

ARTÍCULOS ESPECIALES

Las lágrimas del sol: religiosidad andina en la minería de pequeña escala de oro de Sudamérica

The tears of the sun: Andean religiosity in small-scale gold mining in South America

Víctor Hugo Pachas

<https://orcid.org/0000-0002-7999-0654>

victorpachas@responsiblemines.org

Alianza por la Minería Responsable

RESUMEN

El objetivo de este artículo es caracterizar la continuidad de la religiosidad andina en espacios de minería de oro de pequeña escala en Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú. Los mineros y sus familias son caracterizados como población flotante y como crimen organizado, y los gobiernos no tienen una comprensión cultural sobre su devenir. Sin embargo, ellos tienen experiencias religiosas que se interrelacionan y yuxtaponen como parte de la cultura andina. Sostengo que el animismo andino, donde la pachamama es ámbito reproductivo de la vida y de la muerte, tiene su correlato en los espacios mineros con una veta de oro. La etnohistoria señala que una veta de oro era considerada como una huaca y, el minero, un peregrino que buscaba simbólicamente las *lágrimas del sol*. Quinientos años después de las fuentes etnohistóricas, la etnografía contemporánea sostiene la presencia de la *Gringa* (nombre atribuido a la veta de oro) como un espíritu que tiene fuerte incidencia sobre fenómenos naturales, riquezas, enamoramientos, bienaventuranzas y castigos para los mineros en su vida cotidiana, así como la evocación ritual a la minería como un peregrinaje al reunir las *lágrimas del sol*.

Palabras Clave: Religiosidad andina; oro; minería de pequeña escala.

ABSTRACT

The purpose of this article is to characterize the continuity of Andean religiosity in small-scale gold mining areas in Bolivia, Colombia, Ecuador and Peru. Miners and their families are characterized as a floating population and as organized crime, and governments do not have a cultural understanding of their future. However, they have religious experiences that are interrelated and juxtaposed as part of Andean culture. I argue that Andean animism, where *pachamama* is the reproductive field of life and death, has its counterpart in mining areas with a vein of gold. Ethnohistory indicates that a vein of gold was like a *huaca* and the miner, a pilgrim who symbolically sought the *tears of the sun*. Five hundred years after ethnohistorical sources, contemporary ethnography understands the presence of the *Gringa* as a spirit that has a strong impact on natural phenomena, riches, infatuations, beatitudes and punishments for miners in their daily life, as well as ritual evocation of mining as a pilgrimage to gather the *tears of the sun*.

Keywords: Andean religiosity; gold; small-scale mining.

Introducción

El objetivo de este artículo se centra la pregunta: ¿Cuáles son las características de la continuidad de la religiosidad andina en espacios de minería de pequeña escala de oro en países andinos de Sudamérica? La elección de Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú como estudios de caso radica en la calidad de información etnográfica, nivel de productividad de los yacimientos de oro, tradicionalidad de la minería, zonas fronterizas de países involucrados, contextos de violencia, y fuerte presencia de población quechua y aimara en los espacios mineros.

En los últimos años, especialistas en minería de pequeña escala han aproximado diversas características sobre la definición. Jennings (1999) señala que se asocia a trabajos riesgosos, sin exigencia en seguridad minera, salud ocupacional y tratamiento de impactos ambientales; escasa inversión económica, tecnología inapropiada y rudimentaria con participación de mano de obra familiar y con una ausencia casi total de los servicios del Estado. Puede revisarse bibliografía sugerente en Chaparro (2000), Jennings (1999), Equipo MMSD América del Sur (2002) y Barreto (2003). Romero y Pachas (2005) señalan que las aproximaciones a su definición toman en cuenta condiciones formales y coyunturales que no ayudan a su exacta comprensión. Las definiciones existentes no la identifican como una economía con características propias, tampoco resaltan el rol social que cumple como medio de sustento entre amplios sectores de bajos recursos económicos.

En el contexto del área andina y amazónica, esta minería y su espectro ilegal están siendo caracterizados como crimen organizado y como una actividad que tiene que erradicar el uso de mercurio a través de la implementación del Convenio de Minamata, que los países han ratificado desde el 2017. Desde hace algunos años, esta actividad es relacionada y estigmatizada como crimen organizado, e incluso reconocida, junto con la tala ilegal de madera y los sembríos ilegales de coca, como formas emergentes de delincuencia organizada transnacional. Desde junio de 2012, los países pertenecientes a la Comunidad Andina de Naciones iniciaron acciones militarizadas para la erradicación de esta economía, en el marco de la Decisión 774-CAN que oficializó una Política Andina de Lucha Contra la Minería Ilegal, la cual propuso establecer medidas de cooperación, de prevención y control. La Organización de las Naciones Unidas reconoció que la minería ilegal es una de las formas de delincuencia organizada transnacional y en el 2014, la United Nations Office on Drugs and Crime reconoció a la minería ilegal como crimen organizado.

Otro aspecto limitante es que no existen cifras oficiales de los países analizados en este artículo, que den cuenta sobre el tamaño de la población minera. Cremers et al. (2013) señalan que la Organización Internacional del Trabajo y centros de investigación en los países andinos tienen cifras estimadas en 500 mil mineros y más de 2 millones de personas dependientes de esta economía. En Perú se ubican los mayores gruesos de población y una considerable producción de oro a diferencia de los otros países. Heck (2014) señala que Perú tiene 150 mil mineros y unas 300 mil personas dependientes, y su producción de oro es aproximadamente 35 toneladas anuales. La extensión de concesiones y la capacidad de producción de Perú es mucho mayor si se compara con los otros países: Solo Madre de Dios produce anualmente 20 toneladas, más que la producción anual total de minería de pequeña escala de Bolivia, Colombia y Ecuador.

Debido a los aspectos señalados y al terrible daño ambiental de esta economía, estas poblaciones son un híbrido poco conceptualizado y abordado por políticas públicas. Para efectos de esta investigación se utilizará la denominación *minería de pequeña escala* para denominar los estratos mínimos de producción de oro en cualquiera de los países involucrados.

Este tipo de minería es poco comprendido por los gobiernos de los países en Sudamérica, por carecer de una comprensión cultural de la problemática. Todas las interpretaciones se reducen a sostener el salvajismo de estos grupos sin entender quiénes son ni en qué creen. Este artículo es importante precisamente porque permite, desde un acercamiento etnográfico a la *minería de oro de pequeña escala* en Sudamérica, describir la convivencia entre códigos religiosos y la ritualidad aún presente en la cultura andina. Dos aspectos novedosos invitan a la lectura de este artículo: 1. Que la literatura sobre religiosidad andina en espacios de minería siempre ha caracterizado espíritus masculinos y no femeninos, y 2. Que la ritualidad andina convive con otras formas de religiosidad sin oponerse sino complementándose.

Este artículo está ordenado en seis acápites: 1. ¿Secularización o diferenciación funcional?; 2. Medio de comunicación simbólicamente generalizado de la religión; 3. Simbolismo del oro en la religiosidad andina; 4. Espíritus masculinos de las minas; y 5. Espíritus femeninos de las minas. Finalmente, señalo algunas conclusiones.

Metodología

Este artículo tiene una amplia revisión bibliográfica concerniente a la temática, a lo que se suma el trabajo de campo que realicé con motivo de mi tesis doctoral. Desarrollé una investigación etnográfica en Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú, recolectando información a partir de entrevistas semiestructuradas (160), grupos focales (20), árboles genealógicos (4), y observación participante durante 4 años (2012–2016). La información fue sistematizada en 14 etnografías sobre los actores clave de la cadena de valor, 4 etnografías sobre recolectores de la mina (Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú), 3 etnografías sobre mineros empleados de una mina (1 de Ecuador y 2 de Perú), 4 sobre mineros invitados (Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú) y 3 sobre mineros con algún tipo de derecho (Bolivia y Perú). Por situaciones de informalidad y de conflictos, no utilizo los nombres reales de mis entrevistados ni los nombres reales de sus organizaciones mineras a solicitud de ellos. También a su solicitud, solo utilizó los nombres reales de sus vetas o lágrimas del sol.

1. ¿Secularización o diferenciación funcional?

Para efectos de este artículo, consideraré como hoja de ruta teórica a Niklas Luhmann. La teoría de los sistemas sociales de Luhmann diferencia sistema y entorno; en el sistema se ubican las comunicaciones, mientras que en el entorno se ubican los sujetos. Esta teoría no se concentra en el análisis de los sujetos, que son parte del sistema psíquico, sino en las comunicaciones, aunque el sistema social no podría existir sin el entorno. Para Luhmann (2009), la sociedad moderna es una complejidad organizada, autopoietica, no territorializada de comunicaciones con características policontextuales, ya que tienen la capacidad de auto-observarse. Para Luhmann, los sistemas sociales producen sus propios elementos a partir de una diferenciación progresiva en diversos subsistemas sociales como el derecho, la religión, entre otros, que representan formas de reducir la complejidad. Luhmann propone conceptos como clausura operacional (autopoiesis) y acoplamiento estructural (medio de comunicación simbólicamente generalizado).

Mi interés es la definición de medio de comunicación simbólicamente generalizado, ya que resuelve problemas de selección y motivación, utilizando una semántica que se enlaza con la realidad basada en un código base y códigos complementarios como programas, estrategias que le dan sentido empírico específico; además, son los conectores entre el sistema social y el entorno (Luhmann, 2007). El proceso de diferenciación de la religión resume las transformaciones que a partir del siglo XV desencadenaron el surgimiento de la sociedad moderna, que supone la coevolución de sistemas sociales en el camino de la especialización y autonomización

comunicativas. En sociedades premodernas, los aliados eran las instituciones religiosas, pero esto no sucede en la sociedad moderna que es altamente diferenciada. Esta diferenciación sistémica implica que sea policéntrica y no centrada en la religión. Luhmann rechaza los usos clásicos de la religión como responsable de la cohesión social (Durkheim) y motivo para la acción social (Weber). Incluso rechaza el término secularización porque la sociedad está diferenciada funcionalmente.

La religión cumplió la función de restringir el sentido de lo que acontece en el mundo con ideas religiosas, y fue el mecanismo que por milenios realizó la tarea que deben salvar las comunicaciones modernas. Para Luhmann, en sociedades elementales existe: a. Necesidad de mantener el secreto religioso; y b. Ocupar el otro lado de la comunicación con el tabú. La religión es una semántica y una práctica que tienen que ver con lo familiar/desconocido. La figura del secreto podía representar lo desconocido dentro de lo familiar, a la vez que lo sacro se constituye como secreto.

En la sociedad moderna, la religión no cumple un rol determinante y establece alianzas con la moral, producida por un problema de comunicación resultante del hecho de que el lenguaje opera sobre la base de un *sí* y un *no*; por ello la moral debe transferir sus bases a los secretos de la religión. La moral debe renunciar a la religión si ha de cumplir con su propia función, no ser un secreto. La religión se moraliza para dar así fundamento a la moral. Esta alianza tiene la ventaja de que es compatible con la escritura y con su correspondiente cosificación del mundo. Luhmann define la religión como un circuito funcional que traspone permanentemente las barreras de la comunicación; la moral es definida como la cosificación bueno/malo del comportamiento.

Los países del área andina estudiados en este artículo reconocen la libertad de cultos, lo que no representa igualdad para todas las confesiones religiosas, ya que disfrutan solo de tolerancia dentro del marco jurídico, pues los beneficios que otorgan los gobiernos son orientados hacia la Iglesia católica. El incremento de la población con orientación religiosa diferente a la católica estuvo en aumento en las últimas décadas, principalmente en Colombia y Bolivia. ¿Es posible sostener argumentos seculares en los países estudiados en este artículo?

En la Constitución Política de Bolivia de marzo de 2009, se declaró un Estado aconfesional o laico, garantizando con privilegio a todas las creencias y dogmas religiosos. El último Censo de Población del 2012 señala que Bolivia tiene una población de 10 millones de personas (INE Bolivia, 2012), pero no consideró orientaciones religiosas. El Censo Nacional de Población y Vivienda de 2001 (INE Bolivia, 2001), indicó que 78% de la población es católica, mientras que las denominaciones protestantes representan el 19%. El número de católicos es más alto en áreas urbanas, mientras que los protestantes lo son en áreas rurales. El 2.5% indicó no tener filiación religiosa y el 1% declaró otras confesiones religiosas (islam u otras).

En Colombia, la libertad religiosa fue consagrada en la Constitución Política de 1991. Actualmente, para acceder a estos derechos y libertades, se exige la celebración de convenios con el Estado, pero se avanzó poco en la creación de una cultura de tolerancia religiosa. El 18vo Censo Nacional de población y el 7mo de vivienda de 2018 señala que Colombia tiene una población de poco más de 49 millones de habitantes, pero se tiene información sobre orientaciones religiosas. Basado en información del Barómetro de las Américas (2009), las principales religiones son: catolicismo (53%) y pentecostalismo (35%), mientras que 7% se declara sin religión y 1% son de *otras religiones*.

En Ecuador, en octubre de 2008 entró en vigor la nueva Constitución Política, que garantizaba la libertad de cultos. Si bien no existe una religión oficial del Estado, la Iglesia católica goza de muchos privilegios. El Censo Nacional de población y vivienda de 2010 (INEC Ecuador, 2010), indica que Ecuador tiene una población de 16.9 millones de personas; se declaran católicos el 75%, protestantes, adventistas, mormones y testigos de Jehová el 17%, no creyentes el 3%, y musulmanes, judíos, ortodoxos, y espiritualistas el 2%.

En Perú, desde 1915 existe una norma que permite la libertad de cultos. El Instituto Nacional de Estadística e Informática recién incorporó a la religión evangélica en 1993. En los censos nacionales de 1940 y 1961, la población de orientación evangélica es agrupada como religión *protestante*; en los censos de 1972 y 1981, fue modificada por el término religión *crisiana no católica*; en el censo de 1993, es modificada por el de religión *evangélica*. En el Censo Nacional de 2017 (INEI Perú, 2017), la población católica es 74%, mientras que la religión evangélica es el 20%, otras religiones el 4% y agnósticos el 2%.

Romero (2017) señala que definir las características de la religión en el área andina es una tarea amplísima que seguro tendrá un derrotero en los siguientes años. Sostengo que las cifras expuestas dan una imagen parcial de lo que sucede en el área andina, pues se observa que no se conciben las prácticas andinas, que son asumidas como dentro de lo católico, como religión popular. Estos datos de demografía religiosa son relevantes para realizar una primera aproximación a la discusión de este artículo. La modernidad del área andina radica en combinar aspectos de sociedades tradicionales, fuertemente afincadas en principios de parentesco, y aspectos de la misma modernidad. Para describir el proceso que observo en los países andinos, utilizaré el concepto de diferenciación funcional de Luhmann, a fin de comprender una sociedad altamente diferenciada, con un medio de comunicación simbólicamente generalizado de la religión, que permite relaciones y yuxtaposiciones entre diferentes códigos comunicativos.

2. Medio de comunicación simbólicamente generalizado de la religión

Los países analizados en este artículo experimentan un proceso de diferenciación funcional a partir de comunicaciones simbólicas que amplían las posibilidades de interpretación de la religiosidad andina. Por lo que defino tres códigos comunicativos que se relacionan y yuxtaponen constantemente y que forman el medio de comunicación simbólicamente generalizado de la religión en estos países: código animista andino, código de la trinidad católica y santos conectores, y código de la Biblia como moralidad.

El análisis de la religión andina ha dado lugar a un amplio debate en torno a sus principales características. Celestino (1998) señala que algunos especialistas sostienen que se ha producido una resistencia socio-religiosa (Wachtel, 1971) por parte de la población andina, que aún respeta sus creencias y valores tradicionales. Otros especialistas (Klaiber, 1996; Marzal, 1977, 1989) señalan que se produjo un sincretismo religioso entre divinidades andinas e hispanas que marcó el devenir del proceso religioso.

Según Millones y López (2008), las primeras sociedades en el área andina han tenido un sistema religioso basado en la presencia de un panteón de deidades oficiales como el Dios de los bastones y un panteón de dioses locales como las montañas sagradas, lagunas, cuevas, manantiales y restos de familiares antiguos. Silva Santisteban (1997) señala que en los Andes convivieron diferentes etnias y sus deidades en un mismo universo social y religioso, que se vio interrumpido por la llegada de los españoles a América en el siglo XV.

La implantación de un modelo socioeconómico hispánico, sustentado en creencias y valores eminentemente religiosos, trajo como resultado relaciones verticales de dominación por parte de la religión católica sobre la religión andina. La evangelización consistió en superponer las divinidades católicas sobre los antiguos centros religiosos andinos. Para algunos autores como Bouysse–Cassagne (2005), más que una superposición de divinidades católicas fue una coincidencia de imaginarios religiosos que permitió que en tan corto tiempo sucediera una asimilación religiosa. Los rituales religiosos solo eran conducidos por hispánicos, quienes tenían la autoridad para comunicarse con las divinidades. Por su parte, los indígenas continuaron en secreto rindiendo tributo a sus dioses, pero con connotaciones católicas, confluyendo elementos de ambos códigos religiosos.

Las culturas quechuas y aimaras interpretan los ritos cristianos bajo su propia cosmovisión. Sánchez (2014, 2017) sintetiza buena parte de las construcciones teóricas de autores como Zuidema (1995), Atsvaldson (1994), Bauer y Deaborn (1988), Duviols (1973), Esterman (1998), Millones (1979), Taylor (1978), Torero (1974), Urton (2006), Hocquenghem (1999) y Golte (2009), quienes versaron sobre el análisis de la cosmovisión andina. Pachakamaq es el principio creador y origen del cosmos, de la naturaleza y del tiempo. Este se manifiesta de diferentes formas: el sol es una de estas manifestaciones; en la naturaleza lo representa el apu, en la familia el padre. La cosmovisión andina no es antropocéntrica, sino que explica al hombre como una pequeña parte más dentro del cosmos regulado por fuerzas estructurales.

El rasgo más importante que permaneció en el tiempo es, por ejemplo, las ofrendas y/o pagos a la pachamama o tierra madre. Los aimaras y quechuas ofrecen la coca, el incienso, el tabaco, el vino, el alcohol, la sangre de cordero y el feto de la llama como símbolos de fertilidad y energía de la tierra. El agua para los aimaras es signo de protección de los espíritus malignos. Los quechuas y aimaras realizan ofrendas en el altar de sus propias viviendas al menos tres veces al año. El mes principal es agosto, año nuevo andino, que es cuando se celebran los bienes recibidos por la pachamama y se ofrendan los frutos de la tierra; esta celebración está acompañada de invocaciones al intitata o padre sol, para que haya prosperidad. Los rezos son a Dios o taititu, por intermedio de la pachamama y los apus o señores de los cerros; las ofrendas se realizan en los meses de diciembre y enero.

Sánchez (2017) señala que la muerte no significa algo irreparable entre el hombre y la naturaleza. Los aimaras entienden que la muerte es un encuentro con la eternidad. El día de todos los santos es el día dedicado a todos los difuntos según sus ritos, tradiciones, liturgia y cosmovisión. En la cosmovisión andina, los achachillas son los abuelos, espíritus de los antepasados ubicados en las montañas que rodean el hábitat humano, la separación del mundo en tres niveles con unidad y espacio temporal: hanaqpacha o mundo de arriba, relativo a los aspectos atmosféricos y astronómicos; kaypacha o mundo natural y social de la vida; y uraypacha o mundo de debajo/adentro, que está relacionado al interior de la pachamama, ámbito reproductivo de la vida y de la muerte.

El libro *Ladrones de sombra* de Ricard (2007), una etnografía clásica sobre las características del apu en el Ausangate de Perú, muestra cómo los pastores del Ausangate emplean representaciones, ritos y mitos para tratar de dar una explicación de los sucesos que ocurren en su realidad, todo en función del apu. Este aspecto evidencia que en ellos está inmersa una lógica mágico-religiosa, tomando como entidad máxima del mundo sobrenatural (entiéndase del mundo-otro). Cabe destacar, a partir de lo dicho, que los pastores toman elementos de la naturaleza para sus representaciones, y que la asociación entre lo físico y lo inmaterial es posible, y que en él interviene un elemento al que llaman animu, elemento mediador. Otro aspecto para

tratar es la clave de los sueños, que se muestran como un todo coherente, que en primera instancia se decodifica y se aplica a las circunstancias de la vida cotidiana. Los pastores de las tierras altas interpretan sus sueños como un viaje extracorporal del animu, donde puede darse un encuentro con otros animu; y también el resultado de la intervención del apu.

El código animista andino contempla relaciones con los otros códigos, lo que trae como consecuencia que el usuario los utilice según circunstancias diferentes. A propósito de esta perspectiva de interacción entre lo andino y el código de la trinidad católica y los santos conectores, la literatura antropológica señala prácticas rituales que interactúan lo andino y católico como el yarqa aspiy y la fiesta de la herranza. Ambas resumen la importancia del sistema de parentesco, el trabajo comunal y aspectos simbólicos de ofrendas entre lo andino y lo católico. Puede consultarse a Isbell (2005), Mariscotti (1978), Arroyo (2006), Ana Lecaros (2001), Buitrón (1992) y Fuenzalida (1980).

El código de la Biblia como moralidad es muy flexible para ahondar en las relaciones con usuarios de otros códigos religiosos. Según Veronique Lecaros (2016), durante el siglo XX, se hace evidente la presencia de los evangélicos y la forma carismática de involucrar a nuevos fieles, principalmente en espacios rurales. Sus principales características son: el poder que implica tener el acceso a los rituales y unión con Dios de manera directa, y la autoidentificación social entre el que predica la palabra de Dios y el que escucha. Los indígenas tenían el acceso a los elementos religiosos como la Biblia y la oración, podían decidir los momentos de transmisión ritual con Dios, esta vez sin intermediarios ni individuos de otra condición social.

En otra investigación sobre la temática religiosa, Pachas (2006) señala la convivencia de tres grupos religiosos en la comunidad de Quispillaccta, Ayacucho: las Asambleas de Dios del Perú, los Testigos de Jehová y las Hermanas de la Caridad de Leavenworth (congregación religiosa católica). Los pobladores de Quispillaccta transitaban por diferentes congregaciones sin limitaciones, pero sucedía algo más trascendental respecto a que las congregaciones religiosas asumían roles paralelos al Consejo Administrativo Comunal para desarrollar sus actividades, resolver conflictos y formar grupos económicos. Por ello, las congregaciones religiosas y el Consejo Administrativo Comunal son vistas como instituciones interdependientes, con estrategias particulares de pertenencia y de diálogo.

Sin excepción, la comunicación simbólica de la religión se ha consolidado de forma flexible y abierta para facilitar la comunicación entre los códigos, la yuxtaposición de convivencia entre el animismo andino, la trinidad y santos católicos y la Biblia como moral. Ello demuestra la capacidad de readaptación constante a comunicaciones que aparentemente se excluyen entre sí. La religiosidad andina tiene como código base al animismo andino, que utiliza diversas formas de comunicación y que es posible aún identificar en el siglo XXI; no sostengo que este código sea la lógica religiosa andina por excelencia sino más bien postulo su vigencia como parte de la cultura andina.

En suma, la convivencia entre los tres códigos religiosos señalados muestra una diferenciación funcional de la religión en el área andina poco convencional, a diferencia de Europa u otros espacios culturales. Nuestra diferenciación funcional puede sintetizar a un sujeto que utiliza diferentes códigos simbólicos de comunicación religiosa.

3. El simbolismo del oro en el código del animismo andino

¿Qué sucede con el animismo andino respecto a la minería y el oro? En los países del área andina analizados en esta investigación, la minería es una de las principales actividades económicas,

sin embargo, poco se conoce sobre su significado simbólico para el poblador andino. Si bien existe una amplia bibliografía sobre la historia económica de la minería en estos países, como Bonilla (1974), Bonilla y Salazar (1983), Contreras (1981, 1982) y Lohmann (1949), son escasos los estudios de carácter antropológico que analicen el significado de la ritualidad y sacralidad respecto al oro. El esfuerzo más importante lo realiza la etnohistoria en Bolivia: Bouysse-Cassagne, Olivia Harris y Tristan Platt estudian la sacralidad en torno a los metales en el sur andino. Los principales resultados de estas investigaciones refieren una línea histórica para el descubrimiento y apropiación de las principales minas de oro y plata por el imperio inca, además de proponer una diferenciación mágico-religiosa entre minas que pertenecen al sol o divinidad principal, al inca y al pueblo.

Según Platt et al. (2006), el inca Pachacutec llegó a conquistar toda la región de Charcas, donde se ubica la mina de Potosí. Bouysse-Cassagne (2005) señala que la conquista del Collao no solo significó la ampliación del territorio y de las minas, sino también la apropiación de centros religiosos que gozaban de legitimidad y de un inmenso prestigio en los Andes: la principal mina dedicada al sol se ubicaba en el Collasuyo (Potosí); sin embargo, no se cuenta con mucha documentación. Bouysse-Cassagne (2005) señala que no había distinción entre minerales para ser determinados como minas del sol o del inca sino que el énfasis era puesto en la riqueza del mineral, de tal manera que las minas del inca eran específicamente las minas de oro.

Berthelot (1978) señala que, por el tipo de yacimiento, para los incas los socavones de oro eran más sagrados que los depósitos de oro aluviales o de río. Los depósitos filoneanos o los de socavón están ubicados en vetas que son corridas de oro por largas extensiones en los socavones. Para los incas, estos depósitos de oro filoneanos tenían una atracción particular, ya que simbolizaban un poder de fecundidad. Como sostienen Platt et al. (2006), el estatus religioso de las minas funcionó incluso 13 años después de la conquista española, ya que las minas dedicadas al inca y al sol no fueron entregadas a los españoles hasta después de 1545.

Bouysse-Cassagne (2005) señala que las crónicas recogieron dos mitos sobre el oro que pueden orientar la comprensión de su significado. El primero es llamado el *mito del inca-sol* y el segundo es conocido como *mito de origen del oro*.

El *mito del inca-sol* fue registrado por el cronista De Oré en 1598. Este explica cómo los incas fueron conocidos como hijos del sol. La narración señala que el gobernador Inca Manco Capac, como hijo del sol, tenía la necesidad de justificarse como tal. El inca encontró la forma y solicitó a sus sirvientes le fabricaran una ropa especial. Estos sirvientes eran mineros que elaboraron dos planchas de plata brillantes como el sol. Una mañana al mediodía, el inca se proclamó como tal en la cima de una montaña frente a una multitud. Como su cuerpo brillaba por las láminas de plata, la gente creyó que era el hijo del sol (De Ore, 1992).

Bouysse-Cassagne (2005) señala que en la crónica atribuida a Molina el Chileno, se narra un segundo mito, llamado *mito de origen del oro*. Este mito dice:

Le tenían gran respeto al oro i asimismo decían que era lagrimas que el sol lloraba, i así cuando allavan algún grano grande de oro en las minas sacrificando i hechando sangre i ponianlo en su adoratorio i decían que estando allí aquella huaca o lagrima del sol todo el oro de la tierra se venía a juntar con él i que de aquella manera los que los buscaban lo hallarían más facilmente desta manera procediendo por todas lo enseñaban a todas las provincias que conquistaban i les decían servir a todas las huacas i asi mismo todos los señores de la tierra do quiera

que estuviesen se hacían adorar en la vida i muerte. (Como se citó en Bouysse-Cassagne, 2005, p. 449)

Este mito trata sobre el poder mágico religioso de este metal, comparándolo con *las lágrimas del sol* y la necesidad que se tiene de reunir las lágrimas para agrandar el poder del sol y de los gobernadores incas. Este mito solar influenciaba todo el sistema productivo minero prehispánico y explicaba por qué el sol y el inca tenían derecho a la mina. Bouysse-Cassagne (2005) explica detenidamente la sacralidad que debió tener el oro en el mundo andino con la presencia hispana. Específicamente cuestiona las hipótesis del sincretismo, de la aculturación y de la resistencia cultural, concentrándose en explicar los procesos que surgieron como producto de las semejanzas entre los sistemas religiosos andinos e hispanos. Para explicar el significado del oro en la sacralidad andina, los espacios de explotación de oro permitieron a la cosmovisión andina y española compartir lógicas cosmológicas de ritos y cultos complejos. Como dice Bouysse-Cassagne (2005), existieron adaptaciones de creencias porque existían semejanzas entre estas dos cosmovisiones, por lo que podemos decir que se formó una gran heterogeneidad cultural.

Bouysse-Cassagne (2005) señala que, en Europa, la mitología cristiana sacralizaba el paisaje y a las minas se les bautizaba antes que los mineros pudieran explotarla. Para los andinos, las minas eran huacas a las que se les veneraba. Eran veneradas las primeras piedras o *mamas* de la cosecha de la mina, pues eran el indicador del tipo de riqueza de la mina. Bouysse-Cassagne (2005) señala que en la crónica de Calancha (1976) se describe cómo los indios se trasladaban para cumplir con su trabajo en la mina, cumpliendo con una gran peregrinación religiosa dentro del socavón. Según Álvarez (1998), las ofrendas de coca se dedicaban a las piedras *mamas* o *illas* en el punku o puerta, que no solo era un lugar sagrado de ofrenda, sino que era el sitio donde se encontraba el almacén de los minerales que contenía las piedras cosechadas.

Platt (1983) señala que, metafóricamente, las madres de la cosecha eran las *mamas* que se encontraban junto a su cosecha, atestiguando su poder reproductor. González Holguín, en su diccionario de quechua, señala que un rito bastante difundido está relacionado con la palabra socavón, que se entendía como coya, la reina inca. Bouysse-Cassagne (2005) indica que los mineros de Oruro invocaban en el socavón a la reina, en pleno siglo XVII, y que esta creencia se extendía por todas las minas. La coya era tanto el agujero donde se siembra la papa y el maíz, como el socavón donde se saca el metal, así como la reina, en cuyas entrañas crece el hijo del sol y de la luna.

Bouysse-Cassagne (2005) señala que los españoles pensaban que la humedad del azufre y del mercurio, junto con la influencia de los planetas y del sol, engendraba el mineral. Se creía que algunas minas tenían la propiedad de poder renovarse si se dejaba de explotar durante un tiempo prudente. Es importante subrayar que en Europa también se pensaba que el sol criaba y maduraba a los metales preciosos. En los Andes como en España, estamos ante procesos genésicos. Pero en los Andes, el hecho que las *mamas* sean a la vez mineral influyó de múltiples maneras el proceso de encuentro con la religión cristiana. Estas características permiten entender las similitudes entre estos dos universos culturales.

En tal sentido, en el animismo andino siempre estuvo presente la idea del oro como un elemento sagrado, o citando a Molina el chileno son *las lágrimas del sol*, y la imagen del minero en su tarea mítica de ubicar aquellas lágrimas, por el poder que representan en su tarea reproductora de lo sagrado. Incluso, por lo analizado, desde un enfoque etnohistórico, puedo decir que una veta de oro era una huaca y el minero un peregrino.

4. Los espíritus masculinos en la minería.

La literatura especializada ha señalado que la presencia de espíritus masculinos es predominante en las actividades mineras, a diferencia de los femeninos. June Nash (1979) elabora un análisis riguroso del culto al tío en Oruro, altiplano de Bolivia. Si bien su análisis se concentra en las ch'allas colectivas al interior de la mina, el contexto describe el accionar político de los mineros de Oruro. Para Nash, la ch'alla al tío o diablo dentro de las minas reconstruye la estrategia de apaciguamiento y restauración. Para los mineros, el sacrificio del corazón palpitante de una llama satisface su apetito e impide que este despliegue fuerzas destructoras en el interior de una mina y a su vez refuerza la solidaridad del equipo de mineros. Nash afirma que, en la época anterior a la nacionalización de las minas en Bolivia, las ch'allas eran realizadas para seducir al diablo y obtener mayor producción, dada la competencia con las otras cuadrillas. 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 las luchas de los trabajadores. Nash sostiene que en los socavones se gestó una postura frente al régimen militar.

Michael Taussig (1980), realiza una comparación entre los cortadores de caña de azúcar del valle del Cauca y los mineros bolivianos. En un contexto de incorporación de población campesina a un sistema industrial, este autor interpretó la creencia y prácticas de pactos con el diablo. El autor sostuvo que los pactos con el diablo son la respuesta de los trabajadores a los aspectos del sistema industrial que no son favorables. 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. El análisis de Taussig es bastante criticado por Platt (1983), básicamente por la ausencia de información de sustento para caracterizar los significados de los pagos al diablo por parte de los mineros en Bolivia; es poco probable que los pagos al diablo sean por los temores de los mineros hacia el sistema capitalista.

Pascale Absi (2005) narra un análisis simbólico sobre el máximo dirigente minero sindical que, con la revolución de 1952, fue nombrado ministro del estado boliviano. La autora, con un amplio trabajo de campo en Potosí, sostiene que el cambio semántico de *mineros* a *ministros* evoca una subordinación de los mineros a la deidad diabólica del subsuelo, que los convierte en verdaderos ministros del diablo. Para los mineros, la extracción minera es un rito, una peregrinación que fusiona el cristianismo sincrético con antiguas prácticas chamánicas: poseído por la deidad diabólica de las vetas, el minero se vuelve diablo y se une sexualmente a la mina para producir mineral.

En el Perú, la literatura antropológica coincide en caracterizar al muki como el dios del socavón de una mina y es caracterizado físicamente como un ser de pequeña estatura, con uniforme de minero. Es conocido como el arriero o transportador de mineral, ya que suele aparecerse físicamente a los mineros cuando escasean los metales en la mina. Sobre estas caracterizaciones del muki puede consultarse a Morote Best (1956), entre otros autores.

Carmen Salazar-Solier (2006) hace una descripción sobre la vida cotidiana en el campamento minero de la mina Julcani en Huancavelica. Su discusión aborda la vida de los mineros desde aspectos como: 1. El rol del agricultor y el minero; 2. Las relaciones de los mineros frente a la empresa, a través del sindicato de trabajadores; y 3. La minería como trampolín a la modernidad. Su trabajo aborda el imaginario de los mineros, sus creencias en seres denominados muki, que, así

como traen buenaventura, pueden castigar causando enfermedades y en algunos casos la muerte a quienes no respetan sus pactos individuales y colectivos. Señala que los mineros caracterizan a los socavones como genitales femeninos, de manera que los mineros son quienes tienen que excitar a la mina para que se reproduzca.

El análisis de Salazar-Solier (2006) concluye que el muki tiene características diabólicas, relacionando al muki con el supay y el anchanchu, atribuyéndole además características de buenaventura. La autora hace un análisis bastante extenso sobre las posibles relaciones del muki con los duendes o gnomos europeos, definiendo características bastante semejantes. Sin embargo, señala que no es posible asegurar que se esté hablando de las mismas divinidades. Asimismo, la autora indica que en Julcani, el muki es la divinidad principal del socavón; sin embargo, los mineros también reconocen a la pachamama, al amaru, al wamani y a la Virgen del Rosario.

Un reciente artículo publicado por Salazar-Solier (2010) compara los hallazgos de la mina de Julcani y la minería de oro en Canta, serranía de Lima. Según la autora, el muki tiene presencia en ambos espacios. La autora también describe a la mina de Canta como un órgano sexual reproductivo femenino. Su conclusión radica en 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.

Jorge Cáceres Olazo (1970) y Tschopik (1968) analizan el anchanchu en el altiplano puneño. Cáceres señala que el anchanchu, en la zona de Llavini, es concebido como un perro que ataca a las personas que intentan sacar plata. La persona se enferma, enflaquece y en algunos casos puede volverse loca; la única forma que este anchanchu entregue sus riquezas es entregándole una persona en sacrificio en una ceremonia llamada kuche. Por su parte, Tschopik señala que en la zona de Chucuito el anchanchu habita en el subsuelo y es el dueño de los tesoros y las vetas de oro. Los anchanchu son los representantes de la gente antigua denominados gentiles.

Taylor (1987) señala que el término supay fue asociado por los españoles como el diablo cristiano. Sin embargo, el término tiene un significado mucho más amplio, ya que es un espíritu capaz de inspirar el terror y la bondad, y que ya formaba parte del mundo espiritual andino antes de la llegada de los españoles. Taylor identifica supay como *sombra* o *alma de los antepasados*, denominados como mallquis, que sobreviven en el tiempo. Los andinos continuaron con este ritual pese a la extirpación de idolatrías.

El principal espíritu analizado por la literatura antropológica en los países andinos es masculino, llamado muqui en Perú y el tío en Bolivia. Ambos son identificados como el diablo. Sostengo que tanto el muqui como el tío tienen características diferentes, por lo que no puede considerarse que son la misma deidad, principalmente porque el muqui no tiene forma ritual, mientras que el tío sí. Tampoco afirmo que, en la visión de los mineros, el muqui y el tío pueden ser el diablo, ya que cumplen una función de ordenadores culturales. Otro aspecto importante radica en que en ninguno de los estudios analizados se identifica a la veta como elemento de devoción, caracterizada ritualmente como una mujer.

5. Acercamiento etnográfico.

En mi investigación doctoral titulada *Enigma económico de los espíritus dueños del oro, minería de pequeña escala en Sudamérica*, abordé principalmente el carácter femenino de los espíritus de las minas. El enigma de los espíritus dueños del oro responde a un ritual que es realizado por la población quechua y aimara involucrada en la minería de pequeña escala. El enigma es un secreto, que se manifiesta mediante sueños, que otorga bonanza económica para los mineros

porque indica la ubicación de vetas muy ricas. Estos rituales se realizan en el aniversario del descubrimiento de la veta, en el mes de agosto y en momentos especiales de solicitud de algún pedido. Realicé 14 etnografías considerando actores clave como recolectores (4 etnografías), mineros empleados (3 etnografías), mineros invitados (4 etnografías) y titulares de algún derecho minero (3 etnografías).

Los recolectores seleccionan oro de los desperdicios de la mina, no son considerados mineros y experimentan relaciones de dependencia con el minero porque viven de su desmonte. Por lo general, son población migrante y la actividad de recolección es realizada principalmente por mujeres, en algunos casos por varones de avanzada edad. En otro trabajo (Pachas, 2019), señalo que los recolectores no tienen contacto con la veta de oro o *gringa*, sino con su hermana menor, llamada chichica y bautizada con diferentes nombres según sea el caso. La chichica otorga bienaventuranza y alta producción de oro. Los recolectores no mantienen una relación amorosa con ella, sino que tienen una relación de amistad porque juegan con ella como si fuera una niña. Un aspecto resaltante es que los recolectores que se comunican con los espíritus adquieren mayor estatus social en las minas, puesto que tienen garantía para establecer acuerdos verbales con los mineros para trabajar en los desmontes. En algunos casos, buscan especialistas en rituales de comunicación con la chichica para realizar sus pagachos. Los elementos utilizados para los rituales son alimentos locales, pero la constante es el sacrificio de animales, azúcar en grandes cantidades y hojas de coca. Además, está presente la evocación ritual del oro como *lágrimas del sol*.

Realicé cuatro etnografías sobre *recolectores*. La Asociación de Palliris Rayito de Sol de Huanuni, integrada por 100 socias (95 católicas y 5 evangélicas), ubicada en el cantón de Huanuni, provincia de Pantaleón Dalence, departamento de Oruro, Bolivia. Ellas no tienen poder en la mina ni contacto con sami (o veta de oro), solo la conocen por medio de sus esposos que continuamente la enamoran. Los Barequeros de la Vereda de Caño Negro están integrados por 29 familias (católicas) y se ubican en el municipio de Solano, departamento de Caquetá, Colombia. El barequero solo se comunica con una niña que vive en el desmonte llamada *Orfelinda*. Los Jancheros Ecológicos y Protectores del Medio Ambiente, integrada por 85 socios (60 mujeres, 5 de ellas evangélicas y 25 varones, 10 de ellos evangélicos) que trabajan en la concesión de la Cooperativa Bella Rica, en el cantón Camilo Ponce Enríquez, provincia de Azuay, Ecuador, no tienen comunicación con ningún espíritu. La Asociación de Mineros Artesanales Chichiqueros, integrada por 120 socios (70 varones, 20 evangélicos, y 50 mujeres, 29 evangélicas), que trabajan en concesión con la Empresa Minerales de Oro de Huepetuhe, del distrito de Huepetuhe, Madre de Dios, Perú, realizan pagachos a la chichica, llamada *Jenifer*, niña que se presenta en sueños anunciándoles prosperidad.

Los mineros empleados solo trabajan para un minero titular o invitado. Ellos son una población flotante con experiencia en minería o de procedencia agrícola. Solo llegan a las minas donde tienen vínculos de parentesco sólidos. Estos mineros solo se dedican al trabajo y realizan pagos diarios al muki o chinchillico, al iniciar la jornada laboral, el mismo que es bautizado por los mineros con diferentes nombres. Este espíritu masculino no se presenta en sueños sino mediante sonidos, y en algunos raros casos, es visto por los mineros. Tiene la facultad de ayudar al minero a no perder la veta de oro o castigar a los mineros que no son colaborativos ni apoyan a sus jefes. Los mineros que se comunican con este espíritu tienen mayor ascendencia entre sus coetáneos para guiar las operaciones mineras. Estos pagachos son realizados solo por mineros antiguos y curiosamente en espacios de conflictos, como el caso peruano, donde ayudan a

esconder los equipos en periodos de interdicción militar. Para el pagacho solo utilizan coca y alimentos dulces o azúcar.

Realicé tres etnografías sobre mineros empleados. El grupo de trabajo Juventud Unida, integrado por 72 empleados varones (2 de ellos evangélicos), de la cooperativa Bella Rica, ubicado en la concesión formal de Guanache, cantón Camilo Ponce Enriquez, provincia de Azuay, Ecuador. El espíritu que habita la mina es llamado *Samuelito*, quien se comunica con algún minero antiguo que tiene legitimidad local. Los Halcones Rojos de Mollehuaca, integrada por 45 mineros empleados varones (2 de ellos evangélicos) que trabajan informalmente en la concesión de la Empresa Minera Rumbo, ubicada en el distrito de Huanuhuanu, provincia de Caravelí, Arequipa, Perú. Ellos llaman al espíritu *Moisés*, quien les ayuda a no perder la veta. El grupo de trabajo Mineros Amigos del Bosque, integrado por 20 mineros empleados varones (4 de ellos evangélicos) de la Empresa Minera Milagritos Inés, del distrito de Laberinto, Madre de Dios, Perú, quienes llaman al espíritu *Remigio*.

Los mineros invitados explotan oro mediante acuerdos verbales con los titulares de algún derecho, sea minero del terreno superficial o de alguna otra concesión. Los mineros invitados viven con sus familias en los campamentos, pero separados de los empleados y se encargan del diseño de la estrategia para el trabajo. La mujer tiene una participación en las tareas diarias en la mina, pero es limitada su participación en los rituales de pago, donde solo participa el minero. El minero invitado tiene relación directa con la *gringa* (o veta de oro). Él sueña con ella, quien le indica la ubicación de depósitos de oro; en algunos casos etnográficos, los mineros no conocían el significado del sueño, pero eso cambió conforme fueron comprendiendo la complejidad de la situación. En las etnografías, el ritual es liderado por un especialista en esta clase de ritos que se comunica con la veta de oro, asimilando al oro como *lágrimas del sol*, y le solicita prosperidad y riquezas para el minero, quien después del sueño tiene más legitimidad para establecer acuerdos con otros actores de la cadena de valor de oro. En el ritual se utilizan elementos como el azúcar, alimentos dulces, coca y sacrificio de animales. En los mineros invitados ya se identifica una secuencia marcada del ritual: preparativos para el ritual, el ritual y la fiesta del gran golpe. Esta fiesta es donde el minero comparte con bebidas y comidas toda la riqueza que obtendrá con la nueva veta.

Realicé cuatro etnografías sobre mineros invitados. La Cooperativa China Ltda. (53 socios, 45 varones, 8 mujeres, y 700 mineros empleados) y la Cooperativa Molle Ltda. (48 socios, 45 varones, 3 mujeres, y 250 mineros empleados), ubicadas en el distrito de Tipuani, Bolivia. Cada una de ellas tiene 50 mineros evangélicos. Las ofrendas se hacen a *Elbertina* (veta de oro). Los mineros de la draga Felipe V son un minero invitado, 6 empleados y una cocinera (2 empleados son evangélicos). Se ubica en la vereda Guacamayo, que tiene una población de 25 familias, en el municipio de Solano, provincia de Caquetá, Colombia. El minero invitado bautiza a su veta con el nombre de *Edith*. El grupo de trabajo Los Picapiedra, integrado por 3 mineros invitados y 24 mineros empleados (6 empleados son evangélicos), de la Asociación Fronteras Vivas, del cantón de Paquisha, provincia de Zamora Chinchipe, Ecuador. El grupo bautiza a la veta con el nombre de *Laurita*. La Asociación de Productores Mineros Artesanales de Otoa, integrada por 220 mineros (50 evangélicos: 10 invitados y 40 empleados), es invitada de la Minera Elefante Dorado, del distrito de Otoa, provincia de Lucanas, Perú. La veta se llama *María Luisa*.

Los titulares de algún derecho minero son los que tienen alguna figura legal aprobada por los gobiernos de los respectivos países evaluados. Por lo general, no viven en el campamento minero y sus esposas o convivientes tienen mucho protagonismo en la gestión de la operación minera. El hecho que un minero sea católico o evangélico no afecta su convivencia entre sus

pares, ni tampoco limita sus creencias en los espíritus de la mina. Es determinante el poder que tienen las vetas de oro para determinar la riqueza y pobreza de los mineros, como en el caso de los mineros de Huayna Potosí, quienes por no compartir la veta de oro quedaron excluidos de su riqueza. Los titulares sueñan con la *gringa* y establecen pagachos donde intervienen ellos y, en algunos casos, especialistas en estos rituales que evocan justificaciones culturales de los mineros para extraer oro, como la misión que cumplen para el dios sol al reunir sus lágrimas. Los rituales incluyen animales sacrificados, hojas de coca, licores y abundante azúcar, puesto que, a la *gringa*, según los mineros, le gusta el azúcar.

Realicé tres etnografías sobre el titular de algún derecho minero. La cooperativa Minera Huayna Potosí II, integrada por 51 socios (41 católicos y 10 evangélicos) y 80 empleados (60 católicos y 20 evangélicos), se ubica en la provincia de Pantaleón Dalence (Oruro, Bolivia). Aquí la veta de oro se llama *Fátima* y es el único caso etnográfico de rechazo de la veta hacia los mineros. La Cooperativa Minera Aurífera de Balseros Bolivianos, integrada por 245 socios y aproximadamente 600 mineros empleados, de los cuales solo 10 empleados son evangélicos, tiene 10 concesiones, 9 en el río Madre de Dios y uno en el río Beni, en Riberalta, provincia de Vaca Díez, en el departamento de Beni, Bolivia. Los mineros creen en un espíritu llamado *doña Agapita*. La Sociedad de Trabajadores Mineros SA, integrada por 163 socios y 600 mineros empleados, de los cuales solo 10 socios y 30 empleados son evangélicos, está en el distrito de Sancos, provincia de Lucanas en Ayacucho, Perú. Los mineros realizan pagos a la *gringa*.

Por los datos empíricos recogidos en la investigación etnográfica, puedo diferenciar y caracterizar códigos simbólicos como el animismo andino, otros relacionados al catolicismo y a la que denomino la trinidad católica y sus santos conectores, y aún otros relacionados a la Biblia como moralidad, enfocada principalmente en las congregaciones evangélicas.

El código animista andino sintetiza la cosmovisión andina referente a la naturaleza y en ella confluyen aspectos relacionados a diferentes campos como el agrícola y el minero, mostrando interacciones constantes en la utilización de símbolos y fechas relativas al universo andino. Por ejemplo, las fechas de pagos a las vetas de oro coinciden con las fechas de pago a la madre tierra y los sembríos agrícolas, principalmente en el mes de agosto. Los mineros y sus familias se involucran en diferentes religiosidades y establecen creencias que están infundidas por mucho significado simbólico. Estas, resumidas en la idea de un código comunicacional, son flexibles e incluso no representan obstáculos a las relaciones sociales entre los actores de sus respectivas localidades.

Otro aspecto es que los mineros, cuando están en sus lugares de origen, utilizan códigos como el de la trinidad católica y los santos conectores, o si son evangélicos, el código de la Biblia como moralidad, sin mayores problemas. Cuando están en la mina, respetan la diversidad religiosa y se adaptan.

El código de la trinidad católica y de los santos conectores es bastante singular. En la investigación etnográfica de los cuatro países, en cada mina existe una santa, a la que los mineros le rinden tributo y devoción. Las etnografías incluso señalan dos espacios religiosos diferenciados: uno para los espíritus dueños del oro y otro para los santos conectores católicos o para las creencias de los grupos evangélicos. Sin embargo, los mineros no se limitan a uno u otro espacio, sino que más bien interactúan en ambos y respetan las creencias que se sostienen. La gran mayoría de personas entrevistadas son católicas pero también rinden culto a lo que denomino *código de la trinidad católica y los santos conectores*.

El código de la Biblia como moralidad tampoco es excluyente, por el contrario, es muy flexible para ahondar en las relaciones con usuarios de otros códigos religiosos. Si bien las mujeres y mineros pertenecientes a una congregación religiosa evangélica son minoritarios, en los datos empíricos recogidos parecen tener una moralidad muy marcada y diferenciada de los usuarios del código católico. Su moralidad se sustenta en la Biblia, sin embargo, señalan que experimentan un periodo de gracia para justificar su presencia en las minas y aceptar creencias en los espíritus dueños del oro. Incluso los pastores de las congregaciones no se hacen problemas en respetar las creencias de los mineros y señalan que existen dos campos diferenciados: la mina y sus creencias, por un lado, y la congregación y la Biblia, por el otro. Situación semejante sucede en su relación con los usuarios del código de la trinidad católica y sus santos conectores.

En suma, la convivencia entre los tres códigos religiosos señalados muestra la diversidad religiosa en el área andina. Por lo que, en nuestro entender, no manifiesta un proceso de secularización sino más bien una amplia diferenciación funcional de la religiosidad andina.

Conclusiones

La sociedad contemporánea de los países andinos experimenta un proceso de diferenciación funcional a partir de comunicaciones simbólicas que amplían las posibilidades de interpretación de la religiosidad andina. La religión como medio de comunicación simbólica permite observar dinámicas complejas en los países andinos de Sudamérica tratados en esta investigación etnográfica, ya que combina matices de cosmovisiones tradicionales y otras más institucionalizadas. En el área andina, defino hasta tres códigos comunicativos que se relacionan constantemente: un código animista andino, un código de la trinidad católica y santos conectores y un código de la Biblia como moralidad.

La comunicación simbólica de la religión se ha consolidado de forma flexible y abierta para facilitar la comunicación entre los códigos. La yuxtaposición de convivencia entre el animismo andino, la trinidad y santos católicos, y la Biblia como moral demuestra la capacidad de readaptación constante a comunicaciones que aparentemente serían mutuamente excluyentes. De tal forma que la religión andina tiene como código base el animismo andino, que utiliza diversas formas de comunicación y que es posible aún identificar en el siglo XXI; no sostengo que este código sea la lógica religiosa andina por excelencia sino más bien postulo su vigencia como parte de la cultura andina.

El caso de los espíritus dueños del oro, que presento en esta investigación, tienen la particularidad de manifestarse a los mineros mediante sueños, con la dueña del oro, o físicamente en el aspecto del muki o chinchillico, quienes reciben dádivas que contienen el secreto de la ubicación de las vetas ricas en oro. A cambio, el minero celebra rituales de *pagos*, que sintetizan la idea de acuerdos verbales que guían todo su sistema social. El código animista andino contempla estas particularidades, pero también sus relaciones con los otros códigos. Esto trae como consecuencia que el usuario utilice códigos en diferentes circunstancias: cuando está en sus lugares de origen utiliza códigos como el de la trinidad católica y los santos conectores o, si es evangélico, el código de la Biblia como moralidad, sin mayores problemas. Además, Cuando están en la mina, respetan la diversidad religiosa y se adaptan. Estas particularidades definen la alta diferenciación funcional que sucede en el área andina.

De esta forma, en los países andinos de Sudamérica la diferenciación funcional se experimenta de forma poco convencional, a diferencia de Europa u otros espacios culturales. Paradójicamente, nuestra diferenciación funcional puede sintetizar a un sujeto que utiliza diferentes códigos simbólicos de comunicación religiosa.

Referencias bibliográficas

- Absi, Pascale. (2005). *Los ministros del diablo: El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Álvarez, Bartolomé. (1998) [1588]. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú, memorial a Felipe II*. Madrid: Polifemo.
- Arroyo, Sabino. (2006). *Culto a los Hermanos Cristo. Sistema religioso andino y cristiano: Redes y formas culturales del poder en los Andes*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Atsvaldson, Astvaldur. (1994). *Wak'a: an Andean religious concept in the context of Aymara social and political life* (Tesis de doctorado). Universidad de Londres.
- Barómetro de las Américas. (2009). <https://bit.ly/2R852z8>
- Barreto, Laura. (2003). *La formalización de la minería en pequeña escala*. (Documento de Trabajo). Montevideo: IIPM-IDRC.
- Bauer, Briay y Deaborn, David. (1988). *Astronomía e imperio en los Andes*. Cusco: Fondo Editorial del Centro Bartolomé de las Casas.
- Berthelot, Johann. (1978). L'exploitation des métaux précieux au temps des incas. *Annales* (5-6), 948-966.
- Bonilla, Heraclio. (1974). *El minero de los Andes*. Lima. Instituto de Estudios Peruanos.
- Bonilla, Heraclio y Salazar, Carmen. (1983). La formación del mercado laboral para el sector minero. La experiencia de Huancavelica, Perú 1950-1978. *Economía*, (11-12), 9-45.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse. (2005). Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 34(3), 443-462.
- Buitron, Aymé. (1992). *Cosmovisión andina y catolicismo*. Cusco: Cultural Cuzco.
- Cáceres, Jorge. (1970). Apuntes sobre el mundo sobrenatural de Llavín. *Allpanchis Phuturinga*, (2), 19-35.
- Calancha, Antonio. (1976). *Crónica moralizada del Orden de San Agustín, con sucesos ejemplares en esta monarquía. Crónicas del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Celestino, Olinda. (1998). Transformaciones religiosas en los andes peruanos: 2 evangelizaciones. *Gazeta de Antropología*, (14). <https://bit.ly/3ezthzh>
- Chaparro, Eduardo. (2000). *La llamada pequeña minería: un renovado enfoque empresarial*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.
- Contreras, Carlos. (1981). *El azogue en el Perú colonial (1570-1650)* (tesis de bachiller). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Contreras, Carlos. (1982). *La ciudad del mercurio*. Lima. Instituto de Estudios Peruanos.
- Cremers, Leontien, Kolen, Judith y Theije, Marjo de (Eds.). (2013). *Small-scale gold mining in the Amazon. Cuadernos del CEDLA*, número 26. Ámsterdam: Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario.
- Duviols, Pierre. (1973). Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. *Revista del Museo Nacional*, 39, 153-191.
- Esterman, Josef. (1988). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Cusco: Fondo Editorial del Centro Bartolomé de las Casas.
- Fuenzalida, Fernando. (1980). *Cristo pagano de los andes: una cuestión de identidad*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Golte, Juergen. (2009). *Moche. Cosmología y sociedad: una interpretación iconográfica*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Centro Bartolomé de las Casas.
- Heck, Carmen. (2014). *La realidad de la minería ilegal en países amazónicos*. Lima: Sociedad Peruana de Derecho Ambiental.
- Hocquenghem, Anne Marie. (1999). Lo fascinante y terrible del Señor de Sipán y otros señores antiguos y modernos. *Comunidad*, (3), 23-37

- INE Bolivia. (2001). *X Censo Poblacional y IV de Vivienda*. <https://bit.ly/3uBo8fF>
- INE Bolivia. (2012). *XI Censo de Población y V de Vivienda*. <https://bit.ly/3uBo8fF>
- INEC Ecuador. (2010). *VII Censo de Población y VI de Vivienda*. <https://bit.ly/3o4BPkE>
- IEI Perú. (2017). *Censo Nacional, XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*. <https://bit.ly/3hdJ4Fp>
- Isbell, Billie. (2005). *Para Defendernos. Ecología y ritual en un pueblo andino*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Jennings, Norman. (1999). Los problemas sociales y laborales en las explotaciones pequeñas. Ginebra: Organización Internacional del Trabajo.
- Klaiber, Jeffrey. (1996). *Religión y revolución en el Perú 1824-1988*. Lima: Centro de Investigaciones de la Universidad del Pacífico.
- Lecaros, Ana. (2001). Los orígenes de un santuario andino. Exploraciones en mitología. *Anthropologica*, 19(19), 99-119.
- Lecaros, Veronique. (2016). *La conversión al evangelismo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lohmann, Guillermo. (1949). *Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Luhmann, Niklas. (2007). *La sociedad de la sociedad*. México D. F.: Editorial Herder.
- Luhmann, Niklas. (2009). *Sociología de la religión*. México D. F.: Herder.
- Nash, June. (1979). Mitos y costumbres en las minas nacionalizadas de Bolivia. *Estudios Andinos*, (3), 69-72.
- Mariscotti, Ana. (1978). *Pachamama Santa Tierra: contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Berlín: Gebr. Mann.
- Marzal, Manuel. (1977). Estudios sobre religión campesina. Lima, Perú. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Marzal, Manuel. (1989). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación.
- Millones, Luis. (1979). Religion and Power in the Andes: Idolatrous Curacas of the Central Sierra. *Ethnohistory*, 26(3), 243-263.
- Millones, Luis y López, Alfredo. (2008). *Dioses del norte, dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Equipo MMSD América del Sur (2002). *Minería, minerales y desarrollo sustentable en América del Sur*. Montevideo: Montevideo: Centro de Investigación y Planificación del Medio Ambiente (CIPMA), Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (IDRC), Iniciativa de Investigación sobre Políticas Mineras (IIPM).
- Morote Best, Efraín. (1956). Espíritus de montes. *Letras*, 56(7), 288-306.
- Pachas, Víctor Hugo. (2019). Enigma económico de los espíritus dueños del oro: minería de pequeña escala en Sudamérica (Tesis doctoral). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. <https://bit.ly/33wMSJZ>
- Platt, Tristan. (1983). Conciencia andina y conciencia proletaria. *Hisla*, (2), 47-74.
- Platt, Tristan; Bouysse-Cassagne, Thérèse y Harris, Olivia. (2006). *Qaraqara-Charka: Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas (Siglos XV-XVII)*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos y Plural.
- Ricard Lanata, Xavier. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*. Lima: Instituto de Francés de Estudios Andinos y Centro Bartolomé de las Casas de Cusco.
- Romero, Catalina. (2017). *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Bartolomé de las Casas y Centro de Estudios y Publicaciones.
- Romero, Kathia y Pachas, Víctor Hugo. (2005). *Formalización de la MPE en América Latina y el Caribe: análisis de experiencias de Perú*. Lima: CooperAcción.

-
- Salazar-Solier, Carmen. (2006). *Supay Muqui, dios del socavón: vida y mentalidades mineras*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú.
- Salazar-Solier, Carmen. (2010). Cuando la empresa se instala, el «diablo» se muda a vivir en los socavones. *Revista Antropológica*, 28, (28), 183-215.
- Sanchez, Rodolfo. (2014). *Apus de los cuatro suyus construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Centro Bartolomé de las Casas.
- Sanchez, Rodolfo. (2017). *Muerte y mundo subterráneo en los Andes*. Lima: Bisonte editorial.
- Silva Santisteban, Fernando. (1997). *Desarrollo político en las sociedades de la civilización andina*. Lima: Editorial de la Universidad de Lima.
- Taussig, Michael. (1980). *The Devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of West Carolina Press.
- Taylor, Gerald. (1987). *Ritos y tradiciones de Huarochiri del Siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Frances de Estudios Andinos.
- Torero, Alberto. (1974). *El quechua y la historia social andina*. Lima: Editorial de la Universidad Ricardo Palma.
- Tschopik, Henry. (1968). *Magia en Chucuito: los aymaras del Perú*. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.
- Urton, Gary. (2006). *En el cruce de rumbos de la tierra y el cielo*. Cusco: Fondo Editorial del Centro Bartolomé de las Casas.
- Wachtel, Nathan. (1971). *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española 1530-1570*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zuidema, Tom. (1995). *El sistema de ceques del Cuzco: la organización de la capital de los Incas*. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.
-

Presentado: 16/08/2020

Aceptado: 18/11/2020

Publicado online: 10/08/2021