

TRANSICIONES Y MANIFESTACIONES CULTURALES DE LA
MINERÍA AMERICANA ENTRE LOS SIGLOS XVI-XIX:
UN PRIMER INTENTO DE APROXIMACIÓN¹

José Deustua

University of Illinois at Chicago

Este trabajo quiere discutir algunos aspectos de la minería americana entre los siglos XVI y XIX sobre los que no se ha profundizado en demasía. Me referiré entre otros a los marcos jurídico-institucionales del quehacer minero, las cuestiones de género y de percepciones masculino/femenino en el mundo ideológico, simbólico y ritual de la actividad minera en la América ancha, ajena y larga en la que vivimos y pernoctamos en estos días, en la América nuestra y única, desde Alaska hasta Chile².

Ciertamente este trabajo tiene como base mis ya aburridos estudios sobre el caso de la llamada minería peruana. Hace casi dos décadas el profesor Heraclio Bonilla recibió un cuantioso *grant* de la Fundación Interame-

-
1. El presente trabajo está basado en la ponencia presentada en la "V Reunión de Historiadores de la Minería Latinoamericana", organizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Colegio de San Luis de Potosí de México, y realizada en San Luis Potosí, México, del 14 al 18 de julio de 1997. Agradezco en México a Inés Herrera, Rina Ortiz y Alma Parra por su confianza académica y su gentil invitación para participar en esta reunión intelectual, y a Franklin Pease en Lima por sus gestiones para publicar este ensayo en *Histórica*.
 2. Aludo aquí obviamente a la novela clásica del autor peruano Ciro Alegría *El Mundo es Ancho y Ajeno*, publicada originalmente en 1941. Una obra comparable a la también clásica creación de Juan Rulfo *El Llano en Llamas*.

ricana para realizar un estudio de la minería andina entre el siglo XVI y el siglo XX, y desde entonces los estudios parte de este proyecto se han multiplicado³. A mi me tocó, en este largo proyecto, dedicarme a la transición de la minería peruana desde “el sistema colonial” al “sistema republicano” y, en efecto, publiqué un artículo en este sentido y luego un libro, hace más de una década, que tenía por objetivo continuar explorando la misma idea: ¿Cómo la minería colonial “del Bajo Perú” llegó a ser la minería nacional peruana? (Deustua 1983).

Cualquier aguzado lector podrá notar ya un problema teórico y, digamos, espacial, en el diseño de ese proyecto que Heraclio Bonilla, Antonio Mitre, Tristan Platt y Carlos Sempat Assadourian concibieron y luego elaboraron desde finales de la década de 1970. ¿Hubo un “sistema colonial” de la misma manera que hay, o ha habido, un “sistema republicano”? Tal vez habría que construir la pregunta de manera distinta: ¿Hubo un sistema colonial de la misma forma que hay o habido un sistema nacional? En tal caso, obviamente, lo que habría que corregir inmediatamente es la idea de sistema nacional e *ipso facto* añadir el plural: “sistemas nacionales”, “sistemas nacionales latinoamericanos” o, aun, “sistemas nacionales americanos”. El primero de los cuales, diría yo, comienza muy temprano, en 1776, por poner una fecha precisa, y el segundo, si la definición de “sistema nacional” está referida a procesos de independencia nacional, entonces, habría que ubicarlo en 1804. Y ésta es una fecha de alto valor simbólico africano, africanista, y ciertamente, caribeño⁴.

-
3. Ver Carlos Sempat Assadourian, Heraclio Bonilla, Antonio Mitre y Tristán Platt: *Minería y Espacio Económico en los Andes, siglos XVI-XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1980; Antonio Mitre: *Los Patriarcas de la Plata. Estructura Socioeconómica de la Minería Boliviana en el siglo XIX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1981. En realidad este estudio está basado en su tesis doctoral presentada en la Universidad de Columbia en Nueva York, ver Antonio Mitre: *Economic and Social Structure of Silver Mining in Nineteenth-Century Bolivia*. Ph. D. Dissertation: Columbia University, New York, 1977; aunque en la tesis hay algunos gráficos de producción adicionales, sobre todo una estimación de la producción minera boliviana a través de todo el siglo pasado. Ver también Tristán Platt: *Estado Boliviano y Ayllu Andino. Tierra y Tributo en el Norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1982; José Deustua: *La Minería Peruana y la Iniciación de la República, 1820-1840*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1986; y Carlos Contreras: *Mineros y Campesinos en los Andes. Mercado Laboral y Economía Campesina en la Sierra Central, siglo XIX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1988 (segunda edición).
 4. Me estoy refiriendo ciertamente a Haití y al nacimiento “nacional” de la República haitiana. Ver al respecto C.L.R. James: *The Black Jacobins: Touissant L'Ouverture and the Santo Domingo Revolution*. Nueva York: Vintage Books, 1963 (segunda edición).

Sin embargo, mi propósito en este trabajo es escaparme también un poco del ambiente andino y sesgadamente nacional, tal vez habría que escribir aquí sesgadamente “nacionalista”, para adentrarme en un problema hartamente complejo: la “americanidad de los sistemas nacionales republicanos”. En lo que se refiere a la minería existe ya una abundante literatura para comenzar a hacer comparaciones con otros focos mineros americanos: a) Mesoamérica, desde Taxco hasta Arizona y Colorado, el México que yo llamaría colonial, un México que poco más allá de Guanajuato y el próspero y nuevo Bajío mesoamericano, era ya no mas México, la tierra de los Mexica, sino mas bien la gran Chichimeca y (éste es un nombre controversial) Aztlán; b) La diversa región andina que debería incluir también a la minería del oro colombiano, sobre todo en Antioquía, al oro ecuatoriano del sur de la Audiencia de Quito, a la así llamada minería peruana, que debería incluir a Cerro de Pasco, Cajamarca, la sierra de Lima y Puno y, finalmente, por supuesto al “Alto Perú”, a la hermana Bolivia, el cerro rico de Potosí, Oruro y otros centro mineros del altiplano boliviano, y a Chile, el otro gran país andino a veces enclaustrado en la categoría de “país austral” o “del cono sur”⁵.

Finalmente, si hablamos de minería americana ciertamente hay que hablar también del Brasil que debería ser parte de este ensayo, pero mis lecturas en este sentido aun son escuetas⁶. Así, América es un gran continente que va desde Alaska hasta Chile y Argentina y la actividad minera, como la agricultura y el pastoreo, ha sido una actividad sustancial para todas las poblaciones y tipos de gente viviendo en este “nuevo continente” desde tiempos muy remotos. En este sentido la limitación que este trabajo tiene, al comenzar a pensar “mineramente” a América desde el siglo XVI en adelante,

5. Una buena referencia puede ser aquí la serie de libros publicados gracias a las gestiones de Inés Herrera y Rina Ortiz, entre otros, Dolores Ávila, Inés Herrera y Rina Ortiz compiladoras: *Minería Colonial Latinoamericana*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 1992; Dolores Ávila, Inés Herrera y Rina Ortiz compiladoras: *Empresarios y Política Minera*. México: INAH, 1992; Inés Herrera Canales, Rina Ortiz Peralta, María Eugenia Romero Sotelo y José Alfredo Uribe Salas: *Ensayos sobre Minería Mexicana, siglos XVIII al XX*. México: INAH, 1996. Puede verse también Alan K. Craig y Robert C. West editores: *In Quest of Mineral Wealth. Aboriginal and Colonial Mining and Metallurgy in Spanish America*. Baton Rouge, Louisiana: Louisiana State University, 1994. Finalmente, sobre la minería colonial colombiana del oro, que usó la esclavitud como fuerza de trabajo, ver William Frederick Sharp: *Slavery on the Spanish Frontier. The Colombian Chocó, 1680-1810*. Norman: University of Oklahoma Press, 1976.

6. Una excepción puede ser el buen libro de Marshall C. Eakin: *British Enterprise in Brazil. The St. John d'El Rey Mining Company and the Morro Velho Gold Mine, 1830-1960*. Durham, North Carolina: Duke University Press, 1989.

es una arbitrariedad absoluta. Toda la minería del México norteño, de nuevo diría yo, desde mas allá del Bajío hasta Arizona, Nevada y Colorado, fue una minería de poca monta en sus antiguos orígenes. La “transición al sistema colonial” en esta amplia región del continente americano no ocurrió de ninguna manera en el siglo XVI sino, diría yo, en el XVII, inclusive en el XVIII y, aun, si podemos llamar a la minería del oro en California desde 1850 en adelante “colonial”, lo que no es tan absurdo realmente, yo diría que es un fenómeno del siglo XIX y, aun, del XX.

MARCOS JURÍDICOS E INSTITUCIONALES

Hay entonces un problema teórico y espacial que discutir dentro de los estudios “mineros” americanos. ¿Qué tipo y cuándo ocurren las transiciones? ¿La transición de los sistemas prehispánicos a los sistemas coloniales (notar el plural)? ¿Y dónde, cuándo, y por qué?

La segunda transición es ciertamente aquella de las transiciones (notar el plural de nuevo) de los sistemas coloniales a los sistemas republicanos o, tal vez, mejor, habría que escribir, “nacionales”. Hay obviamente una cuestión jurídica e institucional aquí que es fundamental. Ocurren procesos de Independencia nacional o nacionales que suponen creaciones jurídicas e institucionales nuevas: escribir constituciones, dar el *background* jurídico necesario para crear “nuevos” sistemas de gobierno y *governance* que, en otras palabras, quiere decir también “hegemonía”, una nueva (y en este caso sí es nueva) “economía moral”. O sea que 1820 es en verdad una década de ruptura: hay revoluciones violentas, guerras, batallas. Lo es con seguridad?

Honestamente no lo creo. Entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX hay todo este proceso que voy ahora a llamar de “efervescencia moral” en la que se discuten una cantidad enorme de ideas jurídicas, filosóficas e incluso científicas (la “revolución de la Ilustración”, del “Iluminismo”), para que las “realidades reales”, especialmente latinoamericanas, continúen siendo mas o menos las mismas.

Francois Guerra ha insistido en esto, no con mucha fortuna, en su opúsculo *Le México: De l'Ancien Régime a la Révolution*⁷. Y aunque siglo

7. París: L'Harmattan, 1985, dos volúmenes.

siendo un entusiasta mas bien de los análisis de Alan Knight en su *Revolución Mexicana*, (Knight, 1990), no hay duda que Guerra, como se diría en inglés, “makes his case”, ofrece bastante evidencia como para pensar que ni 1810, ni 1820 fue una verdadera “ruptura holística” o “total” en la historia mexicana; mas bien las fechas hay que buscarlas en 1850-1860 o, tal vez, con mas seguridad, en 1910.

En los casos andino y mesoamericano, especialmente en las regiones centrales de estos espacios socio-económicos, el Virreinato de Nueva España y el Imperio Azteca, y el Virreinato del Perú y el *Tawantinsuyu*, los marcos jurídico-institucionales ciertamente cambiaron a comienzos del siglo XVI, en 1520 y mas adelante en el México central, en 1530 y 1540 en el Perú (Alto y Bajo). Para usar terminología andina digamos que el cambio fue del así llamado sistema andino al sistema andino-español. Sistema andino-español, diría yo, que dura hasta finales del siglo XIX. La República introdujo muchas disposiciones legales, pero el marco jurídico-institucional, yo argumentaría, se mantuvo mas o menos estable hasta 1870, por lo menos para el caso peruano y, en cierta medida, boliviano.

Guilds, corporaciones de mineros, diputados de minería y otras formas de lo que Paul Gootenberg llama “el modelo nacional/proteccionista”, se mantienen claramente hasta 1870 e, inclusive, hay algunos rasgos de esto hasta 1900 (Gootenberg, 1989).

En México y la región mesoamericana la ruptura 1850/1870 es también clara, llena de revoluciones liberales y civiles con participación campesina (Mallon), guerras, invasiones extranjeras y anexionismo (1845-1870), problemas de la deuda externa, etc.⁸ La conclusión histórica de todo este proceso “de revoluciones liberales” es el “affaire” de Maximiliano de Habsburgo, y nuevos marcos jurídico-constitucionales, la constitución de Juarez, base legal de la dictadura porfiriana.

La dictadura porfiriana es una ruptura con respecto al pasado porque, en el caso minero, abre las puertas al capital extranjero y a una nueva minería que rompe drásticamente con lo que se llama en el caso andino, “el sistema

8. En especial y recientemente ver Florencia E. Mallon: *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press, 1995.

andino-español”. Argumentaría entonces que en el caso de México hay también un sistema minero de relativa estabilidad, de “moyen durée”, que dura desde el XVI hasta la segunda mitad del XIX y que este sistema se va expandiendo desde Taxco hasta el Bajío, Guanajuato, Zacatecas, San Luis Potosí, Texas, etc. con el avance de la frontera y conforme el proceso histórico se desarrolla con los siglos⁹.

Finalmente, esta propuesta quiere abrir el campo de investigación a una visión más amplia de la minería americana, o tal vez habría que decir aquí, latinoamericana, comenzando a discutir cuestiones de género, ritual y simbolismo minero.

GÉNERO, RITUAL Y SIMBOLISMO MINERO. LA MINERÍA AMERICANA Y SUS MANIFESTACIONES CULTURALES: SAN LUIS DE POTOSÍ Y EL POTOSÍ CHARQUEÑO EN CONTRASTE

Un ejemplo puede ser bien ilustrativo de los diferentes significados sociales y culturales de los centros mineros americanos. El hecho de que haya dos Potosés en la América Latina es un fenómeno lingüístico, geográfico y simbólico interesante. Uno es más indígena y primario, el Potosí charqueño, y el otro más español, más mestizo quizás habría que decir, San Luis de Potosí. San Luis, sin embargo, es el gran símbolo mágico-religioso del reino de Francia, como lo es también Jean D’Arc, Juana de Arco. En el caso de San Luis, el simbolismo mágico-ritual provino de las acciones de un rey real e imaginario “Saint Louis” o “Louis XIIIème”, monarca de “l’Ile de France”, de “Notre Dame de París” en el siglo XIII¹⁰. Saint Louis es tan importante para la Francia medieval que los últimos monarcas franceses, antes de la hecatombe de la revolución francesa, son todos Luises: XIII, XIV, XV, XVI.

9. Ver, por ejemplo, Peter Bakewell: *Minería y Sociedad en el México Colonial. Zacatecas (1546-1700)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976; y Phillip L. Hadley: *Minería y Sociedad en el Centro Minero de Santa Eulalia, Chihuahua (1709-1750)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

10. Sobre el poder mágico de los reyes franceses e ingleses ver Marc Bloch: *Les Rois Thaumaturges. Etudes sur le Caractère Surnaturel Atribué à la Puissance Royale Particulièrement en France et en Angleterre*. París: Gallimard, 1983 (edición original 1924). Sobre la importancia mágico-religiosa de Notre Dame de París en la “Ile” de “France” hay una literatura abundantísima, ver en especial algunos trabajos de Georges Duby sobre los “sistemas” arquitectónico-mágico-eclesiales. También se puede tener en cuenta desde Víctor Hugo hasta las últimas producciones de la compañía cinematográfica de Walt Disney.

Para referirme a la experiencia americana, particularmente al área de frontera mexicano-estadounidense, quiero mencionar que no muy lejos de San Luis de Potosí estaba la gran posesión francesa en la América del Norte, que tenía una frontera muy conflictiva con el Imperio Español en el Golfo de México. Esta provincia francesa, la Luisiana o Louissiana, limitaba con la provincia mexicana de Texas en algún punto de lo que hoy es el Estado de Louissiana y, obviamente, defendía para Francia el comercio colonial del Mississippi¹¹. La Louissiana entonces se oponía a México, la tierra de los Mexicas, por el control, diría yo, de un puerto de importancia creciente en el Caribe: “New Orleans”, Nueva Orleans, “la Nouvelle Orleans”.

Uno podría argüir, entonces, sobre un proceso de “louissización” creciente desde el siglo XIII hasta el XVIII que afecta la parte norte del territorio del virreinato mexicano. Y también se podrían hacer análisis simbólicos oposicionales como, por ejemplo, contrastar el rol y el carácter ritual de un símbolo mágico-religioso como San Luis, un santo católico europeo, en oposición a la Virgen de Guadalupe.

Si uno observa con atención, por ejemplo, el espacio geográfico donde el centro minero de San Luis de Potosí se encuentra ubicado, uno podrá percibir que en su entorno se hayan otros centros mineros con nombres tan significativos como Concepción del oro, Real de Catorce, Charcas, etc. No solo la minería se encuentra representada en los nombres de estos diferentes lugares y pueblos, inclusive pueblos donde ahora casi no existe población humana, como Real de Catorce, sino que hay claramente un esfuerzo deliberado de repetir al Potosí de la América del Sur y su (Audiencia de) Charcas¹².

El verdadero nombre de San Luis Potosí parece ser, para los indígenas originarios Guachichiles, Tangamanga. La creación colonial española, de

11. El punto se encontraba en lo que hoy día es el Red River, el río Rojo, en la parte central del Estado de la Louisiana, al oeste del río Mississippi, pero no a una gran distancia de él. Dos fuertes fueron construidos uno al frente del otro, uno español-mexicano, defendiendo a Texas, el otro francés-canadiense, tal vez habría que escribir aquí “quebecois”, defendiendo a la Louissiana y al Quebec francés, al Imperio colonial francés en otras palabras.

12. Existe un tercer Potosí americano en el actual Estado de Missouri en los Estados Unidos de Norteamérica, obviamente otro centro minero que emulaba al fantástico Potosí boliviano. Minerales de plomo fueron descubiertos allí hacia 1770 y Moisés Austin, el líder texano que combatió contra México, explotó algunas minas en esa zona desde 1797. Ver Paul Horgan: *Great River. The Rio Grande in North American History*. Austin, Texas: Texas Monthly Press, 1984, I, 435 (dos volúmenes, cuarta edición).

conquista, estableció la imagen de San Luis y de Potosí, el centro minero boliviano, como paradigmas imaginarios de la zona. Minas, riqueza y santidad católica, he aquí los intereses de estos colonos españoles y mestizos que fundan este centro urbano en 1592, más de siete décadas después de que Cortés desembarcara en las costas orientales mexicanas. Los colonos, sin embargo, necesitaban mano de obra, trabajadores, para sus minas y haciendas, y así indígenas tlaxcaleños, tarascanos, otomíes, huastecas y otros, llegaron a la zona y se establecieron en ella. Hoy en día el Estado de San Luis de Potosí en México geográficamente se divide entre el Altiplano en el Norte y la Huasteca en el Sud-Este, como un testimonio a los cambios nacionales étnicos derivados de la conquista española. La población Huasteca, heredera del antiguo reino étnico Huasteca, está compuesta de unos 50,000 habitantes, cerca del 3% de la población estatal total.

Así, de un lado tenemos el avance de la imagen simbólica de San Luis, una imagen francesa y española, del otro Potosí y la minería, la fantástica minería de plata americana¹³. En el caso de San Luis, el santo patrono, un elemento a tener en cuenta es que su madre fue la reina Blanca de Castilla y que ella fue regente de Francia hasta que Luis IX tuviera la edad suficiente para asumir el trono. Castilla, ciertamente, y Aragón, fueron los reinos cuya unificación a finales del siglo XV permitió la creación de la poderosa monarquía española y su imperio colonial. San Luis también participó en las Cruzadas “contra los moros e infieles sarracenos” y estuvo prisionero por varios años en las tierras de Jerusalén y Jesucristo. Su administración de gobierno en Francia fue ejemplar, introdujo la ley romana, el derecho de apelación ante la monarquía y fue fundador de la Universidad de la Sorbona. Finalmente impulsó la arquitectura gótica construyéndose las catedrales de Amiens, Beauvais, Bourges y Chartres y, en especial para él mismo, la “Sainte-Chapelle” en París. El personaje histórico murió en 1270 y fue canonizado por el Papa en Roma en 1297¹⁴. San Luis pasó a ser un arquetipo de Monarca Católico,

-
13. La referencia obligada, como siempre, a esta fantástica minería de plata americana es Earl J. Hamilton: *El Tesoro Americano y la Revolución de los Precios en España, 1501-1650*. Barcelona: Editorial Ariel, 1975 (la versión original en inglés es de 1934); y su revisión contemporánea Michel Morineau: *Incroyables Gazettes et Fabuleux Métaux. Les Retours des Trésors Américains d'après les Gazettes Hollandaises, XVIe-XVIIIe siècles*. París y Londres: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme y Cambridge University Press, 1985.
 14. Ver Hugh Trevor-Roper: *The Rise of Christian Europe*. London: Harcourt, Brace & Jovanovich, 1975 (reimpresión), 99, 102 y 177; también C. Warren Hollister: *Medieval Europe. A Short History*. New York: John Wiley & Sons, 1974 (tercera edición), 151, 220 y 254.

justo, piadoso y ascético, como el rey Arturo y Camelot lo fueron para Inglaterra¹⁵.

En 1592, cuando en el norte del Virreinato de Nueva España, uno de los más grandes virreinos españoles en América, se iba fundar una ciudad distribuyéndose alrededor de la plaza central, del zócalo, municipio, iglesia y solares para los vecinos, se pensó en este santo católico europeo. Y San Luis (de Potosí) tuvo su nombre. Tratemos ahora de acercarnos al otro arquetipo etimológico, simbólico y lingüístico, el Potosí quechua y aymara.

POTOSÍES AMERICANOS: MANIFESTACIONES CULTURALES MÁGICO-RELIGIOSAS DE LA MINERÍA

Según García de Llanos el nombre Potosí en Bolivia deriva de Potochi que viene de “putuchini que tiene del aymara y de la general y quiere decir hago que produzca, y por lo mucho que este famoso Cerro ha producido le viene muy bien”¹⁶. Que tiene “de la general” quiere decir que tiene relación con la lengua general de los Incas, del quechua, de la lengua del Imperio del *Tawantinsuyu*¹⁷. el gran centro minero de Potosí, localizado en tierra Aymara,

-
15. No puedo eximirme aquí de hacer referencia a la canción clásica del Camelot británico, un sitio verdaderamente mítico: “Ask every person if he has heard the story/ And tell it strong and clear if he has not/ That once there was a fleeting wisp of glory called Camelot./ Don't let it be forgot/ That once there was a spot for one brief shining moment that was known/ As Camelot” (Pregunta a cada persona si él o ella ha escuchado la historia/ Y dila fuerte y claramente si él o ella no lo ha hecho/ Que una vez hubo un fugaz brillo de gloria llamado Camelot/ No permitas que se olvide/ Que una vez hubo un lugar por un breve y esplendoroso momento que fue conocido/ Como Camelot) (La traducción del inglés es mía).
 16. Ver García de Llanos: *Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores*. La Paz: Museo de Etnografía y Folklore (1609) 1983, 107.
 17. En la comparación Imperio Azteca/Imperio Inca un primer elemento de enorme importancia es el siguiente: el Imperio Azteca era densamente poblado en una zona relativamente estrecha, mientras que los Incas tenían poca población para su enormidad territorial. La lengua general de los Incas, el quechua, significativamente se hablaba en el Cusco, Ayacucho, una variante Wanka en el valle del Mantaro, Ancash, Cajamarca, Chachapoyas, Quito y al sur de Colombia, una zona muy extensa. Al respecto ver Alfredo Torero: *El Quechua y la Historia Social Andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 1974. Ver también Héctor Noejovich Chernoff: *Los Albores de la Economía Americana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996, en especial pp. 17-28; y George A. Collier, Renato I. Rosaldo y John D. Wirth editores: *The Inca and the Aztec States, 1400-1800. Anthropology and History*. Nueva York: Academic Press, 1982.

en tierra de los reinos Aymaras todavía activos aunque sometidos a los Incas a comienzos del siglo XVI, fue descubierto por los españoles en 1545, apenas trece años después de que el Inca Atahualpa fue capturado en Cajamarca¹⁸. Fue la expedición de Gonzalo Pizarro, el hermano del conquistador, al Alto Perú, la que descubrió el yacimiento, ese gran “cerro rico”. Sin embargo existe un mito o leyenda con participación indígena que explica el descubrimiento de las minas. El indio Gualpa persiguiendo unos venados cogió y rompió una rama del árbol de la queña, asida a la roca, de donde salieron unos pedazos de mineral que llevó a fundir a Porco.

La leyenda (¿podríamos considerarla tal vez un mito?) es bastante similar a la del pastor indígena Santiago Huaricapcha en Cerro de Pasco. Se dice que este pastor en las punas de la meseta de Bombón, mientras cuidaba su rebaño y para protegerse del frío, hizo una fogata y fundió un trozo de roca que resultó ser mineral de plata, descubriéndose el yacimiento del Cerro de Pasco en la montaña de Yauricocha (Pérez Arauco, 1980). No es esta narrativa bastante similar a la del indígena Juan Diego encontrando a la Virgen de Guadalupe encima de un zorzal? Siempre un indígena descubre una mina, una virgen sagrada. Los indígenas descubren, dan a conocer, el resto de la historia no necesariamente les pertenece.

En el caso de Cerro de Pasco el profesor César Pérez Arauco ha discutido la leyenda de Huaricapcha y, por supuesto, sugerido que no es totalmente verídica. Se dice, por ejemplo, que la leyenda da origen al descubrimiento del yacimiento minero en los comienzos del siglo XVII, en 1630 para ser precisos, pero Pérez Arauco argumenta que su explotación era ya precolonial. Basado en un documento de 1567 él menciona que indígenas tinyahuarcos y yauricochas extraían minerales de plata de lo que sería después Cerro de Pasco y Colquijirca (Pérez Arauco, 1980). En el caso del culto a la Virgen de Guadalupe, éste nace también así espontáneamente de la aparición de la Virgen ante el indígena Juan Diego? ¿O es más bien un proceso lento, o medianamente lento, de sincretismo religioso?

18. Ver Herbert S. Klein: *Bolivia. The Evolution of a Multi-Ethnic Society*. New York y Oxford: Oxford University Press, 1982, particularmente 15-7, 34-5. Ver también Thérèse Bouysse-Cassagne: “Pertenencia étnica, status económico y lenguas en Charcas a fines del siglo XVI”, en Noble Dvid Cook editor: *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1975, 312-28.

Lo interesante del simbolismo detrás del culto a la Virgen de Guadalupe es que es un culto femenino, mujer, mientras que San Luis es claramente un santo patrono. La virgen asume el rol de santo patrono o, mas bien, de santa matrona, lo que significa un cambio importante en las percepciones y en los sentimientos religiosos de las poblaciones americanas¹⁹. La divinidad (¿mayor? ¿más popular?) en México es femenina y no masculina. Tal vez esto se deba a las referencias hechas de asociaciones entre la virgen morena de Guadalupe, la virgen mestiza, de piel oscura, y Tonantzin, la divinidad azteca. En los Andes el panteón religioso es diferente y muy diverso, como en Mesoamérica antes de los españoles, y va desde la *Pachamama* y los dioses mayores (Tunupa, Viracocha, Illapa, etc.), a los dioses menores, héroes, *malquis* y diosas y parejas divinas (Rostworowski, 1983). Hay dualidades y tríadas organizadoras de “la mentalidad andina”. Hay, finalmente, para regresar al tema minero, *ttíos* y *mukis*, con los que hay que negociar para recibir el mineral de la boca de la tierra.

Dentro de la cosmovisión campesino-andina hoy en día, pero con mayor razón aun en el pasado, el mineral de oro por ejemplo, el oro, es *mama*, *veta*, es decir un símbolo femenino que representa lo reproductivo, la subsistencia. El mineral vuelve a nacer, se reproduce al interior de la tierra, como el maíz. En un estudio que realicé hace más de una década sobre la minería del oro en el siglo XIX peruano encontré que los campesinos andinos, particularmente de la zona sureña, entre Puno y Carabaya, tenían un conocimiento directo de su territorio y geografía lo que les permitía tener acceso a depósitos de oro que extraían en pequeñas cantidades sin comunicárselo a las respectivas autoridades gubernamentales. Ellos defendían en secreto esta fuente de rique-

19. Mi conocimiento del culto a la Virgen de Guadalupe es bastante reducido. Mucho de él proviene de una discusión que escuché y de la cual tomé muchas notas entre David Brading y Solange Alberro sobre el nacionalismo mexicano en el coloquio internacional: “Historia, cultura e identidades latinoamericanas” organizado por Luis Miguel Glave y Fernando Rosas en la Universidad de Lima en setiembre de 1993. Es interesante notar aquí que la ciudad de Chihuahua, otro importante centro minero del Norte de México, fue fundada en 1718, para 1720 la mas importante fiesta local era en honor de San Francisco de Asís, patrón del asentamiento original de San Francisco de Cuellar. Pero para 1750 a esta festividad se había sumado la de Nuestra Señora de Guadalupe el 12 de diciembre celebrada con “rituales religiosos y fuegos artificiales” añadiéndose desde comienzos del siguiente siglo “carreras de caballos”. Ver Cheryl English Martin: “Public celebrations, popular culture, and labor discipline in eighteenth-century Chihuahua”, en William H. Beezley, Cheryl English Martin y William E. French editores: *Rituals of rule, Rituals of Resistance. Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*. Wilmington, Delaware: Scholarly Resources, 1994, 95-114, en especial 97.

za comunitaria que usaban como reserva y como complementariedad a sus cotidianas actividades agrícolas (Deustua, 1984).

Jean Berthelot ha encontrado lo mismo para el siglo XVI. Según él en el *Tawantinsuyu*, en las minas de comunidades, los indígenas “se encontraban en las minas en verano, en la época cuando sus campos y sus bienes no requerían su presencia, lo que quiere decir entre junio y setiembre, meses de estiaje de los ríos, coincidiendo con el periodo de inactividad agrícola en el altiplano (Berthelot, 1978). El resto del tiempo lo pasaban en sus campos cultivando y cosechando sus preciados cultivos, la papa, el maíz, la oca, atendiendo a su ganado, la llama, la alpaca, el guanaco. La minería es complementaria a la agricultura y nunca excede un nivel menor, suplementario. El orden social es sobre todo rural, el oro y la plata no son moneda, no se acumulan, no sirven para el intercambio. El oro y la plata son otros minerales más, otro valor de uso demandado, primero, por las autoridades curacaes y la monarquía incaica, luego, por los españoles.

Tristan Platt, interesado en la religiosidad minera y en la “historia de las ideas populares en los Andes”, ha encontrado en el norte de Potosí una serie de cultos e interacciones entre los trabajadores mineros andinos y un conjunto de divinidades y fuerzas mágicas. Su análisis de estas vivencias simbólicas, rituales y, en general, culturales, lo lleva de pequeñas minas, “un puñado de túneles”, a la gran mina Siglo XX con sus diferentes sectores, socavones y niveles (Platt, 1983). Platt hace mención que su estudio se limitará a las fuerzas del *ukhupacha* y sus relaciones con el (la) *kay pacha* y no al *janajpacha* o la dimensión superior, las fuerzas celestes²⁰. Su constatación mayor es la de la existencia del *ttio*, *supay* o el diablo, pero no el diablo cristiano traído con los españoles, sino un entender andino de que hay dioses y fuerzas bajo tierra con las cuales los seres humanos tienen que relacionarse y dialogar. El estudio de Platt es también una crítica y revisión del libro de Michael Taussig, el antropólogo de la Universidad de Nueva York, “New York University”, quien había argumentado que el diablo, el *supay*, para los campesinos y trabajadores mineros bolivianos era la personificación del capitalismo, del fetichismo de la mercancía, que irrumpía drásticamente en sus economías campesinas (Taussig, 1979).

20. Ver en este sentido también Bernabé Condori y Rosalind Gow: *Kay Pacha*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1982 (segunda edición).

Otra de las manifestaciones subterráneas del mundo andino con las que hay que dialogar, hacer ofrendas, tratar de entender, es el *amaru*, la serpiente, la víbora. El *amaru* como torrente expresa fuerzas de debajo de la tierra que traen poder a la superficie, sea para el comunero o comunera que trabaja las minas, sea para el propietario de minas, criollo o extranjero²¹. Túpac Amaru, el jefe serpiente, fue el último Inca de Vilcabamba, muerto con la pena de garrote por el virrey Francisco de Toledo a finales del siglo XVI²². Y Túpac Amaru II fue el rebelde y *kuraka* indígena que puso en crisis a todo el virreinato a finales del siglo XVIII. *Amaru*, finalmente, de acuerdo al historiador peruano Alberto Flores Galindo, puede también ser entendido como toro, ese “ser mitológico en forma de toro que precede a huacicos (avenidas torrenciales) y que pasa sembrando la desolación y la muerte²³.”

La serpiente, el *amaru*, en el mundo andino, como dios o diosa púnica, conecta el *ukhupacha* con el *kay pacha* y el *janajpacha*, el mundo subterráneo con “este mundo” y el mundo estelar. En consecuencia, va desde bajo tierra a la superficie y al mundo de la noche y los astros. Es uno de los pocos animales capaces de comunicar estos tres niveles de religiosidad humana andina. Es, tal vez por eso, que ha sido percibida como fuerza religiosa y divinidad, en muchos casos maléfica, para muchas sociedades y culturas.

De acuerdo al estudio de Platt, en el norte de Potosí mientras en el pueblo de San Pablo de Churiña el énfasis religioso, de *mentalités*, está en el diablo, en el Tiu Pachatata y La Tía Pachamama, según “una dualidad secundaria en la mesa ritual”, en la gran mina Siglo XX hay que “enfaticar inicialmente no tanto al diablo, sino a su consorte ambivalente, la *tía pachamama* (Platt, 1983). En función de su culto y ritual, y debido a la predilección

-
21. Es la imagen que usa el antropólogo y escritor peruano José María Arguedas en *Todas las Sangres*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1964 (edición original, dos volúmenes). Ver también del mismo autor Arguedas: “La amante de la culebra y el negociante de harinas. Dos cuentos quechuas”, en *Las Moradas*, 1, 2 (Lima, julio-agosto 1947), 124-34.
 22. Ver, por ejemplo, Juan José Vega: *La Guerra de los Viracochas*. Lima: Edición Universidad Nacional de Educación, 1969 (tercera edición); también Franklin Pease G. Y.: *Los Últimos Incas del Cuzco*. Lima: P. L. Villanueva, 1976 (segunda edición).
 23. Camino Calderón: *Diccionario Folklórico del Perú*, 15, citado en Alberto Flores Galindo: *Buscando un Inca. Identidad y Utopía en los Andes*. La Habana: Casa de las Américas, 1986, 95. Flores Galindo dedicó buena parte de su vida a estudiar la rebelión de Túpac Amaru a finales del siglo XVIII peruano, aparte del libro anterior ver, por ejemplo, Flores Galindo editor: *Sociedad Colonial y Sublevaciones Populares. Túpac Amaru II, 1780*. Lima: Retablo de Papel Ediciones, 1976.

colonial de los curas por la *pachamama*, se han construido en las minas una serie de capillas dedicadas a la Virgen de la Concepción, cuya fiesta patronal se celebra el 8 de Diciembre. Platt afirma que la adoración al culto de la Virgen de la Concepción comienza desde el mismo siglo XVI cuando, de acuerdo a Arzáns de Orsúa y Vela, “su imagen fue colocada en todos los cruceros del cerro de Potosí” (Platt, 1983). A Siglo XX la celebración y el culto de esta Virgen andina de la tierra y del subsuelo llegó desde Colquechaca donde ya en tiempos coloniales “Nuestra Señora de la Concepción” era patrona de una mina en Anconasa, Aullagas, y del ingenio de Huancarani. Colquechaca, dice Platt, “es el pueblo construido más abajo de Aullagas durante la boya argentífera del siglo XIX” (Platt, 1983).

Para Carmen Salazar-Soler que ha estudiado también la religiosidad y el simbolismo andino en las minas de Julcani en Huancavelica, las minas “son el útero de la madre tierra” (Salazar-Soler, 1993). O sea, yo añadiría, la parte reproductiva y el ejemplo puro de la fertilidad en las mujeres, en el sexo femenino, en el género femenino. Si las cosechas lo son al nivel del *kay pacha*, de la superficie terrestre, las minas lo son, en la concepción cultural andina, al nivel del *uku pacha*, del subsuelo, de las fuerzas bajo tierra que comandan nuestras vidas, como los volcanes, como las montañas majestuosas, altísimas y nevadas de los Andes. Las montañas en verdad, dentro de este cierto mundo cultural andino, son *wamani*, dioses protectores cotidianos, guardianes de la vida cotidiana, del *kay pacha*, y no fuerzas subterráneas, pero los metales que se extraen de las entrañas de la tierra sí lo son.

La concepción mágica y religiosa de la actividad minera, de los hombres y mujeres interactuando con poderes mágicos de la tierra, del subsuelo o de los diferentes metales conocidos o por conocer, no es un fenómeno tan sólo americano, andino o mesoamericano. Es también un fenómeno europeo. Para Aristóteles los metales resultan de la combinación de la física de los cuatro elementos naturales de la materia (agua, tierra, aire y fuego) y su origen en la humedad, en la doble exhalación del planeta tierra cuando es calentado por el sol. Estas teorías ciertamente eran aun válidas en el siglo XVII y particularmente entre los alquimistas. Como lo ha hecho notar recientemente Carmen Salazar-Soler, Alvaro Alonso Barba las recoge en su *Arte de los Metales*, publicado originalmente en Madrid en 1640, el libro de cabecera de cualquier estudioso de historia y arte minero (Salazar-Soler, 1992).

La generación de los metales, en algunas concepciones europeas del siglo XVI y XVII, y siguiendo todavía a Salazar-Soler, necesitaba “un recep-

táculo natural, apropiado, comparable al útero de los seres humanos”. Este receptáculo era la tierra, el filón de la mina. “La mina es comparada al vientre de la madre tierra que engendra toda clase de frutos”. De ahí que algunos mineralogistas empleen un vocabulario prestado de la obstetricia, clasificando las piedras minerales por su sexo y género, y tengan la creencia “que las minas reinician su producción después de un período de descanso (Salazar-Soler, 1992). La mina es definitivamente una mujer, el vientre materno, la reproducción femenina de la especie. La mina es fertilidad.

Y sigamos con la “mitología” europea asociada a la actividad minera americana. Todo el proceso de descubrimiento y conquista de nuestra América, “ancha, ajena y larga”, tiene que ver con intereses mineros, intereses por extraer oro y plata. “Y como siempre trabajase por saber dónde se cogía el oro”, escribió Cristóbal Colón en su *Diario*²⁴. Y luego hubo expediciones a las Siete Ciudades de Cibola, al Dorado, para finalmente asentarse y explotar las minas de México y del Perú, y del Brasil luego, y de Colombia, Chile, etc.

Atlantis, de donde viene el nombre de Océano Atlántico, era el continente perdido (Platón menciona que una isla) al oeste del estrecho de Gibraltar, más allá del mar Mediterráneo, el “mare nostrum” de Fernand Braudel (Braudel, 1985). Atlantis, o el Océano Atlántico, se refiere también al Titán Atlas y, entonces, una vez más, las concepciones culturales del Descubrimiento están asociados al Mundo Antiguo Greco-Romano. Los hombres y mujeres del siglo XVI son gente imbuida de mitología, religiosidad y escatología. Carlo Ginzburg ha probado que hasta mitades del XVII en el norte de Italia los campesinos friolanos continúan a tener “batallas nocturnas” de contenido religioso pre-cristiano (Ginzburg, 1984).

Marcel Mauss una vez escribió que cuando un dios vence a otro, el primero perpetúa la memoria de su victoria con la inauguración de un culto²⁵. En la América Latina, los dioses y las diosas prehispánicas, relacionadas o no

24. Ver Cristóbal Colón: *Diario de A. Bordo*. Madrid: Cultura Hispánica, 1968, 27. Ver también Robert H. Fuson (traductor y editor): *The Log of Christopher Columbus*. Camden, Maine: International Marine Publishing Company, 1987.

25. La mención se encuentra en *Sacrifice*. Desafortunadamente no he encontrado la cita precisa, la referencia la tomé de Marshall Sahlins en sus estudios sobre la muerte y ritual de Captain Cook, el “descubridor y conquistador” de Australia.

con la minería, dejaron paso al poder avallasador de la conquista española y la presencia de dioses y diosas católicos y cristianos, entre ellas vírgenes y diablos. El estudio de estos aspectos en la historia minera americana está todavía por empezar. Hemos concentrado nuestras fuerzas, y con mucha razón, en diseñar primero áreas espaciales de desarrollo de la minería y sus movimientos económicos y sociales “de larga y mediana duración”. Este ensayo ha sido un esfuerzo por probar que la minería también tuvo manifestaciones culturales, religiosas, simbólicas, y de género, y que éstas iban desde San Luis de Potosí a Potosí o, mejor, desde Aztlán hasta el sur de Chile.

BIBLIOGRAFÍA

- BERTHELOT, Jean
1978 "L'exploitation des métaux précieux au temps des incas", *Annales*, 33e année, (5-6). París.
- BRAUDEL, Fernand
1985 *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Librairie Armand Colin, París.
- DEUSTUA, José
1983 "La minería, las clases sociales y la Independencia del Perú", *Análisis*, N. 12. Lima.
1984 "El ciclo interno de la producción de oro en el tránsito de la economía colonial a la republicana: Perú 1800-1840", *Hisla*, 3, Lima.
1986 *La minería peruana y la iniciación de la República, 1820-1840*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- GINZBURG, Carlo
1984 *Les batailles nocturnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVIe et XVIIe siècles*, Flammarion, París.
- GOOTENBERG, Paul
1989 *Between silver and guano. Commercial policy and the state in Postindependence Perú*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- KNIGHT, Alan
1990 *The Mexican Revolution*, Nebraska University Press, Lincoln, Nebraska.
- PÉREZ ARAUCO, César
1980 *Cerro de Pasco. Historia del pueblo mártir del Perú, siglos XVI, XVII, XVIII y XIX*, Edición de El Pueblo, Cerro de Pasco.
- PLATT, Tristán
1983 "Conciencia andina y conciencia proletaria *Qhuyaruna* y *ayllu* en el norte de Potosí", *Hisla*, 2, Lima.

- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María
1983 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- SALAZAR-SOLER, Carmen
1992 "Encuentro de dos mundos. Las creencias acerca de la generación y explotación de los metales en las minas andinas del siglo XVI al XVIII", *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*, Biblioteca Andina, La Paz.
1993 "The andean mines: womb of the Earth Mother", *Andean Kaleidoscope*, Cornell University Press, New York.
- TAUSSIG, Michael
1979 *The devil and commodity fetishism in South America*. University of North Carolina Press, North Carolina.