD/IFEA/PIEB.

ABSI, Pascale y Pablo CRUZ

1997 «La porte de la w'aka de Potosi s'est ouverte à l'enfer. La Quebrada de San Bartolomé». *Journal de la Société des Américanistes*. 93(2): 51-86.

BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse

2004 «El sol de adentro: Wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV al XVII)». *Boletín de Arqueología PUCP*. 8: 59-97.

2005 «Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. 34(3): 443-462 .

2008 «Minas del sol, del Inka y de la gente. Potosí en el contexto de la minería prehispánica». En Pablo Cruz y Jean-Joinville Vacher (eds.). *Mina y metalurgia en los Andes del Sur desde la época prehispánica hasta el siglo XVIII*. La Paz: IRD/IFEA, pp. 303-342.

- DEGREGORI, Carlos Iván
 1989 «Entre los fuegos de Sendero y el Ejército. El regreso de los Pistachos». En J. Ansion (ed.). *Pishtacos de verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea, pp. 109-114.
- ESTENSSORO, Juan Carlos
 2003 *Del paganismo a la santidad*. Lima: IFEA/Instituto Riva Agüero.
- GODOY, Ricardo
 1990 *Mining and Agricultura in Highland Bolivia. Ecology, History and Commerce among Jukumanis*. Tucson: The University of Arizona Press.
- HARRIS, O., B. LARSON y E. TANDETER (eds.)
 1987 *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI al XX*. La Paz: Ceres.
- KATO, Takahiro
 2004 «El mundo misteriosos del compactado en el Perú septentrional». En H. Tomoeda, T. Fujii y L. Millones (eds.). *Entre Dios y el Diablo. Magia y poder en la costa norte del Perú*. Lima: IFEA, pp. 129-154.
- KURAMOTO, Juana
 2001 *Artisanal and Informal Mining in Peru*. Lima: MMSD-IIED.
- LANGUE, Frédérique y Carmen SALAZAR-SOLER
 1993 *Diccionario de términos mineros para la América española (siglos XVI al XIX)*. París: ERC.
- MARTÍNEZ CASTILLO, Zoila
 2006 «Una aproximación a la minería en pequeña escala y minería artesanal». En *Artisanos del socavón. Pequeña minería y minería artesanal en América Latina*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú/CEPAL/UNESCO, pp. 199-216.
- NASH, June
 1979 *We eat the Mines and the Mines Eat Us. Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. Nueva York: Columbia University Press.
 1985 «Religión, rebelión y conciencia de clase en las comunidades mineras del estaño en Bolivia». *Allpanchis*. 26: 115-135.
- PACHAS CUYA, Víctor Hugo
 2005 *Relacionamiento entre actores sociales y apuntes sobre el proceso de formalización de la minería artesanal en Canta*. Lima: Documento de Trabajo de Cooperación.

PLATT, Tristan

1983 «Religión andina y conciencia proletaria. Qhuyuruna y ayllu en el norte de Potosí». *Hisla*, 2: 47-74.

SALAZAR-SOLER, Carmen

1991 «El pishtaku entre los campesinos y los mineros de Huancavelica». *Bulletin de l'IFEA*. 20(1): 7-22.

2002 *Anthropologie des mineurs de Andes. Dans les entrailles de la terre*. París: L'Harmattan.

2006a *Supay Muqui dios del socavón. Vida y mentalidades mineras*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.

2006b «Pacte avec le diable et les Familiars au Pérou (XXe-XXIe siècles)». En: J.P. Castelain, S. Gruzinski y C. Salazar-Soler (eds.). *De l'ethnographie à l'histoire. Paris-Madrid-Buenos Aires, Les mondes de Carmen Bernard*. París: L'Harmattan, pp. 369-390.

TAUSSIG, Michael

1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

TAYLOR, Gerald

1980 «Supay». *Amerindia, Revue d'ethnolinguistique amérindienne*. 5: 47-65.

THOMPSON, E.P.

1968 *The Making of the English Class*. Londres: Penguin Books.

TORRES, Víctor

2007 *Minería artesanal y a gran escala en el Perú: el caso del oro*. Lima: Cooperación.

VILLACHICA León, Carlos, Carlos PASCÓ-FONT, Alberto LLAMOSAS BUENO y Jaime y Gonzalo LLOSA

1995 *Estudio sobre la minería informal y medio ambiente en los departamentos de Ica y Arequipa, Informe Final*. Lima: GRADE-Proyecto de Análisis, Planeamiento y Ejecución de Políticas (PAPI)-MEM.

GLOSARIO DE TÉRMINOS MINEROS

Anfo: Explosivo artesanal preparado y usado por los mineros que consiste en una mezcla de nitrato de amonio con petróleo diésel; su relación de mezcla es de 100/6.

Barreta: Barra de hierro que sirve para picar o perforar la roca.

Barreno: Barra de hierro con uno o ambos extremos cortantes, usada para perforar peñascos, sondear terrenos, etc. También se llama así al agujero producido por la barrena o barreta que se rellena con el explosivo para su voladura.

Capachero: El minero que carga a la superficie los sacos de mineral o capachos.

Cateo: Exploración técnica o artesanal que se hace sobre un terreno para determinar la existencia o ausencia de los minerales.

Chispa: Partícula de oro.

Circar: Acción de abrir o sangrar una veta, rompiendo la roca de la caja que la contiene para extraer el metal.

Circado: Método de minado selectivo mediante el cual se perfora, vuela y extrae la roca que circunda la veta. Luego se pica y extrae el filón.

Pircar: De *pirqa*, que significa pared en quechua. Construcción de pared de piedras sueltas que sostiene la cabecera de un paraje o galería.

Puruña: Pequeño plato de hierro de aproximadamente 12 cm de diámetro recubierto con una plancha de jebe negro usado para la separación gravimétrica de las partículas de oro.

Quimbalete: Es el artefacto usado para moler el mineral. Consta de dos piezas, una roca fija y otra movable; la fija tiene una forma cóncava y está fijada en el suelo. Sobre ella se coloca la pieza de roca movable atravesada por un palo en forma de palanca que es accionado por un hombre quien imprime un movimiento similar al batán. Se llama también quimbalete al establecimiento en donde se realiza el molido y la amalgamación.

Refogar: Destilar la amalgama. Es decir, quemar la amalgama para volatilizar el mercurio y obtener el oro sólido.

Reventazón: Afloramiento. Parte de un depósito de mineral que aflora en superficie y destaca de las rocas vecinas que lo circunda.