

UCLA

UCLA Electronic Theses and Dissertations

Title

Vidas Huérfanas, Ciudades Torturadas y Derechos Humanos Ecosociales: Representaciones Culturales del Terror Minero en los Andes

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/0pd8g126>

Author

Galindo Rodrigues Marcos, Barbara Roberta

Publication Date

2021

Peer reviewed|Thesis/dissertation

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Los Angeles

Vidas Huérfanas, Ciudades Torturadas y Derechos Humanos Ecosociales:

Representaciones Culturales del Terror Minero en los Andes

A dissertation submitted in partial satisfaction of the

requirements for the degree Doctor of Philosophy

in Hispanic Languages and Literatures

by

Barbara Roberta Galindo Rodrigues Marcos

2021

© Copyright by

Barbara Roberta Galindo Rodrigues Marcos

2021

ABSTRACT OF THE DISSERTATION

Vidas Huérfanas, Ciudades Torturadas y Derechos Humanos Ecosociales:
Representaciones Culturales del Terror Minero en los Andes

by

Barbara Roberta Galindo Rodrigues Marcos

Doctor of Philosophy in Hispanic Languages and Literatures

University of California, Los Angeles, 2021

Professor Adriana J. Bergero, Chair

This dissertation analyzes cultural representations of the mining space of the Peruvian Andes from the second half of the nineteenth century to 1930. In it, I examine a selection of canonical and non-canonical texts that are illustrative of an anti-mining political imaginary that emerged during the nation-state building process and was consolidated in the first decades of the twentieth century. My analysis goes beyond the rubric of indigenism to focus on a cultural hermeneutic of human rights that uncovers the traces left by early victims of the necro-extractive violence of the liberal republican state. This critical approach allowed me to place these texts within a Latin-American genealogy of ecosocial human rights based on the tradition of natural law that cemented the debates on the legitimacy of conquest (Barreto), as well as on indigenous communities' ethical demands and supranational claims of sovereignty over their sacred territories.

Chapter 1 examines Juana Manuela Gorriti's neo-Gothic novel *El tesoro de los incas* (1865), which inspired Peruvian writer Clorinda Matto de Turner to write her play *Himac Sumac* (first performed in 1884). Examining both literary works together allowed me to analyze the foundational discourses on mining and nation through the lens of gender, as well as to explore the relation between biopolitics and ecology. Chapter 2 focuses on the representations of mining from socialist and scientific perspectives. I examine the report-essay *La conducta de la compañía minera del Cerro de Pasco* (1914), by German-Peruvian social activist Dora Mayer, and the report *Informe sobre los humos de la Oroya* (1926), by Peruvian engineer José J. Bravo. From a close reading of these texts, I deepen the discussion on the spatial politics and culture of mining terror, already begun in the first chapter. I propose the concept of "orphanization" to describe the compulsory process of proletarianization of Andean peasants into a mining labor force, focusing on the genocide, ecocide and *aenocide* nexus of mining terror. Chapter 3 analyzes representations of the mining city from a witness's perspective. First, I examine the formation of the mining camp of Morococha as depicted in a selection of images by Andean photographer Sebastián Rodríguez. I then go on to analyze the essay "Cómo viven los mineros en Cerro de Pasco" (1936) by Andean writer José María Arguedas. In both works, I explore the representation of the proletarianization process and the dehumanizing naturalization/routinization of the mining city. The main contribution of my dissertation is the proposal of two new concepts that can be applied to read other cultural representations of modern mining in Latin America. The first is the concept of "orphan lives", based both on the concept of "bare life" by Giorgio Agamben, and the Andean notion of *wakcha* (orphan). The second is the concept of "tortured cities" or "tortured zones", based on an Arguedas' metaphor of the

mining city, as well as on Foucault's definition of torture. I propose both concepts to describe the eco-biopolitical dispossession of Andean lives by modern mining.

The dissertation of Barbara Roberta Galindo Rodrigues Marcos is approved.

Guillermo Delgado-P.

John Randal Johnson

Efraín Kristal

Jesús Torrecilla

Adriana J. Bergero, Committee Chair

University of California, Los Angeles

2021

Para mi madre Lúcia Galindo
y mi abuela Rosália Leonor (*in
memoriam*).

Para mis turikuna y ñañakuna
Kichwa-Lamistas de la
Amazonía alta peruana, que me
han adoptado
y abierto el camino.

Para todas las comunidades
que luchan incansablemente
contra las atrocidades de la
minería moderna transnacional.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO 1.....	34
Ciudades doradas, nobles campesinos y donjuanes-vampiros: discursos fundacionales sobre la minería moderna andina	34
1.1 El hogar transnacional.....	37
1.2 Proceso modernizador: herejías campesinas, conversiones mineras.....	43
1.2.1 Porque “la locomotiva . . . por donde pasa, civiliza también”	48
1.3 El tesoro de los incas: la mina como matriz espacial del gótico andino	52
1.3.1 La leyenda neo-gótica de Gorriti	55
1.3.2 La violencia minera como feminicidio y la violencia de la extirpación de idolatrías en la cosmovisión bio-centrada	57
1.3.3 El descenso a la mina.....	65
1.3.4 La violencia (concentracionaria) minera como tortura.....	68
1.4 Hima Sumac y la ética minera de la rebelión tupacamarista	72
1.4.1 Un preámbulo sobre las leyendas mattianas del oro Inca: orfandad, ética hilozoísta y derechos herenciales	72
1.4.2 <i>El Tesoro</i> indianizado	75
1.4.3 Hima Sumac y Túpac Amaru/KisKis: los guardianes del subsuelo	78
1.5 Conclusiones parciales	85
CAPÍTULO 2.....	88
Desaparecidos en las tinieblas. Humo tóxico, biopoder minero y <i>huerfanización</i> de cuerpos y territorios andinos	88
2.1 La consolidación del imperialismo minero norteamericano y la militancia indigenista en las tres primeras décadas del siglo XX	92
2.2 La representación del espacio minero industrial como un campo de concentración en <i>La conducta de la compañía minera del Cerro de Pasco, el libro azul andino</i> de Dora Mayer.....	103
2.2.1 El contexto geopolítico del informe de Mayer. El contraataque nacionalista de la Asociación Pro-Indígena.....	103
2.2.2 Una cordillera de pueblos acorralados: la formación del enclave necroextractivo.....	109
2.2.3 La compañía minera como una “fábrica de muerte”	119
2.2.3.1 “Convertidos en una masa informe de huesos”. En la noche de los socavones.....	121
2.2.3.2 “Peor que la misma muerte”. En las tinieblas de la fundición.	126

2.2.3.3 “Hacinados en una pocilga inmundada”. En las entrañas del ferrocarril.....	129
2.3 El Informe de Bravo: desaparecidos en los humos tóxicos de La Oroya.....	133
2.3.1 El biopoder minero y el nexo entre el genocidio, ecocidio y <i>aenocidio</i>	135
2.3.2 Un “suelo enteramente desnudo”. Imágenes de la ruptura del tiempo ético en el <i>Informe sobre los humos de La Oroya</i>	138
2.4 Conclusiones parciales	144
CAPÍTULO 3.....	146
Ciudades torturadas, vidas huérfanas: representaciones culturales de la ciudad minera andina	146
3.1 Morococha, campamento minero industrial	149
3.1.1 Disciplinar ruinas, convertir indígenas en obreros: orfandad y duelo en las fotografías de Sebastián Rodríguez.....	149
3.2 Cerro de Pasco, la extracción perpetua	172
3.2.1 Huerfanización minera y ética pachacéntrica en “Cómo viven los mineros en Cerro de Pasco” de José María Arguedas.....	172
3.2.2 La orfandad como crítica de la “expropiación ecobiopolítica”	176
3.2.3 La huerfanización de la vida obrera en una Pacha torturada: La experiencia sensorial-cognitiva arguediana de Cerro de Pasco	181
3.3 Conclusiones parciales	199
CONCLUSIONES.....	202
BIBLIOGRAFÍA.....	213

LISTA DE FIGURAS

Fig. 1: Diseño de Georgius Agrícola, en su <i>De re metallica</i> (1556)	4
Fig. 2: Dibujo de <i>El Perú Ilustrado</i> (1887)	49
Fig. 3: Sin título. Foto de Gustav Glage	112
Fig. 4: El pueblo de “Smelter”. Foto de Gustav Glage.....	115
Fig. 5: Foto de la autora (agosto de 2018).....	118
Fig. 6: Familia huancaína (1930-1940).....	153
Fig. 7: Familia campesina posando en el estudio de Sebastián Rodríguez (1935).....	153
Fig. 8: Fotografía encontrada en el expediente laboral n. 339, del obrero Carlos Coni	157
Fig. 9: El contratista Froilan Vega con su grupo de <i>chanquiris</i> (1928-1940)	160
Fig. 10: Obreros y funcionarios frente a la compresora (1935).....	162
Fig. 11: Perforistas en la mina Puquiococha (1940-1945).....	164
Fig. 12: Mineros carrilanos junto a un vagón (1935-1945)	165
Fig. 13: Sin título (1938).....	166
Fig. 14: Sin título (1937).....	166
Fig. 15: Sin título (1938).....	166
Fig. 16: Foto de Rosendo Puente Hinostroza (1937).....	166
Fig. 17: Sepelio en el cementerio de Morococha (193-).....	171
Fig. 18: Sepelio, campamento del Ferrocarril, Morococha (1943).....	171

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo incondicional de mi supervisora de tesis, Adriana Bergero. Me faltan palabras para expresar mi profunda gratitud por su presencia siempre tierna, así como por el compromiso y entusiasmo con que acogió mi trabajo desde mis primeros años en el departamento de Español y Portugués de UCLA. Definitivamente, su constancia, calidez humana y rigor intelectual hacen florecer a todo lo que ella toca.

Mi profunda admiración también por los extraordinarios profesores de mi comité: Efraín Kristal, Randal Johnson, Jesús Torrecilla y Guillermo Delgado-P. Agradezco sus valiosos consejos y la atención generosa que han dedicado a mi trabajo.

Esta tesis no hubiera sido posible sin el apoyo financiero que recibí del departamento de Español y Portugués de UCLA y del Graduate Division de UCLA. Además, agradezco a las becas: Ben and Rue Pine Travel Award (2014); el auxilio de viaje del Latin American Institute (2014); el Graduate Summer Research Mentorship (2015); el Constance Coiner Recognition Award (2017-2018); el Summer Funding for Internships (2020); y auxilios de viaje que recibí del Centro Sachamama para la Regeneración BioCultural (CSRB).

Mi profunda gratitud a Juliet Falce-Robinson, que ha dirigido el programa de lenguas en mis primeros años en el departamento y ha nutrido mis primeros pasos como profesora de lengua. Muchas gracias también a Armando Guerrero, quien coordina actualmente el programa de lenguas y con quien tuve el enorme placer de trabajar como TAC. El entusiasmo y generosidad de Armando fueron un aliento para mí. Agradezco igualmente el apoyo de Carla Suhr, Barbara Fuchs, Jimena Rodríguez, Antonio Quicoli, Patricia Lino y José Luiz Passos.

Agradezco inmensamente la presencia imprescindible de Luz María de la Torre Amaguana, *Sumak Amawta* que me ha enseñado Kichwa y ha sido una interlocutora constante.

Agradezco a los profesores que fueron *chairs* del departamento durante mi doctorado: Randal Johnson, Héctor Calderón y Rosina Becerra.

Gracias a la presencia imprescindible y el trabajo admirable de Gloria Tovar, Adriana Rosález y Juan Espinoza.

Mi profunda gratitud al entusiasmo genuino e interlocución generosa de Kristal Bivona e Isaac Giménez, quienes han estado siempre presentes ayudándome en muchos niveles.

Durante mis años en el doctorado, tuve la suerte de convivir con colegas queridos: Verónica García Moreno, Alejandro Ramírez, Yanai Bermúdez-Castro, Laura Muñoz, Allison Carlisle, Jesús Galleres, Gabriela Venegas, Audrey Harris, Rebecca Lippman, Benjamin Burt y Tania Varela.

Agradezco la profunda amistad y la nutrición intelectual constante de Frédérique Apffel-Marglin.

Muchas gracias a la generosidad de Stefano Varese, Alberto Chirif, Ricardo Vírhuez, Jurg Gasché (*in memoriam*), Elizabeth Lino Cornejo, Róger Rumrill, Aida Gamarra Sánchez, Christian Espinoza Calle y Sergio Girón Santiváñez.

Gracias a mis queridos amigos Roland Walter, Theresa Bachmann, Rebeca Oliveira Duarte, Janine Primo, Tamiris Leite, Michelle Valois y Rhonda Wagner. Agradezco igualmente el trabajo diligente del escritor y traductor británico George Gould.

Muchas gracias a Erika Pires Ramos y a la Red Sudamericana para las Migraciones Ambientales (RESAMA).

Mi profunda gratitud a los años de compañerismo, amor incondicional y dulzura infinita de Abby Corbett y Wolfie.

Por fin, esta tesis no hubiera sido posible sin Lud Porto, el amor de mi vida.

Barbara Roberta Galindo Rodrigues Marcos
Curriculum Vitae

EDUCATION

Ph.D. Hispanic Languages and Literatures PhD Candidate

Dissertation: “Vidas Huérfanas, Ciudades Torturadas y Derechos Humanos Ecosociales: Representaciones Culturales del Terror Minero en los Andes”

Dissertation Committee: Adriana Bergero (committee chair), Randal Johnson, Jesús Torrecilla, Efraín Kristal, Guillermo Delgado-P.

MA Hispanic Languages and Literatures 2015
University of California, Los Angeles

MA Theory of Literature 2010
Federal University of Pernambuco, Brazil
Advisor: Roland Walter

BA Letters 2007
Minor: Teaching languages and literature (Portuguese/French)
Federal University of Pernambuco, Brazil

GRANTS, AWARDS AND FELLOWSHIPS

Summer Funding for Internships, UCLA 2020
Constance Coiner Recognition Award, UCLA 2017-2018
Graduate Summer Research Mentorship, UCLA 2015
Rookie T.A. of the Year, UCLA 2014-2015
The Ben and Rue Pine Research Travel Fellowship, UCLA 2014
Travel Grant from the Latin American Institute, UCLA 2014
Departmental Fellowship for the Academic Year, UCLA 2013-2014
Translation Grant, Biblioteca Nacional, Brasil (Euclides da Cunha’s project). 2013

PUBLICATIONS

Galindo, Bárbara (ed.). *Mester: General Issue on Human Rights, Special Issue on Ecosocial Human Rights*, 2020. https://escholarship.org/uc/ucla_spanport_mester

Galindo, Bárbara. “Introduction”. *Mester: General Issue on Human Rights, Special Issue on Ecosocial Human Rights*, vol. 49, issue 1, 2020, pp. v-xii.
https://escholarship.org/uc/ucla_spanport_mester

Galindo, Bárbara and Ludmila Porto. “Em um futuro distópico, não existe mais lugar para onde ir”; Uma entrevista com o cineasta Dhiones do Congo”. *Mester*, vol. 49, issue 1, 2020, pp. 207-212. https://escholarship.org/uc/ucla_spanport_mester

Galindo, Bárbara. “After the Huaico: Meeting Aida Gamarra Sánchez”. *Center for the Study of Women*, UCLA, November 14, 2018. <https://csw.ucla.edu/2018/11/14/after-the-huaico-meeting-aida-gamarra-sanchez/>

Galindo, Bárbara. “La creación de una cartonera de expresión kichwa en la Amazonía peruana: ¿Con cuántos qintis se hace una qartunira?”. In: Virhuez, Ricardo (ed.). *Voces de la Selva*. Lima: Pasacalle, 2013.

Da Cunha, Euclides. *Un paraíso perdido: ensayos amazónicos*. Translated from Portuguese to Spanish by Barbara Galindo. Translation grant, Ministério da Cultura and Fundação Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, Brazil. Pasacalle Editora, Lima, 2016.

PAPER PRESENTATIONS AT ACADEMIC SEMINARS AND CONFERENCES

Galindo, Bárbara. Report on Summer Internship at the *South American Network for Environmental Migrations* – RESAMA, at the panel “Professionalization through Community Internships at the Graduate Level”. UCLA, November 20, 2020.

Galindo, Bárbara. *La Cosmopolítica de los Derechos Humanos en la Obra de José María Arguedas*. Presentation at the 3rd Coimbra International Conference on Human Rights, Coimbra University, Portugal, October 15-17th, 2018.

Galindo, Bárbara. *La minería y su legado tóxico: imágenes del extractivismo en Guamán Poma de Ayala y Manuel Scorza*. Presentation at the Human Rights in the Americas Conference, UC Santa Barbara, California, October 4-6th, 2016.

Galindo, Bárbara. *Cesáreo Mosquera, Alfonso Graña y la Expedición Iglesias al Amazonas*. Presentation at SPGSA Brown Bag Event, UCLA, June 3rd, 2015.

Galindo, Bárbara. *Del Elogio de las Lenguas Indígenas a la Traducción (Im)posible en “Las Tres Mitades de Ino Moxo y Otros Brujos de la Amazonía” (1981) de César Calvo*. Presentation at the Amazonia: Writers, Travelers, & Its People, UC Davis, California, May 12-13th, 2014.

Galindo, Bárbara. *La Creación de una Cartonera de Expresión Kichwa en la Amazonía Peruana: ¿Con Cuántos Qintis se Hace una Qartunira?* Presentation at the First International Colloquium on Amazonian Literatures, Lima, Peru, August 3-4th, 2012.

Rodrigues, Bárbara Galindo. Video Conference about Qinti Qartunira in the *Convention of the Cartonera Book*, Maputo, Moçambique, April 13-23rd, 2012.
<http://encontrolivrocartaomaputo.blogspot.com/2012/04/video-conferencia-johana-kunin-arg-e.html>

INTRODUCCIÓN

“Y ya el dañino hierro, y que el hierro más dañino el oro
había brotado: brota la Guerra que lucha por ambos,
y con su sanguínea mano golpea crepitantes armas”.
(Ovidio, *Metamorfosis*).¹

“There is a certain class of men who bear a name that derives from the word ‘charcoal’. It is indeed far from easy to tell of the great damage they have done to the sacred groves, the muses, and the other deities of both sexes that dwell in these woods. They have destroyed trees, oaks, and spreading planes by setting fire to them and converting them into charcoal, in order that those who refine metal, may be able to fulfil their desires”.
(Paulus Nivis 24-34).²

La economía y cultura capitalista minera de alto poder destructivo que conocemos hoy es un universal abstracto que empieza a imponerse sobre otras culturas, cosmologías y epistemes mineras en el siglo XVI (Machado Araoz, *Potosí* 56), volviéndose una pieza imprescindible del engranaje económico del sistema-mundo capitalista patriarcal-colonial-moderno.³ En otros términos, la minería será considerada aquí en cuanto matriz necroextractiva⁴ de la violencia que destroza hoy los cuerpos y territorios de varias comunidades tradicionales en todo el globo, con especial atención para América Latina. Específicamente, acentuaremos la matriz minera andina

¹ Disponible online: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/metamorfosis--0/html/ff8ccec6-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_0_

² Nivis, Paulus (1460-1514). *This book tells of a trial conducted by Jupiter in the Vale of Beauty, to which a mortal man was brought by Earth for digging into Mt. Niveus, and many other mountains and arraigned on no less a charge than parricide*. Disponible online: https://archive.org/details/McGillLibrary-osl_trial-jupiter-dawson-ms_N577j1930za-16040/page/n33/mode/2up/search/mine

³ Seguimos la conceptualización feminista de Rita Segato, para quien la “expresión patriarcal-colonial-modernidad describe adecuadamente la prioridad del patriarcado como apropiador del cuerpo de las mujeres y de éste como primera colonia” (*La guerra* 19).

⁴ Comprendemos el “necroextractivismo” como una actividad económica y cultura fundacional del Capitalismo y de la Modernidad, y como metáfora que invita a reflexionar sobre las relaciones sociales cotidianas sometidas al capitalismo. Además, preferimos añadir el prefijo “necro-” para hacer hincapié en las características coloniales —de ocupación, conquista y depredación voraces— de la actividad extractiva a la que nos referimos. Así, marcamos una diferencia fundamental entre el necroextractivismo estatal-corporativo y las actividades extractivas de pequeña escala y sostenibles practicadas por diversas comunidades o pueblos campesinos, bosquesinos, pesqueros, etc.

de praxis e imaginarios sociales como duraderas estructuras no solo de violencia, sino también de modos de resistencia que perviven dentro de las actuales economías y culturas necroextractivas del continente.

Sin embargo, vale advertir que los posicionamientos críticos respecto a la explotación minera desenfadada y a sus intrínsecas conexiones con la violencia tienen una larga historia cultural, remontando a la antigüedad clásica, como ilustran las *Metamorfosis* del poeta romano Ovidio (43 a.C.-17 d.C.). Además, según ha analizado la historiadora ecofeminista Carolyn Merchant⁵, en *The Death of Nature*, “these ancient restrictions against mining were still operative during the early years of the commercial revolution when mining activities, which had lapsed after the fall of Rome, were once again revived” (Merchant 32). Por ello, en el siglo XV es posible aun encontrar numerosos textos que tematizan la violencia minera, como demuestra la alegoría “El juicio de Júpiter”, del humanista sajón Paulus Niavis (1460-1514), en la que los dioses condenan las actividades predatorias de un minero en la montaña sagrada Niveus como un crimen de parricidio. En efecto, en los albores del capitalismo mercantil, predominaba en Europa una cosmovisión y ética hilozoístas que concebían a la naturaleza como un organismo vivo:

The image of the earth as a living organism and nurturing mother had served as a cultural constraint restricting the actions of human beings. One does not readily slay a mother, dig into her entrails for gold or mutilate her body, although commercial mining would soon require that (Merchant, *The Death* 4).

Sin duda, un buen ejemplo de dicho cambio es el primer tratado científico *De re metallica*, publicado en 1556, por el intelectual sajón Georg Bauer (Georgius Agrícola, 1494-1555), que constituye una paradójica defensa de la minería pues da a conocer tanto las atroces condiciones

⁵ Conocí varias referencias que cito aquí gracias al trabajo de Merchant: las *Metamorfosis* de Ovidio, “El juicio de Júpiter” de Paulus Niavis, y *De re metallica* de Georg Bauer. Este último es citado en varios trabajos sólidos sobre la historia de la minería en el mundo occidental. Véase, por ejemplo, Bardi, Ugo. *Extracted: How the quest for mineral wealth is plundering the planet*. Chelsea Green Publishing, 2014.

laborales de los mineros y los efectos letales de los gases tóxicos en sus cuerpos, así como la hecatombe ecológica que la extracción empieza a producir:

Sometimes killed by the pestilential air which they breathe; sometimes their lungs rot away; sometimes the men perish by being crushed in masses of rock; sometimes, falling from the ladders into the shafts, they break their arms, legs, or necks. . . when the ores are washed, the water which has been used poisons the brooks and streams, and either destroys the fish or drives them away (108-115).

No obstante, si bien quedan explícitas las tempranas consecuencias ecosociales de la violencia minera, Bauer solo las exhibe para refutar las quejas de los campesinos, entre otros argumentos anti-extractivos de la época. Por ello, apela a una lógica económica abstracta que enaltece a la minería sobre la agricultura: “in fact, one mine is often much more beneficial to us than many fields. For this reason, we learn from the history of nearly all ages that very many men have been made rich by the mines, and the fortunes of many kings have been much amplified thereby” (xx).

Del mismo modo, *De re metallica* presenta una exhaustiva sistematización de las técnicas metalúrgicas, con numerosos grabados, construyendo una imagen especializada que tampoco encubre la violencia minera, sino que astutamente *la naturaliza*, según vemos en la imagen siguiente (Fig. 1):



Fig. 1: Diseño de Georgius Agricola, en su *De re metallica* (1556).

En el grabado, las herramientas potencializan la fuerza de los cuatro hombres vigorosos que destruyen el bosque y cuyos cuerpos ocupan metódicamente todos los ángulos de la escena, con funciones bien definidas. Por un lado, emblematisa una racionalidad androcéntrica ordenadora que se impondrá, a la vez, como una productora y domesticadora de ruinas. Por otro lado, según hemos mencionado, representa la evidente ruptura con una ética hillozoísta que, hasta entonces, restringía la devastación ecológica.

Dicha ruptura se ha operado por medio de la Inquisición española y del triunfo del nuevo paradigma de conocimiento moderno, impuesto por la revolución científica de los siglos XVI y XVII, que intentarían desplazar el “hylozoism and the view of matter as having agency on par

with human agency” (Apffel-Marglin, *Subversive* 31). Mientras el dispositivo de terror inquisitorial maniobraba por medio de una sistemática persecución ideológica y erradicación cultural/física de diversos sectores sociales hилоzoístas⁶, considerados herejes, victimando mayormente a mujeres en las nefastas cacerías de brujas en los continentes europeo y americano (Silverblatt, “El arma”; Federici, *Calibán*), la racionalidad científica los descalificaba a partir de un paradigma de conocimiento binarista y una destrucción de significado y valor (Stengers, *A invenção* 37).

Este cambio radical de paradigma fue decisivo para el desarrollo capitalista, legitimando una actividad económica que ha pasado a controlar “through the construction of an agency-less other, namely nature and those seen as belonging to nature, such as women and wild, savage, primitive, indigenous, or backwards others” (Apffel-Marglin, *Subversive* 27). Ello significa que lo que suele llamarse de “recursos naturales” ha resultado de una *producción* cultural e ideológica de una noción de naturaleza opuesta a la de cultura (Descola, “Construyendo” 105). En otras palabras, se ha operado una separación entre humanos, no humanos y más que humanos o un “desencantamiento del mundo” (Adorno, *Dialéctica*) que ha cimentado la lógica necroextractiva de sometimiento de seres humanos y no-humanos *inferiorizados/fetichizados*, respectivamente, como “recursos laborales” y “recursos naturales”.

⁶ Seguimos de cerca la propuesta de Frédérique Apffel-Marglin, para quien la categoría del hилоzoísmo permite abarcar “this motley group of Renaissance movements, occult philosophies, and peasant practices. What they all have in common is a non-dualist view that matter could move itself, that humans were part of nature and part of the cosmos, and God pervaded the material world as well as the souls of humans. Some hилоzoists were animist, viewing all matter as alive; others may not have thought of matter as alive but as able to move itself, that is, as having agency” (*Subversive* 30). Es decir, todos esos grupos representaban un obstáculo para el nuevo modo de producción capitalista, por lo que fueron perseguidos y exterminados. Cuando hablamos de un hилоzoísmo andino, rescatamos la histórica persecución que tuvo lugar tanto en Europa como en las Américas, así como enfatizamos la continuidad de cosmovisiones indígenas latinoamericanas que sobrevivieron/resistieron a las campañas de extirpación de idolatrías y a la esclavitud. Dichas cosmovisiones desafían la lógica necroextractiva del capitalismo.

Por otro lado, más allá de la invención de los “recursos mineros”, en Europa se impone a la mina subterránea como un espacio laboral tolerable. “Did the mine acclimate us to the views of science? Did science in turn prepare us to accept the products and the environment of the mine?” (70), pregunta Lewis Mumford, con ironía, sugiriendo que las minas emblematarían el “concrete model of the conceptual world which was built up by the physicists of the seventeenth century”, a la vez que “the methods and ideals of mining became the chief pattern for industrial effort throughout the Western World” (Mumford 70-74). Obviamente, el estudioso no se refiere a la mina-naturaleza viva, pero critica a la explotación laboral de los mineros y, por eso, concibe a los socavones como una espacialidad concentracionaria prototípica del capitalismo.⁷

De esa manera, la genealogía de la economía y cultura capitalista necroextractiva, que incluye la catástrofe ecosocial engendrada desde sus inicios, permite rastrear las constitutivas dimensiones biopolíticas (gestión sobre la vida) y tanapolíticas (gestión sobre la muerte) del espacio minero moderno. Al mismo tiempo, demuestra la vigencia de una cosmología naturalista predatoria que, pese a haberse originado en la Europa medieval, ha sido impuesta como “un paradigma ontológico sobre las muchas culturas a las que no [era ni] es aplicable” (Descola, “Construyendo” 101). Por ello, cuando dicho paradigma es trasladado al continente americano por los conquistadores españoles, instaura una duradera disputa entre imaginarios culturales y epistemes minerales antagónicos: entre la lógica de rapiña de la cosmología naturalista del invasor y la lógica de reciprocidad del hilozoísmo indígena.⁸

⁷ Quizá podríamos, incluso, comprender dicho espacio minero entre las primeras experiencias concentracionarias de mediados del siglo XVI, como fueron los *bridewells* (*houses of correction*) ingleses, que eran cárceles improvisadas para absorber a la masa de desamparados que deambulaba tras la disolución del feudalismo (Melossi 32). Ello refuerza la asociación de la población ligada a las minas a modos de vulnerabilidad múltiples.

⁸ O, incluso, la visión de ciertos españoles que aun concebían al mundo desde una perspectiva alquímica (Melero 2009).

Asimismo, con el avance de la colonial-modernidad y del capitalismo necroextractivo, se anularán, poco a poco, las diferencias espacio-temporales y se destruirá la naturaleza y el tiempo natural, de modo que el capitalismo *producirá* su propio espacio (Lefebvre, *Producción* 360) y ese espacio, su propia relacionalidad social, y el tiempo se volverá “a quantifiable resource that is open to manipulation, management and control, and subject to commodification, allocation, use and abuse” (Adam, *Timescapes* 11). Como no hay duda de que es en el período industrial que podremos ver una intensificación y consolidación de dichas dinámicas y rupturas, en esta tesis, buscaremos entenderlas en el espacio minero peruano de los Andes centrales, examinando las representaciones culturales del proceso de modernización que empieza en la segunda mitad del siglo XIX y se incrementa en las tres primeras décadas del siglo XX.

En el período decimonónico, nos concentraremos en los discursos fundacionales sobre la minería moderna y en textos que entretejen referencias a un espacio panandino profundamente marcado por la violencia minera colonial. En el siglo XX, examinaremos las representaciones culturales de tres ciudades mineras del período industrial: la icónica ciudad de Cerro de Pasco, ubicada actualmente en el departamento homónimo; y las ciudades de La Oroya y Morococha, ubicadas en lo que es hoy el departamento de Junín. Las tres ciudades fueron víctimas de la descomunal violencia minera perpetrada por la compañía norteamericana Cerro de Pasco Copper Corporation, instalada en la sierra central a comienzos del siglo XX.

Seguiremos la dirección de textos, discursos e imágenes que conforman/consolidan los imaginarios y discursividades anti-minería, impulsados por la producción literaria de escritoras decimonónicas ilustradas como la escritora argentina Juana Manuela Gorriti y la escritora peruana Clorinda Matto de Turner, y por el activismo intelectual indigenista de las primeras décadas del siglo XX, con destaque para las obras de la intelectual alemán-peruana Dora

Mayer, del escritor andino José María Arguedas y del fotógrafo huancayano Sebastián Rodríguez. Incluiremos igualmente textos de intelectuales conservadores que, si bien sirven a los intereses del estado peruano, no logran ocultar la violencia minera, como será el caso del ingeniero peruano Julián Bravo.

Planteamos el concepto de *ciudad torturada* o *zona torturada* basándonos en la noción de tortura del filósofo francés Michel Foucault (*Vigilar* 40), así como en alusión a una poderosa metáfora de José María Arguedas acerca de Cerro de Pasco, quien la describe como un “campo torturado” (“Cómo viven” 16). Partiremos de la teoría foucaultiana de los suplicios para hacer hincapié en la tortura como un castigo que el biopoder soberano minero ejerce de dos maneras: 1) de modo secreto, a través de la violencia invisible y silenciosa de la contaminación minera, que tortura y debilita lentamente tanto a los cuerpos como a los ecosistemas; 2) y como espectáculo, utilizando fuerzas paramilitares para reprimir obreros y pobladores, y a través de la destrucción del propio casco urbano de las ciudades, de la producción de desechos tóxicos, y de la *destrucción visible* de fuentes naturales de vida como lagunas y tierras cultivables. Defendemos que el biopoder minero ejerce, así, un suplicio generalizado que demarca la enorme disimetría entre los “súbditos” y “el soberano omnipotente que ejerce su fuerza” (*Vigilar* 54).

Además, la noción de tortura que planteamos también tiene conexiones histórico-analíticas con el tropo colonial del caníbal, íntimamente ligado a la historia necroextractiva colonial: “el *caníbal* nos habla del *Otro* y de nosotros mismos, de comer y de ser comidos, del Imperio y de sus fracturas, del salvaje y de las ansiedades culturales de la civilización” (Jáuregui, *Canibalia* 14-15). Así, en esta tesis las conexiones entre tortura y canibalismo remitirán, de un lado, a la voracidad imperial por “recursos naturales” y “recursos humanos”, y de otro lado, a los artificios discursivos racistas del imperialismo metropolitano, que se apropia de la diferencia

para ocultar su apetito, definiendo al otro indígena como un antropófago a ser *torturado*, eliminado.

Asimismo, tomaremos la metáfora de la orfandad como eje principal de nuestro análisis ecocrítico y biopolítico del terror minero. Sin duda, la figura del huérfano evoca, en primer lugar, al arquetipo del niño (del latín *infans*: mudo, que no habla) abandonado. Refiere también a otros tipos de abandono: en griego antiguo ορφανος (*orphanos*), significaba, a la vez, “sin padres”, “sin hijos”, “privado de algo que tenía y apreciaba” o de “sus seres queridos”. En el latín clásico, *orbus, a, um*, refería al “niño privado de un miembro de la familia, padre o madre”, “el que ha perdido a sus hijos”, “viudo”, “anciano sin niños”, “separado o privado de lo que amaba o tenía”. La orfandad implicaría, en este sentido, una ruptura/*desaparición* traumática de los vínculos afectivos/materiales/espirituales que sostienen y dan sentido a la vida, así como una ausencia de comunidad que puede o no ser temporaria.

Más aun, la orfandad se proyecta en una lista casi interminable de figuras. Alude al tropo colonial del buen salvaje *desnudo y vulnerabilizado*,⁹ en su intrínseca conexión con la búsqueda imperial metropolitana por metales preciosos. Nos habla de sujetos expoliados y desplazados, de las víctimas del terrorismo corporativo y del Estado, de migraciones forzadas, de exiliados y

⁹ Véanse, por ejemplo, la “Carta de Colón a Luis de Santángel” (1493) de Cristóbal Colón, y la “Carta de Achamento do Brasil” (1500) de Pero Vaz de Caminha. En la carta de Colón, los intereses de los españoles se disponen en un orden que privilegia, en primer lugar, las riquezas de la tierra –metales preciosos–, para en seguida mencionar las ventajosas condiciones para el comercio, la posibilidad del reclutamiento de indios como mano de obra “gratuita” y esclava y de su fácil conversión a la fe católica. En esta carta también se registra el “malentendido lingüístico, etnográfico y teratológico del discurso colombino” que establece el caníbal como significante de la alteridad colonial (Jáuregui, *Canibalia* 13-14). En este sentido, si, al principio se entretiene una intencional equivalencia entre la presunta mansedumbre y generosidad de ciertos indígenas y la supuesta “cordialidad” española, de otro lado, al final del documento, se advertirá acerca de “una gente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne humana. En la carta de Caminha al rey portugués D. Manuel, éste describe la Isla de Vera Cruz y enfatiza la desnudez de los indígenas: “andam nus, sem nenhuma cobertura, nem estimam nenhuma coisa cobrir, nem mostrar suas vergonhas”. Caminha se preocupa en construir la imagen de un indígena tan manso y despido de cualquier conocimiento e “idolatrías” que sería fácilmente convertible a la fe cristiana y al trabajo “gratuito”.

refugiados que ya no tienen abrigo, es decir, de incontables casos de violaciones de los derechos humanos. Asimismo, no es difícil visualizarla, por ejemplo, en la política espacial del terror que impera en las zonas necroextractivas del capitalismo avanzado, pues nuestra cotidianidad se encuentra saturada con dolorosas imágenes de mujeres ancianas golpeadas y expulsadas de sus casas, reivindicaciones de frecuentes “marchas de sacrificio a pie” en las cuales madres caminan llevando en sillas de rodillas a sus niños contaminados por metales pesados,¹⁰ y frecuentes desbordamientos de residuos minerales tóxicos que devastan ciudades enteras.¹¹

De ese modo, el concepto de orfandad que proponemos pretende captar dos dimensiones fundamentales de la violencia minera: en primer lugar, nos referiremos a la producción necroextractiva de *vidas huérfanas*, en clara alusión al concepto agambeano de *vida desnuda* (*zoé*) – “a quien cualquiera puede dar muerte” (*Homo sacer* 18, itálicos del autor). Es decir, que describe un abandono (del latín, “a bando”, “estar expuesto” o “a disposición del mando soberano”) que se produce “siempre con respecto a una ley. . . el ser puesto en bando no significa quedar sometido a una determinada disposición de la ley, sino quedar expuesto a la ley en su totalidad” (*Homo sacer* 81). La orfandad será, entonces, una praxis metafórica de la gobernabilidad del poder, de su legitimidad auto-conferida para actuar la violencia, una metáfora del estado de excepción que, en el espacio social de la mina no está recortado por una temporalidad de excepción.

¹⁰ Véase, “‘Marcha de sacrificio’ adultos y niños reclaman ante contaminación en Pasco. Protestantes denuncian irresponsabilidad de las empresas mineras en Pasco” (América TV, 01 de octubre de 2015). Disponible en: <http://www.americatv.com.pe/noticias/actualidad/marcha-sacrificio-pobladores-pasco-llego-hoy-lima-n200357>

¹¹ La tragedia de Mariana, en Brasil, “one of the largest ever reported failure of a tailing dam” (Hatje et al 2017), ilustra bien las catastróficas consecuencias humanas y medioambientales que una presa minera defectuosa puede causar a toda una ciudad y lo peligroso que es vivir cerca de estos relaves. En noviembre de 2015, el colapso de la presa minera operada por Samarco Mineração SA (una empresa conjunta entre la brasileña Vale SA y la empresa inglesa-australiana BHP Billiton *Company*) devastó por completo la aldea de Bento Rodrigues y el río Doce, y los desechos tóxicos alcanzaron incluso el océano atlántico. Ver: 1) <https://www.nature.com/articles/s41598-017-11143-x>; 2) <https://www.theguardian.com/sustainable-business/2015/nov/25/brazils-mining-tragedy-dam-preventable-disaster-samarco-vale-bhp-billiton>.

En segundo lugar, para responder a la exigencia ecocrítica y cosmopolítica de nuestro análisis, entenderemos la orfandad en base a la noción andina de *wakcha*. Frecuentemente traducida al castellano como huérfano/a, refiere a un estado transitorio de desamparo que no afecta únicamente a los humanos, sino puede abarcar a otros seres vivientes del *ayllu*,

the socionatural collective of humans, other-than-human beings, animals, and plants inherently connected to each other in such a way that nobody within it escapes relation—unless she (or he or it) wants to defy the collective and risk separation from it. When this happens, the separated entity becomes *wakcha* (De la Cadena, *Earth Beings* 44).

Es decir que la condición de *wakcha* sería una consecuencia del desequilibrio o aun de la desintegración/destrucción del *ayllu*.¹² Por consiguiente, proponemos que la violencia necroextractiva atenta contra la compleja red de vida del *ayllu*, produciendo *una orfandad más allá de lo humano*. En otros términos, la orfandad aquí puede ser entendida como una metáfora de la erradicación del hilozoísmo y del exterminio de los pueblos indígenas, procesos aun en marcha. Pensamos que ésta y la dimensión anterior se intersectan, y que los conceptos de *ciudades torturadas* o *zonas torturadas* y *vidas huérfanas* u *orfandad minera* permiten ver a las ciudades mineras y otras zonas necroextractivas, donde la vida es precarizada al extremo,¹³ como

¹² De acuerdo con Vicente Zaruma Quizhpilema “el ayllu es el espacio socioeconómico, político, religioso y cultural a más del círculo de consanguinidad de las familias emparentadas entre sí que viven juntas hasta la muerte. [...] En la cultura indígena el ayllu tiene un profundo sentido, pues en ella se incluyen hasta los difuntos, pues su samay sigue compartiendo la vida comunitaria. Para nosotros, el ayllu no solo es la familia, sino también la comunidad donde se vive y se considera una gran familia. [...] En las comunidades indígenas la entidad colectiva es el ayllu, que está integrado por una comunidad, que es la célula de la organización social, económica y política del pueblo indígena; en la cosmovisión indígena no existe el individualismo, sino más bien es colectivo y participativo, recíproco y complementario tanto en lo social, como en económico y religioso. En el pensamiento del runa no existe el sujeto, peor el objeto, sino más bien es un colaborador cósmico de un conjunto de tareas que son parte de su vida, de una entidad funcional” (*Wakanmay* 88-89).

¹³ Vale mencionar la autodefinición de los mineros entrevistados por la antropóloga peruana Carmen Salazar-Soler, en Huancavelica en los años 80: “El minero es definido como un *huaccha*, un huérfano, que pierde sus lazos con la comunidad de origen y no conoce a nadie cuando llega a la mina” (*Supay Muqui* 125). Si de acuerdo con la noción marxista, el proletario se define como un trabajador asalariado que no detiene los medios de producción, sometiéndose, por tanto, desde el ángulo del control absoluto del capitalista, concebir el minero como un *wakcha* o huérfano –porque perdió los lazos con el mundo agrario y el *ayllu*– evoca una desposesión más compleja aún, no solo material, sino, además, como pérdida de sus referentes identitarios.

experimentos totalitarios o aun como verdaderos laboratorios para las futuras condiciones de vida en el planeta.

Asimismo, considerando la genealogía colonial y moderna de la violencia necroextractiva estatal-corporativa, cuya impunidad ha producido la actual era geológica de extinciones masivas conocida como Antropoceno,¹⁴ abordaremos dicha violencia como un crimen de lesa humanidad. Nos apoyaremos en categorías jurídicas que permiten evaluar el delito minero desde diferentes perspectivas: primero, como genocidio, categoría propuesta por el jurista polaco Raphael Lemkin, en 1943, y que denomina el delito internacional de destrucción de grupos nacionales, raciales o religiosos.¹⁵ Segundo, como ecocidio,¹⁶ término acuñado en 1970 para definir la destrucción deliberada y a gran escala del medio ambiente natural en referencia al “use of defoliants in the course of the notable American intervention in Vietnam (1964-75) or the burning of oil wells by retreating Iraqi forces in the Gulf War” (Fomerand 235).

Por último, para entrelazar biopolítica y ecología, proponemos ver la violencia minera como *aenocidio*, categoría que fue propuesta, inicialmente, por el filósofo norteamericano James Hatley para pensar el holocausto, y fue después incorporada a las reflexiones teóricas de la antropóloga australiana Deborah Bird Rose sobre la masiva extinción de especies provocada por el modelo necroextractivo y el calentamiento global.

Hatley afirma que el asesinato en masa es un ataque contra la temporalidad humana y la misma muerte, estableciendo conexiones entre el genocidio y el proceso de *aenocidio*, que define muertes intergeneracionales. En este sentido, lo que hace el *aenocidio* es aniquilar, incluso, a los

¹⁴ De acuerdo con Mark Anderson, Antropoceno es “a term intended to capture the ‘central role of mankind’ in planetary geological and ecological processes since at least the eighteenth century” (ix).

¹⁵ Ver Lemkin, Raphael. "genocide." *The American Scholar* (1946): 227-230.

¹⁶ A diferencia del genocidio, el ecocidio no es reconocido por el derecho internacional ni existe todavía una aceptación formal respecto a la noción de ecocidio: “the Rome Statute referring only to widespread, long-term and severe damage to the natural environment within the context of war” (Crook et al., *Ecocide* 299).

que lloran, borrando, así, la comunidad de la memoria y hasta la muerte en si misma (Hatley, *Suffering* 24). A su vez, Bird Rose parte de la idea de *aenocidio* para explicar su concepto de “doble muerte”, que define la muerte del tiempo ético que sostiene el equilibrio de la vida y sus procesos de regeneración, los nudos entre múltiples especies (“Multispecies” 137). Todas esas categorías servirán de base para el principal argumento de esta tesis: el de que la violencia necroextractiva produce un fenómeno de orfandad radical.

Finalmente, la organización de nuestro estudio seguirá una lógica conceptual/sincrónica al mismo tiempo que diacrónica. El objetivo es identificar lógicas conceptuales en el espacio minero y relacionalidades sociales cuyas transformaciones reflejan las directrices políticas, económicas, intelectuales y sociológicas de cada período.

Perspectiva Personal

Mi interés por la temática de las economías necroextractivas surgió a partir de mi trabajo colaborativo con el Centro Sachamama Para Regeneración BioCultural (CSRB), fundado y dirigido por la antropóloga francesa Frédérique Apffel-Marglin en la Amazonía peruana en 2010¹⁷. Allí viví dos años dirigiendo una editorial cartonera para las comunidades indígenas Kichwa-Lamistas, conjuntamente con el profesor Felipe Cachique Amasifuén (*in memoriam*), el agricultor Girvan Tuanama Fasabi y el diseñador gráfico Royner Sangama Sangama. En este período, tuve múltiples oportunidades de viajar por toda la región y de conocer de cerca la lucha de las comunidades contra la acometida de los proyectos petroleros, además de ser testigo de la perplejidad de los campesinos ante el cambio climático y de la impotencia por la agonía de niños

¹⁷ El CSRB está ubicado en la ciudad de Lamas, en el departamento de San Martín, Perú.

y mujeres indígenas debido a la contaminación de sus quebradas¹⁸: una epidemia y genocidio silenciosos y silenciados.

Mi decisión de trabajar la particularidad del necroextractivismo minero en la región andina surge a partir de comprender el carácter fundacional de la matriz político-social y cultural de estas economías en América Latina, así como la enorme trascendencia contemporánea en el entramado neoliberal o de la Modernidad tardía en los que la minería ha ido imponiendo un modelo distintivo de “necropoder”¹⁹ que azota las vidas de las poblaciones más vulnerables del planeta. La elección de este tema surge directamente de la praxis política personal de mis estadías en la Amazonía peruana²⁰, praxis muy conectada con mi primera experiencia vital en el árido *sertão* brasileño, la región donde crecí. Mis intereses temáticos manifiestan así una inquietud personal acerca de la devastación ecológica que vivimos en el Antropoceno: en mi capacidad de crítica cultural, responde a la necesidad de comprender la reproducción cultural que rodea el *ethos* del necroextractivismo minero, al mismo tiempo de observar alternativas civilizadoras al capitalismo provenientes de culturas indígenas de la región. Esta tesis confiere, así, un lugar especial al repertorio conceptual y a las prácticas culturales amerindias, así como al campo de los Derechos Ecosociales y Derechos naturales de los agentes sociales involucrados. Considero, además, que la inclusión de los debates ecosociales en las Humanidades propiciará visualizar nuevas direcciones de reflexión y acción social en las nuevas generaciones de nuestros

¹⁸ Al respecto, publicamos el relato *¿Por qué no cuidar a esos montes sagrados?* (2012) del chacarero Girvan Tuanama Fasabi, que denuncia la contaminación de la quebrada Pishuaya y cuestiona la legitimidad de la privatización del agua.

¹⁹ Me refiero al concepto de Achille Mbembe, que va más allá de la noción foucaultiana del biopoder para identificar un tipo de dominación que somete hoy bajo una lógica de excepción amparada por la avanzada maquinaria de guerra del Estado. Mbembe analiza el caso palestino y afirma que “la ocupación colonial de la modernidad tardía es un encadenamiento de poderes múltiples: disciplinar, ‘biopolítico’ y ‘necropolítico’. La combinación de los tres permite al poder colonial una absoluta dominación sobre los habitantes del territorio conquistado” (52).

²⁰ Agradezco mucho el generoso apoyo que tuve de los antropólogos Frédérique Apffel-Marglin, Stefano Varese, Alberto Chirif, Jürg Gasché, del periodista y escritor Róger Rumrill, así como de los escritores Armando Ayarza, Julio Luis Mori Villacorta y Ricardo Vírhuez.

estudiantes.

División de capítulos

En el Capítulo 1, “Ciudades doradas, nobles campesinos y donjuanes-vampiros: Discursos fundacionales sobre la minería moderna andina”, analizamos las reelaboraciones de la leyenda del oro Inca, desde una perspectiva protoecologista, en la novela neo-gótica *El tesoro de los incas* (publicada en 1865) de la escritora argentina Juana Manuela Gorriti, y el melodrama musical *Hima Sumac* de la escritora peruana Clorinda Matto de Turner, (estrenado en Arequipa en 1884 y en Lima en 1888). Basándonos en una hermenéutica basada en la defensa de los derechos humanos, discutimos de qué manera ambas obras evalúan el proyecto de una nación minera. En ambos textos, identificamos fisuras en las proyecciones modernizantes de la minería que apuntarían a una continuidad de estructuras económicas, culturales y políticas coloniales en el espacio andino. Examinamos específicamente cómo cada autora representa la índole de un biopoder minero colonial depredador que se contrapondría a la ética hilozoísta minera andina.

En el Capítulo 2, “Desaparecidos en las tinieblas. Humo tóxico, biopoder minero y *huerfanización* de cuerpos y territorios andinos”, analizamos dos informes emblemáticos que denunciaron las violaciones de la empresa minera norteamericana Cerro de Pasco Corporation (CPC) contra las vidas de los campesinos y obreros indígenas de la sierra central: *La conducta de la compañía minera del Cerro de Pasco* (1914), de la intelectual alemano-peruana Dora Mayer (1870-1959); y el *Informe sobre los humos de La Oroya* (1926), del ingeniero peruano José Julián Bravo (1874-1927), director del Cuerpo de Ingenieros de Minas y Aguas. Examinamos de qué manera ambos informes exponen la *producción* industrial del espacio minero andino y los dispositivos eco-biopolíticos empleados para el exterminio/*desaparición* de las poblaciones

obreras. Mientras *La conducta* representa la condición de orfandad absoluta de los mineros, el *Informe* registra la devastación ecológica en La Oroya, de modo que ambos informes permitieron subrayar el nexo entre genocidio, ecocidio y *aenocidio*.

En el Capítulo 3, “Ciudades torturadas, vidas huérfanas: representaciones culturales de la ciudad minera andina”, examinamos dos representaciones culturales del proceso de proletarización y la naturalización /rutinización deshumanizante de la ciudad minera: una selección de fotografías del artista huancayano Sebastián Rodríguez (1896-1968), y el ensayo “Como viven los mineros de Cerro de Pasco” (1936) de José María Arguedas. Las fotografías de Rodríguez ofrecen una desgarradora crónica visual de la proletarización en Morococha, que escapa al evidente control de representación que la compañía minera ejercía sobre las composiciones del fotógrafo. A su vez, la representación arguediana de la ciudad minera propone un mapeo multisensorial y afectivo de Cerro de Pasco, articulado desde una refinada perspectiva pachacéntrica que capta una producción eco-biopolítica de orfandades múltiples en la vida cotidiana de la ciudad.

Bibliografía existente

Identificamos seis estudios relevantes que analizan exclusivamente y de manera puntual la temática minera en la producción cultural peruana, enumerados a continuación: 1) la tesis doctoral de Frances Antmann, *Sebastian Rodriguez's View from Within: The Work of an Andean Photographer in the Mining Town of Morococha, Peru, 1928 to 1968* (School of Education, Health, Nursing and Arts Professions, New York University, 1983). 2) la disertación de Maestría de David Eli Salazar Espinoza, *Discursos del socavón: imágenes del universo subterráneo en la novela En la noche infinita* (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004 y publicada por

la editorial San Marcos en 2006). 3) la tesis de Maestría de Julio Xavier Aldana Hidalgo, *Conflicto minero y subalternidad en El Tungsteno de Cesar Vallejo* (Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015). 4) la tesis doctoral de Lisa Reinhalter Burner, *Fertilizer dreams: Peruvian and Chilean culture of the guano and nitrate eras* (University of Illinois at Urbana-Champaign, 2015). 5) la tesis doctoral de Jack Dennis Martínez Arias, *Ficciones Mineras: Literatura y Capitalismo Utópico en los Andes (1880-1930)*, (Northwestern University, 2017). 6) la tesis doctoral de Juan Felipe Hernández, *Mining Literature in the Andes: Mineral Narratives from Peru, Bolivia and Chile in the Twentieth Century* (The University of British Columbia, 2020).

Aquí va mi valoración académica de estos estudios en el marco de diálogos, interacción y contribuciones respecto a mi disertación: la tesis de Antmann fue un trabajo pionero que dio a conocer la obra del fotógrafo andino Sebastián Rodríguez (Huancayo, 1896 – Morococha, 1968), analizando el proceso de formación del campamento minero de Morococha a través de este archivo fotográfico producido durante casi cuarenta años. Este estudio es una contribución imprescindible para entender la vida cotidiana de un campamento minero en los Andes durante la primera mitad del siglo XX. En el Capítulo 3 de mi tesis doctoral apelaré al archivo de las fotos de Rodríguez y sus representaciones del trabajo minero.

En cuanto a la disertación de David Eli Salazar Espinoza, ésta representa otro estudio fundamental para mis objetivos: el crítico peruano analiza el espacio subterráneo de las minas en la novela de Miguel de la Mata, *En la noche infinita*, a partir de la cosmología andina, ofreciendo además una importante panorámica de la novela minera en Perú. Salazar Espinoza arguye que esta novela “plantea la defensa cerrada del universo agrario en relación con el opuesto mundo minero” (274). Si bien no analizamos dicha novela, discutiremos la relación entre agrocentrismo

y mundo minero en otros textos, enfocándonos en el proceso de proletarización minera en la Sierra Central a través de perspectivas socialistas y científicas de las primeras tres décadas del siglo XX, así como de la perspectiva indígena y de teorías sobre la minería andina provenientes de la Antropología.

A su vez, el trabajo de Julio Xavier Aldana Hidalgo analiza la construcción discursiva de la novela de Vallejo a partir de dos tipos de subalternidades: una, la del subalterno invisibilizado/deshumanizado por la violencia burocrática empresarial y estatal, y la otra, configurada como agencialidad y potencia contra-hegemónica. El trabajo de Aldana Hidalgo no profundiza sobre la importancia de la minería en el proyecto nacional peruano y en los discursos indigenistas de los años 30, restringiéndose a analizar la subalternidad de algunos personajes en la novela.

Nuestro estudio dialoga igualmente con la tesis de Burner, quien analiza las representaciones literarias de la era del guano en Perú (1840-1870) y la del nitrato en Chile (1880-1930). La estudiosa argumenta que éste fue un período marcado por las esperanzas, miedos y ansiedades de las élites respecto a la riqueza proveniente del guano y del nitrato, razón por la cual ella la define como una era de “fertilizer dreams”. Apelamos especialmente a su análisis de la leyenda del oro Inca en la obra de Gorriti, así como a su lectura de la trilogía de Matto de Turner.

Burner define las recreaciones decimonónicas de dicha leyenda como “Precious Metal Melodramas” que alegorizan las preocupaciones relacionadas con el colonialismo, el agotamiento de recursos y los riesgos de enriquecer sin trabajo, y sostiene que representan al Perú como una tierra maldecida a ser arruinada por la violencia y la codicia. Respecto a la trilogía, Burner afirma que la representación de los Andes como un espacio atrasado y aislado de

conexiones con el mercado internacional sirve para reforzar la idea de la minería de plata como una actividad moderna, capaz de liberar el espacio andino de la barbarie feudal dominante.

Nuestra lectura de las leyendas de Gorriti y Matto de Turner coinciden con Burner al identificar una problematización del legado colonial de la violencia minera en *El tesoro e Hima Sumac*. Sin embargo, nuestro análisis se concentra en rastrear, además, una crítica a la episteme minera moderna en ambas leyendas. De ese modo, examinamos la cifra espacial de la violencia minera en ambos textos, destacando relevantes conexiones simbólicas entre la violencia/terror minero, el feminicidio, la destrucción de las cosmovisiones indígenas, la tortura y la orfandad. El drama de Matto presentaría, por tanto, una perspectiva completamente diferente de la de su trilogía, en la que predominaría el entusiasmo por el progreso minero.

Finalmente, la tesis de Felipe Hernández examina representaciones de las figuras del minero, de la mina y del mineral en *En las tierras de Potosí* (1911), del escritor boliviano Jaime Mendoza; *Llampo de sangre* (1950), del escritor chileno Oscar Castro; *Todas las sangres* (1964), del escritor andino José María Arguedas; y *Lituma en los Andes* (1993), del escritor peruano Mario Vargas Llosa. El estudioso analiza el efecto de la minería mundial, en cuanto “hiperobjeto” (Timothy Morton), sobre los cuerpos humanos y no humanos representados en esos textos. Uno de los objetivos de su tesis es llamar la atención hacia un conjunto de procesos ignorados por los críticos, como el impacto de la minería en espacios e individuos durante largas temporalidades, o la intensidad del mineral y lo metálico sobre procesos sociales más amplios que han dado forma a la historia moderna latinoamericana. Si bien coincidimos con dos abordajes centrales de su tesis, la larga temporalidad del impacto minero, y su esfuerzo de mapear una subjetividad política que va más allá de categorías marxistas tradicionales como “capital”, “proletariado” y “burguesía”, nuestro análisis propone conceptos basados en

herramientas analíticas andinas, la epistemología indígena y la tipología de la ciudad minera andina del período industrial.

Marco teórico

Nuestro espectro analítico apela a enfoques multidisciplinarios puntuales en los siguientes campos: Estudios Poscoloniales y Eco-crítica, Estudios Urbanos, Crítica Literaria, Sociología, Historia Cultural, Historia Social, Antropología, Derecho (Derechos Humanos, Derechos Eco-sociales, Derechos de la Naturaleza), Geografía, Medicina laboral, Ciencias Políticas, Economía, Estudios de Género y Estudios Visuales. A continuación, destacaremos apenas algunos de ellos.

Nutriéndose del creciente interés académico por el tema eco-minero, este proyecto dialoga con críticos literarios como José Antonio Mazzotti y su análisis de la zarzuela *El Cóndor Pasa...* de Julio Baudouin de la Paz como texto proto-ecologista en el artículo “*El cóndor pasa...por el humo: incaísmo, ecologismo y minería*” (2014). Del mismo modo, parte igualmente de los aportes de David Eli Salazar Espinoza en su exhaustivo ensayo *Discursos del socavón* (2004; 2006) acerca de las representaciones de la proletarización minera andina y del espacio subterráneo en la novela *En la noche infinita* de Miguel de la Mata.

Igualmente, dialoga con estudios críticos obligatorios sobre la literatura peruana indigenista como *Una visión urbana de los Andes: génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1848-1930* (1991) de Efraín Kristal; *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista* (1980) y *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas* (1994) de Antonio Cornejo Polar; *Arguedas o la utopía de la lengua* (1984) de Alberto Escobar; *El mundo mágico de José María Arguedas* (1973) y “Como chanco,

cuando piensa’: el afecto cognitivo en Arguedas y el con-vertir animal” (2001) de Sara Castro-Klarén; y *Arguedas/Vargas Llosa. Dilemas y ensamblajes* (2013) de Mabel Moraña; *Nuestros años diez: La Asociación Pro-Indígena, el levantamiento de Rumi Maqui y el incaísmo modernista* (2005) de Carlos Eduardo Arroyo; la tesis de Lisa Reinhalter Burner, *Fertilizer dreams: Peruvian and Chilean culture of the guano and nitrate eras* (2015) y su análisis de las narrativas fundacionales decimonónicas de la industria extractiva en Perú y Chile, entre otros.

Dialoga asimismo con la economista y socióloga Saskia Sassen y su análisis de la megaminería como uno de los más complejos modos de expulsión de la lógica sistémica del capitalismo neoliberal en *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy* (2014). Apela a la teoría urbana del geógrafo marxista David Harvey, en *Espacios del Capital* (2007) y *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia* (2018), a las reflexiones del sociólogo marxista Henri Lefebvre, en *La producción del espacio* (2013), y estudios de geografía sensorial como el de Paul Rodaway, en *Sensuous Geographies: Body, Sense, and Place* (2002), que contesta el visualismo que predomina en la modernidad occidental.

Asimismo, dialoga con las propuestas del sociólogo Horacio Machado Araoz y su genealogía del colonialismo minero, de la minería moderna y del orden neocolonial en América Latina en *Potosí, el origen: genealogía de la minería contemporánea* (2014). Apela también a la contribución de Fernando Augusto Bravo Alarcón, quien aborda la paradójica y asimétrica red de intereses políticos y económicos que permean las relaciones de poder entre el Estado peruano, la compañía norteamericana Doe Run Company y la población de La Oroya en *El pacto fáustico de La Oroya: el derecho a la contaminación “beneficiosa”* (2015).

También dialoga con el aporte del historiador Nicholas Robins que, en *Mercury, Mining, and Empire: The Human and Ecological Cost of Mining, and Colonial Silver Mining in the*

Andes (2011), analiza la naturalización de la contaminación y la cotidianidad tóxica a la cual los mineros de Potosí y Huancavelica estaban expuestos en el período colonial, destacando el *legado tóxico* que afecta esos lugares hasta el día de hoy. A su vez, *El embrujo de la plata: la economía social de la minería en el Perú del siglo XIX* (2009), del historiador José Deustúa, es un libro obligatorio para entender la influencia de la minería en la economía peruana durante el siglo XIX. Deustúa advierte acerca del guanocentrismo que dominó el discurso historiográfico eclipsando la primacía de la minería peruana en el período decimonónico.

Revisamos también los estudios del ecologista uruguayo Eduardo Gudynas y sus reflexiones teóricas sobre los conceptos de extractivismo y de “industria extractiva” o “industria minera”. Por un lado, el estudioso explica que las economías extractivas o el extractivismo incluye diversos tipos de extracción en una amplia gama de materias primas “como la minería o hidrocarburos, pero también. . . monocultivos de exportación, ciertas pesquerías y otros casos similares, ya que en ellos se exportan materias primas sin procesar o con escaso procesamiento” (“Extractivismos” 4). Por otro lado, el hecho de que grandes emprendimientos extractivos como el minero o el de hidrocarburos-petroleros sean considerados hoy “industrias extractivas” se debe más a una estrategia discursiva de corporaciones y de gobiernos para defender al extractivismo como una “industria”,

y claramente apunta a invocar imágenes de fábricas repletas de obreros con lo que se espera lograr la adhesión de la opinión pública. Pero todo eso es sin dudas una exageración, no sólo porque esas fábricas no existen, sino porque la demanda de empleo de esos emprendimientos es escasa, y el valor agregado limitado (Gudynas, “Extractivismos” 2-7).

Gudynas propone, entonces, una revisión crítica del concepto de extractivismo y sugiere el concepto de “extrahección” (del latín “extrahere”, *ex*, separar; *trahere*, tirar, arrastrar) para referirse “a actividades de apropiación de recursos naturales que se realizan con violencia y

violan derechos, sean humanos como de la Naturaleza” (“Extractivismos” 2).

Sin embargo, en nuestra opinión, esta solución etimológica nos parece limitada porque no proporciona un cambio de perspectiva significativo. Si pensamos, por ejemplo, en los pueblos indígenas, como comunidad étnica entre las más afectadas por la minería, comprenderíamos que, tanto las nociones de “extraer” o “extrahere” como la de “recurso natural” son ajenas a la cosmovisión amerindia y, por lo tanto, no parecen suficientes para describir/definir tanto la complejidad de sus relaciones de producción como la dimensión de la catástrofe ambiental en sus (nuestras) vidas.

Siguiendo los planteamientos de nuestra hipótesis central acerca de la tipología totalitaria —homogénea— del espacio minero, partiendo de sus características concentracionarias y la contaminación como esencia de la práctica misma y cultura del terror minero, apelaremos a los aprendizajes y reflexiones acerca de la estructura relacional del campo de concentración. Estos tienen una muy merecida mención en el campo cultural y debates internacionales sobre los DDHH a partir de la teoría política de Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* (1998) y en otros escritos inéditos traducidos al castellano y publicados bajo el título *Ensayos de Comprensión 1930-1954* (2005).

Asimismo, recurriremos a la impactante escritura y militancia del sobreviviente de Auschwitz, el judío italiano Primo Michele Levi en *Si es esto un hombre* (1999), un camino seguido de cerca por Giorgio Agamben en *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida* (1998) y *Estado de Excepción* (2004), así como por más recientes estudios sobre la relacionalidad concentracionaria en las dictaduras del Cono Sur, como el estudio de la sobreviviente de Mansión Seré y ESMA, Pilar Calveiro, en *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina* (1998). Las representaciones del espacio concentracionario contenidas en estos

textos nos permitirán fundamentar la minería moderna en tanto tecnología bio-política.

Por otro lado, hemos resaltado la particular *producción* cultural de la “naturaleza” y el proceso de des-ontologización que sostienen la lógica necroextractiva minera. En “The Promises of the Monsters: A Regenerative Politics for the Inappropriate/d Others” (1992), escrito por una de las pioneras del humanismo ecológico y de la ecocrítica en los Estados Unidos, Donna Haraway afirma que “we must find another relationship to nature besides reification and possession” (296) y llama la atención para la construcción discursiva de la naturaleza como un “otro” en el marco de “the histories of colonialism, racism, sexism, and class domination of many kinds” (296).

En otras palabras, es fundamental notar que, como “trope, [a] figure, construction, artifact, movement and displacement” (296), las reflexiones y posiciones sobre la “naturaleza” aparecen cargadas de intencionalidad económica y cultural. Haraway invita a construir una mirada regresiva y al mismo tiempo progresista que evalúe lo naturalizado en nuestra vida cotidiana: “Efforts to preserve ‘nature’ in parks remain fatally troubled by the ineradicable mark of the founding expulsion of those who used to live there” (296). De otro lado, la estudiosa identifica no una des-naturalización operada por la tecnología, sino una particular producción de la naturaleza:

In the belly of the local/global monster in which I am gestating, often called postmodern world, global technology appears to *denature* everything, to make everything a malleable matter of strategic decisions and mobile production and reproduction process. . . Technological decontextualization is ordinary experience for hundreds of millions if not billions of human beings, as well as other organisms. I suggest that it is not a *denaturing* so much as a particular *production* of nature” (297).

Esta *producción* cultural y económica de la naturaleza por parte de las narrativas y de las materializaciones económicas del mundo global es el objeto de estudio de los estudios post-

colonialistas de la ecocrítica, campo cultural interdisciplinario que antagoniza con categorías culturales dicotómicas y esencialistas y con traducciones culturales que históricamente construyeron el tropo y las naturalizaciones sobre la “naturaleza”, tal como la separación de la vida urbana/civilizada y rural/bárbara, el mundo pastoral y el salvaje, el espacio industrial y el natural, “the Old World wilderness as a place beyond the borders of civilization, wherein wilderness is treated as a ‘threat’, a place of ‘exile’” (Garrard 62), entre otras posiciones.

Como campo de investigación, la crítica ecologista anuda colaboraciones antropológicas, científicas, de historiadores, escritores, “keep[ing] one eye on the ways in which ‘nature’ is always. . . culturally constructed, and the other on the fact that nature really exists” (10), sostiene Greg Garrard en *Eco-Criticism: The New Critical Language* (2004). El énfasis en la “naturaleza real” es una preocupación de *Practical Ecocriticism: Literature, Biology, and the Environment* (2003), de Glen A. Love, quien convoca una ecocrítica comprometida con las ciencias de la vida, especialmente la biología, para desarmar la falsa idea de que la cultura es compleja, mientras que la naturaleza sería muy simple e irrelevante. “Turning, in our human understanding of nature, from the assumption of simplicity to an awareness of complexity would seem to suggest the need for environmentally concerned humanists to cross over disciplinary lines into sciences” (36).

El proceso analítico seguido por la ecocrítica literaria se respalda en textos literarios o fílmicos como fuentes primarias para luego ampliarlos al ámbito cultural y a representaciones, actitudes y definiciones del tropo de la “naturaleza”, considerando la definición como una estrategia discursiva de apropiación del lenguaje del deseo. Algunos de los objetivos centrales detallados por Cheryll Glotfelty en su influyente “Introduction: Literary Studies in the Age of Environmental Crisis” (1996) son el análisis de la representación del medio ambiente y su gestalt, la proyección cultural de metáforas representacionales. Y desde el punto de vista

metonímico, las relaciones entre el medio ambiente y la población, las relaciones entre la población y la naturaleza/medio ambiente, al mismo tiempo que la naturaleza y medio ambiente como *loci* de las estructuras de poder económicos y políticos.

El estudio riguroso de Gisela Heffes, *Políticas de la destrucción / Poéticas de la preservación. Apuntes para una lectura (eco) crítica del medio ambiente en América Latina* (2013), propone una nueva episteme crítica que evalúe la singularidad del fenómeno medioambiental en América Latina, una vez que en el continente se presentan fenómenos que excederían al aparato teórico producido en las academias norteamericana e inglesa. La estudiosa argentina afirma que una postura ecocrítica no es suficiente para examinar la realidad latinoamericana y postula que se adopte una postura bio/ecocéntrica que conjugue “preocupaciones antropocéntricas, biocéntricas y ecocéntricas” (77). La discusión de Heffes entrelaza ecología y biopolítica, ofreciendo una contribución innovadora para los estudios ecocríticos latinoamericanos. Esta tesis intenta responder a los desafíos críticos propuestos por Heffes.

Aunque mi contacto y diálogo con este impresionante campo multidisciplinario active otros puntos de vista a partir de mi conocimiento experiencial y personal en el *sertão* brasileño, la Amazonía peruana y los Andes centrales, a través de los cuales me vinculo a estas temáticas, todas éstas son premisas teóricas relevantes a mis objetivos analíticos, como sería en mi caso, el análisis de las metáforas de la socionaturaleza y/o sus agentes involucrados, los mineros, hiperbolizados como cuerpos-recursos extractivos y el territorio como espacialidad de dominación y destrucción. Es en este sentido que las reflexiones de la ecocrítica permiten establecer paralelismos entre el devastador tratamiento de las poblaciones, la insostenible explotación económica de otros seres vivientes no humanos y el desplazamiento de inmigrantes,

minorías, mujeres, niños y grupos desprotegidos y despojados de su estatus de sujetos de derecho, identificados todos, en esta tesis, *con la metáfora de la orfandad*.

Por lo demás, interesa hacer hincapié en el posicionamiento crítico que trata de la des-ontologización de la naturaleza. Un requisito para el éxito de este proceso fueron los diversos modos de erradicación de las cosmovisiones pre-modernas de los campesinos europeos, puesto en marcha a través de la inquisición católica y de los *enclosures of commons* (expropiaciones y expulsiones de las tierras comunales), a los que se recurrió en Inglaterra entre los siglos XVI y XVIII para resolver el “problema de la agricultura” (Hobsbawm, *Age* 2010). En efecto, conforme Karl Marx, los trabajadores recién emancipados de la gleba solo podían “convertirse en vendedores de sí mismos”, una vez que se veían “despojados de todos sus medios de producción y de todas las garantías de vida que las viejas instituciones feudales les aseguraban” (*El Capital I* 45).

De ese modo, la privatización de la tierra –y la secularización de los bienes eclesiásticos– incrementó la expulsión y desplazamiento de familias de campesinos y otros sectores marginales que vivían de la caridad de la parroquia y de las tierras de la Iglesia. Como apunta la antropóloga francesa Frédérique Apffel-Marglin, ésa fue una ruptura profunda porque

The bond between the land, the people, and the divine had been broken and replaced by the emergence of land as an economic resource, what much later became known as “natural resource”, and of the people on the land as only “labor” or what, also much later, became known as “human resources” (*Subversive* 39).

En lo que, respecto a nuestro tema, pensamos que no es posible entender a fondo los procesos de *huerfanización* –descampesinización, proletarización u despojo completo de comunidades

enteras— sin poner atención en el proceso de des-agencialización de la *Pachamama*²¹ y de los agentes culturales que refrendan para los que ésta representa un sitio predominante en sus bioculturas.

Pensamos que la minería parece ser el espacio que posibilita la realización extrema y radical del paradigma moderno, con sus voraces modalidades de depredación, rapiña y de no sustentabilidad y el énfasis en su consumismo canibalesco. Para ilustrar brevemente estos últimos, vale citar la importancia significativa de lo que dice uno de los mineros entrevistados en el documental *La tentación de Potosí* (2010),²² dirigido por el cineasta francés Philippe Crnogorac en colaboración con la antropóloga francesa Pascale Absi, al definir la condición del trabajo minero en su pueblo: “los cuerpos están, pero las vidas ya no están”.

El minero entrevistado se refiere a la depredación de la energía vital de sus cuerpos, que debe ser entendida en su íntima conexión con la red amplia de vida del *ajayu*, enfatizando una esfera que obviamente escapa a la formulación marxista de la mano de obra como mercancía y requiere, por lo tanto, de un aporte teórico que pueda leer el antropocentrismo metropolitano (colonial, neo-colonial, de la Modernidad y del neoliberalismo) por medio de abreviar en las cosmovisiones *cosmocéntricas* (Varese, “La ética”) de las culturas indígenas de los Andes y a su re-ontologización de la *Pachamama*.

Varese defiende que los procesos productivos de circulación y de consumo de los pueblos

²¹ Concepto panandino que contrasta la noción mecanicista de la naturaleza inerte. De acuerdo a Thérèse Bouysse-Cassagne y Olivia Harris (1987), “la Pachamama es a la vez la divinidad andina más familiar y la más opaca. Su culto es casi universal y abarca no solamente el sector rural, sino también las capas populares urbanas; por su íntima identificación con los campos cultivados y la fertilidad del suelo, su culto celebra sobre todo la abundancia gracias a la cual vivimos [...] En Aymara, el vocablo mama no significa ‘madre’ tanto como ‘señora’. En quechua es al revés. Pero tiene también otra acepción antigua: la de *wak’a*, o cosa sagrada” (262-263).

²² El documental narra una búsqueda de testigos que sepan lo que pasó con el minero Manuel Morales, quien supuestamente hizo un pacto con el diablo a cambio de riquezas y que luego desapareció. La problemática representación de los potosinos en esta película merece una discusión aparte.

indígenas deben ser entendidos a partir del examen de sus “cosmologías cosmocéntricas y policéntricas basadas en la lógica de la diversidad y en la lógica de la reciprocidad” (“La ética” 78). El antropólogo explica que la ética cosmocéntrica que fundamenta dichas relaciones de producción —opuesta a la lógica extractiva-antropocéntrica del capitalismo— parte de la concepción de un “cosmos diverso, en el que no hay centro privilegiado, ni singularidad hegemónica” (“La ética” 77), y sostenido gracias a las relaciones de reciprocidad entre humanos, no humanos y más que humanos. De hecho, pensamos que la noción de “ética cosmocéntrica”— o “ética pachacéntrica”, “ética hilozoísta”, como preferiremos en algunos capítulos — refleja con mayor precisión la consciencia ecológica indígena que si habláramos simplemente de una ética ecocéntrica o bio-céntrica —lo que no significa que los rechacemos—, como lo plantearía la ecocrítica. Este concepto nos parece apropiado, además, por involucrar a lo humano en una red de relaciones no jerárquicas.

Otro modo de entender dichas relaciones sería a través de la noción del “don”, elaborada por el sociólogo francés Marcel Mauss en el influyente “*Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*” (publicado originalmente en francés en 1923). Mauss examina los principios que rigen las relaciones económicas de las sociedades indígenas de la Polinesia, Melanesia y del noroeste americano, identificando un régimen de cambio común a esos grupos, basado en la obligación moral y espiritual de dar, recibir y devolver una cosa-regalo que no es inerte y cuyo valor-fuerza está en su espíritu. Entre los maorí, por ejemplo,

el regalo recibido, cambiado y obligado no es algo inerte. Aunque el donante lo abandone, le pertenece siempre. . . Pues el *taonga* [cosa, regalo] está animado por el *hau* [espíritu] de su bosque, de su territorio y de su suelo, es auténticamente ‘nativo’: el *hau* acompaña a la cosa, quien quiera que sea su detentador. Acompaña no solo al primer donante, sino incluso a un tercero o a cualquier individuo a quien se transmita el *taonga* (“Ensayo” 167-168).

Lo que llama la atención en el concepto de Mauss es que explica de modo poético cómo opera la agencialidad de la naturaleza y lo ajeno que es el principio de extracción o apropiación en esta dinámica de “dar, recibir y devolver”.

Sabemos que el crítico literario y cultural marxista Raymond Williams entiende la continuidad de dichas culturas a partir de la distinción entre lo *residual* y lo *arcaico*, afirmando que ambos se forman en el pasado, pero solo el primero permanece en actividad dentro del proceso cultural, pudiendo presentar así una “alternative or even oppositional relation to the dominant culture, from that active manifestation of the residual (this being its distinction from the archaic) which has been wholly or largely incorporated into the dominant culture” (*Marxism* 122). Williams se refiere, entonces, a *culturas residuales*.

No obstante, el término residual no nos parece apropiado porque ofrece una imagen fragmentada de esas culturas –al borde de la extinción– y parece minimizar su complejidad y potencial de agencialidad plena. A pesar de ser minoritarias, éstas permanecen no como “residuos” sino como agentes que contribuyen activamente, desde sus epistemes y prácticas rituales, a la *regeneración biocultural* (Apffel-Marglin, *Subversive*). Preferimos designarlas, por el contrario, como *culturas de la regeneración*, considerando la valoración crítica propuesta por Apffel-Marglin para los términos *regeneración* y *biocultural*:

The term is meant to bypass the linear evolutionary connotations of such a term as “development” with its linear temporal frame that necessitates a forward or progressive movement and demands the abandonment of what is seen as a “backward” stance. Alludes to a non-linear and more cyclical process in which elements circulate, generating, degenerating, and regenerating with the possibility not only of renewal, but also of loss and creation. . . The choice of “regeneration” for me implies a non-linear, multi-directional process, underscoring that there is something valuable already present in the process of renewal rather than radical transformation or downright abandonment. This valuable something is both biological (organic and inorganic: the prefix “bio-” is understood as a shorthand that includes animals, plants, rocks, water, and the like) and human made, namely cultural (191).

Pensar en *culturas de la regeneración* permitiría igualmente percibir la configuración de lo que el antropólogo boliviano Guillermo Delgado-P. define como *Pachaceno*, en tanto respuesta a los desafíos del Antropoceno²³:

As one can see, Andean (or, for that matter, Indigenous) synergistic ritual work faces an uphill battle easily named the Anthropocene. But, the ritual and sustained spiritual activity can also be named the *Pachacene*, as some native peoples in the Maya area propose the ‘*Mayacene*,’ renewed cycles of spiritual *regeneration* that imply restoration of the multiple forms of intricate life: nature, humans and other than humans acknowledging each other as equal, possible *alter-Natives* to the Anthropocene (“Andean” 21).

También en “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’” (2010), la antropóloga peruana Marisol de la Cadena argumenta que el reconocimiento de la agencialidad y sacralidad de la *Pachamama* es central en los reclamos de las comunidades y en su pensamiento político:

The appearance of earth-beings in social protests may evince a moment of rupture of modern politics and an emergent indigeneity. I do not mean a new mode of being indigenous. I mean an insurgence of indigenous forces and practices with the capacity to significantly disrupt prevalent political formations, and reshuffle hegemonic antagonisms, first and foremost by rendering illegitimate (and, thus, denaturalizing) the exclusion of indigenous practices from nation-state institutions (336).

Además, ella afirma que las demandas indígenas contemporáneas son excepcionales porque “they tend to disturb political agendas and conceptual settlements” (335) y observa que la inclusión de la *Pachamama*-Nature en las Constituciones de Ecuador y Bolivia indica una coyuntura histórica única en América Latina (336).

²³ De acuerdo a Mark Anderson, Antropoceno es “a term intended to capture the ‘central role of mankind’ in planetary geological and ecological processes since at least the eighteenth century” (ix).

Dicho marco jurídico reconoció los derechos constitucionales de la Naturaleza o Pacha Mama, en el primer caso, y de la Madre Tierra, en el segundo.²⁴ Esta dramática inclusión en materia de Derecho reconoce en la Constitución de Ecuador el estatus jurídico de la soberanía de la Naturaleza y abre camino a transformaciones políticas, socio-económicas y culturales relacionadas con el medioambiente y el cambio climático en ese país.

En el espíritu jurídico de las políticas públicas constitucionales sobre el tema ambiental antropogénico, el Artículo 14 reconoce “el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *Sumak Kawsa*”. El artículo 71 estipula que “[l]a naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia, el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”. El Artículo 414 decreta que el “Estado adoptará medidas adecuadas y transversales para la mitigación del cambio climático, limitando las emisiones de gases de efecto invernadero, de la deforestación y de la contaminación atmosférica; tomará medidas para la conservación de los bosques y la vegetación, y protegerá a la población en riesgo”.²⁵

²⁴ También en Ecuador tuvo lugar la sesión inaugural del primer Tribunal Ético Permanente por los Derechos de la Naturaleza y de la Madre Tierra en 17 de enero de 2014. El abogado argentino Enrique Viale, el sociólogo argentino Horacio Machado y el economista ecuatoriano Alberto Acosta afirman que los Derechos de la Naturaleza “nos plantean un cambio civilizatorio profundo, que cuestiona todas aquellas lógicas antropocéntricas dominantes. Cuestiona el capitalismo que en esencia aceleró el divorcio de los seres humanos con la Naturaleza. Y nos obliga a pensar en otras opciones de vida que impliquen, para empezar, la desaceleración del patrón de consumo actual, al tiempo que se construyen democráticamente sociedades más humanas y sustentables. En línea con la propuesta del buen vivir o *sumak kawsay*, que emerge desde los países andinos, se trata de construir una sociedad sustentada en la armonía de las relaciones de los seres humanos con la Naturaleza, de los seres humanos consigo mismos y de los seres humanos con los otros seres humanos. Eso no implica una visión milenarista de un paraíso armónico. Este proceso no excluye las luchas sociales. Luchas que son múltiples y diversas, como son múltiples y diversas las formas de explotación, dominación y exclusión provocadas por el capitalismo” (1-2). Consultar: Viale, Enrique; Machado, Horacio; Acosta, Alberto. “La Madre Tierra tiene Derechos: Primer tribunal para defenderlos” (2014). Disponible en: <http://rebelion.org/docs/180605.pdf>

²⁵ Consultar: <http://www.conocimiento.gob.ec/la-constitucion-consagra-los-derechos-de-la-naturaleza/>

Sería importante destacar que dichas políticas trascienden la dimensión de la soberanía de los estados *nacionales* por avenirse a la Convención de las Naciones Unidas para el Cambio Climático (CMNUCC), tratado del Derecho Internacional en vigor desde 1994 y revisado luego para ampliar las “medidas jurídicamente vinculantes” para los estados miembros de la ONU por el Protocolo de Kioto (1997), Nairobi (2006) y Copenhague (2009). Uno de nuestros objetivos centrales es que el espesor y la naturaleza del corpus literario y cultural que seleccionamos en esta tesis puedan contribuir a una revisión y ampliación de la crítica latinoamericanista de los conceptos²⁶ articulados en este importante giro representado por las Constituciones y políticas públicas de países como Ecuador y Bolivia y por los nuevos caminos que éstos inspiran, tanto en el campo jurídico del Derecho Internacional como en la vida cotidiana de los actores sociales involucrados.

Este breve resumen de nuestro marco teórico permite visualizar desde qué ángulos analíticos será posible abordar la complejidad de los textos de temática minera que hemos seleccionado, especialmente textos que contestan la episteme minera moderna como es el caso de Juana Manuela Gorriti, Clorinda Matto de Turner y José María Arguedas.

²⁶ El concepto quechua del *Sumak Kawsay* (traducido como “buen vivir” o “vivir bien”), por ejemplo, es central en las constituciones de Ecuador y Bolivia. En este sentido, vale mencionar la crítica incisiva de Patricia Gualinga, activista del pueblo indígena Sarayaku de Ecuador, quien observa que el *sumak kawsay* fue rápidamente apropiado/tergiversado por los discursos oficiales de los estados y propone el concepto de *Kawsak Sacha* o “selva viviente” “como nueva categoría de protección a los territorios indígenas en la Amazonía”. Véase el registro de esta propuesta en el Instituto Ecuatoriano de Propiedad Intelectual en el sitio web de la comunidad: <http://sarayaku.org/registro-de-la-propuesta-del-kawsak-sacha-en-el-instituto-ecuatoriano-de-la-propiedad-intelectual/>

CAPÍTULO 1

Ciudades doradas, nobles campesinos y donjuanes-vampiros: discursos fundacionales sobre la minería moderna andina

En este capítulo, analizaremos dos obras que recrean la leyenda del oro Inca: la novela corta *El tesoro de los incas* (publicada en 1865) de la escritora argentina Juana Manuela Gorriti, y el melodrama musical *Hima Sumac*²⁷ (estrenado en Arequipa en 1884 y en Lima en 1888) de la escritora peruana Clorinda Matto de Turner. Partiremos de estudios críticos que previamente examinaron la temática minera en las obras de ambas escritoras (Guerra Cunningham; Ferreira; Beckman; Burner; Gelles) para debatir la representación del legado de la violencia minera colonial como una intromisión espectral que pone en jaque la ética depredadora de la episteme minera moderna.

Elegimos estratégicamente dos textos que tienen la particularidad de haber sido escritos durante o justo después de dos guerras: *El tesoro* es contemporáneo a la guerra hispano-sudamericana (1865-1866), e *Hima Sumac* fue escrito y estrenado justo después de la derrota en la guerra del Pacífico (1879-1883). Sería imposible que circunstancias tan extremas como el enfrentamiento bélico internacional no dejaran huellas en ambos textos: mientras el primero representa un espacio andino violentado por los intereses económicos de un poder colonial usurpador, el segundo muestra una cordillera arrasada por la disputa entre autoridades españolas y rebeldes tupacamaristas.

²⁷ Agradezco a Guillermo Delgado-P. por enseñarme que, en quechua, la grafía fonética aceptada de *Hima Sumac* correspondería hoy en día a *Yma Sumaq*. Cuando Matto, lo escribe no había aun convenciones escritas formales para esa lengua.

En lugar de leer *El tesoro e Hima Sumac* bajo la única rúbrica del indigenismo — demarcando las limitaciones y contradicciones características de dicha producción cultural²⁸—, proponemos hacerlo en base a una hermenéutica cultural de los derechos humanos (Vidal, *Crítica*) que permita rastrear en esos textos los ecos de las víctimas tempranas de la violencia eco-biológica del estado republicano necroextractivo.

Seguiremos, así, las proposiciones del crítico cultural chileno Hernán Vidal acerca de la necesidad de reevaluar los textos literarios como “artefactos potenciadores de la defensa o de la violación de los derechos humanos” (*Crítica* 107), partiendo del presupuesto de que la “proyección imaginativa del poeta crea los temas, metáforas y símbolos que articulan su obra como propuesta ética, la cual cobra sentido dentro de la lógica impuesta por las agendas colectivas predominantes en su sociedad” (*La literatura* 96). Por otro lado, dicho abordaje crítico permitirá también situar el corpus seleccionado dentro de una genealogía latinoamericana de los derechos humanos fundamentada en la tradición de la ley natural que cimentó los debates sobre la legitimidad de la conquista, con destaque para el legado filosófico, teológico y legal de Las Casas, Suárez, Vieira y Wamán Puma de Ayala (Barreto 20-21).

Por consiguiente, emplazaremos las escritoras como herederas de una corriente ideológica que, por estar profundamente afiliada a la tradición del derecho natural, cultivarían la literatura desde un fundamento y dimensión éticos. Privilegiar una hermenéutica basada en la defensa de los derechos humanos ayudará a identificar en *El tesoro e Hima Sumac* los siguientes aspectos: 1) la construcción de un discurso que vincula los derechos humanos de las mujeres a

²⁸ No cabe duda de que dichas limitaciones y contradicciones son características de la producción cultural indigenista y deben ser entendidas con base en la distancia cultural y económica entre el intelectual indigenista y el referente indígena, según ha observado tempranamente Mariátegui. Además, conforme aclara Cornejo Polar, la perspectiva indigenista es exterior y “la inserción real de la actividad indigenista corresponde al horizonte urbano más moderno, aunque —como es claro— [en algunos casos] tiene singular vigencia la experiencia primera, experiencia ligada a la provincia y a veces directamente al espacio rural” (*Literatura* 29).

los de los pueblos indígenas para cuestionar la fragmentación y expoliación del territorio andino; 2) resaltar las tensiones entre la ética depredadora de una episteme minera occidental moderna hegemónica y la ética minera del hilozoísmo andino; 3) enfatizar el argumento protoecologista en ambas obras; 4) aportar una representación de la mina como matriz espacial del gótico andino, en el caso de *El tesoro*.

Por último, considerando que la novela gótica de Gorriti ha inspirado el melodrama romántico de Matto de Turner, nuestra contribución será mostrar de qué modo Gorriti y Matto evalúan lo que ven con el proyecto de una nación minera con las ideologías dominantes. En este sentido, cabría advertir dos puntos fundamentales respecto a la obra de la escritora peruana: en primer lugar, como observa Peluffo, lo que distingue su discurso indigenista son “los frecuentes cruces y desvíos entre categorías de género y etnicidad que son a su vez internamente contradictorias” (“Sentimentalismo”). Según la estudiosa, ello explicaría “no solamente la elaboración sentimental o ‘feminizada’ de la diferencia indígena en el corpus textual de esta autora, sino también la casi total desaparición de la denuncia indigenista en sus obras más tardías” (“Sentimentalismo”). En segundo lugar, si bien identificamos en *Hima Sumac* un argumento protoecologista basado en un elogio del hilozoísmo andino, lo que permite postularlo como un texto que cuestiona la lógica utilitarista y violenta de la episteme minera moderna (neo)colonial, en obras posteriores, como su novela *Aves sin Nido* (1889), predomina una defensa del progreso capitalista minero, así como de la emancipación de los campesinos indígenas como obreros asalariados.

Conforme discutiremos a continuación, quizá no sea posible entender dichas contradicciones, giros ideológicos, “desvíos y cruces” sin tomar en cuenta tanto la restringida

inserción intelectual y política de ambas escritoras en la *ciudad letrada*, como su compleja condición de exiliadas.

1.1 El hogar transnacional

Juana Manuela Gorriti y Clorinda Matto de Turner son reconocidas no solo por el valor de su obra ficcional, sino por una intensa labor periodística y editorial que estableció “vínculos transnacionales entre mujeres que resultaron en el desarrollo de una cultura intelectual femenina de gran impacto en las letras del Perú, la Argentina y toda Sudamérica” (Miseres, *Mujeres en tránsito*). Asimismo, sus vidas y obras fueron igualmente marcadas por el exilio político: cuando el padre de Juana, el general José Ignacio Gorriti, es derrotado por el federalista Juan Facundo, su familia se exilia en Bolivia donde ella a los catorce años ella se casa con el oficial del ejército Manuel Isidoro Belzú.

Gorriti se exilia por segunda vez cuando en 1845, Manuel es acusado de conspirar contra el gobierno y desterrado con la familia al Perú; ella no acompañará a su marido cuando éste regrese a Bolivia en 1848. Al contrario, decidirá quedarse en Lima con sus dos hijas, Mercedes y Clorinda, donde desarrollará su carrera literaria y vivirá por casi cuarenta años (Berg, “Introducción” xv-xvi; Denegri, *El abanico* 11). Según Graciela Batticuore, la escritora permanece en Lima para escapar de los rumores y escándalos que circulaban en La Paz después de su separación de Belzú (“Nostalgias” XVII). De cualquier modo, es allí donde Juana se integra al grupo de escritores bohemios y construye una interlocución intensa y duradera con el renombrado escritor Ricardo Palma, además de conocer a otras escritoras como Clorinda Matto de Turner, Mercedes Cabello de Carbonera y Carolina Freyre de Jaimes, con quien Gorriti funda el semanario para mujeres *El Álbum* (1874).

La escritora argentina ejerció tal influencia en esa generación de escritores y escritoras románticos, que Matto decide dedicar el perfil biográfico que escribe sobre Francisca Zubiaga de Gamarra a su “segunda madre la señora Juana Manuela Gorriti” (*Tradiciones* 193). También en el prólogo de *Hima Sumac*, Matto afirma que su texto se basó en la novela de Gorriti: “de cuyo relato he tomado algunos parlamentos, con venia de su autora” (*Hima* 3). De la misma manera, en “Crítica de Hima-Sumac”²⁹, el escritor y político peruano Francisco Gerardo Chaves se refiere a Clorinda como la “hija mimada de Juana Manuela Gorriti y hermana predilecta de Mercedes Cabello” (5).

En efecto, estos datos completan la escena de los intercambios, préstamos intelectuales y experiencias de vida que fueron más allá de famosas veladas literarias organizadas por Gorriti en su casa, entre 1876 y 1877. Estas constituían una práctica cultural alternativa a los círculos oficiales y eran frecuentadas por los escritores y escritoras peruanos románticos e intelectuales de varias latitudes: chilenos, bolivianos, argentinos, ecuatorianos y colaboradores que enviaban textos de otros países, como Estados Unidos (Batticuore, *El taller* 22). La significativa transformación del hogar de la intelectual ilustrada —del ámbito doméstico al que estaban relegadas las mujeres— en un espacio cosmopolita, marca la trayectoria de ingreso de estas intelectuales en la esfera de los debates públicos, dominados hasta entonces por varones (Denegri, *El abanico* 11).

Por otro lado, vale subrayar que, a mediados del siglo XIX, Lima se distingue por ser un centro donde las escritoras alcanzan distinción, gracias a una poética romántica fomentada por el proceso de modernización cultural llevado a cabo en el gobierno de Ramón Castilla (1845-1852; 1855-1862). De acuerdo a Denegri, el movimiento romántico permite que “las mujeres, como

²⁹ Publicado en *Hima Sumac*, edición de 1892, impresa en La equitativa, Lima.

grupo social diferenciado”, penetren en el campo cultural público y sean reconocidas como intelectuales, en parte, porque los planteamientos románticos “coincidían con las imágenes femeninas creadas por la ideología de género de la Europa moderna que circulaban en la prensa periódica” (Denegri, *El abanico* 20-24). No obstante, como advierte Peluffo, aunque las escritoras se beneficiaran de un ambiente literario y político favorable, el género aún les impedía “acceder a la categoría de la ciudadanía”, lo que matizaba y neutralizaba cualquier privilegio (*Lágrimas* 18).

En este sentido, no cabe duda de que la vida de Gorriti es una excepción respecto a las enormes adversidades que abatieron a algunas de sus contemporáneas, como en el caso de su compatriota Juana Manso, quien fue reprochada en Argentina por defender la educación laica y mixta. O los ataques sufridos por Mercedes Cabello por criticar, en su novela *Blanca Sol* (1889, la educación tradicional que recibían las jóvenes limeñas. O el aciago destino de terminar en un manicomio en Lima, adonde ingresa a mediados de 1890 para morir años después. Cabe mencionar, además, la trágica vida de la propia Clorinda, obligada a exiliarse en Argentina (Batticuore, “Nostalgias” XVIII-XIX; Denegri, *El abanico* 48). O el caso de la influyente escritora brasileña Nísia Floresta Brasileira Augusta, estigmatizada por abogar por los derechos de las mujeres, indígenas y negros esclavizados en la primera mitad del siglo XIX³⁰, antes de mudarse a vivir en Europa.

Pero, si bien es cierto que Gorriti no solía involucrarse en desavenencias públicas, ello no significa que su vida no haya sido atribulada, ni que su obra ficcional fuera menos minorizada.

Como sería los ejemplos de la muerte de su hija Mercedes en 1879 y su solitaria vejez en Buenos

³⁰ Nísia fue igualmente pionera en defender la educación de las mujeres, llegando a abrir una escuela en Rio de Janeiro, en 1838, en una época en que la mayoría de las escuelas en la capital eran dirigidas por mujeres extranjeras. En su escuela, Nísia desafiaba la educación superficial que se solía dar a las jóvenes y les enseñaba latín, francés, italiano, inglés, así como gramáticas y literaturas, geografía e historia del país (Lima Duarte 17).

Aires, adonde regresa a vivir en 1877, “compelida por una ley que la hace acreedora de una pensión vitalicia destinada por el Gobierno argentino a los herederos de héroes de la Independencia” (Batticuore, “Nostalgias” XIX). Al llegar a Argentina, vive atormentada por la memoria de su pasado, y un presente marcado por una salud frágil, como lo describe en su diario: “la eterna separación de mis hijas; mi soledad en los últimos días de la vida, cuando, débiles el cuerpo y el alma, necesita brazos y corazones donde apoyarse [...] la vejez no debe llorar” (*Lo íntimo* 213).

A su vez, Clorinda conoce a Gorriti en una velada organizada en su honor cuando la escritora andina visita Lima a comienzos de 1877. En esta época, Matto aún vivía en la ciudad sur-andina de Tinta, desde donde se muda a Arequipa en 1883, y de esta ciudad, a Lima en 1886. Hacía cinco años que se había quedado viuda de Joseph Turner, quien fallece en 1881, dejándola financieramente arruinada a los veintitrés años. En Lima, se gana la vida como periodista y escritora, y adquiere una notoriedad que “coincide con el ascenso de Avelino Cáceres (1886-1890, 1894-1895) a la presidencia del Perú, el 12 de junio de 1886, tres años después de haber terminado la guerra del Pacífico” (Peluffo, *Lágrimas* 18).

De acuerdo a Ana Peluffo, entre Matto y Cáceres había una fuerte relación de solidaridad que le sirvió a la escritora “para contrarrestar la discriminación que sufrió como intelectual serrana y mujer en una capital dominada culturalmente por la oligarquía costeña” (*Lágrimas* 19). Es que ambas pertenecían “a una élite andina que se diferenciaba de la oligarquía criolla y que incorporaba por su carácter fronterizo elementos quechuas y europeos a su visión de la identidad nacional” (Peluffo, *Lágrimas* 19). En efecto, Matto se consideraba una embajadora cultural de la sierra en la costa.

No obstante, cuando la guerra civil de 1894-1895 derriba al gobierno cacerista, la escritora se ve obligada a exiliarse en Buenos Aires, cuando las tropas paramilitares de Nicolás de Piérola, luego convertido en nuevo presidente (1895-1899), incendian la casa editorial de Clorinda y asaltan su domicilio, violencia que casi cuesta la vida de su hermano. Además, Matto es acusada de hereje por la Iglesia Católica y atacada por “libelos que se ensañaban en su origen serrano y en su género ‘transgredido’” (Denegri, *El abanico* 24). Pero, al radicarse en la capital porteña en 1895, ella se dedica exclusivamente a la problemática de género, conforme advierte Peluffo, abandonando su preocupación con las temáticas referentes a la etnicidad para dedicarse a “modernizar al sujeto femenino”, “foco de su activismo intelectual” (*Lágrimas* 18).

Me parece importante y significativo resaltar que sean dos escritoras ilustradas quienes expongan las grietas del proyecto liberal de una nación minera moderna, como trataremos de demostrar en nuestro análisis de *El tesoro e Hima Sumac*. Si concordamos con la sagaz advertencia de Peluffo de que el sujeto femenino decimonónico “se apropia de la voz del indio para subrayar los puntos de encuentro entre racismo y patriarcado, para engrosar sus débiles fuerzas contra un enemigo común” (“Sentimentalismo”), no resulta difícil comprender por qué la condición marginal y fronteriza de ambas escritoras propiciaría alianzas de solidaridades estratégicas con otros sectores sociales excluidos y minorizados de la comunidad nacional.

Desde sus hogares transnacionales, Gorriti y Matto tendrán la audacia de penetrar en la esfera política para pensar las posibilidades y abordar los obstáculos de la posible inclusión de indígenas, mujeres y niños huérfanos a los nuevos estados nacionales independientes (Ferreira, *Transacciones* 2). Esto es innegable respecto a la obra de la escritora argentina, quien entreteje un refinado mapa cultural panamericano que representa, tanto la violencia biopolítica y económica en clave de género, étnico-racial y de clase, como las trabas para la inclusión de una

ciudadanía plena y la realización de una justicia social, más allá de la división de fronteras nacionales³¹. A su vez, en la obra de la escritora peruana es predominante la representación de los mundos indígena y misti³² serranos³³ inmersos en el gamonalismo³⁴, en oposición al ambiente criollo y mestizo ilustrados de una Lima civilizada y moderna.

Pensamos que lo que hemos desarrollado hasta aquí permite comprender el relevante marco cultural transnacional desde el que se construyen las demandas pioneras por derechos humanos en la literatura gorritiana, así como la singular encrucijada sociocultural e histórica que hace convivir los reclamos de mujeres y comunidades indígenas en ciertos textos de Matto. A continuación, discutiremos los marcos políticos, económicos, socioculturales e ideológicos para analizar los discursos fundacionales sobre la minería moderna andina en la segunda mitad del siglo XIX.

³¹ Conforme nota Ericka Beckman, algunos textos de Gorriti permitirían hacer una lectura “beyond the nation-state as a closed unit”, como la novela corta *Un viaje al país del oro* (1876), que la crítica argumenta tratarse de una alegoría gorritiana del mercado global (*Fables of Globalization*). De hecho, así como en *Peregrinaciones de una alma triste* (1876), en *Un viaje* el niño Andrés también emprende un periplo transnacional, pero el protagonista, huérfano de padre (y de patria), parte en busca de oro, afligido por una miseria que le condena a él y a su madre a una vida de penurias en Perú: pasa por La Paz, Tacna, Arequipa, Valparaíso y Panamá, hasta llegar en la bahía de San Francisco. Así, pensamos que, para Gorriti, la orfandad constituye, por tanto, una metáfora del masivo desarraigo, miseria y desesperación producidos por el desarrollo capitalista del siglo XIX.

³² Sustrato social serrano que se consideraba “blanco” por oposición a los “indios” en sus regiones de origen, pero que, al llegar en la costa, era identificado despectivamente como serrano (Manrique, *La piel* 23).

³³ La célebre novela *Aves sin nido* de Matto, la primera de su conocida trilogía que siguió con *Indole* (1891) y *Herencia* (1895), provocó un escándalo político no solo por su contenido anticlerical, sino por denunciar los abusos que los pueblos indígenas sufrían en los gamonales serranos. Como cuenta Manrique, un año después de publicado, “su libro sería quemado en las plazas públicas” y Clorinda “sería excomulgada por la Iglesia, que amenazó con la misma pena a quienes leyeran –e incluso tuvieran la novela” (*La piel* 29). Sin embargo, pese a haber sido rechazada tanto en la ciudad letrada como en los medios eclesiásticos, la novela logró una enorme repercusión nacional e internacional, convirtiéndose en uno de los primeros *best-sellers* de la literatura peruana (Peluffo, “Sentimentalismo”).

³⁴ En el Prólogo a *Tempestad en los Andes* (Luis E. Valcárcel, 1972), José Carlos Mariátegui aclara que el “término gamonalismo no designa solo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado solo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, sujetos parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza cuando se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado” (13).

1.2 Proceso modernizador: herejías campesinas, conversiones mineras

Los discursos fundacionales sobre la minería moderna andina deben entenderse en base a la decisiva oposición ideológica que se establecerá entre la minería y el gamonalismo en el período de reconstrucción nacional que siguió a la guerra del Pacífico.³⁵ A grandes rasgos, podemos decir que dichos discursos proyectarán un escenario minero prometedor,³⁶ en contraposición a la figura del retrasado y colonial gamonal. Éste necesitaría ser superado para que la modernidad y el progreso minero florecieran en un país cuyo desarrollo económico y unidad política y social habían sido gravemente comprometidos durante todo el siglo, tanto por sucesivas guerras autocráticas-civiles y golpes de estado, como por la catastrófica guerra contra Chile (Cotler, *Clases* 68-69; Mc Evoy, *La utopía* 40).

Sin embargo, el proceso de modernización de los Andes Centrales, una importante zona minera desde el período colonial, fue dificultoso. Como explicaremos, dicho proceso solo se consolidó a principios del siglo XX, cuando se terminó la construcción del ferrocarril central de La Oroya, el tramo más significativo, ya que conectaba las ciudades de Goyllarisquizga, Cerro de Pasco, La Oroya, Huancayo, Yarinacocha, Morococha y Casapalca a Lima (Flores Galindo, *Los mineros* 30). Ello significa que, aun a fines del siglo XIX, el desarrollo minero pleno seguía

³⁵ Antes de la guerra del Pacífico, el país vivía el entusiasmo desarrollista de “la élite de la vanguardia progresista nacional, cuyo cenit se alcanzó durante el gobierno civilista de Manuel Pardo” (1872-1876), contando con la figura del distinguido naturalista italiano Antonio Raimondi (Villacorta Ostolaza 17). El período posterior será marcado por el predominio de los ideales positivistas y una profunda transformación intelectual modernizadora en la élite política limeña. En efecto, en una carta dirigida al filósofo chileno Juan Enrique Lagarrigue, la escritora peruana Mercedes Cabello de Carbonera le agradece por juzgar sus “aptitudes para desempeñar la elevada misión de propagadora de las doctrinas filosóficas de Augusto Comte”. Véase: Cabello de Carbonera, Mercedes. "La religión de la humanidad." *Carta al Señor D. Juan Enrique Lagarrigue. Imp. De Torres Aguirre. Lima, Perú* (1893).

³⁶ Al respecto, es ilustrativa una conversación que la historiadora Carmen Mc Evoy reproduce entre el civilista Isaac Alzamora, abogado y catedrático de San Marcos, y el estudiante y futuro empresario minero Pedro Dávalos y Lissón. El primero alertaba al alumno que “ya no eran los abogados, los maestros, los literatos, los burócratas o los militares los que iban a colaborar en las transformaciones que el país requería con urgencia, sino aquellos que se movieran en el mundo de la alta industria, el gran comercio y la gran banca” (Mc Evoy, *La utopía*). Para Alzamora, los minerales y su explotación eran el camino.

siendo apenas una promesa, pues las élites todavía no contaban con el capital necesario para emprender la explotación eficaz de los minerales industriales, que, en el mercado internacional, empezaban a ser más valorados que el oro y la plata (Deustúa, *El embrujo* 54).

De ese modo, es comprensible que, en el período anterior a la guerra del Pacífico, los discursos y representaciones de la minería expresasen con pesimismo las contradicciones de un espacio andino todavía atravesado por relaciones socioeconómicas acentuadamente coloniales, así como por una infraestructura precaria. Podemos ilustrar lo anterior, mencionando varias recreaciones de la leyenda del oro Inca, como la tradición “Los tesoros de Catalina Huanca” (1877) de Ricardo Palma, las baladas “La india”, “Cura y corregidor” y “La cadena de Huáscar” de González Prada, la leyenda “Ima” (1865) del escritor argentino Vicente Gregorio Quesada, o aun en otros textos de Gorriti como “La quena” (1845), “El chifle del indio” (1878) y “El Postrer mandato” (1874), y la tradición “Ccata-Hueqque (Origen tradicional del nombre de la cueva)” (1884), de Matto de Turner. De hecho, Lisa Burner fue pionera en analizar dichas leyendas como “an Andean-specific version of the myth of El Dorado” (*Fertilizer* 20) que constituiría el mito fundacional del extractivismo en Perú. La estudiosa examina las leyendas de Gorriti, por ejemplo, como alegorías que reflejarían ciertas preocupaciones ligadas a la era del guano: “concerns related to coloniality, resource depletion, and the perils of enrichment without labor [...] they portray Peru as a land that cursed by its very natural resource wealth to be endlessly torn apart by violence and greed” (*Fertilizer* 11).

Como en *El tesoro e Hima Sumac*, todos estos textos alegorizan la traición de Francisco Pizarro al Inca Atawallpa³⁷, poniendo en escena una violencia fundacional relacionada

³⁷ La leyenda del oro Inca se refiere al episodio histórico emblemático del famoso rescate de Atawallpa, ampliamente difundido por la tradición cronística colonial. Las versiones más conocidas afirman que, después que el Inca fue aprisionado y asesinado por Francisco Pizarro en la plaza de Cajamarca, en 1533, “mucho escondieron los indios y está perdido y enterrado” (Cieza de León 289-362). Sin embargo, se intentó construir una justificativa moral

concretamente a la búsqueda de metales preciosos. La mayoría de los textos coincide en una narrativa en la que un español o un criollo engaña a un hombre o una mujer indígena para intentar saquear el supuesto oro escondido de los Incas, una empresa que siempre fracasa y termina en tragedia. Podríamos decir que no hay pacto posible entre los dos mundos, y la reproducción de la violencia colonial prueba ser completamente, una vez que los protagonistas españoles o criollos no logran adueñarse del tesoro, e incluso en varias tramas, los protagonistas indígenas son asesinados. Por otro lado, es de notar que los personajes indígenas son generalmente representados como parte de un mundo campesino remanente de un pasado inca glorioso, aunque ya demasiado brutalizado como para que dicha grandeza pueda ser rescatada. Así, dichas leyendas expondrían las limitaciones y fisuras del proyecto liberal de la nación minera.

Además, si, por un lado, los discursos indigenistas denuncian las persistentes estructuras económicas, culturales y políticas coloniales en el nuevo estado-nación y el sufrimiento de poblaciones indígenas, que seguían siendo explotadas y excluidas, de otro lado, apelaban a la figura genérica del *indio hecho siervo* como uno de los principales obstáculos para construir la nación moderna: “Trescientos años ha que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro y sin las virtudes del europeo” (*Páginas* 67), afirma González Prada en el célebre discurso del Politeama. No menos inquietante es un conocido fragmento de *Aves sin Nido* de Matto de Turner, en el que la protagonista Lucía Marín ruega “a Dios que algún día, ejercitando su bondad, decrete la extinción de la raza indígena, que

para la conquista a partir de una interpretación eurocéntrica de la contienda entre los hermanos Atawallpa y Huáscar por la sucesión. Dicha perspectiva ha evaluado la victoria del primero como una traición que hizo desmoronar al Estado incaico. Véase *Los últimos incas del Cuzco* (1991) de Pease.

después de haber ostentado la grandeza imperial, bebe el lodo del oprobio” (35)³⁸. De ese modo, en el centro de las ansiedades, preocupaciones y proyecciones metropolitanas de la época resalta la temática del lugar social a adjudicar a la otredad indígena-campesina en el debate modernizador.

Los discursos del movimiento indigenista manifestaban una concepción ambivalente respecto a la región andina: por un lado, denunciaban el estado de servidumbre del indio. Por otro, veían no solo a abusivos terratenientes, sino también a indios-campesinos explotados como formas socio-económicas regresivas, es decir, partes de un “estado de naturaleza” opuesto a la cultura. Como advierte Efraín Kristal, hay que tener en cuenta allí los intereses económicos y políticos que dieron forma a la prédica indigenista liberal, la que gana fuerza hacia la segunda mitad del siglo. Es en esta época que surgen, por ejemplo, políticos e intelectuales como el caso del economista y político Manuel Pardo — quien sería el primer presidente civil constitucional de Perú (1872-1876) — o de Ladislao Graña y Gorriti, como referentes de los proyectos de la oligarquía exportadora enfrentada en oposición a la oligarquía terrateniente tradicional. Al respecto, tengamos en cuenta de que tanto Manuel González Prada como Matto de Turner³⁹ eran simpatizantes del proyecto económico de las élites industriales (*Una visión* 30).

En ambos casos, afirma Kristal, se plantea la necesidad de la emancipación del indio, explotado por la oligarquía terrateniente como trabajador libre: mientras la oligarquía

³⁸ Conforme nota Ana Peluffo, otro momento será cuando, ya exiliada en Buenos Aires, Matto elogia al ejecutor de la Campaña del Desierto contra las etnias patagónicas, Julio Argentino Roca: “Si bien es cierto que la cuestión indigenista remite en el Río de la Plata a un contexto historio-social diferente del andino y que Matto de Turner alaba a Roca por el apoyo que éste le da al Perú en la guerra del Pacífico (1879-1883), los elogios que le prodiga no dejan de ser desconcertantes” (*Lágrimas* 21). Además, pensamos que tanto su traumática expulsión/salida de Perú, así como su condición de exiliada en Argentina podrían explicar la necesidad de establecer nuevas alianzas políticas que, si bien contradictorias y polémicas, le asegurarían cierta estabilidad.

³⁹ Para entender los matices de la influencia del liberalismo en el pensamiento político de González Prada y en Matto de Turner, consultar: Ward, Thomas. “Feminismo liberal vs. anarquismo radical. Obreras y obreros en Matto de Turner y González Prada, 1904-1905”. *A Contracorriente* 7.1 (2009): 118-211.

exportadora aboga “por una combinación de leyes que garanticen la libertad de trabajo y alienten la inmigración extranjera como medio para revitalizar la configuración racial del Perú e incrementar la riqueza nacional” (*Una visión* 30), siguiendo al reformista social Domingo Faustino Sarmiento, la élite industrial apuesta por “la emancipación del indio a través de la educación mientras el país se industrializaba” (*Una visión* 33). Los discursos indigenistas se vigorizarían aún más después de la traumática Guerra del Pacífico, una vez que la oligarquía terrateniente se debilita en este período (*Una visión* 146).

Como varios críticos han mostrado⁴⁰, es con *Aves sin nido* que esta emancipación se formula en clave minera, a partir del tenso antagonismo entre el gamonalismo y la industria minera, enfrentamiento que aludiría, a su vez, al contraste entre el mundo campesino/rural y el mundo urbano. Efectivamente, el elogio a la minería en la novela de Matto se explicaría, sobre todo, por su simpatía con la industrialización y con el pensamiento Positivista (Kristal, *Una visión* 32). A fines del siglo, las minas pasarían así a ser vistas como un estratégico *espacio de conversión de campesinos en mineros industriales y urbanos*. Por esa razón, en este capítulo, nos concentraremos en textos escritos en épocas y contextos políticos anteriores con el objeto de rastrear discursos e imágenes que contestan el necroextractivismo y exhiben las llagas históricas del colonialismo minero en los Andes, un aspecto a analizar más tarde. Por ahora describamos la

⁴⁰ Según Cornejo Polar, la representación de los propietarios mineros es positiva y contrasta con la de la clase explotadora de Killac: los primeros se destacan como “portadores del progreso y dentro de tal óptica, la explotación y el sufrimiento de sus trabajadores pasan completamente desapercibidos” (“Prólogo” 16). Otros críticos han coincidido con esta lectura. De acuerdo a Efraín Kristal, por ejemplo, “*Aves sin nido* es un llamado a que el feudalismo andino sea reemplazado por una sociedad liberal basada en el progreso industrial” (*Una visión* 2-3). Y por cierto, Matto haría esas críticas influenciada por las ideas de Manuel González Prada en su etapa pro-industrial. A su vez, Martínez Arias confirma la completa omisión respecto a la situación laboral de los trabajadores mineros en la novela y arguye que la llegada de los Marín, “establece una dicotomía fundamental. . . entre las ideas modernizadoras de los foráneos y la conveniencia y el empeño de las autoridades de Killac por conservar el modelo socioeconómico que han heredado de generaciones previas” (*Ficciones* 102).

centralidad del desarrollo ferrocarrilero en el proceso de modernización del espacio minero andino en la segunda mitad del siglo XIX.

1.2.1 Porque “la locomotiva . . . por donde pasa, civiliza también”

Fue con esta máxima que, en 1860, Manuel Pardo defendió la urgencia de construir “tres grandes arterias de ferrocarriles” que unieran la costa peruana con los departamentos interiores. En su artículo “Estudio sobre la provincia de Jauja”⁴¹, publicado en uno de los semanarios más importantes de la segunda mitad del siglo XIX, la *Revista de Lima* (1859-1862), Pardo rogaba a sus contemporáneos, políticos y élites guaneras, que no “malgastaran” ni “derrocharan” más las fortunas adquiridas con el “huano”: “con tres o cuatro millones que se dedicasen anualmente a favorecer la construcción de grandes líneas de caminos estaría asegurado el porvenir de nuestro país” y “la prosperidad eterna del Perú” (18) ya que para Pardo, los trenes garantizarían la prosperidad de las exportaciones⁴².

Los trenes constituyeron una solución estructural a la crisis de penetración e integración como primer desafío cultural y material de los nuevos estados nacionales⁴³. Tanto en Perú como en otros países latinoamericanos, el primer trazado y la dirección inicial de la planta ferroviaria buscaban la agilización de la salida de las materias primas de las economías necroextractivas, posibilitando el monopolio de fuentes productivas idóneas por encima de otros modelos de

⁴¹ El “Estudio sobre la provincia de Jauja” apareció desde el primer número de la *Revista de Lima*, en 1859.

⁴² Según observa Paul Gootenberg, el interés de los civilistas no era integrar una nación fragmentada o estimular los mercados domésticos, sino “to bind Peru even closer to overseas markets and investors with new mineral and agrarian products” (*Imagining* 7).

⁴³ Los estados nacionales necesitaban sentar las bases de la centralización del poder estatal: “constituir una burocracia estatal; reclutar un ejército de provada lealdade e, especialmente, um corpo de polícia; unificar mercados e moedas e construir infraestruturas viárias que facilitem as comunicações entre o centro e as periferias” (Bobbio, Matteucci y Pasquino 769).

productividad residuales y praxis económicas locales y comunitarias, por encima de modelos socio-relacionales alternativos impulsados por dichas economías locales⁴⁴. En otras palabras, el ferrocarril fue una tecnología de penetración territorial, económica y sociocultural que permitió al capital apropiarse de zonas antes inalcanzables, reinventando el paisaje geográfico y los mapas sociales. Como el barco a vapor, el ferrocarril fue un símbolo icónico de la modernidad industrial que permitió “reducir las barreras espaciales” y un control mayor del tiempo (Harvey, *Espacios* 140).

Para tener una idea de la importancia material-simbólica de los trenes en el proyecto nacional de desarrollo de la actividad minera y modernización de los Andes Centrales, veamos el conocido dibujo del pintor y grabador cerreño Evaristo San Cristóbal, publicado en el semanario dirigido por Matto de Turner, *El Perú Ilustrado* (1887-1892):



Fig. 2: Dibujo de *El Perú Ilustrado* (1887) No 1, p.1.

⁴⁴ En los Andes centrales, el ferrocarril desplazó a los arrieros indígenas, quienes habían logrado conseguir mejores condiciones de trabajo y contaban con la protección de grupos dominantes (Deustúa, *El embrujo* 122). Una vez que permitió que los minerales pasasen a ser extraídos en larga escala, viabilizó el monopolio de la producción minera.

Lo que arrebató la atención en esta imagen no es apenas el sometimiento del espacio con el tren atravesando el aparatoso puente de acero, sino la disposición que construye una falsa armonía entre los elementos heterogéneos representados en los distintos niveles y polos opuestos: el puente de arriba contrasta radicalmente con la precariedad del puente de abajo, donde se posiciona un indígena selvático con su arco y flecha. El puente de acero tiene líneas rectas, precisas y enormes columnas geométricas, mientras el de abajo es curvo como el arco del indígena. Así, la infraestructura ferrocarrilera representa la racionalidad superior del ingeniero, una figura modélica de la modernidad que aplasta simbólicamente la figura “anacrónica” del indígena que está abajo. En efecto, esta imagen permite visualizar la intensa “compresión del espacio-tiempo” que ocurrió en la época, representada en el triunfo de la velocidad del tren, que ya no tiene obstáculos.

Por otro lado, si nos detenemos en el nivel inferior de la imagen, vemos, en el lado izquierdo, a tres mineros que trabajan en el interior de un socavón. Del mismo lado en que están los mineros, hay varios artefactos de la cultura occidental, todos en clara oposición a los elementos culturales en el lado derecho: la choza, las cerámicas indígenas y las llamas. En este sentido, no es casual que los mineros estén escavando la montaña del mismo lado que el tren la escinde, figurando como agentes del progreso capitalista. Así, a diferencia de los elementos que están en el lado derecho, que representan un “estado de naturaleza” que debe ser “superado”, los mineros son posicionados en el lado de la civilización, quedando manifiesta aquí la oposición entre minería y agricultura, mineros y campesinos/indígenas. Por ende, es revelador que el indígena apunte su flecha hacia el lado izquierdo.

Dicha imagen fue difundida en el período de reconstrucción nacional frente a la urgencia de retomar la construcción de los ferrocarriles, interrumpida⁴⁵ por la Guerra del Pacífico. Ello solo fue posible porque el presidente Avelino Cáceres firmó el polémico “Contrato Grace” con inversionistas británicos, el que obligó a ceder a Gran Bretaña el control del sistema ferroviario peruano durante sesenta y seis años (Klarén, *Nación* 248). Si bien dicha inyección de capital permitió reanudar la producción de plata, finalizar la ampliación de la línea férrea en la sierra central y transportar los minerales de la zona al puerto del Callao, en Lima, las inversiones británicas se interrumpieron debido a la crisis internacional de 1893 y a la caída del precio de la plata. Fue así como se dio la transición del imperialismo británico al norteamericano, el que dominará el país a comienzos del siglo XX (Klarén, *Nación* 249; Quijano, *Imperialismo* 23).

De ese modo, el desarrollo accidentado del ferrocarril refleja una época atormentada por escombros e incertidumbres, al mismo tiempo que un lento proceso de apropiación neocolonial del espacio andino. En definitiva, será este panorama de fluctuaciones y fracturas el que nos interesa rastrear en nuestro análisis. En las varias reelaboraciones de la leyenda del oro Inca se hará evidente tanto la imposibilidad de mapear el recorrido hacia el tesoro, como la violencia flagrante ejercida sobre los cuerpos humanos y no-humanos de la sacionaturaleza⁴⁶ andina. En otras palabras, una especie de cotejamiento del *fin* de la leyenda frente a la imposibilidad de encontrar el oro y de proyectarlo hacia el futuro, aspectos enfatizados en la sección que sigue.

⁴⁵ Para tener una idea del problema, fue apenas en 1901 que se terminó el ferrocarril central de La Oroya, el tramo más importante que conectaba las ciudades de Goyllarisquizga, Cerro de Pasco, La Oroya, Huancayo, Yarinacocha, Morococha y Casapalca a Lima.

⁴⁶ Según Guillermo Delgado-P., este concepto “enfatisa el hecho de que la naturaleza orgánica —otrora inerte o transformada en ‘recurso’— comparte una noción amplia y variada de ontología con lo humano (y viceversa), siendo ella un ser más en la *sacionaturaleza* en cuanto está viva y porque lo humano en vez de verse cual centro del universo, la *Pacha*, no está sino inmiscuido en ella, la *Pacha*, de la que forma parte integral” (“Suma qamaña” 85).

1.3 *El tesoro de los incas*: la mina como matriz espacial del gótico andino

Gorriti escribe su novela durante la guerra hispano-sudamericana, conflicto en el que la escritora se involucró personalmente, arriesgando su vida para rescatar heridos cuando los españoles sitiaron al puerto de Callao en 1866 (Berg xvii). De acuerdo a Peter Klarén, el conflicto bélico se desencadenó “cuando España después de la muerte de dos de sus ciudadanos en una hacienda norteña, intentó tomar como indemnización las ricas islas guaneras de Chincha”, amenazando bombardear el Callao en 1865 (*Nación* 222).

Pero el conflicto abrió camino incluso para un golpe de estado. El hecho de que el presidente, el general Juan Antonio Pezet (1863-1865), haya acatado las demandas hispanas hizo con que “el coronel Mariano Ignacio Prado (1865-1868), un liberal, derrocara a Pezet y tomara el poder” (Klarén, *Nación* 222), formando una alianza defensiva con Chile, Ecuador y Bolivia que logró expulsar la flota española. El saldo de la guerra fue altísimo: España se llevó un enorme cargamento de guano, forzando el Perú a pedir más préstamos en el extranjero (Klarén, *Nación* 223). Gorriti se encontraba, entonces, en una Lima convulsionada por la embestida española, además de las noticias no menos inquietantes de las rebeliones indígenas que ocurrían en la sierra.⁴⁷

Este contexto político-económico turbulento ha dejado huellas evidentes en *El tesoro*, pues el protagonista de esta novela, el español Diego, encarna un poder colonial e imperialista que sigue violentando un espacio repleto de fantasmas del pasado colonial. La trama de la novela

⁴⁷ Nos referimos especialmente a la rebelión indígena en Huancané (1866-1868) marcó el inicio de una proliferación “de rebeliones indígenas en el tardío siglo XIX, luego de una “calma” de más de tres cuartos de siglo tras el sofocamiento de la rebelión de Túpac Amaru en 1782” (Klarén, *Nación* 223). Con respecto a dicha rebelión, Nils Jacobsen y Nicanor Domínguez afirman que la renovada atención de la sociedad limeña a la temática indígena “se debía a los interesados informes de tono apocalíptico que los hacendados y las autoridades del Altiplano enviaron a la capital, planteando la amenaza de una guerra racial y el exterminio de la raza blanca en la región” (*Juan* 69).

sucede en la ciudad sur-andina de Cuzco, en el período colonial tardío. Narra el fracaso de la relación amorosa interracial entre un explorador aragonés, Diego de Maldonado, un don Juan que va al Perú con la intención de volverse rápidamente rico en las minas, y una descendiente de la nobleza inca, llamada Rosalía. La indígena es hija del campesino Yupanqui, cacique desposeído de Horcos, quien también tiene otro hijo, Andrés. Ambos son huérfanos de madre, de quien no sabemos ni su nombre ni de qué se murió. A pesar de la penuria económica en la que viven, la familia es heredera del secreto itinerario que conduce al tesoro de los Incas, que se encuentra escondido en una ciudad subterránea.

Mientras Yupanqui y Andrés viven de su chacra, Rosalía se encuentra encerrada en el convento de las Nazarenas. A su vez, Diego vive de cobrar tributos, habiendo fracasado en su intento de enriquecerse y, por ello, decide seducir a la campesina para que le lleve a la ciudad secreta que guarda el tesoro. Durante el recorrido, logra que Rosalía se enamore de él hasta tal punto que la joven traiciona el secreto de sus ancestros, llevando a su amante a la ciudad misteriosa. Es allí donde la mirada corrupta de Diego se manifiesta completamente. Primero, en el deleite que siente al ver y tocar las piezas de oro y, después, cuando decide asesinar a Rosalía para quedarse con el tesoro, volver a España y casarse con una mujer blanca de la corte. No obstante, los planes del español son frustrados por Andrés, quien impide que Diego se adueñe del tesoro, expulsándolo de la ciudad subterránea. En el desenlace de la novela, la tragedia golpea a los tres personajes indígenas, torturados hasta la muerte por Diego y por el intendente de Cuzco, quienes, a su vez, infructuosamente intentan recuperar la ruta secreta hacia la ciudad.

De ese modo, como punto de partida, cabe precisar que, en leyendas como *El tesoro e Hima Sumac* hay una clara “homología entre la mujer indígena y el oro”⁴⁸ y el tropo que moviliza a esos textos “es el de una transacción comercial desigual que se realiza mediante los circuitos eróticos y mercantiles” (Gelles, *Escritura* 152). Ello significa que los personajes indígenas aparecerían “como las víctimas de un tipo específico de traición política europea: fingen amistad para calmar su codicia que destruye la armonía natural del medio indígena” (Gelles, *Escritura* 150). En otras palabras, el leit-motif del oro poseería ahí “una carga semántica que pone en evidencia los conflictos producidos por la dominación” y la violencia se simboliza como un “fenómeno propio del Hacer masculino” (Cunningham, *La visión marginal* 63). En este sentido, como constataremos, no solo Gorriti como Matto muestran “la ‘carga semántica’ que cada grupo le confiere al oro” y, en contraste con Garcilaso, restituyen “la diferencia” entre ambas políticas culturales (Ferreira, *Transacciones* 4). En definitiva, esas leyendas expondrían la especificidad cultural del indígena en contraste con la de una “clase dirigente corrupta, débil, parásita”, que es producto de una herencia colonial y no produce ningún beneficio” (Gelles, *Escritura* 118).

Partiremos, así, de las advertencias anteriores, aun no desarrolladas en detalle por la crítica, para examinar la representación del espacio minero eco-biopolítico tanto en *En tesoro* como en *Hima Sumac*. Sin embargo, en lugar de centrarnos en discutir las implicaciones ideológicas del contrato sexual y las ambigüedades que permean esas tramas, analizaremos el modo en que estos textos representan la índole del biopoder minero, rastreando, además,

⁴⁸ Aunque no podamos profundizar en esta temática, porque exigiría una discusión más demorada, vale subrayar que dicha asociación entre lo que solemos llamar de “naturaleza” y lo femenino es de larga fecha en el imaginario cultural de Occidente, conforme ha analizado la historiadora ecofeminista Carolyn Merchant, en *The Death of Nature*.

imágenes que permitan postularlos como alegatos protoecologistas. Dejando *Hima* para más tarde, a continuación, seguiremos con nuestro análisis de *El tesoro*.

1.3.1 La leyenda neo-gótica de Gorriti

Pensamos que al elaborar una versión neo-gótica de la leyenda del oro Inca, Gorriti opta por un modo literario que contesta fuertemente con las premisas centrales del racionalismo (Brooks 17), cimentadas por los ideales ilustrados y el desarrollismo económico y político de la época. De hecho, cuando el género neo-gótico es inaugurado en Europa con la novela *The Castle of Otranto* (1764) del escritor inglés Horace Walpole, el continente se encontraba convulsionado por la revolución industrial-burguesa, la Ilustración y la proliferación del secularismo. De allí que, la manera con la que la estética neo-gótica expresa las ansiedades y miedos contemporáneos sea por medio de signos de un pasado feudal bárbaro y distante en el tiempo. Como explica Fred Botting, la fascinación “with a past of chivalry, violence, magical beings and malevolent aristocrats is bound up with the shifts from feudal to commercial practices in which notions of property, government and society were undergoing massive transformations” (*Gothic* 13). Por ende, el neo-gótico dieciochesco “venía a cuestionar no solo a la Razón absoluta del Iluminismo, sino también la pretensión de autonomía de la persona, la coherencia anímica y el autodomínio” (Amícola, *La batalla* 277).

A su vez, el neo-gótico decimonónico estará relacionado con ciertas inquietudes transicionales respecto al colonialismo e imperialismo, como muestra David Punter, “in the sense that the racial or national ‘other’ comes to be seen from a Gothic perspective, endowed with diabolical, monstrous or merely melodramatically powerful qualities” (*The Gothic* 45). En efecto, en *El tesoro*, Diego alegoriza la decadencia de un imperio español cercano a perder ya

totalmente sus tres últimas colonias ultramarinas. Sin embargo, el protagonista también encarna al explorador, una figura fundacional del conocimiento geográfico utilitarista y cartográfico europeo, que “provided consummate models for the imperial ideal of masculine domination” (Ashcroft, *Post-colonial* 132). Es decir, es un personaje que cifra no solo el pasado, sino además una nueva era imperialista neocolonial, liderada por Inglaterra, Francia, Alemania y Bélgica, así como la consolidación de un nuevo saber, la geografía, imprescindible en la definición de las fronteras de los Estados nacionales y para las anexiones territoriales intermediadas de la expansión imperialista.

Cabe añadir que el género neo-gótico aparece históricamente “como aquel más apropiado para tratar los miedos femeninos ante el acoso tiránico patriarcal” (Amícola, *La batalla* 61), construyendo así una codificación femenina en el marco de espacios de dominación. Y desde allí identificaremos a través del desarrollo de las acciones de Diego, gradaciones proxémicas⁴⁹ de violencia contra la mujer indígena. Mostraremos con ello que la densidad simbólica colectiva de otras víctimas femeninas de la trama, así como la representación de un *cuerpo político indígena minero feminizado* cifran la violencia minera (perpetrada igualmente contra los cuerpos indígenas masculinos) como feminicidio, como sometimiento eco-biopolítico a la violencia masculina radical, que arremete igualmente contra la naturaleza viva. Asimismo, examinaremos la representación gorritiana del espacio minero como una advertencia de que los espacios subterráneos —y su nocturnidad físico-social— son transformados en una peligrosa zona de

⁴⁹ Concepto del geógrafo sensorial Edward Hall, que estudia cómo las personas usan y se relacionan con el espacio, y de qué manera se interrelacionan entre sí, estableciendo gradaciones de distancias proxémicas. “Mis investigaciones de los últimos cinco años demuestran que los norteamericanos y los árabes viven buena parte del tiempo en mundos sensorios diferentes y no emplean los mismos sentidos ni siquiera para establecer la mayoría de las distancias observadas durante las conversaciones. [...] los árabes emplean el olfato y el tacto más que los norteamericanos. Interpretan sus datos sensorios diferentemente y los combinan de diferentes modos” (Hall, *La dimensión* 8-9).

excepción cuando son tramitados por el biopoder (neo)colonial depredador—. Por último, basándonos en la teoría política de Hannah Arendt, abordaremos la representación de una violencia minera que deviene en terror, así como las conexiones entre terror minero y tortura. Con este propósito, nos concentraremos en analizar, a seguir, tres escenas específicas de la novela, que consideramos cardinales para nuestro argumento: la del asesinato de la campesina anciana ciega, la del descenso del protagonista a la mina, y la escena final de la tortura.

1.3.2 La violencia minera como feminicidio y la violencia de la extirpación de idolatrías en la cosmovisión bio-centrada

En *El tesoro*, la violencia minera aparece cifrada como feminicidio en importantes conexiones intra-diegéticas. En efecto, cuando el español llega a la emblemática Cuzco, encuentra a su primera víctima en un paraje baldío de las montañas: se trata de una campesina anciana y ciega que vive “sola y moribunda” en una pobre choza.

Una noche Diego se había extraviado en el intrincado laberinto de una cordillera, buscando un cerro donde, según la tradición se ocultaban once *llamas* cargadas de oro que los indios llevaban para contribuir al rescate de su rey, y que enterraron vivas en el mismo paraje donde los encontró la noticia de la muerte de Atahualpa (*El tesoro* 109).

Allí surge un escenario característico del relato gótico⁵⁰, el paisaje aislado (Amícola, *La batalla* 42), que podría ser leída como una zona de excepción, un espacio extra-territorial y extra-jurídico donde la ley positiva del Estado no penetra, las estructuras de opresión coloniales continúan, como de igual modo, los fantasmas deambulantes expulsados de los espacios de

⁵⁰ Para tener otro ejemplo, podríamos pensar en el paisaje agreste y lejano del cuento “The Vampyre” (1819) del escritor inglés John Polidori, en el que el misterioso protagonista vampiro, Lord Ruthven, también asesina a mujeres en cabañas abandonadas.

pertenencia de la nación imaginada. Pero desde la perspectiva del protagonista español, la “laberíntica” cordillera estaría a espera de un nuevo orden político y económico que consumaría una explotación colonial inconclusa. De allí, su tenacidad por perpetrar esa consumación por medio de apropiarse del tesoro de la utópica leyenda del rescate perdido de Atawallpa; otra faz de la conquista aún pendiente.

El narrador recalca que las llamas fueron enterradas “vivas”, detalle que remitiría al mito del *Inkarri*, el que, pese a sus innumerables versiones,⁵¹ podría ser sintetizado de la siguiente manera: después de ser decapitado, el cuerpo y la cabeza del Inca fueron enterrados por los súbditos en los espacios subterráneos,⁵² en los que su cuerpo permanecería vivo y reconstituyéndose hasta el momento de retornar. Así, el ocultamiento del cuerpo del Inca en las entrañas de la tierra aparece inseparable del ocultamiento de los metales, entidades vivas resguardadas por las profundidades de la tierra. Cuerpo sagrado y mineral, investidos de la luminosidad y el valor de lo sagrado. Así, el mito del *Inkarri* expresa la perspectiva hilozoísta andina para la cual el cuerpo del Inca simboliza la propia naturaleza viva. Y a ello se debe que la figura del rey Inca *desmembrado* encarne la destrucción “de todo el cuerpo político indígena y de su mismo territorio” (Delgado-P., “Notas” 4).

Podríamos identificar aún más contraposiciones en la escena en la que Diego encuentra la choza de la anciana, como sería el caso del contraste entre la intemperie de la nieve que “ciega” los caminos, haciendo perder el rumbo al caminante, y la luz y calor que emanan de la choza:

⁵¹ Ver la versión de la comunidad indígena de los Q'eros, situada entre los Andes y la Amazonía del Cuzco, en el extraordinario documental premiado *Inkarri: 500 años de resistencia del espíritu inca en el Perú* (2012), del director José Human Turpo.

⁵² Dependiendo de la versión, este refugio puede situarse “por debajo de una montaña o de una laguna, algunas veces asociado a los Andes, otras a la Amazonía, puntualmente designado con un topónimo histórico — Vilcabamba— o histórico-mítico — Paititi” (Roy 103).

Nevaba, y los gruesos copos acumulados sobre la tierra habían cegado los caminos. Vagando de quebrada en quebrada, Diego vio brillar a lo lejos una luz, y a ella dirigió sus pasos. Era el fuego que ardía en el hogar de una choza. Diego encontró en ella, sola y moribunda a una anciana ciega, que al sentir sus pasos volvió hacia él sus ojos sin mirada [...] (*El tesoro* 109).

El primer contraste es entre el frío arrasador y el calor que arde dentro del hogar, única señal de vida en un paisaje, ya indistinguible a causa de la nieve. Así, la nieve nivela el espacio de la cordillera, dejándolo sin marcas, como un escenario ciego, ideal para emplazar la insensibilidad e impunidad de ese rabioso paseante “de la madrugada, el siniestro acechador” de la noche (*El tesoro* 100). Por consiguiente, la choza demostrará ser un refugio frágil para la anciana, que, de ninguna manera, podrá defenderse contra el avance del invasor.

Cuando Diego se acerca, ella lo confunde con otra persona y acaba revelándole dónde había enterrado el tesoro rescatado por su padre de la laguna de Horcos. Detalla, además, que el oro está escondido debajo del altar mayor de la iglesia. Asimismo, confiesa que tuvo que envenenar a la abadesa del convento de las Nazarenas para poder entrar a la Iglesia a través del convento. “¿No viene el cura contigo?”, la anciana pregunta a quien llega a su casa:

¡Tanto mejor! Después que te fuiste he pensado que si yo le descubro a él dónde guardé yo los tesoros que mi padre sacó de la laguna de Horcos, no se acordará de decirme un responso por la prisa de ir de aquí en un solo galope al Cuzco, desmontar en la puerta del convento de las Nazarenas, colocarse en la iglesia... levantar la tarima del altar mayor, cavar tres varas de profundidad y sacar oro, y oro y oro, durante los ocho días que yo tardé en guardarlo, cuando pagué diez *piñas* a la abadesa, y la envenené esa noche para que no se le antojara mover la lengua o las manos [...] (*El tesoro* 109-110).

La anciana confunde a Diego con quien debía llegar con el cura. El español no solo se beneficia de la *entrega* equivocada de la confesión de la mujer indígena, sino que además la asesina *asfixiándola* para que nadie más descubra el escondite del oro. Notemos aquí un nivel importante de la escritura-palimpsesto que da cuenta de la violencia/violación colonial: los artefactos

sagrados son enterrados en los subterráneos de la Iglesia, que se sobrepone a la espiritualidad indígena.⁵³ Al mismo tiempo, ese palimpsesto, en tanto escritura de la violencia colonial, es incrementado por el añadido del cobarde asesinato de la anciana, cuyo cuerpo será abandonado y olvidado en la frágil choza.

Pensamos que, en la diégesis de la novela, la actividad minera capitalista, representada por Diego, intenta usurpar y violar los derechos herenciales culturales bio-centrados de las comunidades indígenas materializados en los artefactos sagrados: el tesoro, compulsivamente buscado por la antropofagia de la conquista. En este sentido, es significativo, además, que la anciana sea estrangulada ya que la novela abunda en referencias a la *asfixia y falta de espacio, que es falta del aire*. Cuando Rosalía se enamora de Diego, se enferma en el convento, tal vez de ansiedad, de ataque de pánico. Su padre Yupanqui advierte esa “enfermedad producida por *la falta de aire y de espacio*” y decide pasear “a su hija en las vecinas quebradas cubiertas de vergeles” (El tesoro 94, énfasis mío). Como veremos más adelante, otra referencia a la asfixia ocurrirá cuando el propio Diego entre en la mina.

Nos gustaría transferir la codificación de la violencia, adentro y afuera de las minas, a la pedagogía de la crueldad propuesta por la antropóloga argentino-brasileña Rita Segato

⁵³ Muchos símbolos religiosos y políticos que fueron encubiertos en la reconstrucción colonial de la ciudad de Cuzco, como el *Qurikancha*, dilapidado/borrado y sustituido por el convento de Santo Domingo, mientras que sobre el palacio de Huayna Cápac fue edificada la iglesia de la Compañía. A su vez, sobre el templo de Huiracocha fue construida la Catedral, y sobre la Casa de las Vírgenes del Sol, el monasterio de Santa Catalina. Además, el palacio de Pachacútec pasó a ser el palacio de Pizarro y el del Inca Yupanqui, el de Diego de Maldonado el Rico (Velarde, *Arquitectura* 63-64). Para tener una idea de este proceso de sustitución arquitectónica, baste decir que la reelaboración del *Qurikancha* encubrió muchos muros incas de piedra labrada, como aclara la crítica cultural Carolyn Dean: “Pre-Hispanic walls of finely joined masonry were integrated into many Spanish structures bordering on or located near the central plaza. New buildings in the Spanish style, and the new purposes to which Inka buildings were put, recontextualized Inka masonry, making Cuzco a very new old city. And structures were not the only things rebuilt. The Inka’s double plaza was diminished in size, and *the river that ran through it was eventually covered over. Once Spaniards understood the sacred character of the sand that the Inka had imported from the Pacific coast and covered the Inka plaza, it was removed and used in further Spanish building*” (*A Culture* 152-154, énfasis mío). Dean demuestra que el ocultamiento de las estructuras incas fue seguido por la destrucción de un río y la profanación de una arena sagrada, los que seguramente estaban ritualmente conectados al dios Pachacámac.

(“Patriarcado” 98) respecto la violencia sobre los cuerpos subordinados. Dicha crueldad será pedagogía en la medida en que se funda en la naturalización y, por consiguiente, en el disciplinamiento del cuerpo y agencialidad de todos aquellos que son colocados “en la posición femenina”, subordinados por la jerarquía de la “*otra* del patriarcado” (“Patriarcado” 8). Se trata de una “pedagogía elemental de todas las otras formas de poder y subordinación” (“Patriarcado” 98) cuya soberanía es materializada en una masiva destrucción y disciplinamiento perverso de cuerpos y territorios vulnerabilizados en sus posiciones de minorización y segundidad. En la novela de Gorriti, y como ejemplo de la masculinidad supremacista, Diego encarnaría la transición y reconversión colonial-moderna de alta intensidad cuya violencia, según Rita Segato, suprime todo “lo que no le concede el reconocimiento debido a su forma de estructurar y disciplinar la vida, a su forma de habilitar y naturalizar un camino de asimetrías y dominaciones progresivas” (“Patriarcado” 96). En efecto, Diego encarnaría la naturaleza de esta antropofagia incontinida y progresiva, cuando luego de asesinar a la anciana, decide matar a Rosalía para adueñarse de un tesoro “guardado por una niña, frágil caña que era tan fácil romper” (*El tesoro* 121).

Sin embargo, llama la atención, por otro lado, que la frágil anciana sea capaz de matar a la religiosa, lo que sugiere *que la debilidad de las (estas) mujeres es un mero simulacro* o un error de cálculo misógino. La imagen de una anciana indígena, bruja guardiana de tesoros paganos, envenenando a la abadesa en el propio convento, sin duda, habría despertado el celo inquisitorial. Respecto a ello, nos gustaría proponer otra transferencia, en este caso, respecto a las campañas inquisitoriales de cacería de brujas, relocalizadas en los Andes por la triada de los poderes imperiales. El objetivo era destruir, tanto el capital y cultura material de las espiritualidades indígenas, como a sus custodios, custodios que, en este caso, siempre serían bio-

centrados: “casi todos [los clérigos] coincidían en que el diablo prosperaba en los Andes. Cómo explicar sino la devoción mostrada por esa gente a los cerros, los árboles, las piedras, el sol, la luna, los ríos y las fuentes” (Silverblatt, “El arma” 131).

La referencia a otro tipo de tesoro se despunta aquí: en la diégesis de la novela Diego busca un tesoro que, en la cosmovisión de los indígenas, lo tiene frente a sus narices. Se trataría de otro violento choque cultural entre dos diferentes *regímenes de verdad* (Foucault), entre dos perspectivas completamente antagónicas: para los indígenas, “los cerros, los árboles, las piedras, el sol, la luna, los ríos y las fuentes” eran agentes naturales y *sagrados* porque personificaban deidades. En cambio, para los sacerdotes colonizadores, dichas deidades representaban poderes diabólicos que debía ser exterminados. Estos se encarnaban, no solo en el cuerpo de los indios paganos, sino también en el entorno natural, por lo que su liquidación involucraba tanto la muerte de los paganos que no se convirtiesen, la destrucción de los sitios de los rituales nativos, la obliteración de sus guardianes y practicantes y la dominación del mundo natural en tanto recipiente del politeísmo panteísta.⁵⁴ Proponemos, entonces, una conexión profunda y estrecha entre la destrucción de los símbolos religiosos, la devastación ecológica, el uso descartable de los cuerpos del trabajo, la violación/violencia contra las mujeres que el supremacismo de la masculinidad colonial transformó en niveles jerárquicamente minorizados y sometidos.

⁵⁴ La destrucción de los símbolos religiosos y políticos tiene íntimas conexiones con la devastación ecológica, como indicaría el importante movimiento religioso indígena anticolonial conocido como Taki Onqoy (1565-1571). Curiosamente, el Taki Onqoy surgió en Huamanga, una zona fuertemente afectada por las relaciones del poder colonial de la mita minera de Huancavelica y su sistema de obrajes: los predicadores del *Taki Onqoy* creían y anunciaban el final de la dominación española en base a la creencia de que las huacas/wak’as todavía continuaban vivas y pelearían contra el “Dios” cristiano (Castro-Klarén, “Discurso” 409). La estudiosa Sara Castro-Klarén es muy precisa al notar que el Taki Onqoy reflejaba una profunda conciencia proyectiva respecto a que “el desastre ecológico traído por la invasión europea literalmente delectaba el final físico de la población andina” (“Discurso” 415-416). Ello significa que, ya en esta época, los indígenas tenían evidencias y comprensión suficientes de la dimensión socio-ecológica y biopolítica de la violencia necroextractiva del poder colonial. Ver la compilación del inventario y otros estudios sobre el Taki Onqoy en: Millones, Luis, et al. *El retorno de las huacas: Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI*. Instituto de Estudios Peruanos, 1990.

De ese modo, en *El tesoro*, no en vano la historia de la persecución ideológica inquisitorial se revele como otra faceta de la violencia minera, y que sean los personajes femeninos los que las denuncian. Por consiguiente, podríamos proponer que la figura de la empobrecida y cuatro veces subalternizada campesina ciega aludiría a otro estereotipo colonial negativo respecto a la construcción cultural misógina de la bruja,

Como una parte integral del modelo empleado para evaluar las prácticas religiosas precolombinas-, se esperaba que quienes fueran responsables y capaces de realizar la más negra de las magias negras habían de ser mujeres, *en especial las viejas y pobres*. Las brujas y brujos andinos más perniciosos, quienes habían adquirido poderes para matar, eran ... casi siempre mujeres” (Silverblatt, “El arma” 132, énfasis mío)

Pensamos que dicho juego perceptivo y el complejo “arqueo-espacio”⁵⁵ nacional que Gorriti propone en clave minera, indicaría que la violencia colonial no pudo desarticular la memoria colectiva, como tampoco las cosmovisiones indígenas, culturas residuales que fueron capaces de resistir como pura asimetría en los procesos de la modernización. Asimismo, el personaje de la anciana señalaría una importante pugna entre visión y ceguera:⁵⁶ la primera metaforizaría las pretensiones del poder/control panóptico de la omnipresente mirada imperial, la vista como sentido privilegiado del capitalismo en general y la materialización del progreso. La segunda cifraría estas culturas de resistencia en la imaginación y *huella espectral* de las epistemologías y cogniciones desplazadas. Que una anciana ciega sea el personaje que orienta-*desorienta* al joven

⁵⁵ Nos referimos a la sugerente proposición de Sara Castro-Klarén sobre la centralidad de las ruinas de las civilizaciones indígenas para la producción de un “arqueo-espacio” nacional en el siglo XIX. Según la estudiosa, la influencia del discurso científico de la arqueología hizo con que el espacio territorial de la república pasase a ser visto “bajo el velo de un espacio anterior” (Castro-Klarén, “Las ruinas” 12).

⁵⁶ Presente también en la novela minera *Marianela* (1878) de Benito Pérez Galdós, anterior a la célebre y más estudiada *Germinal* (1885) del escritor francés Émile Zola. La protagonista Marianela es una niña obrera y huérfana, “raquítica y mal alimentada”, “teñida del color del mineral”, que sufre una vida degradante en las minas del norte de España y no tiene ninguna posibilidad de ascender socialmente. Ella se enamora de Pablo Penáguilas, un muchacho rico y ciego que, sin embargo, será curado por el médico de Teodoro Golfín. Cuando el joven recupera la visión, deja de ser sensible y sabio y pierde el interés por Marianela (Galdós 17).

explorador —Diego desiste de encontrar el oro enterrado por ella— constituye una paradoja respecto a videntes aventureros, fracasados por mapear/encontrar tesoros custodiados por y en la oscuridad.

De hecho, cuando sigue al convento para saquear el tesoro enterrado por la anciana, no encuentra el oro, pero descubre allí su próxima víctima, Rosalía. “Arrodillado en el templo de las Nazarenas en la actitud del que ora, tenía fijos los ojos en esa tarima que ocultaba el tesoro. [...] Pero ¿cómo hacerse dueño de él? Él solo nada podía: érale necesaria la asistencia de otra persona, y ésta debía ser un habitante del convento” (*El tesoro* 112-113). Es allí donde ve a Rosalía por primera vez y empieza a seducirla para que ella sea la intermediaria que él necesita. Sin embargo, la indígena acaba revelándole el secreto de otro tesoro aun más atractivo que el de la anciana y Diego desiste de buscar el oro enterrado en el convento para aventurarse en otra empresa más ambiciosa. “Cuando hubo envuelto a la hija del cacique en su infame astucia y arrancándole la promesa de conducirlo al lugar misterioso donde yacían las riquezas de los reyes del Perú, Maldonado comenzó a creerse bajo la influencia de un ensueño” (*El tesoro* 116). Obsesionado con la posibilidad de adueñarse del tesoro de los Incas, el español logra que la indígena le lleve al “lugar misterioso”, o entrada de la mina/ciudad subterránea, escena que consideramos ser una de las más importantes de la novela porque plantea, a través de la vulnerabilidad corporal de Diego, la mina como un espacio liminal entre la vida y la muerte. En otras palabras, y como demostraremos a continuación, es en esta escena que la índole del biopoder minero se revela completamente.

1.3.3 El descenso a la mina

Cuando Rosalía conduce Diego a la mina, éste *desciende* a un socavón de dimensiones infinitas:

. . . Maldonado percibió en su aliento la atmósfera etérea de las alturas. De súbito, el terreno se aplanó bajo sus pies, y el viento sopló más impetuoso y frío. La india se detuvo, en fin, y Maldonado la sintió prosternarse tres veces. Luego parecióle escuchar un ruido semejante al que produciría un pedrusco removido. Sonó enseguida el golpe seco del eslabón sobre el pedernal, y Maldonado se sintió llevar en rápido descenso por las sinuosidades de una interminable escalera. Sintió resbalar su pie en la húmeda superficie de sus gradas de piedra, *el aire mefítico de las regiones subterráneas sofocaba su pecho*; y el rumor de sus pasos, repetido por ecos infinitos, llenaba con un ruido inmenso los desconocidos ámbitos que atravesaban (*El tesoro* 120-121, énfasis mío).

Así, en espacios desestabilizadores de geografías coordinativas racionalistas, es en el *descenso* que por primera vez el español siente miedo y terror. En efecto, es a través de las sensaciones del cuerpo del aventurero que el narrador va construyendo un mapeado sensorial de *descenso* hacia lo ignoto que deja sin efecto la capacidad sensorial-cognitiva de reconocimiento espacial:

“percibió en su aliento la atmósfera etérea de las alturas”, “el terreno se aplanó bajo sus pies”, “el viento sopló más impetuoso y frío”, escuchó “un ruido semejante al que produciría un pedrusco removido” y “el rumor de sus pasos, repetido por ecos infinitos”, “Sintió resbalar su pie en la húmeda superficie”, “el aire mefítico de las regiones subterráneas sofocaba su pecho” (*El tesoro* 120-121). El texto urde un extraordinario mapa sensorial-cognitivo del espacio minero andino en el que la supremacía de la visión es inconducente y, en cambio, es desplazada por otros sentidos como el olfato y la audición, los dos sentidos de mayor cercanía —y riesgo del otro, de lo otro—.

Si, por un lado, la expectativa de *descender* se concentra en la promesa de *ver* los brillantes artefactos de oro, por otro lado, la peligrosa y aterradorante entrada a la mina es sensorial-cognitivamente mapeada a partir de la falta de aire, del cambio abrupto de temperatura,

del aire bloqueado por la humedad, junto con la circulación errática de la resonancia de los sonidos. Diríamos que la percepción olfativa y auditiva del protagonista devela el ambiente agónico de la mina, ya depuesta la posibilidad de que la percepción visual oriente el tránsito espacial del español. Es decir, pese a que finalmente logra *ver* el tesoro, el lector no duda de que los espacios y vulnerabilidad del *descenso* de Diego han logrado acercarlo a lo letal, reduciendo la capacidad resolutiva de su empresa colonial.

Una vez dentro de la mina, toda la agonía de Diego da lugar al placer necrófilo de tocar las estatuas de oro: el “aragonés sentía todo esto sin parar en ello su atención” hasta que la “confiada india desató el nudo que las retenía, y las manos del aragonés palparon, temblorosas de emoción, una larga serie de estatuas a cuyo metálico contacto se estremeció de placer” (*El tesoro* 121). Es incuestionable que el mercenario minero es *indiferente tanto a la vida como a la muerte*, incapaz de ser verdaderamente *tocado* —tal como resguarda la insensibilidad de la biopolítica del estado minero. De acuerdo a la geografía sensorial, el tacto es el sentido más íntimo y recíproco de todos, “for to touch is always to be touched” (Rodaway 41). Ello remitiría a la “incapacidad” o indolencia de la piel-frontera (Sara Ahmed) del europeo de ser permeable a los afectos; en palabras de Merleau Ponty, bloquea la contingencia experiencial, posibilitada por los cuerpos y los espacios por los que transita. La figura de Diego sintetiza perfectamente la crítica gorritiana a la empresa necroextractiva: *ésta no pasa de un saqueo indiferente a la vida y la muerte, de una alucinación criminal*.

Es por la incapacidad de ser tocado y para resistir contra cualquier sensación de vulnerabilidad que Diego finalmente se saca “la venda que cubría sus ojos...” (*El tesoro* 123), deslumbrándose por “un campo inmenso, fulguroso, en cuyo instantáneo espacio el aragonés vio acumuladas todas las maravillas que pudo soñar la fantasía. . . Pero, lo hemos dicho: la mágica

visión fue un relámpago” (*El tesoro* 123). Aquí queda manifiesto el destronamiento y defectibilidad de la visión, convertido ahora en un sentido limitado y alienador que le imposibilita guiarse con coordenadas espaciales racionalistas.

Efectivamente, lo que Maldonado distingue en el espacio minero pronto se desvanece: “una mano de fierro se asió a su garganta, lo arrojó al suelo, volvió a vendarlo y ligó sus manos a la espalda con doble nudo” (*El tesoro* 123). En este momento, Andrés, que había seguido a su hermana secretamente, surge en la mina e interrumpe el delirio visual del español, aferrando “su garganta”: este es otro instante en el que Diego siente su vulnerabilidad, y otra vez, es la *asfixia* lo que predomina como el signo principal de este espacio biopolítico. Por otro lado, llama la atención que, más allá de ser vendado, el español también tenga las manos atadas: como un asesino frío que es incapaz de sentir empatía por los demás, que cosifica a todo lo que ve y toca, sin duda sus manos amenazarían las vidas de ambos hermanos indígenas.

Más aun, el hecho de que Diego sea indiferente, incluso a su propio cuerpo agonizante, es un efecto de un biopoder soberano cuya violencia descomunal deviene en terror, entendido aquí desde la acepción de Hannah Arendt: el terror es “the form of government that comes into being when violence, having destroyed all power, does not abdicate but, on the contrary, remains in full control” (*On violence* 154). Según Arendt, el terror produce (y se reproduce en) espacios de confinamiento cuyo principal rasgo es la dominación totalitaria: la aniquilación *del espacio* entre los hombres, el “único prerequisite esencial de todas las libertades”, “la capacidad de movimiento”, la que no puede existir sin el espacio (Arendt, *Los orígenes* 373). La visión y lógica conectora de Arendt nos acerca al estado de excepción y, por lo tanto, a la espacialidad concentracionaria que erradica el estado de Derecho. En este sentido, no sería exagerado afirmar que Gorriti muestra a la mina como una potencial zona de excepción —depósito de seres

humanos residuales que serán acorralados/excluidos y luego *desaparecidos*. Por lo demás, un espacio sellado a la visualización —a la legibilidad de la ley— respecto a lo social, al reclamo a ser *sentido empáticamente*.

1.3.4 La violencia (concentracionaria) minera como tortura

Por fin, con la valiosa elección de la mina como espacialidad matriz de su leyenda gótica, la escritora propone una espacialidad concentracionaria prototípica del mundo moderno-colonial⁵⁷ que llevaría al paroxismo el modelo político y económico, sociocultural del capitalismo, donde espacio y tiempo se extinguen para dar paso al dominio y apropiación absolutas del capital sobre el trabajo.⁵⁸ Asimismo, la representación gorritiana *de* la mina subterránea permite examinarla igualmente como un espacio concentracionario singular de la experiencia eco-biopolítica latinoamericana.

En la escena final de la novela, el cacique Yupanqui, Rosalía y Andrés son secuestrados durante la noche y llevados “a una casa de campo aislada que el Intendente de Cuzco poseía en las Quebradas” (*El tesoro* 128). Y aquí, otra vez, el signo de la noche es un índice de la zona liminal en la que los cuerpos indígenas serán apresados, así como la referencia a la “casa de campo aislada”, que remite a otros espacios yermos y distantes del relato, como la cordillera, que no ofrecen ningún límite para esos poderes depredadores. Allí, los tres indígenas son conducidos

⁵⁷ Como lo define Walter Mignolo, quien retoma la metáfora sistema mundo-moderno, propuesta por Wallerstein (1974), pero introduce el “concepto de ‘colonialidad’ como el otro lado (¿el lado oscuro?) de la modernidad”. Es decir, a partir “del momento de emergencia y consolidación del circuito comercial del Atlántico, ya no es posible concebir la modernidad sin la colonialidad” (“La colonialidad” 57-58).

⁵⁸ Nos referimos tanto a un nuevo orden espacial minero que surge en el siglo XV, en Europa, como a la minería colonial en las Américas. En Europa, pese a las innovaciones técnicas, hubo una degradación de la condición laboral minera porque la presión de la naciente economía capitalista logró acabar con los gremios mineros y su base cooperativa, extinguiendo así los mecanismos de protección social desarrollados en la sociedad medieval (Mumford 75).

a una sala “donde estaban preparados los siniestros apuestos: una venda, un torniquete y una hoguera” (*El tesoro* 128), conocidos instrumentos del suplicio inquisitorial⁵⁹. Esta es una referencia explícita al tribunal del Santo Oficio, lo que apuntaría la extirpación de idolatrías como una dimensión central en la representación gorritiana del terror minero, y del hiloziismo indígena como un obstáculo para la implementación de la empresa necroextractiva moderna.

Antes de la tortura, “el Intendente examinó a cada uno de ellos sobre la existencia del tesoro; pero el cacique y sus hijos se encerraron en un profundo silencio; y ni promesas ni amenazas pudieron nada con ellos” (*El tesoro* 128). Así, en este momento, la familia elige morir antes que revelar el secreto itinerario hacia el tesoro, atendiendo a una ética pachacéntrica que les impide mercantilizar el espacio subterráneo como zona sagrada en varios sentidos. Por eso, “exasperado el Intendente con aquella obstinación muda y fría resolvió vencer el ánimo del padre dándole el horroroso espectáculo de la tortura de sus hijos” (*El tesoro* 128). La ley de excepción del soberano minero intenta así reducir a la impotencia la única figura amparadora de esta familia.

La tortura es descrita en detalles y la primera víctima será Andrés, condenado al garrote:

A una seña del intendente, el enmascarado se apoderó de Andrés, que con las manos encadenadas estaba al lado de su padre. Hízolo sentar en un banco al que se adhería un madero sólidamente clavado en el suelo. Jugó un resorte y apareció una cuerda por una incisión practicada en el centro del madero. El enmascarado pasó aquella cuerda en torno a la frente del joven, jugó otra vez el resorte y la cuerda estrechándose más y más marcó un círculo azulado sobre las sienas de Andrés (*El tesoro* 130).

⁵⁹ En el período colonial, indígenas y negros esclavizados (en su mayoría, mujeres), acusados de herejía o hechicería, solían ser asesinados por la Inquisición en el garrote y/o en la hoguera: “Los casos conservados en el archivo tucumano, amen del de envenenamiento, son los siguientes: 1688, Luisa González es acusada de encantamiento o hechicería contra Diego Bazán, [...] 1689, Ana Vira figura en la carátula de un proceso por hechicería como inculpada, pero el expediente original de su caso no aparece, si bien se menciona que fue ejecutada en el garrote aproximadamente un año antes [...] 1703, Inés, negra esclava que luego de obtener su confesión bajo tortura es finalmente ejecutada en el garrote y su cuerpo quemado” (Garcés, *El cuerpo* 104).

Así, el cuerpo de Andrés es sujetado gradualmente por un biopoder que se oculta y que destrozará a su cabeza, lo que se presiente en “el círculo azulado” que se va formando sobre sus sienes: “Cuando el cacique sintió estallar el cráneo de su hijo, que expió sin exhalar una queja, rasgó con las uñas su pecho, y volvió hacia su hija una mirada suprema” (*El tesoro* 130). El horror provocado por la imagen de la cabeza amoratada del indígena se agudiza con el sonido de su cráneo partido y, si bien Andrés parece resistir al dolor, toda la agonía de su cuerpo mudo se transfiere al corazón de su padre, que amenaza romper en su pecho. A su vez, Rosalía, ya aterrorizada por la terrible muerte de su hermano, es advertida por la mirada paterna que su turno ha llegado y se desmaya.

*El verdugo asió de ella y la desnudó para ponerla en la rueda. [...] al exhalar su último aliento, despedazado su cuerpo: —Padre—repitió, di ¿estás contento de mí? —¡Oh, gran Pachacámac! —exclamó el cacique al ver cadáveres a sus hijos—Dios de mis padres, ¡gloria a ti, que has dado a estos niños la fuerza necesaria para arrostrar la tortura, y llevar al sepulcro el secreto de los siglos! Y rechazando al verdugo, corrió a arrojarse a la hoguera que le tenían destinada. —¡Hallpamama! ¡Gritó al través de las llamas, guarda el tesoro de los Incas en lo más profundo de tus entrañas! (*El tesoro* 131, énfasis mío).*

A diferencia de la muerte de Andrés, el suplicio de Rosalía no es descrito en detalles, pero es significativo que su castigo sea aun más radical: tener todo el cuerpo despedazado en la rueda. Además, ella es antes *desnudada*, índice de una condición de orfandad absoluta, de la completa indefensión de toda esa familia ante el biopoder soberano cruel que se esconde tras la máscara. En este sentido, podríamos añadir que, tanto la destrucción de la cabeza de Andrés como el desmembramiento del cuerpo de Rosalía evocan simbólicamente el cuerpo del rey Inca descuartizado y la destrucción de su territorio. Pero la índole de este biopoder minero busca reducirlos a cenizas, reservando la hoguera a Yupanqui, quien se lanza a las llamas en un acto de desafío y resistencia. De ese modo, la destrucción del cuerpo social y político indígena sigue un

orden que elimina primero a la cabeza, para después ir dilacerando todo el cuerpo hasta reducirlo a polvo.

Por otro lado, la tortura perpetrada por el Intendente opera una “gradación calculada de sufrimientos” a través de los instrumentos que condenaban el supliciado a una determinada intensidad de dolor, cada uno de los cuales tiene una duración e intensidad diferentes. Es en este momento en el que los cuerpos indígenas surgen, en la nocturnidad de una sala de tortura clandestina —metonimia del interior de la mina—, ya no como espectros incas, sino como cuerpos materializados y visibilizados que serán completamente mutilados y descartados por el soberano minero.

Esta asociación entre minería y tortura parece clave para entender una dimensión fundamental del terror minero, la del suplicio reactivado por “el poder desmesurado del soberano sobre aquellos a quienes ha reducido a la impotencia”, como defiende Michel Foucault (*Vigilar* 56). Para el filósofo francés, la tortura sería aun peor que la propia muerte: es una técnica que retiene “la vida *en el dolor*, subdividiéndola en ‘mil muertes’ y obteniendo con ella, antes de que cese la existencia”, la peor de las agonías. Así, el suplicio descansaría “sobre todo en un arte cuantitativo del sufrimiento” (*Vigilar* 40-41, énfasis mío).

La concepción gorritiana de la violencia minera como tortura constituyó la hipótesis interpretativa y uno de los argumentos centrales de esta tesis: sostener que los territorios y los cuerpos humanos y no-humanos *atrapados* por el terror minero son cuerpos/territorios/ciudades torturados, aspecto analizado en los capítulos 2 y 3. La definición foucaultiana de la tortura ilumina nuestra comprensión del terror minero y del aparato de violencia del biopoder minero representado en la leyenda.

La novela *El tesoro* termina con la definitiva conversión simbólica de la mina: antes, un templo sagrado —o aun una fantástica ciudad dorada creada por los devaneos y delirios de una visión ilustrada—, convertida en un lúgubre socavón donde los cuerpos obreros encontrarán la muerte. La novela constituiría, así, una representación temprana de un espacio laboral minero atroz que, como asociaría Foucault, anuncia ya a la fábrica/prisión.

Pasaremos ahora a examinar la representación mattiana del espacio minero andino, partiendo del detallado análisis de *El tesoro*, novela que sirvió de base para la elaboración del drama de Matto de Turner.

1.4 *Hima Sumac* y la ética minera de la rebelión tupacamarista

1.4.1 Un preámbulo sobre las leyendas mattianas del oro Inca: orfandad, ética hilozoísta y derechos herenciales

Hima Sumac es la única obra teatral, en prosa, de Matto de Turner. Fue estrenada por primera vez en 1884, en Arequipa, en el momento inicial de reconstrucción nacional tras la guerra. Se estrena cinco años antes de la publicación de *Aves sin nido*, novela en la que la industria minera es representada como una alternativa civilizada a la estructura de poder del gamonal serrano. Pero, a diferencia de esta última, los minerales no se representan en *Hima* como una materia-prima conducente al progreso. Por el contrario, postulamos que lo que sobresale es la defensa de una ética minera hilozoísta, capaz de contrarrestar la codicia de los españoles.

En efecto, si *Hima* coincide con *El tesoro* en demostrar que el hilozoísmo andino puede desarmar la ética y cultura depredadora del capitalismo necroextractivo, vale notar que dicha

formulación se encuentra ya presente en otras leyendas mattianas⁶⁰ coetáneas como “Ccatahueqque”, por ejemplo. En esta leyenda, la voz narrativa de esta ávida lectora de Garcilaso y de Prescott, cuenta cómo veinte súbditos de Atawallpa se enteraron de la traición de Pizarro y fueron avisados del magnicidio cuando atravesaban Tinta, camino de Cuzco, para dejar parte del oro destinado al rescate.

“*Aquellos huérfanos*, que desde entonces perdieron padre, patria y libertad para entrar en cautiverio, estrecháronse en un solo abrazo formando un lago de lágrimas” (*Tradiciones* 176, énfasis mío). El magnicidio es cifrado, así, como un cataclismo que destroza el tejido bio-cultural, político y espiritual del mundo indígena, cuya descomposición se traduce en una condición de orfandad que solo es revertida si el dolor compartido logra re-crear la comunidad perdida. Los indígenas, entonces, esconden todo el oro que traían en “mil subterráneos inaccesibles a la planta del europeo” y juran guerra “a los victimarios del monarca” (*Tradiciones* 177). Y aquí el oro tiene, obviamente, un significado sagrado, pachacéntrico, refiriendo a los derechos herenciales naturales, bio-culturales, políticos y espirituales que deben ser protegidos de la saña colonizadora.

⁶⁰ Cabe mencionar también otras leyendas como “Chaska”, “Ayavirini”, “De hombre de hombre”, “La flor de las Taras”, “Tahuana” y “Cusiccoillor”, que interesan por ofrecer “una versión de la narrativa sexualizada de origen de América para el caso andino” (Gelles 149), en la que una mujer indígena, descendiente de la nobleza incaica y huérfana de padre o madre, se enamora de un hombre español o mestizo. Generalmente, las leyendas tratan de una relación no correspondida o que termina en tragedia, como es el caso de “Tahuana” y “Cusiccoillor”. En ambos relatos, la protagonista indígena se suicida al final: Tahuana se envenena al darse cuenta de que no puede cambiar los “malos instintos” y “crueldades” de Boves, el español con quien vive (*Tradiciones* 192). Cusiccoillor, huérfana de padre y madre, al ser despreciada por Alejandro, sucumbe en la tristeza y se tira en el río Huilca (*Tradiciones* 157). Además, como nota Claudia Luna (“Apontamentos” 72), vale señalar que el perfil de las heroínas indígenas románticas de Matto se asemeja a las de otros relatos fundacionales latinoamericanos como la protagonista Iracema de la novela homónima escrita por el brasileño José de Alencar, publicada en 1865. Así como Hima y otras heroínas mattianas, la indígena *tabajara* Iracema es capaz de cualquier sacrificio por Martim, su amante portugués, y hasta le revela el secreto del sagrado ritual chamánico de la jurema. Pero, a diferencia de lo que sucede con los protagonistas españoles de la leyenda del oro Inca, quienes son guiados por una visión distorsionada y fetichista de los subterráneos, la primera experiencia multisensorial de Martim en el bosque de jurema muestra una inusitada apertura al mundo indígena: curiosamente, él acepta tomar el brebaje enteógeno, cuyo efecto le hace soñar-viajar-visionar con su familia en Portugal.

La voz narradora concluye la leyenda señalando una “extraña coincidencia”: cerca de Tinta, existe una cueva llamada Ccata-hueqque —vocablo quechua, aclara la voz alocucional que significaría lágrima turbia, amargada. Concluye añadiendo que la cueva tiene formas petrificadas de las que caen gotas de agua, como si las formaciones pétreas siguieran “llorando el duelo de Atawallpa” (*Tradiciones* 177). De ese modo, en dicha leyenda, Matto rehabilita la dignidad del soberano Inca y enjuicia a Pizarro como el único traidor,⁶¹ rechazando, así, cualquier simetría entre incas y conquistadores. Con este gesto, la escritora refuta una extensa tradición cronística colonial que representa a Atawallpa como un tirano que fue capaz de traicionar a Huáscar, su propio hermano, para usurpar el trono. Es decir, dichas crónicas se esfuerzan por “armonizar fuerzas disímiles”, como afirma Cornejo Polar respecto a Garcilaso,⁶² pues el cronista mestizo ve la conquista como una etapa de “un solo gran proceso deseado por Dios”, desdramatizando así “el fin del imperio y su sojuzgamiento por los españoles” (*Escribir* 86).

Por ello, Matto simboliza a los súbditos como huérfanos que intentan regenerar su mundo roto por medio de abrazos, como si se tratara de un solo cuerpo colectivo, y así re-dramatiza la destrucción del mundo Inka. La orfandad emerge como metáfora de la profunda fragmentación producida por la conquista, la segregación y saqueo sobre los mundos indígenas. Pero esta adolorida condición de *vidas indígenas huerfanizadas* encuentra una respuesta en otra poderosa

⁶¹ También Gorriti, en la leyenda “El postrer mandato”, publicada en *El Correo del Perú*, en 1874, sugiere que el traidor fue el español: “El reinado de los Incas había pasado para siempre; consumada estaba la traición que hiciera caer al último de ellos en un infame lazo. Despojado de su poder, arrancado del solio de sus padres, Atahualpa yacía cautivo en las prisiones de su imperial palacio de Cajamarca”. Sin embargo, en la trama de “El Postrer mandato” solo hay personajes masculinos y Hernando Pizarro figura como un aliado del Inca. En el fin de esta leyenda, Yupanqui, el hijo adoptivo de Atawallpa, logra levantar una montaña “sobre la entrada de la ciudad subterránea”, donde están muertos “los que piedra a piedra la elevaron”.

⁶² Según Garcilaso, Atawallpa fingió someterse al hermano para armar una fuerte acometida que logró tomar todo el imperio y apresar a Huáscar. Ya en su *Historia General del Perú*, el cronista menciona el “solemne y muy largo” proceso que los españoles hicieron contra el Inca, destacando un curioso interrogatorio que ponía en duda la legitimidad de la sucesión: “[...] si Huáscar Inca era hijo legítimo y heredero del Reino, y *Atawallpa bastardo, no hijo del Rey sino de algún indio de Quito*” (101, énfasis mío). Aquí, Garcilaso contesta los derechos de sucesión de Atawallpa, al destacar que éste era un bastardo.

metáfora que concluye la leyenda: la de los cuerpos-petrificados que, transfigurados en las formaciones pétreas de la cueva, continúan llorando por el Inca, en un pacto de memoria colectiva que resiste y resguarda el recuerdo de las victimizaciones. Es decir, humanos y reino mineral, la cueva, conforman un mismo ser viviente, aunados en relación de complementariedad y en la alianza de la memoria colectiva.

La metáfora propondría una re-ontologización de la naturaleza que contesta la “cosmología naturalista predatoria” del colonizador, según la cual humanos y no humanos “permanecen confinados en dominios ontológicos separados” (Descola, “Construyendo” 118). Por ende, la orfandad, simbolizada aquí en la muerte de Atawallpa, sería una brutal condición resultante del desgarramiento y separación ontológicos entre naturaleza y sociedad/cultura. La imagen descolonizadora de los cuerpos-cueva reivindicaría una reconstitución simbólica del cuerpo del Inca, del territorio ecológicamente devastado, pulverizado/privatizado, así como una restauración de resistencias, la de la alianza bio-centrada, la de la memoria bio-centrada, contra un proceso de huerfanización generado por la lógica del utilitarismo moderno-colonial. Proponemos entonces que el despuntar de la ética hilozoísta que examinaremos en *Hima* se encuentra ya muy bien formulada en leyendas como “Ccata-hueqqa”.

1.4.2 *El Tesoro indianizado*

En *Hima Sumac* se repiten los elementos centrales de la trama de *El tesoro*: un núcleo familiar de indígenas campesinos, últimos descendientes de la nobleza inca y guardianes del tesoro de los Incas. La protagonista Hima Sumac es hija del cacique Yanañahui, pero huérfana de madre. Ella se enamora del español Gonzalo, quien la seduce para descubrir el secreto hacia la ciudad dorada subterránea. El fetichismo del oro, que mueve las acciones de Gonzalo y de sus

aliados, se opone a la concepción hillozoísta de los personajes indígenas, rebeldes tupacamaristas que prefieren morir a someterse y entregar el secreto resguardador de esa herencia.

A pesar de dichas similitudes, el drama de Matto es ambientado en la época del reino de Carlos III (1780-1781) durante la rebelión de Túpac Amaru II, pero, a la vez, hay referencias que sutilmente apuntan a que el tiempo diegético igualmente estaría anclado en el período de la conquista. Es decir, hay una superposición temporal que funde simbólicamente a los dos Túpac Amaru, el líder revolucionario José Gabriel Condorcanqui (1738-1781) y el último dirigente de Vilcabamba, Túpac Amaru (1545-1572) (Berg, “Pasión y nación”).

Asimismo, Matto “indianiza” su obra, aludiendo a su propia “experiencia en la sierra” (Rénique, *Imaginar* 110) o, como advierte Berg, recurriendo a referencias del teatro quechua popular como el célebre drama *Ollantay* y a una vasta tradición dramática enfocada en el tema de la muerte de Atawallpa⁶³ (Berg, *Pasión y nación*). Ello explicaría que todos los personajes indígenas tengan nombres quechuas y que el tesoro no remita directamente a la figura del Inca Atawallpa, sino al Inca Ollanta,⁶⁴ protagonista guerrero de *Ollantay*. En el drama de Matto, Ollanta es el abuelo de Hima, parentesco que marca una mayor cercanía en la línea herencial entre los Incas y la familia de nobles campesinos.

⁶³ El tema de la muerte de Atawallpa pertenece a una vasta tradición dramática en la cultura popular. Según Cornejo Polar, es el “texto andino más arcaico y con vigencia social y literaria más prolongada e ininterrumpida” (*Escribir* 49). Dicha temática fue difundida en los círculos intelectuales metropolitanos, destacándose la ópera *Atahualpa*, con libreto de Antonio Ghislanzoni y música de Carlo Enrico Pasta. Estrenada por primera vez en el teatro Paganini de Génova, el 23 de noviembre de 1875, y en el teatro Principal de Lima, el 11 de enero de 1877, *Atahualpa* fue la primera ópera de temática inca estrenada en la capital peruana (Kuss, *Performing* xxii).

⁶⁴ En la trama de *Ollantay*, la protagonista Ima Sumaq vive, como si fuera huérfana, en el *aqlla wasi* del Cuzco, porque nadie sabe quienes son sus padres. El drama entrelaza la historia de dos generaciones: la del amor prohibido entre el padre y la madre de Ima Sumaq, el general Ollanta y la princesa Kusi Qoyllur, hija favorita del Inca Pachakutiq, durante el gobierno de este último; y la de la búsqueda de la propia Ima Sumaq acerca de su verdadera identidad, ya durante el gobierno de Tupaq Yupanki, el hijo sucesor del Inca Pachakutiq. Cuando Ima Sumaq descubre quienes son sus verdaderos padre y madre, Ollanta es perdonado por el Tupaq Yupanki y logra recibir el honroso puesto de *inka rantin* (segundo Inca). Es decir, no solo Ollanta es incorporado a la familia real, como también Ima Sumaq y su madre, Kusi Qoyllur, que habían sido excluidas por la intolerancia del Inca anterior.

Diferente a la concepción gorritiana de la violencia minera como terror — caracterizada por la implementación de una lógica deliberada de asimetría extrema y radical—, en el melodrama mattiano, en cambio, hay un equilibrio de fuerzas entre indígenas y españoles. De ese modo, la disputa por el mundo y las dimensiones subterráneas se dará tanto en el nivel de la disputa amorosa, Gonzalo compite con Túpac Amaru por el amor de la débil Hima, como también en el nivel del conflicto bélico, entre los rebeldes tupacamaristas y las autoridades españolas. En efecto, en ambos niveles hay una evidente preocupación por resaltar la dignidad de los indígenas: si bien Hima sucumbe a las seducciones de Gonzalo, se sacrificará hasta la muerte para guardar el secreto del tesoro. A su vez, los tupacamaristas resistirán, sin vacilaciones ni debilidades, y, a pesar de ser derrotados, impedirán que los españoles se adueñen del subsuelo.

Por lo demás, ya ha observado la crítica, la representación heroica y patriótica de los indígenas en *Hima Sumac* buscaba defender su imagen en un momento de crisis y fortalecimiento de discursos racistas.⁶⁵ Peluffo sintetiza bien la relevancia de dicha pieza “en un contexto en el que circulaba la visión de un indio débil, carente de patriotismo como chivo expiatorio de la derrota” (*Lágrimas* 266). Para poner un ejemplo, la intrépida postura de la escritora enfrentaba posicionamientos de intelectuales renombrados como Ricardo Palma, que culpabilizaba a los indígenas por la derrota sufrida contra los chilenos: “la causa principal del gran desastre del 13 está en que la mayoría del Perú la forma una raza abyecta y degradada [...] El indio no tiene el sentimiento de la patria; es enemigo nato del blanco y, señor por señor, tanto le da ser chileno como turco”, escribe el escritor a Nicolás de Piérola (*Cartas* 46).

⁶⁵ Según Manrique, dichas acusaciones, que fueron reforzadas por la historiografía oficial, han tenido un evidente sesgo ideológico, una vez que intentaban desresponsabilizar a las clases dominantes, culpando a las clases populares. Como muestra el historiador peruano, los campesinos indígenas desplegaron una fuerte resistencia contra los chilenos, subordinándose voluntariamente “al comando de los oficiales blancos –varios de ellos terratenientes de la región – que estaban decididos a luchar contra el ejército chileno” (“Campesinado” 166).

Por otro lado, al elegir a la emblemática rebelión de Túpac Amaru como símbolo privilegiado del patriotismo indígena, Matto revolvía una de las raíces históricas del racismo decimonónico, rastreadas a fines del siglo XVIII en el período posterior a la derrota del movimiento revolucionario quechua-aymara, dirigido por Túpac Amaru II y Túpac Katari. Esta fue una época clave porque la derrota implicó una “paulatina extinción de la nobleza incaica” que hizo que la población indígena pasase a ser vista, “de manera más indiferenciada, como colonizada o inferior” (Méndez, “Incas” 22), o aun como campesinado pobre (Manrique, *La piel* 14). Según la historiadora Cecilia Méndez, el racismo se intensificó durante la guerra ideológica de las élites mercantiles limeñas contra la figura del caudillo Santa Cruz, hijo de una mujer aymara (Méndez, “Incas” 8).

De ese modo, Matto nacionalizaba un símbolo incaísta que, por mucho tiempo, había atemorizado a las élites criollas respecto al surgimiento de otros levantamientos indígenas de la misma magnitud. Pero más allá de todo ello, interesa examinar la articulación de la referencia tupacamarista y otros símbolos culturales andinos como una crítica del colonialismo minero en *Hima Sumac*. En particular, analizaremos el argumento protoecologista y anti-necroextractivo que defiende los subterráneos y la naturaleza viva como un derecho herencial bio-cultural y político de los pueblos indígenas.

1.4.3 Hima Sumac y Túpac Amaru/KisKis: los guardianes del subsuelo

La trama de *Hima Sumac* se centra en el triángulo amoroso entre Hima, Gonzalo y Túpac Amaru, y, por otro lado, en la organización de la insurrección de los rebeldes tupacamaristas contra los españoles. La relación prohibida entre Gonzalo e Hima se presenta ya en las dos primeras escenas de la pieza. En efecto, cuando el español ve a la prometida de Túpac Amaru, se

admira de “las perfecciones de esta raza de la nobleza americana que ha hecho perder el seso al español más cauto” (*Hima* 4). De ese modo, a diferencia del indiferente protagonista de *El tesoro*, que desprecia a los indígenas, Gonzalo se deslumbra verdaderamente por la belleza de Hima y la tratará como una noble. Esta es una dimensión importante respecto al equilibrio de fuerzas que apuntamos antes: desde la perspectiva del protagonista europeo, los indígenas son vistos como “iguales”. Así, se establece una distancia proxémica menor entre españoles e indígenas, artificio que demandaría la empatía de los lectores de la época respecto a esos últimos.

Por consiguiente, la disputa por los subterráneos estará cifrada, en un primer nivel, en los dilemas de este triángulo amoroso, sobre todo a partir del momento en el que Gonzalo se entera de la existencia del tesoro. Es el final de la segunda escena:

Hima Sumac – (aparte) (¡Hallpa-mama! Amaru no habla así a mi corazón). Me llaman Hima Sumac; soy la hija de Yanañahui, el cacique de la piel encarnada, nieta de Ollanta, que he venido al pie de este retrato (señalando) a escuchar la revelación de mis mayores, porque soy la heredera única. [...]
Gonzalo – (aparte) Mi buena estrella me conduce aquí. ¡Revelación! ¡ah! la nieta ¿Por qué ignoraría el secreto de sus abuelos? Existirá ese tesoro escondido, existirán mil que los indios callan, pero que una mujer apasionada podrá revelarlos. ¡Sí! (con intención doblada) la requeriré de amores, seré triunfante y luego... ¡seré rico! (*Hima* 7).

Mientras Hima se angustia por haberse enamorado de Gonzalo, éste encuentra otro motivo para engañarla: ahora ya no es solo por el placer y la necesidad de humillar a Túpac Amaru –“Túpac Amaru, indio rebelde, yo te robaré la dicha” (*Hima* 7) –, sino por la posibilidad de enriquecerse con un tesoro que él ni siquiera imaginaba que existiera. De hecho, Gonzalo es un colonizador frívolo que, antes de conocer a Hima, no tiene ambiciones claras, no busca tesoros porque simplemente no cree en ellos: “Este país está poblado de cuentos fantásticos y tradiciones deslumbradoras que avivan, hasta la rabia, la sed de Tántalo que se siente al venir de Europa” (*Hima* 4). Es decir, así como el protagonista de *El tesoro*, también Gonzalo es un ilustrado que,

aunque no exprese aquí una discriminación racial y de clase respecto al otro indígena, demuestra una completa indiferencia por la racionalidad andina.

Además, Gonzalo simboliza un poder minero difuso y se valdrá únicamente de artificios donjuanescos para sacar ventaja de Hima. Ello queda evidente cuando su aliado, el Intendente D.

Luis le pregunta por qué éste no apela a la fuerza:

D. Luis – ¡Demonio! ¿Por qué no apeláis a la fuerza? ¿os detienen escrúpulos del momento? Pues, recordad que no se trata de una simple herencia, sino del tesoro de Ollanta, ese tesoro maravilloso de las huacas del Inca que trocará la faz del mundo. ¿Qué puede detenernos? A mí, ni la muerte de esa india y de los suyos. La muerte de un indio, de diez, de veinte, ¿qué más da? ¿por menos no sacrificaron centenares de ellos los buenos de los conquistadores?

Gonzalo – Es verdad, don Luis. Estoy resuelto a todo. Ese tesoro será nuestro en el momento en que Hima-Sumac sea mía. Emplearé la amenaza, el miedo, los celos, la astucia del amor; pondré en juego todos los resortes del corazón humano. Lo tengo meditado. He dejado de verla para prepararla a la obediencia hundiéndola en el dolor, y ahora los celos harán su efecto maravilloso (*Hima* 46).

En este diálogo se distinguen dos proyectos y métodos distintos de apropiación del subsuelo: D. Luis simboliza la violencia instrumental y fría de los dispositivos biopolíticos de dominación colonial, para los cuales la “muerte de un indio, de diez, de veinte, ¿qué más da?”. En cambio, Gonzalo parece preferir la coerción a través de provocar ansiedad y celos, aunque diga que está “resuelto a todo”. No obstante, ambos proyectos de expropiación actuarán en la trama de un modo complementario: aunque los métodos donjuanescos predominen casi hasta el desenlace, el único recurso que quedará disponible será el de la violencia instrumental.

Quizá el proyecto de Gonzalo predomine porque sería riesgoso quitar la vida de la única heredera que posee las llaves de la ciudad subterránea. En efecto, la protagonista recibe las llaves de su padre, el cacique Yanañahui, como un derecho de sucesión, volviéndose la principal guardiana del subsuelo:

Soy el último vástago de la familia de la rama imperial. Llevo en el pecho esta llave (saca y la enseña) que también es la última de las cien llaves de los caciques que cierra las puertas de la ciudad subterránea, cuyas veredas son de oro bruñido y sus bóvedas de plata guardan los tesoros de catorce generaciones imperiales. Tú, mi única hija, eres la llamada a guardarla para legar en las cercanías de tu muerte en manos de tu primogénito hasta que llegue el libertador de nuestra raza, que según la palabra de los yachacc esperamos del otro lado de los Andes (entrega la llave) (*Hima* 26).

Curiosamente, el secreto tiene un significado sentimental que se conecta a la dimensión de lo sagrado, de la cosmopolítica andina: el cacique lleva la llave del tesoro “en el pecho” y ésta debe ser guardada hasta que “llegue el libertador” anunciado por los “yachacc”, sus sabios curanderos. Es decir, hasta que ocurra finalmente un *pachakuti*⁶⁶, concepto panandino que significa una revuelta o conmoción del espacio-tiempo, del universo (Rivera Cusicanqui, *Principio* 4), “una profunda transformación de la sociedad y del cosmos y, en fin, la descolonización plena” (Burman, “La wak’a” 140).

Ello quiere decir que solo el sigilo de una comunidad cohesionada por el afecto y una consciencia revolucionaria cosmopolítica puede garantizarse la transmisión de dichos derechos herenciales. Por otro lado, es relevante añadir que las llaves son kipus,⁶⁷ una escritura tridimensional formada por cordeles anudados y coloridos que formaban un complejo sistema de codificación semántica en el imperio Inka: “Toma estos qquipos, ellos enseñarán a nuestra descendencia el camino recto hacia la entrada secreta del subterráneo que guarda las grandezas de tus padres”, dice el cacique a su hija (*Hima* 26). Matto establece así una bella homología entre varios tipos de *tesoros*: los sagrados artefactos de oro y plata protegidos en y por el mundo subterráneo; los kipus; la dimensión afectiva, cosmopolítica y epistemológica que unifica a la

⁶⁶ De difícil traducción como muchos conceptos panandinos. Las definiciones *más* cercanas de *pacha* serían tierra, cosmos y la interconexión entre espacio y tiempo; y de *kuti*, volver, retornar.

⁶⁷ Véase Di Primeglio, Carlos Radicati; Gary Urton. *Estudios sobre los quipus*. UNMSM, 2006.

comunidad, mantiene viva su memoria y garantiza la transmisión de sus derechos herenciales naturales, bio-culturales, espirituales y políticos. En otras palabras, los subterráneos serán completamente ilegibles para el europeo, afectiva y cognitivamente inalcanzables.

Como hemos propuesto, la defensa del subsuelo, sus riquezas y modalidades del tesoro se apoyan principalmente en una ética hilozoísta andina que denuncia la dimensión eco-biopolítica de la violencia minera y de la conquista, como queda manifiesto en el orden del cacique

Yanañahui a los tupacamaristas:

Ahí tu gente (señalando) guíala con denuedo para que no retroceda. Y todos juren ante Ollanta poderoso (señalando el retrato) la muerte y el exterminio de los opresores de nuestra patria (todos se arrodillan menos Yanañahui, que continúa). *Ellos han talado nuestros campos; han mutilado los miembros de los cadáveres sacrificados en aras de su codicia; ríos de lágrimas han inundado nuestras campiñas desde el sacrificio de Atahualpa, Huáscar y Rumiñahui; han profanado nuestros templos; han insultado a nuestras vírgenes; y ante la sed de oro no han reparado en el crimen buscando el tesoro de los incas. ¡Jurad! ¡Ni uno solo quede, ni uno solo de los enemigos de la patria libre! (Hima 32, énfasis mío).*

Notemos la manifiesta formulación protoecologista que expone el colonialismo minero: aquí, la devastación de los campos encuentra su equivalencia y lateralidad en la mutilación de “los cadáveres sacrificados en aras de su codicia”, en la profanación de los templos y en la violación de las vírgenes⁶⁸, todos ellos, crímenes cometidos por *la sed de oro* europea. La concepción mattiana de la violencia necroextractiva coincidiría con la de Gorriti por asociar minería y tortura y por demostrar explícitamente los efectos devastadores de dicha violencia en el entorno natural.

⁶⁸ Cuando los españoles saquearon el Qurikancha, el Templo del Sol Inka, cuenta Cieza de León que, “sin vergüenza ninguna ni temor de Dios inviolaban sus mamaconas, que ellos [los inkas] tenían por gran sacrilegio” (Cieza de León 308). Las mamaconas eran la “female counterparts of the *yana* were the *mamacona*, or young girls taken in large numbers from their places of origin to occupy the *aclla huasi*, or ‘Houses of the Chosen Women’. [...] They were consecrated to the cult of the Sun, and one was selected as his bride” (Rostworowski de Diez Canseco, *History* 176).

Aunque no haya una representación del mundo subterráneo como un espacio sepulcral en *Hima*, aunque haya menciones ligeras a una reluciente ciudad de oro subterránea, los cadáveres desfigurados por la crueldad colonial se exhibirán por toda la montaña. Si bien Matto no explora el subsuelo como un espacio liminal entre la vida y la muerte, donde se descarta y *desaparece* a indígenas, como lo hace Gorriti, la escritora peruana representa la propia cordillera como una zona de excepción en la que se desfiguran, tanto campos como cuerpos humanos. En este sentido, como ya hemos señalado, en la memoria andina el desmembramiento del Inca, como el descuartizamiento de Túpac Amará, simbolizan la mayor y más doliente destrucción ecocida, genocida producida por la fragmentación de esos cuerpos, del territorio vivo y de la vida.

Finalmente, el poder simbolizado por el fútil Gonzalo predomina hasta que el español es asesinado por las fuerzas tupacamaristas que así impiden su acceso a la ciudad subterránea. Gonzalo ni siquiera llega a verla de lejos. De hecho, a diferencia del subsuelo invadido en *El tesoro*, en el texto de Matto, ni la debilidad de Hima hará que el espacio subterráneo sea vulnerado. En este sentido, vale notar que la heroína solo termina traicionando el secreto de sus ancestros y su lealtad a Túpac Amaru porque Gonzalo apela a los chantajes más viles:

Gonzalo – He aquí un nuevo castigo para mí, castigo más afrentoso que la muerte misma que me espera. La mujer que amo, para salvar mi vida medita tal vez ir a arrojarse en los brazos de alguno de esos hombres ricos que la codician para que en cambio de sus caricias le arrojen el oro que necesita para salvarme, y entretanto ella asesina mi tranquilidad y *matará mi honra* (*Hima* 54, énfasis mío).

Al sugerir que la indígena se prostituiría para conseguir el oro necesario para pagar fingidas deudas, la indígena se queda sin salida y solo consiente en llevarlo a lo subterráneo para defender su honra. Sin embargo, para cuando el español es interceptado y asesinado por KisKis, el leal combatiente de Túpac Amaru, el líder ya había muerto en manos de sus contrincantes, de modo que KisKis logra, además, vengarse de los asesinos de Amaru:

Yanañahui, refresca tu frente con el aura de la venganza... no... del castigo... Los cadáveres de Diego López, Carlos Ponce y Domingo Aedo *yacen en las cumbres del Sacsaihuaman balanceándose junto a los restos del caudillo patriota*, el bravo Túpac-Amaru y su hijo; *mutilados también*, como el de Gonzalo de Espinar que después de robar la dicha de un corazón virgen, quiso profanar las baldosas de la ciudad santa (*Hima* 71, énfasis mío).

En primer lugar, otra vez tenemos la imagen de una cordillera repleta de cadáveres mutilados, pero ya no como resultado de un poder colonial completamente aplastante sino de una violencia reactiva que mide fuerzas con el enemigo hasta destrozarlo en pedazos. De hecho, dicha escena espeluznante evocaría la memoria traumática de la insurrección. Según el historiador Charles Walker, ningún “grupo que mirara hacia atrás lo recordaba con orgullo y satisfacción”, pues los enfrentamientos “terminaron con las partes cortadas de los cuerpos de los líderes coronando picas o colgadas de árboles, a modo de macabra alerta”⁶⁹. Así, la equivalencia de fuerzas en la pieza refleja también la magnitud del evento histórico.

De modo significativo, la venganza de KisKis abarca tanto a los enemigos que han asesinado al líder Túpac Amaru, como también al traidor Gonzalo, quien ha engañado a la princesa. Sin embargo, éste no logra “profanar” la ciudad subterránea. De esa manera, el guerrero restituye la integridad de todos los vencidos, incluida Hima. Pero dicha venganza es limitada y no logra aniquilar el poder colonial, que capturará a todos ellos tras la derrota final de la insurrección de Túpac Amaru. Es así cómo el último sacrificio será reservado para Hima, quien debe “elegir” si revela el secreto y, salvar así su propia vida y la de su padre, o si mantiene el secreto y muere en la tortura.

D. Luis – (A Yanañahui) Por última vez te pregunto ¿salvarás a esos infelices?
[Yanañahui calla teniendo la cabeza inclinada] Tu padre calla [a Hima-Sumac] y su silencio le condena a muerte.

Hima – (Suplicante) Compadeceos!! Respetad a un anciano.

⁶⁹ Ver Walker, Charles. *La rebelión de Tupac Amaru*. Instituto de Estudios Peruanos, 2019. Ebook.

D. Luis – Tú puedes salvarlo, sálvalo revelando el secreto que posees... Princesa, habla... tu frente ceñirá la corona imperial bajo el dosel de mi rey y serás feliz junto a tu venerable padre: Di Hima-Sumac el secreto de los Incas.
Hima – (Después de meditar un rato) “De la ciudad subterránea donde los maizales del huerto sagrado de las ñustas son de oro, con mazorcas de perlas imitando los granos de grandes a chicos, mazorcas y oro sagrados de los cuales nadie extrajo un grano”, y que yo ¡infeliz! ¡Intenté sacar para darle a Gonzalo!... (Hima 74-75).

Como la familia indígena de *El tesoro*, durante el interrogatorio del Intendente D. Luis a Hima, su padre y KisKis, ellos se negarán a revelar el secreto. En efecto, Yanañahui simplemente se calla, reafirmando una superioridad moral que caracteriza al patriarca indígena en ambos textos. Sin embargo, es de notar que en su confesión de culpa Hima describe el espacio subterráneo como un “huerto sagrado”, evocando, así, la concepción hilozoísta andina que ve los minerales como entidades vivas, como si fueran vegetales. De esa manera, rechaza revelar el secreto, acentuando la diferencia cultural y onto-epistemológica que distancia a indígenas y españoles.

Finalmente, si bien Matto no describe en detalles la escena de la tortura, resaltará la resistencia cultural indígena y su ética hilozoísta como las únicas “llaves” capaces de resguardar los derechos herenciales indígenas de los poderes depredadores del colonialismo minero, como queda manifiesto en el clamor final de Yanañahui: “Cimas gigantes del Perú, custodiad el tesoro sagrado, y desplomad vuestras eternas nieves sobre quien osare buscarlo, profanando el nombre de Hima-Sumac o el secreto de los Incas!” (Hima 90). Por ende, en el melodrama lo que predominaría es la ética minera de los revolucionarios guardianes de los subterráneos.

1.5 Conclusiones parciales

En este capítulo examinamos dos representaciones literarias que cuestionan la lógica necroextractiva masculina e ilustrada estatal-corporativa que fundamenta los proyectos

modernizadores del Estado-nación. Escritas en contextos bélicos y de profunda inestabilidad política y económica, las leyendas de Gorriti y Matto de Turner coincidirían en abordar la descomunal violencia de un biopoder soberano minero colonial cuya cosmología depredadora y cuya episteme moderna seguirían vigentes, razón por la que postulamos ser ambos textos tempranos alegatos protoecologistas. Así, en dichas leyendas, la defensa del subsuelo se relacionaría directamente con reclamos por los derechos herenciales culturales y políticos bio-centrados/cosmocéntricos de las poblaciones indígenas andinas y al mismo tiempo, disponibles para las futuras generaciones de la Nación.

En nuestro análisis de la leyenda gótica *El tesoro de los Incas*, de Gorriti, propusimos dos líneas interpretativas centrales transversalizadas: primero, destacamos la representación de la violencia minera como una modalidad feminicida, y de violación/extirpación de idolatrías. En este sentido, identificamos una pugna entre la ética minera del hilozoísmo andino y la episteme y el utilitarismo mineros occidentales cuyas implicaciones éticas, políticas y espaciales se inscriben con violencia en los palimpsestos andinos. En segundo lugar, planteamos que la representación neo-gótica gorritiana del espacio minero andino permitiría leer la mina subterránea como un espacio concentracionario prototípico de la experiencia eco-biopolítica latinoamericana. Efectivamente, lo que es fascinante en esta novela corta es que la mina constituye uno de los espacios privilegiados de la arquitectura gótica gorritiana, despuntando como *una matriz espacial del terror minero andino*: donde se ocultan la memoria de pasados crímenes y un poder (neo)colonial patriarcal vampiresco que amenaza asfixiar y despedazar a los cuerpos indígenas.

A su vez, en nuestro análisis del melodrama *Hima Sumac*, de Matto de Turner, postulamos un camino interpretativo de la representación de una violencia minera colonial que, a

diferencia de la leyenda gorritiana, contiene dos proyectos-métodos de expropiación complementarios: el de la violencia instrumental y fría de los dispositivos biopolíticos de dominación colonial, que predominan en *El tesoro*; el de una seducción donjuanesca frívola que es utilitarista, aunque no feminicida. Asimismo, argumentamos que la crítica mattiana del necroextractivismo estaría basada en la centralidad afectiva-cognitiva de la ética hilozoísta del mundo indígena andino, ya formulada en su leyenda “Ccata-Hueqqe. Como hemos advertido, sin poder profundizarlo, la representación del espacio minero andino en la leyenda mattiana contrasta radicalmente con la representación en *Aves sin nido*. En esta novela no hay ningún destaque para las cosmovisiones andinas, al mismo tiempo en que predomina ahí un contraste binario entre el retrasado gamonal y la empresa minera como una vía de progreso y civilización.

CAPÍTULO 2

Desaparecidos en las tinieblas. Humo tóxico, biopoder minero y *huerfanización* de cuerpos y territorios andinos

En este capítulo examinaremos dos informes emblemáticos que denunciaron las violaciones de la empresa minera norteamericana Cerro de Pasco Mining Company (en adelante, CPC) contra las vidas de los campesinos y obreros indígenas de la sierra central: *La conducta de la compañía minera del Cerro de Pasco* (1914), de la intelectual alemano-peruana Dora Mayer (1870-1959), fundadora de la Asociación Pro-Indígena (1909-1917); y el *Informe sobre los humos de La Oroya* (1926), del ingeniero peruano José Julián Bravo (1874-1927), director del Cuerpo de Ingenieros de Minas y Aguas. *La conducta* es un informe-ensayo periodístico que fue publicado originalmente en inglés⁷⁰ en 1913 y tenía como objetivo provocar conmoción internacional ante los abusos de la política monopolista y la maquinaria de muerte de las instalaciones industriales de la CPC. El segundo es un estudio científico encomendado por el presidente Augusto Leguía a finales de 1923, como respuesta a las protestas regionales contra los humos tóxicos de la fundición de La Oroya.

Hemos seleccionado estos textos por varias razones. En primer lugar, porque, pese a su inestimable valor documental y testimonial, todavía no han llamado la atención de la crítica cultural dedicada a la temática minera, por lo que su estudio se vuelve obligatorio. Segundo, porque dan prueba de las vertiginosas transformaciones ocurridas en el espacio minero andino, sometido al poder disciplinario, a la vez que biopoder de la CPC. Por último, porque las

⁷⁰ *The Conduct of the Cerro de Pasco Mining Company*. Lima: Imp. El Progreso, 1913.

representaciones del espacio minero industrial que examinaremos en ambos informes permiten leerlo como *un experimento totalitario*.

De esa manera, profundizaremos la discusión sobre la política y cultura espacio-temporales del terror minero, ya iniciada en el primer capítulo. Ahora nos concentraremos en la época industrial para entender los impactos ecosociales de la intensa compresión del espacio-tiempo ocurrido en esta época, es decir, los resultados catastróficos de la imposición de un nuevo ordenamiento espacial y una cultura temporal que consolidaron un modo de vida que sigue vigente en nuestros días. Nos interesa demostrar, en un primer nivel, las características genocidas del proceso de descampesinización y proletarización forzada de las poblaciones indígenas andinas, víctimas del “colonialismo e imperialismo tóxicos”⁷¹ (Harvey, *Justicia* 472) del industrialismo minero moderno a gran escala. Otro nivel será el de la devastación ecológica, que leeremos a partir del concepto de *aenocidio* de James Hatley y de la noción de “doble muerte” de Deborah Bird Rose.

Así como en otros países de América Latina, las etapas iniciales de modernización en los Andes peruanos se caracterizaron por un violento proceso de descampesinización y la consecuente aparición de masas obreras que debían ser “integradas” como mano de obra, miembros de la unidad colectiva de la Nación y consumidores del mercado interno. Por otro lado, el proceso de descampesinización y proletarización en los Andes ha involucrado una modalidad de “expropiación ecobiopolítica” que será de particular interés para nuestro estudio.

⁷¹ Como explica David Harvey, en el marco del desarrollo geográfico desigual del capitalismo opera una lógica dicotómica fundamentalmente racista-clasista que ubica las instalaciones industriales más peligrosas y sus residuos tóxicos en lugares donde viven comunidades de color, que generalmente también son empobrecidas (*Justicia* 473). Harvey ilustra dicha lógica examinando un controvertido memorándum escrito por Lawrence Summers, economista-jefe del Banco Mundial, en 1992. *The Economist* publicó partes del memo el 8 de febrero de 1992, bajo el título irónico “Let Them Eat Pollution”. Summers empieza su memo nefasto de la siguiente manera: “Just between you and me, shouldn’t the World Bank be encouraging *more* migration of the dirty industries to the LDCS [Least developed countries]?”.

En este capítulo, analizaremos, al menos, dos niveles de dicha expropiación: en tanto “expropiación política de las condiciones ecológicas” necesarias para la continuidad de la vida, y como una “expropiación político-institucional, es decir, violación y negación sistemática de derechos” (Araoz, *Territorios* 66). Es decir, veremos cómo, en el contexto minero, la devastación ecológica será indisociable de la gestión biopolítica de los cuerpos obreros, por lo que dichas zonas constituyen verdaderos laboratorios donde se prueban los límites de una vida que es reificada, minorizada, descalificada y puesta a disposición del mercado.

En particular, intentaremos entender cómo la “lógica del campo”, según lo define Giorgio Agamben, opera en dicho espacio. En este sentido, si el “campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción comienza a devenir la regla”, y “como localización dislocante, es la matriz oculta de la política en la que todavía vivemos”, indagaremos el espacio minero industrial como una de sus metamorfosis (“¿Qué es un campo?” 8-9). Por ende, evaluaremos el biopoder minero a partir de la noción de biopolítica y la teoría del Estado de Excepción de Agamben, así como de los estudios de Hannah Arendt sobre el totalitarismo.

La metáfora de la orfandad es un eje central en nuestro análisis, y la relacionaremos con el concepto agambeano de *vida desnuda*, que “no es simplemente la vida natural reproductiva, la *zoe* de los griegos, ni el *bios*, una forma de vida cualificada” sino “la nuda vida del *homo sacer*”⁷² y del *wargus*, zona de indiferencia y de tránsito permanente entre el hombre y la bestia, la naturaleza y la cultura” (*Homo sacer* 141). En dicha zona de indiferencia, que es el estado de excepción, las vidas transformadas en *vida desnuda* o en vidas huérfanas se encuentran completamente *abandonadas*⁷³ a disposición de los derechos de vida y muerte del biopoder

⁷² La noción de *sacer* o sacro debe ser entendida en el sentido que dicho termino tiene en el derecho romano arcaico: entregue a la muerte (“Alem dos direitos” 5).

⁷³ Del latín, “a bando” o “a disposición del mando soberano”.

soberano. Por otro lado, el concepto de Arendt de *animal laborans* será relevante para entender el aislamiento forzado del obrero y el proceso de desarraigo que vuelve su vida superflua.

Nos enfocaremos, así, en la condición de orfandad-*abandono* radical, en este caso, el de los trabajadores mineros y campesinos andinos respecto a los designios del soberano minero y a la ley del Estado – con la advertencia de que, “el ser puesto en bando no significa quedar sometido a una determinada disposición de la ley, sino quedar expuesto a la ley en su totalidad” (*Homo Sacer* 81). De ahí que definamos como *huerfanización* el proceso de proletarización forzada, intrínsecamente conectado a la “expropiación ecobiopolítica” del campesinado andino. Concebiremos la *huerfanización* como un proceso de reificación, desposesión y *expulsión* sistemáticas no solo de campesinos y obreros, sino de todos los seres vivientes no humanos que se interrelacionan y habitan el mismo territorio⁷⁴.

Asimismo, veremos que la *producción* totalitaria del desarraigo en el espacio minero permite ver a esos sujetos, ya en el período industrial, como refugiados internos de su propio país, en el sentido en que los define el sociólogo polaco-británico Zygmunt Bauman, en respuesta a Agamben: como “residuos humanos personificados” que no tienen una “posibilidad realista de ser asimilados e incorporados al nuevo elemento social” (*Archipiélagos* 28). Nuestro análisis pretende mostrar, por tanto, cuáles fueron las verdaderas condiciones de “inclusión” de los proletarios mineros a la nación peruana.

Respecto al informe de Mayer, discutiremos primero cómo el contexto geopolítico de disputa internacional por la frontera amazónica ha influenciado en la concepción de *La conducta*. En seguida, argumentaremos que en este informe la periodista expone las características

⁷⁴ Entendido como una “trama cósmica de espacios, pero también trama de tiempos constituidos por los seres humanos y no humanos que los articulan, los sienten, los piensan, los sueñan en su relacionarse: el territorio colectividad de colectividades, tejido de relaciones vivas” (Duchesne Winter 7).

genocidas del biopoder de la CPC en los Andes, representando el espacio minero industrial como un campo de concentración y exterminio.

A su vez, en el *Informe* de Bravo, examinaremos cómo la inusitada mirada ecocrítica del testigo desestabiliza la mirada científica del ingeniero que intenta ocultar los efectos nocivos que los humos tóxicos de la fundición de La Oroya tienen sobre los cuerpos de los pobladores, pero es incapaz de esconder las señales evidentes de su destrucción en el entorno natural. De ese modo, si en el informe de Mayer, nos dedicaremos a evaluar la dimensión espacial del problema necroextractivo, en el texto de Bravo nuestro enfoque se concentrará en la dimensión temporal.

A continuación, presentaremos el amplio contexto político, económico, cultural e ideológico que enmarca la producción de ambos textos.

2.1 La consolidación del imperialismo minero norteamericano y la militancia indigenista en las tres primeras décadas del siglo XX

Los albores del siglo XX inauguraron la penetración del capitalismo imperialista norteamericano con el establecimiento de la empresa minera CPC en 1901, marco crucial para entender la predominancia que la minería tendrá para la economía peruana ya que dicha empresa logró monopolizar este fundamental sector por casi ochenta años. Luego de que el modelo de desarrollo industrial de Estados Unidos se apoyara principalmente en la producción metalúrgica, éste se expandió a América Latina por medio de establecer “company towns” mineras, espacios totalmente controlados por las empresas que, conjuntamente a las actividades de extracción, se auto-adjudicaban la “misión” de “civilizar” los pueblos de origen rural: “Workers in company towns, often migrants from a rural background, learned what it meant to work for wages, follow a strict work discipline, and be subject to far-reaching capitalist control symbolized by the

company store” (Dinius; Vergara 5). En otras palabras, las compañías reclutaban la mano de obra de campesinos para integrarlos en una nueva cultura de trabajo minero, orientada a racionalizar la producción.

En el contexto peruano, los principales centros urbanos mineros de los Andes centrales eran los pueblos de La Oroya y Morococha, luego transformados en pequeñas ciudades, y Cerro de Pasco⁷⁵, una importante ciudad de origen colonial. Lo que mancomuna a estas tres ciudades es el configurar complejos mineros urbanos en la región de la sierra central, todos dominados por la CPC. De ese modo, las profundas transformaciones ocurridas en el espacio minero andino, durante las tres primeras décadas del siglo XX, reflejaron el fortalecimiento del capital extranjero en Perú. Este período fue marcado por el desmoronamiento de la República Aristocrática⁷⁶ (R.A.), que se había iniciado con el gobierno de Nicolás de Piérola en 1895 y terminó cuando Augusto B. Leguía (1908-1912; 1919-1930) inauguró su segundo gobierno en 1919.

La R.A. tuvo gobiernos predominantemente oligárquicos y se ha caracterizado por un nuevo consenso político que involucró tanto a los principales partidos políticos, así como a sectores económicos diversos como los hacendados azucareros de la costa, los industriales emergentes, los comerciantes y terratenientes serranos. “Todos coincidían en la necesidad de crear un clima propicio para las inversiones [extranjeras] y mecanismos de control social para las masas” (Klarén, *Nación* 255-256). De hecho, como afirma Carmen Mc Evoy, el gobierno de

⁷⁵ Según César Boza Simón, lo que es hoy la ciudad de Cerro de Pasco era el asiento minero de Yauricocha durante el gobierno del virrey español Luis Fernández y Cabrera en 1639. Como este año se logró enviar a España cinco millones de ducados procedentes de dicho asiento, la Real Cédula se le otorgó el título de “Ciudad Real de Minas”. En el año de 1740 se fundó la “Casa de la Moneda”, “que acuñó en plata fina los ‘cuatro reales de Pasco’” y en 1771, el virrey Manuel Amat y Junyent le concedió el título de “Villa Minera de Cerro de Pasco” (*Región Pasco* 22).

⁷⁶ De acuerdo a Franklin Pease, este periodo corresponde al predominio del Partido Civil desde fines del siglo XIX hasta 1919, cuando gobernó Augusto B. Leguía. “Dicho periodo, denominado en buena parte República Aristocrática, vio el éxito en reconstruir económicamente el país después de la guerra con Chile. La denominación no es ajena al momento histórico de América Latina, donde gobiernos similares, de burguesías emergentes y mejor educadas rigieron los destinos de muchos países” (*Breve* 145-146).

Piérola prosiguió “con la consolidación económica iniciada durante el orden cacerista”, que se enfrentaba a la difícil tarea de reconstruir el país arruinado después de guerra del Pacífico (*La utopía* 389).

No obstante, aunque la R.A. haya proporcionado una estabilidad socioeconómica significativa para un país traumatizado por la guerra y propiciado el surgimiento de nuevas clases medias,⁷⁷ los sectores medios tradicionales de diversas zonas del país fueron debilitados por los intereses económicos extranjeros. Por ende, serán tanto estos sectores medios tradicionales como los nuevos grupos medios alfabetizados que provocarán la caída de la R.A. De hecho, el periodismo limeño se ha desarrollado y fortalecido gracias a un nuevo público lector de diarios contestatarios como *La Prensa*, fundado por Alberto Ulloa en 1903, que forjaron un espacio político en el que se confrontaba la legitimidad del gobierno civilista, ferozmente criticado por concentrar el poder en las manos de pocas familias influyentes (McEvoy, *La utopía* 400). En este sentido, si bien es cierto que esas nuevas fuerzas sociales y políticas no produjeron revoluciones como la mexicana (1911) y la rusa (1917), han colaborado para que se instaurara un clima revolucionario que hizo derrumbar la R.A. (Arroyo Reyes, *Nuestros* 9).

Respecto a la sierra central, veremos que la conformación de un espacio minero moderno desató una serie de conflictos sociales, el surgimiento de un periodismo militante y una sobresaliente organización sindical que pueden ser examinados a partir de la actuación de tres actores/grupos centrales: la Asociación Pro-Indígena (API); José Carlos Mariátegui (1894-1930), que funda el Partido Comunista y ejerce bastante influencia entre 1920 y 1930; y Víctor Raúl

⁷⁷ Conformadas por “abogados, ingenieros, doctores, empleados asalariados, maestros, periodistas, estudiantes”, pequeños comerciantes” e inmigrantes españoles e italianos (McEvoy, *La utopía* 396).

Haya de la Torre (1895-1979), fundador de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), que tuvo una fuerte influencia en el país entre 1930 y 1950.

En el primer caso, la API surge en 1909 como un movimiento indigenista temprano que desafía el imperialismo norteamericano en los Andes centrales y da una respuesta a “la agresión teórica y práctica de la oligarquía y del gamonalismo que, prejuiciado racialmente, demandaba el exterminio de los indios” (Kapsoli 3). Tres intelectuales se destacan en los años de funcionamiento de dicha Asociación: Pedro Salvino Zulen (1889-1925), el más comentado por los estudiosos, quien provenía de una acomodada familia limeña y era doctor en filosofía por la Universidad de Harvard, ejerciendo posteriormente la docencia en la Universidad de San Marcos; Joaquín Capelo (1852-1925), ingeniero, catedrático universitario y senador por el departamento de Junín; y Dora Mayer (1868-1959), una periodista y escritora de origen alemán, extremadamente actuante e inclasificable, pero poco celebrada en comparación a sus colegas masculinos.⁷⁸

En efecto, ella “se desmarcaba tanto del comunismo como del aprismo y los siguió criticando con agudeza” (Jancsó, “Dora” 54), además de haber sido una acérrima crítica de la figura del presidente Leguía. De esa manera, así como Gorriti y Matto de Turner, encontraremos en Mayer la perspectiva desestabilizadora de la intelectual feminista marginalizada que nota las fisuras del proyecto liberal modernizador y teje alianzas con otros sectores sociales que también no eran considerados sujetos de derechos. Sin duda, ello explica su pionera militancia por los derechos ecosociales de las poblaciones andinas, así como su audacia en denunciar los atropellos de la CPC, razones por las cuales le conferiremos un espacio privilegiado en esta tesis.

⁷⁸ Es muy conocido el hecho de que su relación amorosa con Zulen fue motivo de polémicas que colaboraron para eclipsar su trabajo intelectual. Respecto a dicha conexión afectiva, véase: Mayer de Zulen, Dora. *Zulen y yo, testimonio de nuestro desposorio ofrecido a la humanidad*. Lima, Imp. Garcilaso, 1925.

Además de Zulen, Capelo y Mayer, el comité central que se constituyó en Lima era formado inicialmente por José de la Riva Agüero, “el arqueólogo Emilio J. Lissón, el padre Vitaliano Berroa, el ingeniero Marco Aurelio Denegri y Emilio Sequi, director en Lima de *La Voce d'Italia*” (Arroyo Reyes 15). La difusión de las ideas de la API se llevó a cabo a través de la revista oficial *El Deber Pro-Indígena*, publicada mensualmente desde octubre de 1912 hasta diciembre de 1917, un “periodismo doctrinario” que se destinaba a unir “los centros nerviosos desconectados” del país,⁷⁹ para denunciar no solo los abusos del gamonalismo, sino también los de la minería transnacional. La Asociación se ramificó en todo el territorio, logrando un nivel de organización sorprendente a través de delegaciones departamentales y provinciales que informaban sobre la situación de campesinos y obreros indígenas no solo en las haciendas y minas de la costa y la sierra, como también en la selva.

Alineados al pensamiento radical de González Prada, los fundadores la API irrumpen en la escena limeña de las dos primeras décadas del siglo XX para cuestionar “las bases mismas de la nación peruana criollo-mestiza” (Leibner, “Pensamiento” 111). Los intelectuales que enfrentaron la oligarquía dominante de la época no solo contribuyeron a fomentar una “situación revolucionaria” que minó estructuralmente a la R.A., según hemos mencionado, como lanzaron igualmente los fundamentos de la reflexión social y política que definiría el Perú moderno (Arroyo Reyes 7). Tanto el breve gobierno populista de Guillermo Billinghurst (1912-1914) — interrumpido por el golpe militar del coronel Oscar R. Benavides (1914-1915) — como el consecutivo oncenio de Leguía (1919-1930) ofrecieron un terreno fértil para el desarrollo de pensadores que trascendieron el nacionalismo criollo-mestizo “al considerar a la población indígena como base esencial, como elemento primordial y activo, como sujetos y no sólo como

⁷⁹ *El Deber Pro-Indígena*, Año 1, Octubre de 1912.

materia prima humana de una posible nacionalidad peruana integral” (Leibner, “Pensamiento” 112).

Otro pensador fundamental de esa época fue Mariátegui, quien planteaba la superación del gamonalismo por la vía de un socialismo solidario con las reivindicaciones indígenas, colocando “sobre el tapete la conversión de un asunto abstracto [el problema nacional, la integración del país, el problema del indio], en el debate de uno muy concreto: el problema de la tierra” (Escobar, *Arguedas* 27). Mariátegui afirmaba que la ausencia de una “verdadera clase burguesa” en cien años de República había impedido la disolución del latifundio y el fin de la servidumbre y que el tiempo de una resolución liberal de esos problemas ya había pasado, quedando la vía de la revolución socialista como la única opción posible:

Congruentemente con mi posición ideológica, yo pienso que la hora de ensayar en el Perú el método liberal, la fórmula individualista, ha pasado ya. Dejando aparte las razones doctrinales, considero fundamentalmente este factor incontestable y concreto que da un carácter peculiar a nuestro problema agrario: la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas (58).⁸⁰

En otras palabras, el socialismo sería aún más viable por encontrarse presente en la matriz cultural agraria de los pueblos indígenas. Además, él postulaba la alianza revolucionaria entre campesinos y obreros,⁸¹ proponiendo la reforma agraria y la nacionalización de la industria bajo la dictadura del proletariado. A pesar de su muerte temprana, la actuación de Mariátegui “dio

⁸⁰ Mariátegui, José Carlos. “El problema de la tierra”. In: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. San Bernardino, CA: 2016.

⁸¹ En *El Problema de las razas en América Latina* (1929), Mariátegui afirma que: “Los indígenas de las minas, en buena parte, continúan siendo campesinos, de modo que el adherente que se gana en ellos es un elemento ganado también en la clase campesina” (32). Así, Mariátegui defendía tanto la “liquidación de la feudalidad” como una revolución que debía realizarse por una alianza obrero-campesina. Si el “problema indígena” estuvo en la lista temática del Primer Congreso Obrero Local, sucedido en Lima en 1921, el Segundo Congreso Obrero Local, que empieza a organizarse con la llegada de Mariátegui al Perú en 1923, incluirá, a su vez, la necesidad de prestar “apoyo moral y material a la organización campesina y a la liberación indígena” (Kapsoli, *Mariátegui* 34).

gran impulso a la organización clasista y el desarrollo de la conciencia de los trabajadores y de las masas indígenas, fomentando los sindicatos como frente único, desarrollando una labor de educación ideológica y política” (Sulmont, “Historia” 5) y constituyendo además la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP) en 1929, central nacional que conectaba las diversas federaciones que iban surgiendo.

A fines de los años '20, el joven amauta contaba con una trayectoria política marcada por tres influencias decisivas: primero, por las lecciones anti-latifundistas de la revolución mexicana que había estallado en 1910;⁸² segundo, por el influjo de la utopía andina, reavivada por la aparición de la misteriosa figura revolucionaria de Rumi Maqui entre 1915 y 1917 — forjado en el imaginario social como supuesto restaurador del Tawantinsuyu⁸³— y por las rebeliones campesinas del sur andino entre 1919 y 1923, y en tercer lugar, por la revolución bolchevique y sus irradiaciones en Europa, especialmente “las tomas de fábricas de Turín [...] y la fundación del Partido Comunista Italiano” (Flores Galindo, *Buscando* 130). Pero el pensador peruano fue antes testigo de los acontecimientos europeos, una vez que salió al exilio

cuando apenas comenzaba la gran rebelión [campesina]. El 8 de octubre de 1919 se embarcó en el Callao, con destino a La Rochelle, haciendo una escala en New York. [...] Permanece tres años y siete meses. En París conoce a Barbusse. Pasa a Génova, Roma, Florencia, Venecia, Roma nuevamente: lee, pero sobre todo observa la escena europea (Flores Galindo, *Buscando* 129-130).

⁸² De hecho, en el periódico obrero *Labor*, editado por Mariátegui entre 1928 y 1929, se publicará un artículo del periodista, escritor y político español Luis Araquistáin Quevedo, miembro del Partido Socialista Obrero Español, que evalúa los principales fundamentos y logros de la revolución mexicana. Ver “La Revolución Mexicana: El eje de la revolución ha sido entregar la tierra a sus legítimos dueños” en *Labor*, Año 1, Número 4, p.3.

⁸³ Según el historiador y sociólogo peruano Alberto Flores Galindo, tanto el socialismo como la utopía andina pasaron a formar parte del horizonte político de los intelectuales progresistas de la época. “El pensamiento de Mariátegui —al igual que gran parte de la cultura peruana de los años 20— fue tributario de la utopía andina. Aquí radicó su aspecto irreductible: toda la peculiaridad de su marxismo” (132-133).

Mariátegui vuelve del exilio en 1923 para dar inicio a una intensa militancia en los movimientos sindicales y organizar el partido de la clase obrera.⁸⁴

En este entonces, el país pasaba por transformaciones profundas bajo el segundo gobierno de Leguía y el sector minero acababa de ser definitivamente capturado por el capital norteamericano, pasando a ser —como lo era la extracción petrolera— uno de los principales motores de la modernización peruana. De acuerdo con Peter Klarén, Leguía “fue el capitalista por excelencia de comienzos del siglo XX” (*Nación* 299), cuyo programa de gobierno aspiraba a la efímera composición entre un Estado fuerte e intervencionista y un crecimiento económico estimulado primordialmente por inversiones extranjeras. Es decir, el problema es que la “Patria Nueva” de Leguía se ha basado “en un modelo de ‘desarrollo impulsado por la deuda’. El capital extranjero y los préstamos brindarían el ímpetu necesario, no sólo para promover el crecimiento económico sino para ‘modernizar’ el país” (Klarén, *Nación* 301).

La militancia política más intensa de Mariátegui, así como sus últimos años de vida corresponden exactamente al oncenio de Leguía. Fue en este entonces que el amauta empezó a actuar junto al proletariado minero de Cerro de Pasco en 1926, por intermedio del librero italiano Carlo L. Pezzutti, que vivía en el campamento de Morococha (Mazzi Huaycucho 125). De hecho, la revista *Amauta*⁸⁵ (1926-1930) y el periódico *Labor* (1928-1929), ambos editados por el pensador marxista, circulaban en Morococha gracias a Pezzutti, pero solo el segundo despertó la

⁸⁴ Divulga su pensamiento en la tribuna de Las Universidades Populares y escribe activamente en varios periódicos proletarios limeños como *Claridad*, *El Obrero Textil*, *Solidaridad*, *Mundial* y *Variedades*, así como en “la prensa progresista de las provincias: *Kosko*, *Kuntur*, *El Norte*, *Boletín Titikaka*. Asistía a las reuniones sociales de los trabajadores, confraternizaba con ellos. Se le veía en la fiesta de los textiles, de los choferes, en la fiesta de la planta que anualmente se celebraba en Vitarte” (Kapsoli 26-27).

⁸⁵ Para el crítico español Luis Veres, “*Amauta* fue la revista más importante de la vanguardia en el Perú, cuyo mayor mérito se hallaba en reflejar el contradictorio espíritu de entreguerras y en dar cabida a la cultura indígena y a los escritores de provincias” (11).

desconfianza de la CPC, porque se dedicaba exclusivamente a los reclamos de los mineros y se distribuía también en otras ciudades mineras como Cerro de Pasco y La Oroya.

Tras la muerte de Mariátegui en 1930, el Partido Socialista, que el amauta fundara en 1928, se convierte en Partido Comunista y pasa a ser perseguido por los gobiernos oligárquicos que siguieron al gobierno de Leguía —este último se debilitó con el colapso de Wall Street en 1929 y fue derrocado el año siguiente por un golpe de estado. La persecución se instaló cuando el PC decidió organizar una huelga general en contra de la minera CPC entre septiembre y octubre de 1930, bajo el comando del secretario general del partido, Eudocio Ravines.⁸⁶ Éste había adoptado una estrategia de confrontación directa “creyendo que desataría un levantamiento general de los trabajadores en todo el país” (Klarén, *Nación* 333) y que la crisis de Wall Street apuntaba al “colapso final del sistema capitalista internacional, tal como lo predijeron Marx y Lenin” (Klarén, *Nación* 333). Sin embargo, la huelga general no resistió a la brutal represión de las tropas estatales. Otro factor que debilitó el PC fue la transformación de Ravines

en agente anti-comunista a fines de los años 30. Recién el Partido Comunista pudo realizar su primer Congreso en 1940, expulsando a Ravines. Pero en esos años, llevó a cabo una política de abandono de la lucha de clases, siguiendo en forma liquidadora la táctica de Frente Anti-Fascista que había adoptado la Tercera Internacional en 1935 (Sulmont, “Historia” 8).

El partido se fue aislando y perdió el protagonismo en las minas hasta por lo menos el fin de los años 50, dejando el camino abierto para el APRA, partido fundado en 1924 por otro influyente intelectual de la izquierda peruana, Haya de la Torre.

⁸⁶ En su testimonio *Los mineros de la Sierra central y la masacre de Malpaso* (2015), Jorge del Prado revela cómo Ravines parecía sabotear las actividades del PC en la región centro-andina en un momento clave, luego de que en 1930 se diera el proceso organizativo de una serie de huelgas coordinadas por el Primer Congreso de Trabajadores Mineros y Metalúrgicos y de la Federación de los sindicatos recién fundados de la sierra central: exactamente “en los dominios —hasta entonces extraterritoriales— de la Cerro de Pasco Copper Corporation” (50).

Éste es conocido por los cambios radicales que marcaron su pensamiento y trayectoria política.⁸⁷ En líneas generales, podemos decir que, en un inicio, Haya de la Torre reconocía la lucha de clases y emprendía igualmente una crítica marxista de las relaciones de dominación capitalistas. No obstante, a diferencia de Mariátegui, no enfatizaba el protagonismo de los indígenas y se propugnaba como única alternativa verdaderamente revolucionaria, oponiéndose fieramente al comunismo y afirmando que las izquierdas se habían “infectado mucho de todos los vicios políticos de las oligarquías y partidos viejos” (*El antiimperialismo* XVII). En el artículo *El problema del indio* (1927), por ejemplo, confirma la raíz económica de la cuestión indígena pero la relativiza sutilmente al defender que la misma “no puede limitarse a una simple cuestión racial” (*Haya* 153) porque en sus viajes por la sierra ha visto “a veces gamonales de raza india, verdugos implacables, monstruos sanguinarios, sádicos tipos de asilo despedazando las carnes de los siervos, aplicándoles el Huallpacaldo y maldiciéndolos en quechua” (*Haya* 153).

Más aun, el APRA se declaraba un partido anti-oligárquico y antiimperialista, pero no necesariamente anticapitalista, pues consideraba el capitalismo una fase necesaria para los países no desarrollados. En efecto, los principios fundadores del partido, sintetizados en *El antiimperialismo y el APRA* (1970), eran los siguientes: “1) Acción contra el imperialismo yanqui; 2) Por la unidad política de América Latina; 3) Por la nacionalización de tierras e industrias; 4) Por la internacionalización del Canal de Panamá; 5) Por la solidaridad con todos los pueblos y clases oprimidos del mundo” (3-4). El APRA se estableció, así, como un partido de

⁸⁷ Tema que excede los objetivos de esta tesis. Para profundizarlo, véanse: Manrique, Nelson. *Usted fue aprista: bases para una historia crítica del APRA*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009; Mella, Julio Antonio. *¿Qué es el ARPA? La Lucha revolucionaria contra el imperialismo (el primer documento político sobre el aprismo)*. Editorial Educación, 1928; Portal, Magda. *¿Quiénes traicionaron al pueblo?* Lima: Salas e hijos, 1950; Scorza, Manuel. “Good bye, mister Haya. Carta de renuncia al APRA” (1954).

“trabajadores manuales e intelectuales” que congregaría las clases obreras de varios países de América Latina para conformar un gran Frente Único antiimperialista.

El problema es que, desde el inicio, Haya de la Torre se propuso como el único camino de salvación de los pueblos, sembrando los gérmenes de un mesianismo que pronto desvirtuaría por completo los lineamientos del partido. De hecho, aquél había postulado a la presidencia en las elecciones generales de 1931, pero fue derrotado por el teniente coronel Sánchez Cerro, quien a su vez logró gobernar apenas por dos años: desestabilizado primero por una continua convulsión social liderada por Haya de la Torre y luego asesinado en 1933 por “un miembro del Partido Aprista de diecisiete años llamado Abelardo Mendoza Leyva” (Klarén, *Nación* 339). En efecto, el radicalismo del APRA despejó el camino para la oligarquía, que volvió al poder con el segundo gobierno del general Oscar Benavides (1933-1939) y el gobierno de Manuel Prado y Ugarteche (1939-1945). En consecuencia, tanto el PC como el APRA pasaron a ser hostigados y el movimiento obrero pasó a la clandestinidad por casi dos décadas pues “la organización de los trabajadores quedó prohibida” (Sulmont, “Historia” 8-9).

Flores Galindo sintetiza muy bien todo lo anterior, al afirmar que nos encontramos ante

dos estilos de enfrentar los problemas nacionales, dos proyectos para encontrar la clave oculta del Perú y para conseguir su transformación. Uno [Mariátegui] confiaba en la capacidad creativa de las multitudes: el derrotero se iría construyendo desde abajo, a partir de las comunidades y los pueblos. El otro [Haya] esperaba al hombre providencial: el camino sería iluminado desde lo alto. No haría falta, por lo tanto, discutir o imaginar. El mesianismo requiere únicamente de adeptos fieles: su entramado es autoritario (*Los rostros* 141).

De nuestra parte, añadiríamos que, así como los intelectuales indigenistas de la Asociación, Mariátegui y Haya son sujetos transicionales que representan las profundas y contradictorias transformaciones de comienzos de siglo, es decir, se encuentran posicionados aún entre dos

épocas distintas: como testigos de los primeros pasos modernizantes logrados por la República Aristocrática y del intenso desarrollo capitalista en el oncenio de Leguía.

Teniendo, así, en cuenta el contexto político y económico que demarca los discursos indigenistas de la época, nos concentraremos ahora en analizar, respectivamente, los informes *La conducta de la compañía minera del Cerro de Pasco* y el *Informe sobre los humos de La Oroya*, que expusieron los dispositivos biopolíticos de exterminio empleados en el espacio minero industrial.

2.2 La representación del espacio minero industrial como un campo de concentración en *La conducta de la compañía minera del Cerro de Pasco*, el libro azul andino de Dora Mayer

2.2.1 El contexto geopolítico del informe de Mayer. El contraataque nacionalista de la Asociación Pro-Indígena

Más allá de “una réplica a la visión idealista de La Compañía diseñada por Juan Bautista Lavalle en su ensayo ‘La Ciudad del Cobre’ (1911)”,⁸⁸ como sugiere Wilfredo Kapsoli (“Presentación” 12), *La conducta* de Dora Mayer fue concebido como un *libro azul* sobre las atrocidades de la CPC en los Andes peruanos. “La actitud del Comité ante los abusos de la precitada compañía ha motivado [...] la preparación de un libro análogo al azul de la Cancillería inglesa, para ser publicado en inglés, el cual ha corrido a cargo de la Señorita Mayer”, afirma el comité editorial del boletín mensual *El Deber Pro-Indígena*, en la edición de noviembre de 1912.

⁸⁸ Aunque este ensayo alabe la ciudad minera de Cerro de Pasco, no logra esconder los rastros ecocidas de “las chimeneas negras empenachadas de un humo oscuro y denso, muy distinto de ese otro que, tenue y ligero, saliendo de una cabaña, se elevaba derecho hacia el cielo” (Bautista Lavalle 55).

De esa manera, la versión inglesa del informe de Mayer se publicó un año después del polémico informe *British Bluebook* (1912) del diplomático británico Roger Casement (1864-1916).⁸⁹

Dicha conexión no es casual y, aunque escape a nuestros objetivos hacer un estudio comparativo entre el informe de Casement y el de Mayer, será relevante señalar, a modo de preámbulo, el contexto geopolítico y económico que ha influenciado la elaboración del segundo. Como es sabido, Casement escribió diarios que han denunciado internacionalmente a las atrocidades de los caucheros en el Congo en 1904⁹⁰ y en la Amazonía en 1912. Acerca de este último, ha expuesto los crímenes de los agentes de la sociedad *J. C. Arana y hermanos, fusionada después en la Peruvian Amazon Co. (PAC)*⁹¹, contra las vidas de varios grupos étnicos amazónicos. Las violaciones de los Arana quedaron conocidas como los escándalos del Putumayo⁹², “uno de los casos de etnocidio más implacables de la historia indígena de la América del Sur”, según explica la antropóloga suiza Mireille Guyot:

[...] tratados como bestias por los empleados de la Casa Arana, exterminados por el fuego o a tiros a quemarropa, torturados, privados de sus armas tradicionales, arrancados de sus familias y vendidos como esclavos, los indígenas de la región comprendida entre el Putumayo y el Caquetá han estado a punto de desaparecer. Tal fue el caso de los Ocaina, Nonuya y Rosigaro. Los Witoto y los Bora, más numerosos en la región, y, en menor medida, los Muinani y los Andoke, han sobrevivido (“El relato” 4).

⁸⁹ Casement era irlandés y trabajaba como diplomático para el Foreign Office británico. Fue comisionado para investigar los abusos cometidos por los caucheros belgas en el Congo, los cuales publicó en el “Informe General al Marqués de Lansdowne” (1903). Para informaciones biográficas detalladas, véase el artículo “Roger Casement: un oxímoron diplomático” de Beatriz Álzate Ángel, en Steiner Sampedor, Claudia; Paramo Bonilla, Carlos; Pineda Camacho, Roberto (comp.). *El paraíso del diablo: Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2014, pp.13-27.

⁹⁰ Casement, Roger. *Correspondence and Report from His Majesty's Consul at Boma Respecting the Administration of the Independent State of the Congo*. London: Stationery Office, 1904.

⁹¹ Contaba sobre todo con capitales ingleses.

⁹² Véanse también los informes peruanos sobre el caso como el informe del juez Rómulo Paredes, publicado parcialmente en inglés en 1913, y *El proceso del Putumayo y sus secretos inauditos* (1915), de Carlos A. Valcárcel.

De hecho, el empresario peruano Julio César Arana, el gerente de la PAC, era uno de los principales responsables de los frecuentes asesinatos y torturas que sucedían en el Putumayo. Arana hizo fortuna en Iquitos durante el boom del caucho en la Amazonía, cuyo cénit sucedió *entre* 1880 y 1914. Los neumáticos de caucho fueron un producto indispensable para el desarrollo de la naciente industria automotriz y la confección de otros productos impermeables afines en el auge de la revolución industrial, razón por la que la producción gomífera amazónica pasó a ser codiciada por las principales potencias globales de la época, como Inglaterra y Estados Unidos.

Roger Casement desempeñaba el cargo de cónsul británico en Rio de Janeiro, Brasil, cuando fue encargado por el secretario del Ministerio de Asuntos Exteriores británico, Sir Edward Grey, para asumir la misión que investigaría en el Putumayo los malos tratos dados tanto a los trabajadores británicos de la PAC como a la mano de obra indígena local. Su informe contiene cincuenta cartas oficiales que fueron presentadas al Parlamento inglés en 1912⁹³. En esas cartas, el comisionado describe detalles de su estadía en Iquitos y el Putumayo, resaltando cómo los empleados de la PAC, donde trabajaban peruanos, bolivianos, colombianos y barbadenses, flagelaban y hasta asesinaban a varios trabajadores indígenas responsables en recolectar el caucho. En la carta fechada el 19 de noviembre de 1910, Casement afirma, por ejemplo, que Juan Tizón, su anfitrión e informante, “admitted to me in Chorrera last week that the two Rodriguez ‘had killed hundreds of Indians’, and that Arana gave them 50% of the produce of these two Sections, S. Catalina and Sabana” (*Roger* 329).

⁹³ Ver las “Notas sobre la traducción española del Libro Azul Británico” de la antropóloga peruana Luisa Elvira Belaunde en Casement, Roger; Alberto Chirif. *Libro azul británico: informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAAP, 2012, pp. 26-32.

Aunque los diarios de Casement hayan sido el documento que tuvo más influencia en el escenario internacional, el irlandés no fue el primer testigo de los horrores perpetrados en las caucherías amazónicas, ni tampoco fue el único a denunciarlos. También el escritor brasileño Euclides da Cunha, quien encabezó la Comisión Brasileña de Límites con el Perú entre 1904 y 1906, ha sido testigo de la violencia cauchera. En el ensayo “Os caucheros”, plasma una imagen bastante negativa de aquéllos y relata que ha visto a un hombre indígena agonizante que más parecía una “bola de caucho” tirada al azar. Al final, concluye con una poderosa metáfora que define a los caucheros como “construtores de ruinas” (“Os caucheros” 171).

Del mismo modo, en Perú hubo acusaciones locales que salieron a la luz⁹⁴ en periódicos como *La Felpa* y *La Sanción*, publicadas por el periodista peruano Benjamín Saldaña Roca en Iquitos en 1907. También antes de Casement, el ingeniero norteamericano Walter Handerburg publicó una denuncia en la revista londinense *Truth* en 1909. Ello significa que los intelectuales de la API se han enterado de lo que ocurría en el Putumayo antes de las denuncias de Casement, como lo comprueba la antropóloga peruana Frederica Barclay: “En Lima la denuncia publicada en *La Sanción* fue conocida por el público en los últimos días de 1907 y primeros de 1908 mediante sendos artículos en *La Prensa* y *El Comercio* que la reseñaban” (“La asociación” 150).

No obstante, la API solo se ha manifestado sobre el asunto después de la polémica internacional, adoptando una postura nacionalista respecto a los crímenes del Putumayo. Como observa Barclay, en cada una de las notas publicadas por *El Deber Pro-Indígena* sobre los horrores caucheros, se pone de manifiesto “la incomodidad de sus directivos por hallarse en medio de lo que el gobierno peruano y la mayor parte de la opinión pública consideraron una

⁹⁴ Consultar: Chirif, Alberto; Manuel Cornejo Chaparro. *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2009, pp.76-83. Ver también el informe que Colombia encargó al inglés Norman Thomson, publicado en Londres bajo el título *El libro rojo el Putumayo* (1913).

campaña internacional mal intencionada de descrédito contra el Perú” (“La asociación” 153). Es decir, en el contexto geopolítico y económico de disputa territorial que predominaba en la frontera amazónica,⁹⁵ la API consideró la denuncia internacional de Casement una amenaza a la soberanía nacional peruana.

¿Merece llamarse realmente “campaña difamatoria” la que se hace en Inglaterra y Estados Unidos en contra del sistema de explotación cauchera que se practica en la región del Putumayo y otras parecidas? No, en el sentido de que los hechos denunciados son verdaderos y constituyen una enormidad bastante grande para sublevar la opinión pública en todo el mundo civilizado. Sí, en el sentido de que *se hace aparecer al Perú como un país único en esa clase de salvajismos*, cuando el delito de que se acusa a algunos de sus ciudadanos tiene su paralelo en las primeras potencias del globo (*El Deber Pro-Indígena*, diciembre de 1912; el subrayado es mío).

Como vemos en el artículo “La gravedad del asunto del Putumayo”, escrito por Dora Mayer, la periodista es explícita al referirse a la “campaña difamatoria” que ha construido una imagen negativa de un Perú salvaje con fines políticos precisos.

En el mismo artículo, ella no solo explica los problemas concretos de dicha campaña como presenta otro argumento desconcertante:

“¿Qué daño puede venirle, pues, al Perú de su inacción en el Putumayo? El de que Norte América, en entente cordial con Inglaterra, entre en el terreno amazónico como tutor de un país que no sabe reprimir un estado de salvajismo de que protesta el mundo civilizado. *Aunque poco nos inquiete la conciencia, respecto de las cuentas que tengamos que dar a la posteridad por nuestra indolencia hacia la población autóctona de la patria, debe inquietarnos el conflicto internacional que nos amenaza*” (*El Deber Pro-Indígena*, diciembre de 1912; el subrayado es mío).

⁹⁵ Este fue un período de tensos litigios territoriales entre Perú, Colombia, Brasil, Bolivia y Ecuador, de modo que había una constante amenaza a las soberanías nacionales de esos países. Desde el siglo XIX, se habían producido acuerdos fronterizos y diversos tratados “tales como el de Brasil y Colombia, en 1907 (cuando se encuentra fresco el recuerdo de la pérdida de Panamá), y en 1928; el de Colombia con Ecuador, en 1916, el de Colombia con Perú, en 1922, y, finalmente, con Venezuela en el mismo año” (Grisales Jiménez 99). En el caso de Brasil, por ejemplo, éste “había consolidado sus límites con Bolivia, desde 1903, con el Perú, desde 1904” (Grisales Jiménez 99), gracias a las maniobras diplomáticas del Barón de Rio Branco, ministro de Relaciones Exteriores de Brasil.

De un lado, es comprensible el temor de una intervención imperialista de los Estados Unidos en una frontera en múltiples disputas. Por otro lado, al dirigirse de modo tan directo e irónico a un público indiferente al sufrimiento de la población indígena de la selva, es de sospechar que la API no tenía otra elección que enfatizar el amenazante conflicto internacional. Es decir, no sería posible apelar a ningún argumento humanitario en este caso y Mayer es consciente de ello al intentar negociar recurriendo al único razonamiento que conmovería al público y la clase política limeña respecto a los horrores del Putumayo.

En efecto, como demuestra la construcción del imaginario de la Amazonía en obras fundacionales de la época,⁹⁶ escritas antes del escándalo del Putumayo, la selva era concebida como una tierra inhóspita y distante. Los desconocidos pueblos indígenas selváticos eran vistos como parte de una naturaleza y frontera llena de recursos a ser conquistada.⁹⁷ De ese modo, aunque Barclay tuviera razón al afirmar que la API no sólo se había auto-restringido de denunciar las atrocidades cometidas por los caucheros contra los indígenas del Putumayo, a causa de las presiones nacionalistas de la época (“La asociación” 153). Existía además el obstáculo de un público insensible a lo que sucedía en la lejana selva.

La alargada exposición de la historia política que acabamos de esbozar intenta emplazar la escritura del informe de Mayer en los complejos contextos económicos-políticos de los que

⁹⁶ En el poema *La leyenda del caucho* (1906) del poeta y dramaturgo Carlos Germán Amézaga, el protagonista limeño Pablo Iturriberri es el valiente cauchero que osa aventurarse en el “impenetrable Oriente” (5), ubicado “lejos del dominio de los hijos de Manco” (5), para buscar el “árbol codiciado” del caucho (14). Allí tiene que enfrentarse a tribus salvajes que “con ciego instinto recibe o no a flechazos” (6), así como a los enemigos brasileños en un “territorio *en disputa*, quiere decir despojo / del peruano cauchero, cuyo inaudito arrojo / burla el negro o mulato *chimpancé* brasileño” (23). En el poema se articulan, por tanto, los principales conflictos geopolíticos de la época y la construcción de una alteridad radical que envuelve no solo a indígenas, sino, sobre todo, a brasileños.

⁹⁷ Véase Cornejo Chaparro, Manuel; María Eugenia Yllia. “Percepciones, representaciones y ausencias: narrativas e imágenes de la época del caucho”. In: Chirif, Alberto; Manuel Cornejo Chaparro. *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2009, pp. 169-201.

emerge y a los cuales contesta y reacciona. De hecho, cuando Dora Mayer decide escribir su informe sobre los abusos de la minera norteamericana en los Andes centrales, el Perú se enfrentaba a una pésima reputación internacional por la divulgación de los diarios de Casement. Por ende, temiendo el oportunismo de Estados Unidos, la API decidió escribir un contra-informe, un *libro azul* que expusiera el salvajismo de la nueva “potencia del globo”. Por ello, en *La conducta*, Mayer aludirá a la reputación negativa de la Casa Arana para poder reforzar la imagen que construye de la compañía norteamericana. De esa manera, establece una cáustica homología entre la Casa Arana “de Iquitos” y la compañía norteamericana con el objetivo de presionar el directorio de la CPC, con sede en Estados Unidos, para que tome providencias contra los abusos laborales que ella denuncia: “estamos persuadidos de que el público norteamericano insistirá, al saber la verdad, en que no se deslustre la reputación de su país en el extranjero, con tales referencias” (*La conducta* 77). En suma, aunque su texto constituya un notorio contraataque nacionalista contra Estados Unidos, no deja de ser un valioso alegato en defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas andinos, como demostraremos a continuación.

2.2.2 Una cordillera de pueblos acorralados: la formación del enclave necroextractivo

Mientras los 7 primeros capítulos de *La conducta* tratan de esbozar una exposición general acerca de la corrupta organización política y económica de la empresa, los otros 21 se enfocan en las características concentracionarias del nuevo orden espacial y en las innumerables violaciones laborales perpetradas contra los obreros indígenas. El documento tiene una espesura textual heterogénea y polifónica, pues Mayer hace un *collage* de multi-discursividades que reúne noticias de periódicos limeños como *La Prensa*, periódicos cerreños como *El Minero Ilustrado* y *El Eco de Junín*, telegramas oficiales, discursos políticos de la Cámara de Senadores, certificados

médicos, informaciones sobre litigios laborales que incluyen documentos de la propia empresa, testimonios de los obreros que acudían a la Asociación Pro-Indígena, así como las reflexiones de la periodista, cuya voz da el tono dramático del informe. Además, como ya hemos dicho, la API contaba con informaciones privilegiadas de sus delegados departamentales y provinciales.

El informe empieza con una breve descripción del funcionamiento de la empresa, destacando el impacto modernizador de la CPC en los Andes centrales.⁹⁸ Mayer comenta que, al iniciar sus operaciones en 1901, la CPC compró varias minas, instaló una fundición, construyó ferrocarriles a La Oroya y Goyllarisquisga, e instaló “bombas, lumbreras, maquinarias y fortificación en las minas” (*La conducta* 17). Asimismo, afirma que, antes de iniciarse “en los secretos judiciales y políticos del país”, la compañía utilizaba procedimientos legales, ofreciendo “buenos precios a los dueños de las minas existentes, induciéndolos mediante propuestas tentadoras a enajenar sus propiedades”⁹⁹ (*La conducta* 17).

No obstante, la periodista no demora en declarar que la compañía no se valió solo de procedimientos legales para desplazar a los hacendados y mineros nacionales del valle del Mantaro. Al controlar el ferrocarril, impidió que las empresas mineras menores enviaran a tiempo “minerales a la fundición de Casapalca o a Europa, con el fin de matar la industria menor” (*La conducta* 28). Por otro lado, las “vías del fraude, el cohecho y la violencia” de la empresa (*La conducta* 17) se destinaron, sobre todo, a las comunidades campesinas. Aunque Mayer no entre en esos detalles, vale tener en cuenta que el poderío de la CPC representaba una

⁹⁸ Si bien Mayer tiene razón, vale señalar que, a fines del siglo XIX, el minero peruano Eulogio E. Fernandini instaló una fundición en su hacienda mineral que era la más moderna de la región de Cerro de Pasco, además de haber sido el único capitalista nacional que resistió al monopolio de la CPC (Mallon, *The Defense* 137).

⁹⁹ El historiador peruano Heraclio Bonilla lo confirma al explicar que la empresa logró controlar primero varios yacimientos alrededor de Cerro de Pasco y, después, en Morococha, donde se estableció la Morococha Mining Co. como subsidiaria de la Cerro de Pasco Investment Co. en 1908 (*El minero* 51-52).

pesadilla para campesinos que hasta entonces habían logrado mantener un mayor control sobre sus tierras, a diferencia de las comunidades de otras regiones del país.¹⁰⁰

Ello significa que los refinados métodos coercitivos de la compañía lograron crear una mano de obra permanente, algo que no había sido posible en el siglo XIX. Así la periodista se referirá a una clase obrera de campesinos recientemente despojados de sus tierras. De hecho, la fotografía del ingeniero alemán Gustav Glage, funcionario de la CPC en 1910, muestra claramente la identidad étnica campesina de la nueva clase proletaria. En la foto siguiente (Fig. 3) es posible distinguir un grupo de hombres tradicionalmente vestidos con sus ponchos y reunidos delante de alguna fábrica, como si buscaran trabajo.

¹⁰⁰ A diferencia del sur andino, en la sierra central las haciendas no fueron el sistema socioeconómico dominante, de modo que, en el valle del Mantaro, “se encuentran un número de comunidades bastante superior al de otras zonas del país” (Flores Galindo, *Los mineros* 26). Las haciendas que existieron en la región “se establecieron en las partes altas, a partir de los 3,500 m., dedicadas principalmente a la ganadería, mientras que en las partes bajas han dominado las llamadas ‘comunidades indígenas’” (*Los mineros* 26).



Fig. 3 Sin título. Foto de Gustav Glage. Journey from Lima to Huánuco, 1910. Charles E. Young Research Library, Special Collections, UCLA.

De ese modo, si hacia fines del siglo XIX todavía existe en la región cerreña una disputa entre mineros nacionales y extranjeros en relación al control de “la penetración de nuevos socavones y la instalación de las máquinas de desagüe” (Contreras, “Indios” 209), con la llegada de la CPC, en apenas dos o tres décadas ya no habrá una presencia expresiva de mineros nacionales en la zona. Los indígenas siguieron siendo “migrantes de las mismas zonas, pero su naturaleza temporal fue cediendo paso a una migración de tipo permanente”, a la vez que la élite antigua fue reemplazada por la gerencia de la compañía transnacional (Contreras, “Indios” 215-216). Como demostrará el informe de Mayer, esos cambios fueron forjados a costa de mucha

violencia. Ella describirá, así, los detalles atroces del proceso de formación de este enclave necroextractivo, las tácticas monopolizadoras de la empresa y la situación de extremo desamparo de los obreros sometidos a su régimen.

No solo para Mayer, sino también para los demás intelectuales de la API, éste también era un serio problema de soberanía nacional y la periodista lo expone con bastante lucidez al citar un discurso pronunciado por Joaquín Capelo en la Cámara el 24 de agosto de 1911: “aquello es una nación independiente, es un estado dentro del estado” (*La conducta* 23). Desde la perspectiva de este grupo de indigenistas preocupados con la frontera amazónica, la conexión entre soberanía y territorio era muy clara. No obstante, aunque, en el caso amazónico, no fueron capaces de enfatizar la conexión entre soberanía y derechos ciudadanos, rescatarán dicha dimensión al criticar la *desnacionalización* del espacio andino, desnacionalización no solo referida a límites territoriales, sino igualmente a una usurpación del estatuto político de las poblaciones andinas, reducidas a “vida desnuda” al ser privadas de cualquier derecho (Agamben, “¿Qué es un campo?” 6).

En la cita que destacamos, Capelo protestaba contra el uso arbitrario de una moneda provisional que la empresa seguía utilizando para pagar a los obreros, aunque ésta hubiera sido prohibida por la ley peruana en 1879 (*La conducta* 22). Con esta moneda, los empleados no tenían otra opción que comprar víveres en la Mercantil, bodega de la compañía. La moneda también tenía un plazo de validez, porque si los obreros no cambiaban las fichas de metal por otras fichas de cartón a tiempo, lo perdían todo. Como consecuencia, el monopolio ejercido por la CPC logró sofocar el mercado interno de la región, afectando no solo a las poblaciones obreras, sino también a comerciantes, profesionales liberales, artesanos y a los arrieros, también desplazados por el ferrocarril (Flores Galindo, *Los mineros* 47).

Para ilustrar en detalle la dimensión atroz del monopolio de la CPC, apelaremos a otro ejemplo que ofrece Mayer. Más asombroso que las monedas provisionales fue el cercamiento de un pueblo entero, que debía quedar aislado de una nueva población que había surgido en sus alrededores.

Un grupo de ciudadanos cerreños formó en estos últimos años una nueva población, llamada Alto Perú, de 600 habitantes aproximadamente, a corta distancia del pueblo de “Smelter”, constituido alrededor de la gran fundición de los norteamericanos. Temerosa la Empresa de que los comerciantes del Alto Perú harían una competencia apreciable a la bodega la “Mercantile”, se propusieron aislar ese pueblo del suyo, separando ambos por medio de un muro, de 8 pies de altura, cerrado totalmente en toda su extensa longitud; y con una fosa profunda al pie, que impediría todo acceso en esa dirección. A más del muro debía correr un alto cerco de alambres de púas alrededor de toda la villa de Smelter, con una que otra puerta que se mantendría severamente vigilada, a fin de que los empleados y operarios de la Mining Co., que pasan de 2.000 hombres, no puedan comprar ni un centavo de pan en el Alto Perú (*La conducta* 31).

La villa de “Smelter” se había formado alrededor de la fundición de Tinyahuarco, instalada en 1904 a 13 km al sur de la ciudad de Cerro de Pasco (*Boletín No 61* 38). Ésta funcionó entre 1906 y 1923 y era la más importante de la época, por lo menos hasta que la empresa decidió instalar otra fundición en la ciudad de La Oroya, ubicada a 175 kilómetros al este de Lima y, por tanto, más próxima del puerto del Callao (Bravo Alarcón, *El Pacto* 60). Como la cita pone de manifiesto, el cerco monopólico se materializaba en un espacio social sitiado. No hay duda de que el pueblo se había transformado en una cárcel: el muro alto, la fosa profunda, los alambres de púas y los vigías limitan la entrada y salida de los pobladores: esta modalidad del estado de excepción minero descrito por Mayer se consuma en un orden espacial que permite controlar a la población, concentrada y al mismo tiempo *desaparecida* entre sus muros. El propio nombre del pueblo, “Smelter”, indica también una apropiación y sustitución simbólica previa que borra la

identidad original de la población¹⁰¹ y asocia su existencia al monumental horno, reforzando simbólicamente su *desaparición*. En la siguiente fotografía (Fig. 4), por ejemplo, es posible visualizar el pueblo sumido en los humos densos de la imponente fundición al fondo, lo que agrega otra dimensión de este pueblo encarcelado: su cotidianidad tóxica.¹⁰²



Fig. 4 El pueblo de “Smelter”. Foto de Gustav Glage. Journey from Lima to Huánuco, 1910. Charles E. Young Research Library, Special Collections, UCLA.

¹⁰¹ También será común que la apropiación simbólica del territorio se efectúe a partir de una usurpación de la toponimia nativa. Podemos pensar en proyectos mineros transnacionales contemporáneos: en Morococha, el nombre del cerro Toromocho fue apropiado por la Minera Chinalco Perú, que ejecuta hoy el proyecto Toromocho. Otro ejemplo es el de la empresa brasileña *Companhia Vale do Rio Doce* (CVRD), creada en 1942 y cuyo nombre fue alterado para *Vale S.A.*, en 2009. Dicha empresa ha contaminado completamente el Rio Doce con desechos tóxicos en el desastre de Mariana en 2015. En el poema “Lira itabirana”, el poeta Carlos Drummond de Andrade desenmascara dicha apropiación toponímica en la primera estrofa: “*O Rio? É doce. /A Vale? Amarga*”.

¹⁰² De acuerdo al escritor e historiador cerreño César Pérez Arauco, los humos “envenenaron los pastizales y los animales que pacían en los contornos fueron acabándose. [...] Cuando se cerraron los talleres [en 1923], familias enteras emigraron. Desde entonces, Smelter adquirió ese sombrío aspecto de aldea abandonada”. Véase “Smelter: Un pueblo que se resiste a morir (Segunda parte)”. Disponible en:

<https://pueblomartir.wordpress.com/2015/08/18/smelter-un-pueblo-que-se-resiste-a-morir-segunda-parte/>

Además, el hecho de que el pueblo se formara en función de la actividad necroextractiva y alrededor de la fundición ilustra cómo las lógicas macroeconómicas de acumulación/concentración y de expulsión/descarte del capitalismo se hacen visibles con rasgos indefectibles en el espacio minero industrial. Dichas lógicas se inscriben en el espacio y son una consecuencia de la acumulación capitalista, conforme ha explicado Karl Marx en el primer volumen de *El capital*. Es decir que la acumulación generará necesariamente una incesante multiplicación de espacios concentracionarios, ya sea para adiestrar a la fuerza de trabajo o para descartar a los no integrables: “cuanto más y más en masa se centralizan los medios de producción, más se hacen también las masas de obreros en el mismo espacio” (*El capital I* 669). Otro ejemplo que ilustra bien la relación que establece Marx es la figura de la torre de Babel en la clásica película alemana *Metropolis* (1927), dirigida por Fritz Lang. Los capitalistas se posicionan en la cima de la torre y desde allí dominan a una muchedumbre de obreros que se encuentran hacinados en el subterráneo donde se operan todas las maquinarias de la fábrica.

De hecho, Friedrich Engels constata que la fábrica constituye un prototipo generador de un nuevo ordenamiento social:

La población se centraliza tanto como el capital [...] El gran establecimiento industrial requiere muchos obreros, los que trabajan juntos en un edificio; deben vivir juntos, forman ya una villa, aun cuando la fábrica es pequeña. Tienen necesidades, y para satisfacerlas es necesaria otra gente: obreros, sastres, zapateros, panaderos, albañiles, carpinteros, son admitidos, pues, en la aldea, los habitantes de ella, especialmente la joven generación, se habitúan al trabajo de la fábrica, se familiarizan con él, y si la primera fábrica no puede ocuparlos a todos, el salario descende, en consecuencia, se establecen nuevas fábricas. Y así surge del pequeño villorrio, una pequeña ciudad y, de ésta, una grande (*La situación* 42).

Los nuevos villorrios surgían, en efecto, como células que reproducirían y naturalizarían la lógica productiva industrial y el nuevo ordenamiento espaciotemporal, como vimos en el

ejemplo del pueblo de “Smelter”. En los términos del geógrafo cultural Henri Lefebvre, una vez que el “orden capitalista engendra el caos urbano”, el espacio urbano pasa a producir segregación y descomposición (*El pensamiento* 15-16).

Sin duda, el ejemplo de Mayer evoca a muchos otros pueblos sitiados y a cercos mineros multiplicados en el territorio andino desde el siglo XX hasta el presente. Sin ir más lejos, la histórica insurrección de los comuneros de Rancas contra la CPC en la década de 60,¹⁰³ por ejemplo, sirvió de tema para la novela *Redoble por Rancas* (1970) de Manuel Scorza. En la trama, el poder colosal de la minera se manifiesta en un cerco canibalesco y casi sobrenatural que, de la noche a la mañana, empieza a tragar pueblos y haciendas, moviéndose sin descanso: “Tras engullir cuarenta y dos cerros, ochenta lomas, nueve lagunas y diecinueve cursos de agua, el Cerco del este reptó al encuentro del Cerco del oeste. La pampa no era infinita; el Cerco, sí.” (74). De hecho, la metáfora scorziana del cerco infinito no perdió la actualidad.

Quienes llegan hoy a Cerro de Pasco, por ejemplo, encuentran un muro de alambres de púas que circunda a una gigantesca mina a cielo abierto que mide más de cuatrocientos metros de profundidad y dos kilómetros de diámetro. En mi trabajo de campo realizado en esa localidad, yo misma pude ver este muro y caminar alrededor de la mina cuando visité la ciudad en agosto de 2018 (Fig. 5). La visión aterrizante del agujero cedía al vértigo y a mi acuciante dificultad de respirar: parecía no alcanzarme el aire enrarecido de la altitud, y por el penetrante polvo flotante allí a causa de las explosiones diarias. De ese modo, me fue imposible no sentir la materialidad de la gigantesca mina impregnándose en mi cuerpo: caminaba al borde del abismo de una depredación sin límites.

¹⁰³ En la represión de Huayllacancha en 1960, la comunidad de Rancas decidió poner fin a los abusivos alambrados de la CPC. Según Lino Cornejo, la represión dejó un saldo de tres campesinos muertos, decenas de heridos y de líderes campesinos encarcelados (*Josefina* 18).



Fig. 5 Foto de la autora (agosto de 2018).

De esta manera, podemos argumentar que la erradicación del Estado de derecho implica aquí un nuevo orden espacial, una zona de excepción permanente en la que obreros y poblaciones enteras son atrapados. En *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt define a este tipo de aislamiento forzado como la última etapa de un proceso de desarraigo en el cual la condición de desplazados vuelve a los sujetos superfluos, descartables (380). En los tres ejemplos que mencionamos, el muro simboliza y materializa el despojo, concentración y *desaparición* de poblaciones cuyas vidas ya no importan para la propia vida del Estado.

En suma, al aprisionar a la población de “Smelter”, la compañía intenta transformar a los trabajadores en lo que Arendt define como *animal laborans*: el hombre aislado que, al ser sometido a una dominación orquestada como totalitaria, ve destruida su capacidad creadora y pasa a sobrellevar la vida biológica forzosamente con-centrada en el trabajo, en el marco de un espacio-identidad con-centracionario. Dicho de otro modo, al perder “su lugar en el terreno

político de la acción, [este hombre] es abandonado también por el mundo. Ya no es reconocido como un *homo faber*, sino tratado como un *animal laborans* cuyo necesario ‘metabolismo con la Naturaleza’ no preocupa a nadie” (*Los orígenes* 380): un sujeto reducido a sus funciones biológicas y a los dispositivos de violencia del biopoder soberano que acelerarán su muerte “natural”. Así como otros conceptos que utilizamos en esta tesis, como el de “vida desnuda” de Agamben, o nuestra noción de “vidas huérfanas”, el concepto de *animal laborans* ofrece otra clave para explicar el proceso de deshumanización que ocurre en las zonas de excepción mineras del período industrial. Dichas conexiones analíticas son imprescindibles para entender de qué modo Mayer concibe y desvela la índole de un biopoder minero de pretensiones totalitarias, según profundizaremos a continuación.

2.2.3 La compañía minera como una “fábrica de muerte”

En el ensayo “La imagen del infierno”, la filósofa judeo-alemana Hannah Arendt describe la muerte en las cámaras de gas de la siguiente manera:

Morían todos juntos, jóvenes y viejos, débiles y fuertes, enfermos y sanos; y *morían no como personas*, no como hombres y mujeres, niños y adultos, chicos y chicas, no como buenos y malos, guapos y feos, *sino rebajados a su mínimo común denominador de la propia vida orgánica, sumidos en el más oscuro y hondo abismo de la igualdad primaria, como ganado, como materia, como cosas que no tuvieran cuerpo ni alma, siquiera una fisonomía en que la muerte pudiera estampar su sello* (*Ensayos* 246; subrayado mío).

Así, Arendt muestra que los asesinatos masivos operados en las cámaras de gas del nazismo, definidos por ella como “fábricas de muerte”, no exterminaban la vida de individuos, de personas, sino que además ostentaron su capacidad de lograr la aniquilación de su propia humanidad. Por ello es que la filósofa habla de un proceso progresivo de despersonalización/

deshumanización en el que todos “morían no como personas”; así como de una regresión primitiva, porque las víctimas eran rebajadas a “ganado”; y, finalmente, de una desfiguración/desaparición de los cuerpos, una vez que, borrada ya su “fisonomía”, ni siquiera la muerte podía “estampar [en ellos] su sello”.

Arendt describe esa zona de indistinción, coincidiendo con lo que posteriormente Agamben refiere como estado de excepción (*Homo sacer* 139). En este sentido, si bien la estudiosa alude a la realidad específica de los campos nazis, no cabe duda de que ofrece la imagen acuciante de un estado de *abandono* absoluto que permite señalar la naturaleza del campo de concentración más allá del hecho histórico, como lo propone Agamben. Para el filósofo italiano, es importante entender el estado de excepción no solamente como una suspensión temporal del Estado de derecho, sino como una situación permanente que deviene “un orden espacial nuevo y estable en el que habita” la vida desnuda (“¿Qué es un campo?” 8). Es decir, el campo de concentración constituiría “el paradigma mismo del espacio político” en que vivimos (“¿Qué es un campo?” 6), razón por la que debemos aprender a identificarlo en todas sus metamorfosis. Partiendo de las conceptualizaciones de Arendt y Agamben sobre el estado de excepción y el campo de concentración, postularemos que Mayer concibe al espacio minero industrial como un campo administrado por la ley de excepción, la ley extrajurídica, disfrutadas por la empresa norteamericana, un “estado dentro del estado”, como anota Capelo.

De esa manera, abordamos específicamente, la representación de tres espacios concentracionarios señalizados en el informe de Mayer: las minas subterráneas, la fundición y la intervención del ferrocarril. Al relatar los innúmeros “accidentes” que sucedían en estos lugares, la periodista los exhibe como espacios concentracionarios de exterminio y *desaparición* de cuerpos obreros, una representación bastante audaz en una época de euforia por la modernización

industrial. Más aun, al citar los nombres específicos y rescatar las voces de víctimas, Mayer re-dramatiza esos sucesos y reclama su humanidad de esas víctimas.

2.2.3.1 “Convertidos en una masa informe de huesos”. En la noche de los socavones.

En su informe, Mayer relata varios tipos de accidentes, intenta comprobar la responsabilidad de la empresa en dichos eventos y resalta el estado de desasistencia absoluta en la que quedan los heridos o los familiares de los muertos. Es así como, en el capítulo 24, “Accidentes posteriores”, la periodista presenta una secuencia de accidentes horripilantes sucedidos en diferentes minas subterráneas durante las décadas de 1911 y 1912: el del alemán Mak W. Jorgensen, “víctima del ascensor, en la lumbrera Noruega”; y el de Andrés Sarmiento, de 12 años de edad, “sepultado entre los escombros de un hundimiento que hubo en la superficie de la mina ‘San Anselmo’ que explotaba don José Fleming, jefe de la Compañía” (*La conducta* 57). Además, añade que, así como Mak, también el obrero Felipe Salcedo muere a causa de la “interrupción de una pieza” del ascensor/jaula (*La conducta* 57). Otros perecen asfixiados en la lumbrera central del Cerro de Pasco, “los tres operarios, Roberto Fraser, extranjero, Faustino Mejía y Francisco Caro, indígenas” (*La conducta* 59).

Primero, llama la atención la presencia de los obreros extranjeros, expuestos a las mismas condiciones laborales y a los enormes riesgos de muerte a los que eran sometidos los operarios indígenas, entre los que había adultos y niños. Segundo, vale observar que todos esos sujetos fueron igualmente subyugados a la violencia económica de la trans-migrancia que los ha convertido en desplazados, sujetos despojados del estatus de ciudadanía plena, una ciudadanía decapitada (*capitis deminutio media*) y abandonados a la ley de excepción regido por la empresa:

Es preciso llamar la atención hacia el hecho de que los capitales poderosos que emigran de los Estados Unidos y otros países de igual categoría, para operar en

regiones vírgenes, no quedan prácticamente sometidos a disciplina alguna, porque no se le aplican las leyes ni del país de su origen ni del de su residencia (*La conducta* 35).

Sin embargo, más allá de una desobediencia a las leyes estatales, como queda manifiesto en la cita anterior, la compañía forjaba documentos que se aprovechaban de las vaguedades de las leyes peruanas.

Mayer afirma que la compañía solía hacer con que los testigos de los accidentes, los empleados mismos, firmaran una declaración exentando a la empresa de cualquier responsabilidad, contribuyendo así a que la CPC se negaba siempre a pagar indemnizaciones (*La conducta* 58). La compañía se apoyaba en el ambiguo artículo 10° de la Ley de Accidentes del Trabajo (ley 1378),¹⁰⁴ decretada en 1911, durante el primero gobierno de Leguía. El artículo disponía que, “cuando el accidente se haya producido sin culpa del empresario la responsabilidad fijada por esta ley no podrá hacerse efectiva”.¹⁰⁵ Esto explica el artificio de forjar documentos que confirieran una apariencia de legalidad al *modus operandi* de la empresa.

Asimismo, era frecuente que la compañía intentara ocultar a los accidentes y el número de muertos, como lo hizo respecto a un derrumbe ocurrido en diciembre de 1911, “en los trabajos de la zona ‘Peña Blanca’, de las minas del Cerro de Pasco, que amenazaba hace tiempo una catástrofe” (*La conducta* 60). La compañía minera lo hubiera logrado si no fuera por la denuncia de la viuda de uno de los muertos, Aniceto Basualdo, escena que Mayer narra en detalle:

La infeliz viuda de Basualdo, se presentó con un tierno hijo en los brazos en la oficina legal de la Empresa, para reclamar por su marido, sin poder conmovier con sus súplicas el corazón del abogado de la misma que ya demasiado acostumbrado está a semejantes espectáculos. A esa hora Basualdo, de 37 años de edad permanecía aun sepultado bajo los escombros del derrumbe” (*La conducta* 60).

¹⁰⁴ Según Drinot, pese a sus limitaciones, ésta fue una ley avanzada para la época. El Perú fue el primer país en Latinoamérica a tener una ley del tipo, equiparándose a Canadá (*La seducción* 28).

¹⁰⁵ Véase <https://leyes.congreso.gob.pe>

La conmovedora imagen de la viuda que, con el hijo en los brazos, suplica por la ayuda de un abogado indiferente a su dolor, simboliza el estado de orfandad absoluta de la clase obrera. No hay a quien recurrir y la figura del abogado representa dicho abandono en dos niveles: el de la ausencia del Estado, y el de la exposición de los obreros al indefectible régimen de excepción de la empresa. Por otro lado, el intenso dramatismo de la escena expone/desarma la cultura de insensibilidad e impunidad político-corporativa que intenta ocultar al cadáver de Basualdo en los escombros.

Mayer también desvela otro mecanismo crucial de este campo de concentración minero. Ella nota la crueldad administrativa de los jefes, que “cumplen órdenes” de sus superiores y obligan a los operarios a trabajar en zonas altamente peligrosas.

El 2 de Noviembre de 1911 incendióse el campo de explotación No. 101 en el Cerro de Pasco, accidente al cual no se atribuyó importancia en los telegramas enviados el 4 por el delegado de minería, Portella y el prefecto, Puente y Olavegoya. Sin embargo, el corresponsal de “La Prensa” telegrafió a su periódico en la misma fecha, lo siguiente: “Anoche se extrajeron siete operarios asfixiados, casi moribundos, y hoy se han extraído otros siete, en estado lastimoso. Se dice que en el interior de la galería hay más de 50 operarios, asfixiados. El capitán de la Lumbrera, Olson, cumpliendo órdenes de los jefes, de la empresa norteamericana, obliga a los operarios a trabajar en la zona incendiada, con gran peligro de la vida de estos (*La conducta* 60).

Primeramente, no debe sorprender que la lógica minera abstracta reifique y cuantifique el espacio, pulverizándolo en múltiples “campos” numerados. Del mismo modo, dicha lógica se apoya en una específica *producción* cultural de una “naturaleza” desontologizada que incluye al otro indígena, que morirá destrozado o asfixiado en las entrañas de una tierra igualmente destruida.

Por un lado, ello explica que el delegado de minería y el prefecto, intermediarios de la compañía, sean indiferentes al accidente que victimó a 64 obreros. Por otro lado, ellos representan a un biopoder que necesita hacer *desaparecer* los cuerpos, así “*no hay cuerpo de la víctima ni del delito*” (Calveiro, *Poder* 26). Pero lo que sucede después es, quizá, aun más perturbador: el capitán de la mina, “cumpliendo órdenes”, obliga a otros operarios a que trabajen en la zona incendiada donde varios de sus compañeros están muertos e insepultos. En primer lugar, la obediencia disciplinada y ciega del capitán Olson ilustra lo que Arendt definió como “banalidad del mal” para explicar la crueldad de los burócratas nazis, producto de un “tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión” que “pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana” (*Eichmann* 171). De hecho, son inúmeros los ejemplos que Mayer ofrece de funcionarios que maltrataban a los obreros simplemente por “cumplir órdenes”.

Por otro lado, los mineros son explícitamente forzados a penetrar en una zona de indiferenciación entre vida y muerte, es decir, a mezclarse con los muertos. Con este mandato, el capitán Olson/la empresa los convierte simbólicamente en muertos-vivos y los reduce, así, a la “más pura vida biológica”, a una “vida desnuda”, una vida huérfana (Agamben, “¿Qué es un campo?” 6). Además, una vez atrapados en dicha zona de indistinción, los mineros son impedidos de sepultar a los compañeros muertos, de llorar su muerte, recordarlos y sentir duelo. En efecto, el mandato arbitrario del capitán evoca una memorable escena de la tragedia *Antígona* de Sófocles, en la que el autoritario rey Creonte prohíbe que Antígona dé sepultura a su hermano, Polinices. No obstante, Antígona transgrede el decreto del rey, apelando al derecho natural, a un derecho con fundamento divino que contesta la ley positiva representada por Creonte.¹⁰⁶ He allí

¹⁰⁶ Este es el diálogo en el que Antígona desafía el decreto del rey:

uno de los ejemplos más antiguos de la cultura occidental respecto a la siempre letal pugna entre derecho natural y la ley positiva.

Según advierte Judith Butler, la prohibición de Creonte instauro un problema complejo que refiere a la descalificación de determinadas vidas que dejan de tener importancia, “porque si el fin de una vida no produce dolor no se trata de una vida, no califica como vida y no tiene ningún valor. Constituye ya lo que no merece sepultura, si no lo insepultable mismo” (*Vida* 61). Otro problema es que se opera ahí una desrealización de la violencia debido a que “si la violencia se ejerce contra sujetos irreales, desde el punto de vista de la violencia no hay ningún daño o negación posibles desde el momento en que se trata de vidas ya negadas” (*Vida* 59). De ese modo, podemos pensar que la negación previa de la vida de los obreros sería el fundamento de la monstruosa violencia ejercida impunemente por la empresa minera y la omisión del Estado peruano.

Pero veamos otro ejemplo más radical que Mayer menciona y que, a diferencia de la cita anterior, resaltaré simbólicamente la transgresión de Antígona.

En la tarde del 15 de abril de 1912, pereció en la ya muchas veces mencionada lumbrera central el joven Manuel R. Artete, muy estimado por sus cualidades morales y antiguo empleado de la Empresa, carpintero, a quien se le obligó a ejecutar una obra en condiciones de seguridad insuficientes, de suerte que, al esforzarse por sacar una herramienta, perdió el equilibrio, cayendo al fondo de la lumbrera, sin vida y convertido en una masa informe de huesos. Sus compañeros de trabajo dieron a su cadáver honrosa sepultura, pero aun no se sabe qué indemnización dará la empresa (*La conducta* 61).

“Creonte: “[...] ¿sabías que había sido decretado por un edicto que no se podía hacer esto?”

Antígona: Lo sabía. ¿Cómo no iba a saberlo? Era manifiesto.

Creonte: ¿Y, a pesar de ello, te atreviste a transgredir estos decretos?”

Antígona: No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Estas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno. [...] si hubiera consentido que el cadáver del que ha nacido de mi madre estuviera insepulto, entonces sí sentiría pesar. Ahora, en cambio, no me aflijo. Y si te parezco estar haciendo locuras, puede ser que ante un loco me vea culpable de una locura” (93-94).

También Manuel fue suicidado/asesinado por la negligencia calculada de la empresa, cayéndose en el fondo de la mina, “convertido en una masa informe de huesos”. Al referirse a su cuerpo como una “masa informe”, la periodista re-dramatiza el no-accidente, señalando que éste fue destrozado a tal punto que ya no es posible reconocer las características humanas de su cadáver. Sin embargo, dicha humanidad, usurpada por el terror minero, será rescatada por sus compañeros, quienes, así como hizo Antígona con su hermano, le darán una “honrosa sepultura”. Al dar sepultura a un amigo “muy estimado por sus cualidades morales”, la comunidad obrera resiste a la desintegración, la amnesia y al proceso de deshumanización/huerfanización que comprende a todos ellos.

2.2.3.2 “Peor que la misma muerte”. En las tinieblas de la fundición.

Así como los socavones, la fundición también se destaca como un espacio de muerte, donde ocurren frecuentes accidentes que, muchas veces, incapacitan a los obreros para toda la vida. De ese modo, en el capítulo 25, “Un documento típico”, Mayer relata el accidente del obrero Nicolás Díaz, quien sufrió una quemadura en la fundición. El capítulo reproduce un documento que la empresa forzó el obrero a firmar, en el que Díaz declara que es el único responsable por el accidente: “a consecuencia del *accidente fortuito*, ocurrido en esta Fundición, salí lesionado *con una quemadura en la vista*” (*La conducta* 63). Así, la primera adulteración del nefasto documento se refiere a la gravedad de la lesión, pues el obrero, en realidad, perdió la visión del ojo derecho.

En la secuencia del documento, el obrero afirmará lo siguiente: la CPC “me trasladó al hospital del Cerro para medicarme, pero yo, obrando por mi propia voluntad, salí del hospital,

sin el consentimiento de su médico el doctor W.C. Macdonald” (*La conducta* 63). Como comenta la propia ensayista-periodista, el obrero “no quiso asistirse en el hospital del Cerro de Pasco por las malísimas condiciones que prevalecían en ese establecimiento, según lo expresó directamente a la Empresa en un papel firmado por 14 personas que lo conocieron de propia experiencia” (64). De hecho, otro obrero que fue llevado al hospital, Julio Coltellini, no recibió ninguna asistencia pese a la gravedad de su lesión. Él había sido golpeado, en un derrumbe, por una piedra en la cabeza, accidente que le causó problemas neurológicos y pérdida total del ojo izquierdo. El obrero decidió, entonces, tratarse en Lima no solo para escapar de la negligencia impune del hospital de la CPC, sino para tener un certificado médico que no falsificase su estado de salud. “Acompañó los dos certificados expedidos por el Dr. Juvenal Denegri, que revelan la gravedad de la herida” (*La conducta* 65). El hospital funcionaba, así, como otro espacio concentracionario para el disciplinamiento y la coacción de los obreros, produciendo certificados médicos que no comprometiesen a la empresa en los litigios laborales.¹⁰⁷ En este sentido, es significativo que algunas décadas más tarde, el Hospital de la Compañía figure como una suerte de centro de detención improvisado para castigar a los campesinos heridos en el marco de la represión de Huayllacancha en 1960.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Los hospitales de la CPC funcionaban también como laboratorios para las experiencias científicas que estaban en boga en la época, como las patologías de altura. Los médicos peruanos Alberto Hurtado y Carlos Monge, especialistas en dichas patologías, trabajaron por años en el hospital privado de Chulec, centro médico establecido por la CPC en La Oroya desde 1921. Véase: Cueto, Marcos. *Excelencia científica en la periferia*. Lima, Grade-CONCYTEC, 1989. Asimismo, a partir de los años 20, los Rockefeller empiezan a patrocinar varias expediciones científicas que desarrollaron una nueva faceta científica abocada a las patologías de altura. Encontramos en el archivo de la Universidad de California la película muda *International High Altitude Expedition to Chile* (1935), dirigida por Ross MacFarland durante la expedición del fisiólogo norteamericano David Bruce Dill a la cordillera andina chilena. La película enfatiza tanto el triunfante trayecto hacia la cordillera gracias al avión y al ferrocarril, como los científicos-expedicionarios tomándose muestras de sangre en los picos nevados.

¹⁰⁸ Ver el testimonio de la campesina Josefina Oscategui Córdova, recopilado por la escritora peruana Elizabeth Lino Cornejo en 2014. Josefina estaba embarazada y fue atingida en el pie por las fuerzas policiales del Estado peruano. Le llevaron al Hospital Americano, “el enemigo”: “¡Allí no nos daban ni calmante! Nos daban una capsula llena de azúcar blanca y nosotras toma que toma, pero nada de calmar. Nos ponían inyección de agua. A mí se me han reventado las nalgas, se infectaron. Así he estado siete meses en ese hospital, eso fue como una venganza” (29-30).

Volviendo a la declaración falsa que Díaz tuvo que firmar, los demás tópicos del informe-ensayo se referirán a la indemnización que la empresa debe pagarle, en los que consta un valor determinado que corresponde a la mitad de los sueldos correspondientes a los días que no pudo trabajar. De ese modo, al final del documento, el obrero afirma: “Que renuncio a toda otra indemnización y también a cualquiera acción que con motivo de ese incidente y de mi curación en Lima, pudiera interponer contra la Cerro de Pasco Mining Company” (63). Con este documento, Dora Mayer ilustra las “monstruosidades” de la empresa y nota que, pese a sus limitaciones, la Ley de Accidentes del Trabajo (ley 1378) rechazaba declaraciones de ese tipo.

Los accidentes de Nicolás Díaz y Julio Coltellini exponen la difícil situación de los obreros mutilados que quedan incapacitados para trabajar. Como define el propio Coltellini en una carta fechada el 14 de octubre de 1908 y enviada a la Delegación de Minería —que Mayer afirma haber sido la primera demanda por accidentes (*La conducta* 65) —, la responsabilidad es imputable a la empresa así “como la de todos los accidentes que ocurren, porque no sobrevienen fatal e inevitablemente, sino *por menosprecio por la vida humana*” (*La conducta* 66; el subrayado es mío). Al acusar el “menosprecio” de la compañía “por la vida humana”, Coltellini apela al derecho natural para presionar a la limitada ley positiva del Estado en favor de la causa obrera.

Es así como concluye la carta con un argumento quizá aun más fuerte: “esta empresa acostumbra a *ocultar en las tinieblas* todos los accidentes que ocurren en las minas”, pero cuando “no causan la muerte de los operarios”, “la inutilización de un trabajador para toda la vida” es “*peor que la misma muerte*” (*La conducta* 66; el subrayado es mío). Con la metáfora “ocultar en las tinieblas”, alude a la nocturnidad social y legal característica de los espacios concentracionarios mineros, en los que el biopoder de la empresa hace *desaparecer* a los cuerpos

de sus víctimas. El trabajo minero figura, así, como una ejecución extrajudicial, efectuada en el oscuro, en secreto. Además, las tinieblas refieren a una violencia colosal que, pese a tener una capacidad de destrucción bélica y ser imposible de esconder, ha logrado ser naturalizada/invisibilizada por la impunidad.

Finalmente, el obrero afirma que la invalidez es “peor que la misma muerte”, es decir, constituye otro tipo de castigo ejecutado por un poder soberano que utiliza el propio tiempo como un azote. Dicho poder marcará su superioridad en el cuerpo vencido del súbdito (Foucault, *Vigilar* 54), que la exhibirá permanentemente en público como si este cuerpo roto e impotente fuera una escritura del triunfo del soberano.

2.2.3.3 “Hacinados en una pocilga inmunda”. En las entrañas del ferrocarril.

Si en *Aves sin nido*, la escena del descarrilamiento del tren¹⁰⁹ que conduce los Marín a la capital desestabiliza la imagen positiva de la modernidad minera en la novela, en el informe de Mayer los ferrocarriles figurarán no solo como una falacia del progreso¹¹⁰, sino como una verdadera tecnología/espacio de tortura y muerte para los obreros. De ese modo, el octavo

¹⁰⁹ Nos referimos a la emblemática escena del descarrilamiento del tren que sucede cuando los Marín abandonan Kíllac y regresan a la urbe en un convoy que “iba con la destructora velocidad del rayo”, “alcanzando a los ganados” y pasando “sobre ellos, triturando sus huesos y abandonando la vía trazada por sus rieles” (*Aves sin nido* 153). Una escena, analizada por Martínez Arias, quien sostiene que “tanto el tren como los Marín se sobreponen a las dificultades andinas (ya sean territoriales o políticas)” y que “los elementos de la modernidad que representa la novela (el tren o los Marín) aun no tienen la fortaleza suficiente como para imponerse en territorio andino y dominarlo por completo” (*Ficciones* 114). En líneas generales, coincidimos con el análisis de Arias, pues no cabe duda de que los Marín intentan materializar, con poco efecto, el polo moderno/modernizador de la novela, en oposición al gamonalismo y a una naturaleza insumisa, amenazante. Sin embargo, otro detalle de la escena del descarrilamiento que ha pasado desapercibido para la crítica es que el “elegante coche de la máquina” es bautizado “con champaña bajo el nombre de *Socabón*” y, si bien el “choque que hizo salir de quicio el *wagón* ocasionó heridas felizmente leves” en los pasajeros, cuando Margarita levanta a su hermana [indígena] Rosalía, la encuentra “bañada en sangre” (*Aves sin nido* 154). De ese modo, estaríamos delante de una analogía explícita, cáustica: el lujoso tren es sacado de circulación —y de función— en la zona de contacto con la temible mina.

¹¹⁰ Es decir, la “falacia del desarrollismo”, según explica Enrique Dussel: “una posición ontológica por la que se piensa que el ‘desarrollo’ (= ‘desarrollismo’) que siguió Europa deberá ser seguido unilíneamente por toda otra cultura” (13).

capítulo, “Los ferrocarriles de la compañía”, inicia con una advertencia: “Se esperaría que una compañía norteamericana diera ejemplo de regularidad y aseo en sus ferrocarriles. Pues veremos qué forma dio la Cerro de Pasco Mining desde el principio al progreso que pretendía haber introducido en el Perú” (*La conducta* 28).

Mayer se referirá a los ramales que conectan la ciudad de Cerro de Pasco al pueblo de “Smelter” y este pueblo al de Goyllarizquisga. Primero, nota que los trenes no tienen “un itinerario fijo, en sus viajes de ida y vuelta, ni tienen los coches ordenanzas para pasajeros, según lo preceptúa el Reglamento de Ferrocarriles” (*La conducta* 29). Es decir, el ferrocarril funciona sin seguir las normas estatales del Ministerio de Fomento, lo que se refleja también en el precio alterado de los pasajes, en el uso del coche de segunda clase como si fuera de primera y en la elección del coche más precario para la segunda clase, que será usado por los obreros: “era una verdadera pocilga inmunda, en que se hacinaban los operarios en la suciedad más asquerosa y casi sin luz” (*La conducta* 29). Aquí, el espacio apretado y oscuro del coche simboliza a los claustrofóbicos socavones. De ese modo, el tren, que debería servir para amplificar la capacidad de movimiento de los obreros, en realidad sirve para controlar al máximo su locomoción.

En efecto, la representación de Mayer ofrece un contraste radical respecto a lo que defendía el intelectual civilista Manuel Pardo, en 1862, cuando afirmaba que el ferrocarril daría “movilidad a los hombres [indígenas] que pasan hoy por la vida y mueren arraigados como piedras o plantas en los lugares que la naturaleza los puso” (Pardo apud Flores Galindo, *Los mineros* 27). Es decir, Pardo veía la construcción del ferrocarril central como un requisito para la incorporación de la mano de obra indígena (*Los mineros* 27), ideología modernizadora que, cinco décadas después, es desenmascarada por Mayer, quien exhibe su cara más oscura.

Así, después de hablar del hacinamiento de los obreros en el coche, Mayer revelará que los “modernos” trenes de la compañía guardan el secreto de una travesía morosa y aun más violenta. “Ese tren moderno recorría la distancia de 52 kilómetros, que separa el Cerro de Goyllarizquisga, en 7 u 8 horas regularmente, habiendo podido recorrerla sin duda un fiacre del siglo XVII en 4 horas” (*La conducta* 29). Es decir, la demora del trayecto aumentaba el tormento de un viaje en el que los cuerpos se comprimían en un coche oscuro y sucio. Peor aun, había también el frío intenso y los frecuentes descarrilamientos, que ponían en riesgo la vida de los pasajeros:

Hubo vez en que el tren salió a las 12 del día de Goyllarizquisga, y llegó a las 8 de la mañana al Cerro por los tropiezos y descarrilamientos consiguientes a que llevaba 28 a 50 carros en curvas casi circulares, *con desprecio temerario de la seguridad de los seres vivientes que iban en él. Ese tren traía de Goyllarizquisga a un herido y un enfermo de tifus*. El viento helado de aquellas regiones chiflaba por las ventanas rotas del cabouse, el pseudo coche de primera clase. Para las familias a quienes la Empresa distingue y procura facilidades para bailes de sorpresa, existen coches decentes que se despachan a cualquier hora del día o la noche y a cualquier sitio; mientras tanto, *un operario, de los que amontonan el cobre para el consumo del comercio norteamericano y que en conjunto abonan 700 soles por derechos de Hospital, viajaban sin alimento y sin asistencia, en un tren de carga que no tiene cuando llegar a su destino* (29 subrayado mío).

El martirizante viaje dura aproximadamente 20 horas, período en el que suceden accidentes que ponen en riesgo a la vida de todos los pasajeros, maximizando aun más el dolor del herido y del enfermo que se encuentran en el coche.

Las ventanas quebradas no ofrecen ninguna resistencia al viento helado de la cordillera, que en la madrugada puede llegar a temperaturas aun más bajas que 10° bajo cero. En este sentido, aunque no sepamos la gravedad de la salud del herido, probablemente lastimado en algún accidente laboral, podemos imaginar que la fiebre alta y los escalofríos constantes que debía tener el enfermo de tifus se agudizaban a causa del frío. Es posible aun suponer las

precarias condiciones habitaciones del enfermo, pues el tifus es una enfermedad infecciosa transmitida por piojos, pulgas, ácaros y garrapatas. Mayer, entonces, acusa la segregación clasista que protege solo a familias distinguidas que pueden viajar en coches decentes, y revela que los obreros viajan sin alimento, ni asistencia de ningún tipo en un “tren de carga” que “no tiene cuando llegar a su destino”. Ahí queda evidente que los obreros no son tratados como personas, sino hiperbolizados cuerpos-recursos extractivos.

Finalmente, no cabe duda de que el impresionante relato de Mayer evoca otras travesías igualmente pavorosas como el transporte de las poblaciones judías capturadas por los nazis en un tren que salía de Fossoli a Auschwitz, según cuenta el Primo Levi:

Muchos estaban enfermos, y algunos de forma grave: un anciano de 70 años, que había sufrido una hemorragia cerebral pocos días antes de la salida, fue obligado a montar de todas formas el tren y murió durante el viaje. *El tren estaba compuesto exclusivamente por vagones de ganado, que se cerraban desde el exterior; en cada vagón se hacinaban más de 50 personas [...]* El viaje desde Fossoli a Auschwitz duró exactamente cuatro días; y fue muy penoso, sobre todo *a causa del frío; este era tan intenso*, especialmente durante las horas nocturnas, que las tuberías metálicas que discurrían por el interior de los vagones aparecían por la mañana cubiertas de hielo, debido a la condensación del vapor de agua de nuestro aliento. *Otro tormento era la sed*, que no podíamos apagar más que con la nieve recogida en la única parada diaria (*Así fue Auschwitz* 16 subrayado mío).

El viaje es larguísimo y el tiempo, factor indispensable en toda tortura para prolongar el sufrimiento, como dice Foucault, también sirve aquí para aumentar el dolor de los pasajeros.

En ambas citas es patente la animalización de las personas transportadas en vagones de carga o “de ganado”, donde se hacinan los enfermos, sin comida, agua o cualquier tipo de asistencia –abandonados, así, a la “ley” de una supuesta Naturaleza que “consiste en eliminar a todo lo que resulta perjudicial y es incapaz de vivir” (*Los orígenes* 372), es decir, a una política flagrantemente eugenésica y genocida. Pero el biopoder minero no tiene solo características

genocidas, sino también ecocidas y *aenocidas*, como será evidenciado en nuestro análisis del informe de Bravo.

2.3 El Informe de Bravo: desaparecidos en los humos tóxicos de La Oroya

La ciudad de La Oroya se encuentra ubicada en la cuenca del río Mantaro, en la Provincia de Yaulí, departamento de Junín y a una altitud de 3750 metros. Sus orígenes coloniales remiten al antiguo ayllu de San Jerónimo de La Oroya, bautizado con este nombre por el fray Jerónimo de Silva en 1579, durante el virreinato de Francisco de Toledo (Sánchez Maraví 192). Después de la independencia, la parte occidental del ayllu fue transformada en la hacienda La Oroya, cuyas tierras pasaron a ser arrendadas, tras la guerra del Pacífico, por la compañía ferroviaria inglesa Peruvian Corporation Limited (Sánchez Maraví 209-211).

La compañía inglesa construyó campamentos obreros que dieron origen a un pueblo que tenía la apariencia de un villorrio inglés, “completamente diferente a los pueblos venidos del Coloniaje, en suelo extranjerizado de no más de una hectárea de superficie, poblado por gente foránea de identidad heterogénea y de estadía no permanente” (Sánchez Maraví 212). En 1893, el minúsculo pueblo fue oficialmente elevado a la condición de villa por el presidente Remigio Morales Bermúdez (1890-1894), y en 1905 dicha villa transnacional amplió su frontera comercial con la llegada de la compañía norteamericana Cerro de Pasco Railway Company. Finalmente, en 1919 toda la hacienda de La Oroya pasó a ser propiedad de la CPC y, con la explosión demográfica que sucedió entre 1922 y 1923, la Villa de La Oroya se transformó en la capital de la Provincia de Yaulí en 1925 (Sánchez Maraví 216).

En los inicios de la década de 1920, la cuestión de los humos tóxicos de La Oroya pasó a ser debatida en todo el país a causa de las demandas de las poblaciones y autoridades locales. La

propia Dora Mayer fue muy activa en denunciar el problema, incluso a nivel internacional, al publicar un memorándum escrito en inglés en el semanario socialista *The Nation* de Nueva York, en febrero de 1924. En la traducción castellana de este texto, titulada “Los humos de [L]a Oroya”, la escritora menciona los primeros documentos¹¹¹ que han dado a conocer la contaminación minera en esta ciudad y acusa la CPC de amenazar la mejor región ganadera del país:

Los ingredientes de plomo y arsénico tienen un efecto nocivo principalmente para el ganado y la vegetación, sin nombrar otros elementos más, que son ponzoñosos para la vida animal, inclusive la humana; todo lo cual se vacía a diario no solo en la atmósfera, sino hasta en las aguas del río Mantaro, que riega los valles adyacentes (*Dora Mayer 557*).

Mayer afirma, entonces, que se ha originado allí un “conflicto mortal” entre las industrias agrícola nacional y la minera extranjera, concluyendo que la primera saldría derrotada, “a precio de las simpatías con que los Estados Unidos pudieran contar en Sur América” (*Dora 559*). De ese modo, vemos que Mayer estuvo también atenta a la dimensión ecológica de la cuestión minera y que el memorándum complementa sus anteriores críticas del imperialismo minero norteamericano.

Debido a esas presiones, el presidente Leguía fue obligado a dar una respuesta al problema, encargando al Cuerpo de Ingenieros de Minas del Ministerio de Fomento la organización de un grupo de investigación multidisciplinario que tenía el objetivo de investigar la zona y sugerir soluciones (*Bravo Alarcón, El Pacto 36*). El ingeniero Bravo dirigió el grupo

¹¹¹ Mayer dice que el primer documento oficial fue el informe de Arturo Fernández, Delegado Minero de Yaulí, publicado en 1923; también el Sr. Emm Rossi Escott, profesor de la Escuela de Agricultura de Lima publicó su opinión al respecto en el mismo año; a su vez, el ingeniero Enrique González Aguinaga publicó una investigación sobre el asunto por la Sociedad Ganadera de Junín y en *El Comercio* el 27 de diciembre de 1923. El gobierno encargó otro informe al ingeniero Alfredo Broggi “sin duda con el deseo de templar un tanto la impresión causada por el Informe del Sr. Aguinaga. En enero 12 de 1924 se dio publicidad en *El Comercio* a un informe muy importante emitido por el Cuerpo de Ingenieros de Lima” (*Dora Mayer 557*).

que recorrió la región para recoger evidencias y testimonios de los pobladores sobre los efectos letales de los humos de la fundición. El resultado fue un informe científico riguroso que contiene estadísticas, cuadros, esquemas y gráficos, pero se basa igualmente en testimonios locales y en las reflexiones del autor. En efecto, según el sociólogo peruano Fernando Bravo Alarcón, después de la consolidación de la CPC en esta región, no se hicieron “otras investigaciones de igual o mayor envergadura que aquella encargada a Bravo, salvo informes que daban cuenta, por ejemplo, de los conflictos laborales entre la empresa y sus trabajadores, así como de cuestiones tecnológicas” (*El Pacto* 38).

Elegimos dicho informe no solo por su indudable relevancia documental, sino también por las ambigüedades de una perspectiva científica oficialista que se preocupa en ocultar los efectos dañinos de los humos en los cuerpos de los pobladores de La Oroya, pero no es capaz de esquivar el compromiso ético de dar su testimonio sobre una tierra arrasada.

2.3.1 El biopoder minero y el nexo entre el genocidio, ecocidio y *aenocidio*

Si antes nos concentramos en las características genocidas de la actividad minera, formuladas en el informe de Mayer, examinaremos ahora las imágenes de la devastación ecológica de La Oroya en el informe de Bravo. Con este objetivo, partiremos del concepto de *aenocidio* de Hatley y de la noción de “doble muerte” de Bird Rose, para refinar nuestra comprensión del terror minero no solo como una violencia genocida, sino también como una modalidad esencialmente ecocida y *aenocida*.

Cuando propone el concepto de *aenocidio*, Hatley analiza el genocidio nazi como un ataque a la propia temporalidad humana. “For the Nazis wished nothing less than to treat time as if it were a resource, a field of possibilities standing before one over which one had utter control” (*Suffering* 62). El filósofo parte de la raíz latina *eon* o *aeon*, que significa “edad o período”,

“tiempo de vida”, “era”, para explicar el genocidio como una aniquilación de los *aeons*, “of the crossing-overs in time of the responsibility of one generation to and for another” (*Suffering* 63).

Es decir, el *aenocidio* define el intento de aniquilar el vínculo de responsabilidad que existe entre las generaciones, así como la comunidad de memoria que dignifica las vidas que se fueron, que realiza el necesario duelo por una pérdida que es siempre irreparable.

Hatley entonces sugiere que dicha noción involucraría una dimensión ecológica más profunda:

One might even develop the notion that the very crossing-over of aeons is not confined a passing from one human generation to another, but can be expanded to a multidimensional crossing-over of species into species, of kingdom into kingdom, of matter into life. All these diachronies could be as well articulations of responsibility (*Suffering* 63).

Es decir, envuelve un compromiso que se amplía a todas las otras especies vivas, así como un tiempo ético constituido por las temporalidades de esas alianzas múltiples. Por consiguiente, será dicha dimensión que Bird Rose profundizará en su conceptualización de la “doble muerte”.

La antropóloga comprende la irreparable ruptura de los equilibrios ecosistémicos como un asesinato del tiempo socio, jurídico y ético para explicar el contexto biosocial de las extinciones masivas producidas por actividades antrópicas. De ese modo, define la “doble muerte” como el proceso que viene impulsando la gran destrucción de la vida en la era del Antropoceno:

The double death contrasts with the ecological and evolutionary contexts in which death is immanent in and necessary to life. Double death breaks up the partnership between life and death, setting up an ‘amplification of death, so that the balance between life and death is overrun’ (“Multispecies” 128).

Ocurriría ahí una muerte de la propia muerte en el sentido de que la muerte ya no puede ser integrada o procesada por la vida. En otros términos, podríamos ver también dicho proceso como

una ampliación de la zona de indistinción entre vida y muerte que involucra no solo las vidas humanas descalificadas que entran en los cálculos del Estado, sino las vidas de todas las otras especies. Éstas son despojadas de su complejidad, reducidas a meros “recursos” y transformadas en “vidas desnudas” o vidas huérfanas expulsadas de la red extensa de vida que las sostenía.

Por otro lado, no cabe duda de que el período industrial fue escenario de extinciones masivas, como veremos en el informe de Bravo: el avance tecnológico de este momento permitió una ampliación de la “expropiación ecobiopolítica”. En este sentido, argumentamos que la contaminación constituye la esencia fundamental misma del terror de la dominación minera porque acelera “las sentencias de muerte que se supone ha pronunciado la Naturaleza sobre razas o individuos que son ‘incapaces de vivir’, o la Historia sobre las ‘clases moribundas’” (*Los orígenes* 374). Si bien Arendt no contempla la dimensión ecológica del problema, las conexiones analíticas que establece entre terror y aceleración son igualmente claves para entender la amplificación de la muerte de la que hablan Hatley y Bird Rose.

En el contexto que nos concierne, podemos decir que dicha amplificación se inscribe como el resultado visible de la imposición del ritmo frenético de la cultura del tiempo industrial capitalista sobre las temporalidades sociales andinas¹¹² y el tiempo ético de la regeneración de la vida como un todo. En suma, vemos la actividad minera como un proyecto eugenésico radical de la Modernidad industrial y de la Modernidad tardía: su meta es seguir incrementando la producción con un utilitarismo pragmático radical, cada vez más naturalizado, desencadenando la exterminación las poblaciones más vulnerables del planeta, de modo a capturar sus territorios

¹¹² Como explica Massimiliano Tomba, de un lado, hay un choque de temporalidades, pero, de otro, el principal problema son los mecanismos violentos de sincronización de esas diferentes temporalidades que, a su vez, involucran formas distintas de relaciones sociales. “Their synchronization according to the rhythm of the global market [for instance] is attempted by economic and extra-economic violence” (Tomba, “Clash” 355).

y producir una masa de refugiados, humanos y no humanos, que ya no tienen refugio (Haraway, “Making” 160).

2.3.2 Un “suelo enteramente desnudo”. Imágenes de la ruptura del tiempo ético en el Informe sobre los humos de La Oroya.

La Oroya es hoy considerada una de las ciudades más contaminadas del mundo.¹¹³ Sus pobladores poseen niveles altísimos de plomo en la sangre¹¹⁴ y “ocho de cada diez niños están fuertemente contaminados con la presencia de metales pesados en sus organismos” (Palacios Panéz apud Machado Araoz, “Territorios” 59). Ello muestra que la devastación ecológica que observaremos en el período industrial, pocos años después de instalada la fundición de la CPC en 1923, se ha intensificado como consecuencia de la explotación minera ininterrumpida en esta región. Más que esto, el actual estado de calamidad en que vive dicha población, así como la violencia intergeneracional que marca la triste historia necroextractiva de esta ciudad son las mayores evidencias de la intersección de las modalidades genocida, ecocida y *aenocida* del terror minero.

Esos pueblos y sus territorios vivos experimentan, así, una lenta extinción que terminará por desplazar a las pocas familias destrozadas que sobrevivan a la ruptura del tiempo ético de los procesos de regeneración locales. Así, el terror minero socava la dimensión del tiempo, “of its articulation as a passing across of responsibility, by simply destroying so many lives and so many sites in which those lives were sustained that a historical accounting for that event

¹¹³ Ver el Blacksmith Institute (2006; 2007).

¹¹⁴ “Tras la privatización de Centromin y la llegada de DRP a La Oroya en 1997, dos años después se efectúan los estudios del Consorcio Unión para el Desarrollo Sostenible (UNES) y de la DIGESA, mientras que DRP lo realiza entre 2000 y 2001. Todos ellos, con pequeñas diferencias, hallaron niveles de plomo en sangre de la población de La Oroya en magnitudes que superaban notablemente los estándares internacionales” (Bravo Alarcón 43).

becomes fragmentary and garbled, if not impossible” (Hatley, *Suffering* 64). Es decir, es un ataque contra las temporalidades bio-centradas socrónicas que sostienen la continuidad de la vida de las generaciones humanas y no humanas, lo que no solo implica el futuro sino también el pasado, su memoria colectiva. Aunque esta cita se refiera al contexto nazi, no cabe duda de que se aplica a la guerra camuflada que, desde comienzos del siglo XX, es promovida por el necroextractivismo transnacional en los Andes.

Por consiguiente, la fundición de la CPC constituyó el primer dispositivo sofisticado que fue utilizado por el biopoder minero para ejecutar el silencioso exterminio que, a partir de entonces, sucedería en La Oroya. Efectivamente, una de las metáforas más sugestivas del informe de Bravo es su descripción del “suelo enteramente desnudo” de las inmediaciones de la fundición (*Informe* 67). Allí, afirma el ingeniero, “la vegetación ha sido enteramente destruida, de manera que valle y cerros se ven cubiertos por la yerba seca y quemada” (*Informe* 67). Así, Bravo no queda indiferente frente a la destrucción observada a su alrededor y acaba recurriendo a uno de los tropos más importantes de la historia colonial del necroextractivismo: la desnudez como simbología de la indefensión de indios supuestamente propensos a la evangelización y al trabajo esclavo. Por otro lado, como hemos discutido, la desnudez sirve también de metáfora para el concepto agambiano de “vida desnuda”, así como conecta con nuestra conceptualización de la producción necroextractiva de vidas huérfanas.

Por consiguiente, desde la inusual y tan necesaria perspectiva ecocrítica de Bravo, éste es un suelo *desnudo*, indefenso, huérfano, así como lo son la vegetación, los valles y cerros. Es decir que la condición de vida desnuda, de vida descalificada y sacrificable, es atribuida aquí al entorno natural, lo que significa que la ruptura del tiempo ético es representada de modo explícito. Lo que más llama la atención en este informe es la expresiva dramaticidad con la que

el ingeniero observa las consecuencias letales de los gases tóxicos en el paisaje. Pensamos que dicho énfasis se explicaría por la imposibilidad de hablar de la contaminación en los cuerpos de los pobladores debido al carácter oficialista y político de una investigación encargada por el mismo presidente. De hecho, Bravo es un intelectual orgánico¹¹⁵ del gobierno de Leguía y su informe intenta comprobar que los humos no afectaban a las poblaciones locales:

Tratándose del hombre, en la Oroya misma y en su vecindad más inmediata, *el humo mortifica bastante* a sus pobladores en algunas mañanas, cuando las condiciones meteorológicas son favorables a su acumulación en el valle; *se produce una irritación de los órganos respiratorios y de la visión, bastante molesta*, pero que, por lo que hemos podido observar, desaparece sin dejar huellas junto con la causa que la origina; el hecho es que las personas que trabajaban en los hornos mismos, donde la contaminación del aire se produce con más frecuencia y con mayor intensidad, *hasta el punto de ser algunas veces imposible de soportar*, no presentan aspecto de enfermos, ni se quejan de trastorno alguno de carácter permanente (*Informe 69*; subrayado mío).

Como la cita pone de manifiesto, sus argumentos acaban siendo fácilmente derrocados por las expresiones de intensidad que utiliza: “el humo mortifica bastante”, “se produce una irritación de los órganos respiratorios y de la visión, bastante molesta”, “hasta el punto de ser algunas veces imposible de soportar”. De ese modo, las percepciones sensoriales que describe son tan angustiantes que es “imposible” creer que los pobladores “no presentan aspecto de enfermos, ni se quejan de trastorno alguno de carácter permanente”.

En efecto, este es un informe marcado por una pugna entre el deber oficial y el compromiso ético, entre una mirada objetiva y científica, que sirve a los intereses del Estado, y

¹¹⁵ El “intelectual orgánico” es un concepto del teórico marxista italiano Antonio Gramsci, quien afirma que “todo grupo social que surge sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica, establece junto a él, orgánicamente, uno o más tipos de intelectuales que le dan homogeneidad no solo en el campo económico, sino también en el social y en el político. [...] En el sistema social democrático burgués se han creado imponentes masas de intelectuales que no se justifican solamente para la atención de las necesidades de la producción, sino también para las exigencias políticas del grupo básico dominante” (21-32). Véase: Gramsci, Antonio. *La formación de los intelectuales*. Trad. de Ángel González Vega. México, D.F.: Editorial Grijalbo, 1967.

la irresistible mirada del testigo. Una vez que esta última desestabiliza la primera, nos concentraremos en analizar las imágenes de la deterioración ecológica que ponen en jaque a la verdad/seguridad del discurso científico.

Así, siguiendo la dirección del valle del Mantaro unos 20 kilómetros aguas abajo de la Oroya, *los cultivos de trigo y ocas están destruidos, pero los de papas y ollucos, a pesar de haber sufrido considerablemente, han resistido*; cinco kilómetros más abajo *hemos encontrado sembríos de cebada en aparente buen estado, pero cuyas plantas examinadas con detención mostraban en sus hojas las manchas y quemaduras características de la acción del anhídrido sulfuroso*. En Llocllapampa, *hemos encontrado plantíos de habas que parecen en perfecto estado, pero que según sus propietarios habían perdido las flores y no se creía que dieran semilla* (Informe 67-68; subrayado mío).

Patente es la intención inicial de relativizar la irreversible depredación sobre los vegetales expuestos a los humos: algunos cultivos están destruidos, pero otros han resistido. Sin embargo, ésta no se sostiene porque el ingeniero reconoce, en seguida, que basta examinar “con detención” para notar que ciertos sembríos “en aparente buen estado” presentan “manchas y quemaduras características de la acción del anhídrido sulfuroso”. De ese modo, el ingeniero termina solidarizándose con la voz de los comuneros, quienes denunciaban que sus plantíos parecían “en perfecto estado”, pero que, en realidad, se estaban volviendo estériles.

Uno de los desafíos del informe es determinar el grado de toxicidad del anhídrido sulfuroso en vegetales, animales y humanos, en base a investigaciones científicas anteriores y evidencias empíricas observadas en la zona. Respecto a las primeras, el autor contrasta tres opiniones científicas de la época: 1) la de los autores norteamericanos que rechazaban la toxicidad del gas sulfuroso,¹¹⁶ afirmando que este causaba “muerte por asfixia, pero no por

¹¹⁶ El ingeniero recurre, por ejemplo, a las experiencias “realizadas en el año de 1913 por la comisión encargada de estudiar los daños causados por los humos de la fundición de Selby en el Estado de California (Estados Unidos de América)” (Informe 73). Dicho estudio concluía lo siguiente: “Algunas personas especialmente resistentes pudieron soportar el anhídrido sulfuroso a una concentración de 150 partes por millón durante breves minutos. Con 500 partes por millón, la acción sofocante es tan intensa que es imposible hacer ni una sola respiración” (Informe 73-74).

envenenamiento” (*Informe 74*); 2) el estudio de Ogata, en el Instituto de Pettenkofer, en Alemania, que “trató de demostrar que la muerte era ocasionada realmente por la acción venenosa del gas y no por los espasmos de la glotis” (*Informe 74*); 3) y la opinión del doctor peruano M. E. Tabusso, para quien “la excesiva acidez de los pastos atacados puede producir sobre el organismo una acción cáustica que se localiza al principio en el aparato digestivo y se generaliza después, y cuyas consecuencias son anemisantes y degenerativas” (*Informe 75*). Si bien el ingeniero se inclina a acatar los estudios norteamericanos, acaba reconociendo “que la acción del gas sulfuroso puede contribuir a que los efectos tóxicos de los componentes sólidos de los humos sean más graves” (*Informe 76*). Y aquí es probable que las evidencias empíricas hayan sido más fuertes que la intención científico-política de minimizar los daños de la fundición.

Así, para el ingeniero, la mayor prueba de la depredación es el sufrimiento de los animales, en los cuerpos de los animales que presentan “una alarmante enfermedad” que confirma las advertencias del doctor Tabusso. Ésta producía una enorme letalidad y se presentaba:

[...] con distintos caracteres en el ganado vacuno y en el lanar; en el primero, se nota *gran enflaquecimiento, fiebre, trastornos en la digestión, diarreas, tos seca y una considerable reducción en la producción de la leche*; en los lanares, además de los mismos síntomas, se observa *la renguera, o paraplejia de los corderos, el desprendimiento de la lana y un número considerable de abortos* que reduce casi a cero el aumento natural por la reproducción (*Informe 69*).

El campo de la ética respecto al derecho del reino animal esgrimiría estos terribles síntomas azotando los frágiles cuerpos de los animales, como condenas a una muerte lenta, una agonía sumamente dolorosa y a una progresiva desfiguración. Era tan intenso el sufrimiento del ganado que algunos tambaleaban y mal podían mantenerse de pie. Otros tenían el cuerpo paralizado, como los corderos. Además, la esterilidad parecía afectar a todos ellos, porque muchos ya no producían leche y tenían frecuentes abortos.

Si la escena impactó fuertemente al ingeniero, habría sido apocalíptica para los comuneros, culturalmente apoyados por la cosmovisión andina, la vida en familia y en Ayllu, que incluye a “plantas, animales, aguas, suelos, cerros”, considerados personas (*Huchuy* 198). Es decir, el exterminio de sus animales no significaba solo una expropiación material de sus medios de subsistencia, sino que subraya un atentado radical y extremo contra la integridad y el equilibrio de la red amplia/diversa de vida que compone su comunidad. Así como el proceso de aniquilación de lo humano, que Arendt describe como una reducción a la vida orgánica que borra incluso su fisonomía, también los ganados sufren aquí una descomposición que los reduce a una materia informe y abyecta.

Por fin, son bastante significativas las conclusiones a las que llega el ingeniero:

Esas cantidades de gas sulfuroso son capaces de causar, y han ocasionado efectivamente, los siguientes efectos:

Sobre los vegetales, daños sumamente graves, que comportan su destrucción más o menos completa.

Sobre el hombre, molestia frecuente, irritación pasajera de los órganos respiratorios y de la visión, y, tal vez, menor resistencia para determinadas enfermedades.

Sobre los animales, efectos irritatorios semejantes a los experimentados por el hombre, debiendo considerarse que, destruida la vegetación, la industria ganadera tiene que desaparecer de la región (*Informe 77*).

La destrucción completa del mundo vegetal refleja el paisaje completamente desolador que se produce en tan solo tres años de funcionamiento de la fundición. Por ende, éste es un índice incuestionable de la decisiva ruptura del tiempo ético de la vida oroyana, es decir, de las consecuencias nefastas de la imposición del tiempo industrial tóxico sobre las temporalidades sicionaturales locales. En este sentido, es curioso notar que el ingeniero finalmente reconoce, aunque de modo solapado, que los efectos del gas sulfuroso pueden causar en los hombres una “menor resistencia para determinadas enfermedades”, lo que significa que el deterioro “del

paisaje” no hace más que incluir la depredación de la propia sociedad. Ello se confirma cuando el ingeniero compara animales y hombres, subrayando los “efectos irritatorios semejantes” que ambos experimentan.

Bravo concluye que, “destruida la vegetación, la industria ganadera tiene que desaparecer de la región”. Sin embargo, no es solo el ganado que “tiene que” desaparecer. La *desaparición* forzada es, ante todo, una metáfora de la muerte y desplazamiento de comunidades, historias y modos de vida agrocéntricos. Más aun, en otro nivel, el “tiene que desaparecer” cifra el ocultamiento de los cuerpos campesinos enfermos en su informe.

2.4 Conclusiones parciales

En este capítulo analizamos dos informes que denuncian los impactos ecosociales del proceso de descampesinización y proletarización en los Andes centrales en las dos primeras décadas del siglo XX. Argumentamos que, tanto el informe-ensayo *La conducta de la compañía minera del Cerro de Pasco* de Dora Mayer, como el *Informe sobre los humos de La Oroya* de José Julián Bravo, coinciden en representar el espacio minero industrial como un campo de concentración y exterminio. Sin embargo, mientras en *La conducta* hay un énfasis mayor en las características concentracionarias y genocidas de ese espacio, en el *Informe* es posible visualizar la dimensión temporal del problema minero, una vez que este texto expone los devastadores efectos ecológicos de los humos de la fundición de la CPC en La Oroya.

Asimismo, como vimos, el informe-ensayo de Mayer fue intencionalmente elaborado con propósitos nacionalistas que buscaban contrarrestar la pésima reputación internacional de Perú debido a los escándalos del Putumayo. La Asociación Pro-Indígena temía que Estados Unidos, un imperio en ascensión, interviniera en el Putumayo e invadiera el territorio amazónico. Por

eso, Dora Mayer se encarga de elaborar un informe que expone los crímenes de la compañía norteamericana CPC en los Andes, demostrando las graves consecuencias sociales, económicas y políticas de la *desnacionalización* del espacio andino. Desde la perspectiva antiimperialista de Mayer y sus compañeros de la API, la actuación de la compañía minera constituye un grave problema de soberanía nacional que resulta en serias violaciones de los derechos humanos de la clase obrera andina. La periodista demuestra de qué manera la espacialidad concentracionaria industrial *desaparece* a los obreros frecuentemente mutilados o muertos, es decir, cómo ellos son sistemáticamente abandonados a la ley de excepción de la empresa y no tienen ninguna garantía de reparación.

A su vez, el informe oficial del ingeniero Bravo fue encargado por el presidente Leguía para dar una respuesta a los reclamos de las poblaciones de La Oroya, que se quejaban de los efectos de los humos tóxicos de la fundición de la CPC. Lo que más llama la atención en este informe es la pugna entre la mirada oficialista del ingeniero-científico, cuya misión es ocultar los efectos tóxicos de los humos en los cuerpos campesinos, y la mirada del testigo, que no puede esquivar el compromiso empático-ético de describir con dramatismo la destrucción que amenaza el suelo, los cultivos y animales de la región. Es así como, en algunos momentos, la mirada científica vacila para dar lugar al testigo, que llega a solidarizarse con los reclamos de los comuneros.

Ambos informes permitieron plantear en las primeras décadas del siglo XX la actuación de la compañía minera norteamericana como un crimen de lesa humanidad —como un genocidio, ecocidio y *aenocidio*—, así como invitaron a examinar la *producción* eco-biopolítica de vidas huérfanas humanas y no humanas en la sierra central, transformada en una verdadera zona de excepción.

CAPÍTULO 3

Ciudades torturadas, vidas huérfanas: representaciones culturales de la ciudad minera andina

En este capítulo profundizaremos nuestro estudio ecocrítico y eco-biológico de la *producción* del espacio minero andino, tomando como principal marco de análisis la época industrial. Analizaremos, específicamente, dos representaciones culturales de la ciudad minera: a partir de una selección de fotos del artista huancayano Sebastián Rodríguez nos abocaremos a una crónica visual del proceso de proletarización minero en Morococha, entre 1920 y 1940. En seguida, analizaremos el relato de viaje “Cómo viven los mineros en Cerro de Pasco” (1936), de José María Arguedas, que describe tanto la condición obrera, así como la política y cultura espacio-temporales del terror minero en Cerro de Pasco.

Lo que determinará en diferentes períodos los principales rasgos de la política y cultura espacio-temporal del terror minero será el ritmo, la escala, la sofisticación tecnológica y la voracidad de la extracción hacia el mercado global. Es así como la corrosión del casco urbano, la contaminación del suelo y la extrema vulnerabilidad de la vida obrera en ciudades como Cerro de Pasco, por ejemplo, notadas ya en el siglo XIX, se intensificarán en un espacio urbano marcado por la inexorabilidad del progreso capitalista industrial y una expansión sin límites que

llevará a la entera destrucción de las “bases geográficas –ecológicas, espaciales y culturales–” de dichas ciudades¹¹⁷ (Harvey, *Espacios de esperanza* 37).¹¹⁸

De ese modo, analizaremos la representación del espacio minero como una zona torturada, y de la proletarización minera como un proceso de huerfanización o “expropiación ecobiopolítica” (Araoz, “Territorios” 66). A diferencia del capítulo anterior, tendremos la oportunidad de enfatizar la dimensión cosmopolítica de las nociones de tortura y orfandad mineras cuando analicemos el texto de José María Arguedas. Al hablar de una cosmopolítica, convocamos la inclusión de otras epistemes, cosmologías, sensibilidades y modos de existencia no occidentales presentes como *culturas de la regeneración*¹¹⁹ en la escena cultural y política. Esto es fundamental porque la imposición de megaproyectos necroextractivos de alto impacto ecosocial tiene consecuencias planetarias, como el calentamiento global, y, sobre todo, la devastación de los territorios y sociedades tradicionales.

Por estas razones, elegimos textos entrelazados a partir de la experiencia sensorial-cognitiva y afectiva de sus autores en Morococha y Cerro de Pasco, como modelo analítico basado en otros modos de concebir y conocer el espacio, una experiencia “compound of feeling and thought” (Tuan, *Space* 10) vinculada a los sentidos y su función cognitiva en el proceso de

¹¹⁷ La ciudad de Morococha fue destruida entre 2013 y 2014 por la Minera Chinalco Perú S.A., subsidiaria de la Aluminum Corporation of China. Véase el informe “Desplazamientos Internos en el Perú” (2015) de Nicolás Zevallos Trigoso, en colaboración con el Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables (MIMP) y la Organización Internacional para las Migraciones (OIM), que hace un inventario de los principales casos de desplazamiento en Perú, incluido el caso de Morococha. Ver también el testimonio de la activista social Aida Gamarra Sánchez, “Aida, testimonio de lucha” (2017): <https://www.youtube.com/watch?v=luq5PFSAy8c&t=144s>

¹¹⁸ Por eso, cuando empiece la explotación minera a cielo abierto, a mediados de los años '50, la destrucción será acelerada y un enorme tajo se impondrá devorando varios barrios y desplazando a los habitantes cerreños. Véase Helfgott Seier, Federico. "Cerro de Pasco: el eterno traslado." In: R. Hoetmer, C. Castro, M. Daza, J. de Echave and C. Ruiz (eds). *Minería y Movimientos Sociales en el Perú, Lima: Programa Democracia y Transformación Global* (2013): 179-90.

¹¹⁹ En lugar de hablar en “culturas residuales”, como propone Raymond Williams, preferimos designarlas como *culturas de la regeneración*, considerando la valoración crítica propuesta por Apffel-Marglin para los términos regeneración y biocultural en *Subversive Spiritualities* (2011), así como las proposiciones de Guillermo Delgado-P. acerca de la potencialidad restauradora de un Pachaceno andino (“Andean” 21).

representación cultural del espacio y como indicador de registros sensoriales-cognitivos-identitarios. Estos textos muestran un decisivo rasgo testimonial que distingue la posición compleja de aquellos que han visto (*testis*)¹²⁰ esos lugares, la violencia y sufrimientos irreparables.

Resaltar la naturaleza de estos testimonios conjuga la paradoja de no poder expresar la totalidad de una historia traumática, al mismo tiempo que la complicitad de la voz testimonial convoca una comunidad de memoria, produciendo en el lector “la sensación de que a través del testimonio llega a formar parte de un movimiento mundial de oprimidos de todo tipo” (Beverley, “Anatomía” 14). Por eso, aunque no pronuncie una “intención política explícita”, el testimonio implica siempre “un reto al *statu quo* de una sociedad dada” (Beverley, “Anatomía” 9), abriendo grietas que apuntan hacia mundos más justos.

Cabe añadir que la verdad proferida por el testigo va por encima de las asimetrías de la ley positiva y aparece enfrentada a las leyes del Estado de excepción (Agamben, *Lo que queda* 16). Al insertarse por dentro de la autoridad de la experiencia constituye una vertiente de verdad del derecho natural. Por otro lado, el carácter desestabilizante de esos textos se acentúa una vez que “by witness is meant a mode of responding to the other’s plight that exceeds an epistemological determination and becomes an ethical involvement” (Hatley, *Suffering* 3). Como las demás obras ya analizadas, estos textos integran una importante y extensa tradición discursiva indigenista que, a pesar de sus limitaciones, ofrece una armazón de imaginarios pioneros para la defensa de los derechos humanos ecosociales en América Latina.

En las fotografías de Rodríguez, discutiremos cómo exponen las contradicciones del

¹²⁰ En latín, *testis* es aquel que se sitúa como tercero en un litigio entre dos partes, mientras *superstes* se refiere a aquel que “ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está, pues, en condiciones de ofrecer un testimonio sobre él” (Agamben, *Lo que queda* 15).

campamento minero, enseñando, por un lado, instalaciones industriales aparentemente seguras y trabajadores disciplinados, y por otro, la cotidianidad de entierros que se suceden, amenazando con desarticular aún más al cuerpo social. Una cotidianeidad de la muerte como notable indicador de la naturalización/maximización de la desprotección del trabajo minero, la vulnerabilidad a la que eran/son sometidos los cuerpos del trabajo, así como la cultura de insensibilidad/impunidad cívico-política. Asimismo, veremos que las fotos contestan la tesis marxista del proletariado transicional al evidenciar la identidad étnica campesina de los obreros.

Concluiremos el capítulo con el análisis de la representación arguediana de Cerro de Pasco, que coincide con Rodríguez en exhibir una cotidianidad que naturaliza/familiariza la muerte en la ciudad minera. Pero Arguedas va más allá, al denunciar cómo la compañía minera transforma el espacio urbano en una zona, más tarde categorizada como *estado de excepción*. El escritor peruano describe este estado a partir de una sutil perspectiva pachacéntrica. Asimismo, pretendemos enfatizar la relevancia político-emocional del viaje del autor a dicha ciudad como una experiencia-atestiguamiento que marcará profundamente la crítica arguediana respecto a la violencia necroextractiva e imperialista.

3.1 Morococha, campamento minero industrial

3.1.1 Disciplinar ruinas, convertir indígenas en obreros: orfandad y duelo en las fotografías de Sebastián Rodríguez

La etimología quechua de Morococha remite a dos vocablos: “muru”, que significa bicolor, de pintas negras con blancas; y “kucha”, que significa lago, laguna, charco. Por tanto, hace referencia a la existencia de una laguna en la región. En 1840, la zona era habitada exclusivamente por campesinos y la actividad minera era inexpressiva. En la hacienda

Morococha, el propietario minero Carlos Pflucker intentó implementar una compañía de cobre, aunque fracasó por poder atraer mano de obra nativa ni contar con una infraestructura mínima para el transporte de minerales (Mallon, *The Defense* 55).

Las dificultades enfrentadas por Pflucker cambiarían a comienzos del siglo XX con la llegada de la CPC a Perú. Así, en los años '20, Morococha se transformaría en campamento minero y, junto con las ciudades de Cerro de Pasco y La Oroya, será uno de los principales centros operativos de la empresa. La formación del campamento y la futura ciudad ocurrieron a partir de un violento proceso de proletarización.

[A] medida que la explotación de los yacimientos mineros se intensificaba y como consecuencia de la irracionalidad misma de la explotación, se desarrolló un curioso mecanismo de proletarización de los campesinos... Los humos de la fundición, así como los desperdicios de la extracción de los minerales, contaminaron las aguas y anularon la capacidad productiva de las tierras de cultivo, determinando la desaparición de sembríos y pastizales para el ganado de los campesinos. En las tres primeras décadas del presente siglo, el enganche y la migración forzosa de aquellos campesinos afectados por la pérdida de sus recursos, fueron las vías más significativas para el enrolamiento de la mano de obra para las minas (Bonilla, *El minero* 40).

Es decir, muchos campesinos se vieron obligados a vender sus tierras por la inviabilidad de los cultivos y será la representación de ese flujo de campesinos migrantes recién llegados a Morococha y su exposición a la nueva cultura laboral y al espacio-tiempo industrial que interesa examinar en la obra del fotógrafo Sebastián Rodríguez¹²¹ (Huancayo, 1896 – Morococha, 1968).

Cabe precisar al menos dos puntos sobre ese proceso de proletarización: no solo Bonilla (1970) sino también Flores Galindo (1970) explican que la formación de ese proletariado habría

¹²¹ La mayoría de las fotos que examinamos en esta sección están disponibles en el Repositorio Online de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), en el archivo titulado “Cerro de Pasco Corporation”. Visitar el sitio web:
http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/4663/discover?rpp=10&etal=0&query=cerro+de+pasco&group_by=none&page=1

ocurrido en las primeras décadas del siglo XX a lo largo de una supuesta identidad transicional del campesino-minero. A su vez, esta transición se comprobaría en los obreros alrededor de los '20 y '30, en la medida en que éstos iban a las minas, pensando en regresar al campo, así como por “el rechazo cultural al trabajo en las minas. . . [pues] el trabajo en las minas, sobre todo para los campesinos, va a representar una ruptura con una serie de elementos culturales” (Flores Galindo, *Los mineros* 63). El problema de argumentos de este tipo es que corresponden a la tesis marxista del atraso estructural del proletariado minero andino, como apunta el sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado. Éste rechaza conceptos como el de “proletariado incipiente” y “transicional”, porque implican un supuesto rasgo “no industrial”, “no urbano” y asociado a las fases más “primitivas” del desarrollo económico (Zavaleta, “Forma” 8).

Asimismo, vale destacar otra dimensión importante a tener en cuenta: los mineros indígenas consideran el mineral como una planta viviente que crece y se reproduce dentro del vientre de la *Pachamama*, una perspectiva bio-centrada fuertemente contrapuesta al utilitarismo de las economías necroextractivas y a las cadenas de producción capitalistas referentes a los “recursos naturales”. En efecto, al estudiar los espacios interculturales/transculturales en las minas de Potosí, Bolivia, la antropóloga francesa Pascale Absi argumenta que el vínculo con el mundo agrario permanece en el ambiente minero en la medida en que las comunidades indígenas consigan mantener viva su cultura simbólica: “la symbolique de l’activité minière est profondément imprégnée par la logique agricole” (Absi, “Pourquoi” 145). Así, sería relevante tener también en cuenta la resistencia étnica y cultural del minero andino, como clave de acceso a la crónica visual de la proletarización construida por Rodríguez, en la cual los signos de “civilización y progreso” —coches, maquinaria industrial, vestuario occidentalizado, relojes etc.— aparecen en pugna con los elementos culturales andinos premodernos.

Hechas estas consideraciones, interesa examinar en una selección de fotografías de su extenso archivo, la representación del proceso de proletarización como despojo y huerfanización. Partiremos, así, de nuestro concepto de la violencia minera como una huerfanización de cuerpos y territorios indígenas recogida en fotos que resaltan una conflictiva adaptación a la nueva vida industrial.

Durante diez años, Sebastián fue aprendiz del prestigioso fotógrafo limeño Luis Ugarte, llegando como fotógrafo itinerante a Morococha alrededor de 1928, pueblo donde establece un estudio que funciona por casi cuarenta años (Kusunoki; Majluf; Antmann 6). Según Frances Antmann¹²², la CPC requería que los nuevos empleados fueran al estudio de Rodríguez para hacer fotografías de identificación, aunque el fotógrafo nunca llegó a firmar un contrato con la compañía. Numerosos mineros, al igual que tenderos, policías, funcionarios de la compañía, niños y campesinos recién llegados de pueblos lejanos de los Andes, pasaron por el estudio de Rodríguez, posando en grupos durante excursiones, eventos sociales, funerales y bodas (Antmann 12).

¹²² Antmann fue la primera a publicar un estudio sobre el fotógrafo andino con su disertación doctoral *Sebastian Rodriguez's View from Within: The Work of an Andean Photographer in the Mining Town of Morococha, Peru, 1928 to 1968* (New York University, 1983).



Fig. 6 Familia huancaína (1930-1940).
Repositorio online de la PUCP.



Fig. 7 Familia campesina posando en el estudio de Sebastián Rodríguez, 1935.
Repositorio online de la PUCP.

De allí el gran valor documental y testimonial de su fotografía. Rodríguez solía fotografiar tanto al aire libre como en el estudio y poseía una clientela socialmente diversificada. Las dos fotos de familias campesinas (Figs. 6 y 7) ofrecen una interesante secuencia respecto a la iniciación a la vida del campamento con la llegada a los alojamientos de la compañía y el aparente entusiasmo con el reloj –tal vez más del niño que del padre–, símbolo por excelencia de la racionalización del cálculo productivo y mercantilización del tiempo en la nueva rutina industrial. Por otro lado, los relojes también se exhiben como una nueva herencia que pasará del padre –jerárquicamente situado arriba y en el centro– al hijo.

A su vez, la foto de estudio (Fig. 7) logra representar como pesados el período de adaptación a la nueva vida. En efecto, la circularidad apretujada y las cercanías de los cuerpos forman un cuerpo colectivo que parece resistir o intentar impedir, tanto a la disgregación cultural-identitaria, como a la indefensión frente a la poderosa empresa minera. La foto revela algunos contrapuntos curiosos, como el paisaje idílico del telón de fondo, signo de una vida añorada, ya perdida, y la información inferencial de su irreversible sustitución por el deterioro del paisaje minero, en el afuera del estudio. Al mismo tiempo, la intertextualidad conecta el significativo cambio de la indumentaria masculina, un estilo occidentalizante, contrastado con la insistente permanencia de la vestimenta tradicional de las mujeres. Respecto a este proceso, Antmann menciona el icónico ejemplo de los “hombres [que] reemplazaron sus tradicionales sombreros indígenas por los ‘Stetsons’ americanos, comprados a crédito en la tienda de la compañía” (Antmann 19).

De esta manera, las fotos señalarían una iniciación de quiebre conflictivo en el pasaje a la nueva cultura laboral, es decir, la “conversión” de mundos campesinos, supuestamente

“retrasados”, a otro mundo minero “civilizado”, así como el reclutamiento de sujetos campesinos a trans-culturalizados y consumidores de la productividad moderna. Como ya hemos advertido, vale tener en cuenta una dimensión crucial de este proceso transculturador. Como advierte Guillermo Delgado-P., si bien el asiento minero era un mundo “cuya estructura social reprodujo el núcleo vital del modelo industrial europeo” (Delgado-P., “A manera” 16), seguía siendo bastante heterogéneo y exhibiendo una mezcla de conocimientos diversos. En este sentido, aunque las familias mineras fuesen incorporando y reciclando el conocimiento técnico o los “oficios”, no abandonarían el conocimiento ecológico tradicional: simbólicamente hablando, el minero andino consideraba el interior mina como “una especie de campo agrícola, “como si labrara los mismos minerales” (Delgado-P., “A manera” 17).

Por otro lado, era una estrategia fundamental aparentar adherirse a los signos civilizados de la nueva cultura industrial. Los nuevos obreros eran súbitamente emplazados al centro de la perversa relacionalidad jerárquicas establecidas en la CPC, cuya lógica segregacionista se amparaba en la división creada por la ley 4916 del Código de Comercio, firmada por Leguía en 1924:¹²³ una ley que protegía solo a los clasificados como “empleados” o “funcionarios”, excluyendo a los que eran considerados “obreros”. Como registran los litigios laborales contra los frecuentes despidos de obreros de la CPC, en la década de 1920, aquellos que no encajaban en la categoría de “empleado”, es decir, los que no ejercían funciones administrativas o de “esfuerzo mental”, no podían ampararse en la ley 4916.

Ello explica por qué, en la mayoría de los litigios que consultamos, la primera disputa ya es trabada en la esfera nominal, en base a la jerarquía dicotómica de empleado/funcionario

¹²³ “La Ley 4916 de 1924 constituyó un hito muy importante en el desarrollo de la legislación laboral peruana, porque limitó el poder del empleador de disolver el contrato de trabajo de los empleados particulares estableciendo un preaviso de noventa días” (Alemán Páez 429).

versus obrero: mientras los demandantes argumentan su legítima calidad de “empleados” o “funcionarios”, la empresa minera intenta descalificar a todos, sin excepción, como obreros manuales. En efecto, en 1927, César Castillo demanda a la CPC por haber sido despedido cuando se encontraba enfermo de neumonía. Castillo afirma que era “empleado técnico i ayudante del jefe de guardia de la mina Ombla”, lo que la empresa refuta, alegando lo siguiente:

Don César Castillo no ha sido empleado de comercio de la Corporación. En su escrito de demanda, ha manifestado que se contrató y que trabajó como ayudante técnico del Jefe de Guardia de la mina ‘Ombla’, es decir, que fue caporal de la mina, y no empleado de comercio. Los caporales de minas no están amparados por la ley No 4916, porque no desempeñan funciones de comercio, ni trabajos en los que predomina el esfuerzo mental.¹²⁴

Es evidente que el criterio del “esfuerzo mental” se apoyaba en el racismo estructural de la sociedad peruana y de la colonización capitalista para incumplir la ley y negar derechos garantidos en la legislación laboral de la época.

Otro expediente interesante es el de Carlos Coni, quien demanda a la CPC por despido de empleo también en 1927. Coni logra probar que había sido “capitán de Mina” precisamente a través de una foto (Fig. 8) en la cual aparecía junto a funcionarios del alto escalón:

[...] en este estado el reclamante presentó una fotografía en la que aparece retratado según dice, en medio del Superintendente míster Emerson y el Jefe de la oficina de tiempo el señor Valle y rodeado de los señores ingeniero Serrano, comisario de Gollarisquizga, Fernández, míster Pitterson, Jefe mecánico y el Capitán de mina señor Gonzales. Que esta fotografía data de 1921 en cuya fecha era capitán de Mina, y que la presenta a falta de otra prueba para acreditar que trabajaba entonces.¹²⁵

¹²⁴ Expediente N. 342. Reclamación de César Castillo contra la Cerro de Pasco C. Corporation por despido del empleo. Lima, 14 de septiembre de 1927. Archivo General de la Nación.

¹²⁵ Expediente N. 339. Reclamación de Carlos Coni contra la Cerro de Pasco C. Corporation por despido del empleo. Lima, 5 de septiembre de 1927. Archivo General de la Nación.



Fig. 8 Fotografía encontrada en el expediente laboral n. 339. Archivo General de la Nación, Lima.

Este caso permite pensar en la relevancia estratégica de las fotografías en las disputas judiciales tan desiguales de los obreros/empleados, enfrentados a la gigante norteamericana, un punto de fuga relevante en el evidente control que la empresa debía ejercer sobre la representación visual de sus empleados, de las condiciones laborales en cada rincón de sus fábricas y de la vida cotidiana en sus campamentos y ciudades. Aun respecto a la fuga de control, vale notar el detalle curioso del fotógrafo que aparece en el lado izquierdo, indicio evidente de que fueron sacadas dos fotos diferentes del mismo grupo, al mismo tiempo. Es decir que habría en realidad dos fotógrafos allí, y que la foto que Coni posee, fue sacada a una mayor distancia: cabría entonces preguntarnos si sería posible que otro fotógrafo hubiera sacado a escondidas la foto de Coni. El fotógrafo que sacó la foto de Coni no es el mismo fotógrafo que aparece en la fotografía. De este modo, es muy probable que los obreros fueran adquiriendo otras intenciones al dejarse fotografiar, tal vez ya conscientes de la fragilidad de sus derechos ante la minera y el Estado peruano. O tal vez, intentando retener para sí, alguna huella propia, excedente respecto a la

tecnología-fotografía ajena/alienante de la corporación que los sacaba *de sí* para archivar su huella en otro lugar.

Como advierte Drinot, más allá de una estrategia legislativa (y corporativa) que imponía divisiones desde arriba, había una creencia interiorizada en la sociedad “acerca de las diferencias entre dos tipos de trabajadores, que giraron, tanto en torno de factores, como su cultura de consumo, la ‘respetabilidad’, la ‘decencia’ y, de hecho, la ‘raza’”, respecto a si el trabajo que se realizaba era manual o ‘intelectual (*La seducción* 40). Más tarde, cuando durante el gobierno de Benavides, los “obreros” fueron finalmente amparados por la ley del Seguro Social 8433,¹²⁶ ocurriría un nuevo ciclo espiral de exclusión: el de los indígenas que no serían considerados asimilables al modo de la vida industrial.

Drinot lo comprueba así al revisar las ideas de Edgardo Rebagliati, uno de los jurisconsultos de dicho proyecto de ley, como lo nota también en varios artículos del periódico *La crónica* (1937). Mientras el primero excluía a los indios de la condición obrera, apoyándose en el argumento indigenista decimonónico respecto al supuesto atraso de los indígenas por culpa de sus explotadores (*La seducción* 223), en el segundo caso se enfatizaba la inadecuación de los indígenas “analfabetos” respecto a dicha ley, dada su “inercia tradicional”, su “psicología” y las “características” de “yanacón costeño” o “mitayo de todas las épocas” (*La seducción* 222). De ese modo, el historiador nota cómo la imprecisión del término “obrero” sirvió para ser manipulada a antojo para impedir que los indígenas accedieran a sus derechos laborales.

¹²⁶ De acuerdo a Drinot, la ley “establecía que todos los trabajadores, hombres y mujeres, debajo de los sesenta años, que trabajaran para un empleador (incluidos los empleados domésticos) o independientemente, y ganaran menos de 3.000 soles por año, debían registrarse [...] La ley garantizaba a quienes se registraran atención médica; hospitalización; pagos de maternidad; una pensión para aquellos afligidos por enfermedades crónicas; otra para aquellos que alcanzaran la edad de sesenta años y que hubieran contribuido al sistema por veinte años; y, finalmente, gastos funerarios e indemnización para los deudos” (*La seducción* 57).

A ello se necesita agregar la segregación por género y la sumisión de las mujeres en el nuevo orden industrial masculino. No sería casual que las viudas, los niños huérfanos y las esposas de los obreros de baja categoría laboral, conocidas como “magtas”, se ocuparan de las labores más agotadoras y sacrificantes del campamento. Estas consistían “en despedazar con corvinas (martillos de cuatro libras de peso) los bloques del mineral sacado a la superficie, hasta deshacerlos en pequeñas partículas del metal con el fin de facilitar su transporte a la fundición y concentradora de La Oroya” (Mazzi Huaycucho 62).

Conocidas como *palladoras*¹²⁷ o *chanquiris*¹²⁸, estaban ubicadas entre “las más pobres de los pobres de Morococha”. Ocupadas en restregar “entre montones de escoria en busca de mineral” realizaban “la más humillante de las tareas del campo minero” (Antmann 21). Tal vez se insertarían en una invisibilidad y descarte aún más acuciante todavía que la de los mineros varones. Para analizar este contraste, veamos la siguiente foto (Fig. 9) como ejemplo: en la fotografía puede verse al contratista, “empleado por la compañía para reclutar mano de obra temporal con salarios menores a los de los estándares de la empresa” (Antmann 21), a los obreros subordinados a él y a las *chanquiris*.

¹²⁷ Del verbo quechua “pallay”, que significa recoger, escoger (como si fueran tubérculos). Agradezco a Guillermo Delgado-P. por esta nota.

¹²⁸ *Chanquiris* deviene posiblemente de “chaskiris”, de la palabra quechua “Chaska”, que significa estrella, pues, al golpear el mineral o la roca se producen chispas. De ahí el nombre. Agradezco a Guillermo Delgado-P. por esta nota.



Fig. 9 El contratista Froilan Vega con su grupo de *chanquiris* (1928-1940).
Repositorio online de la PUCP.

La composición fotográfica centrada en el vehículo despunta abruptamente en el escenario minero como una súbita aparición y un incruste de una escena urbana y como otro símbolo de la modernidad. En Los tres niveles de la composición de los/as obreros/as resalta el alineamiento de las *chanquiris*, sentadas en el suelo, se codifica la naturalización del poder masculino, un aspecto central en varias composiciones de Rodríguez.

El contratista se apoya en el camión, distinguiéndose de los demás con sus lentes de sol y una actitud arrogante que contrasta con la postura petrificada de los obreros que están a su lado y de las mujeres, posicionadas en la base de la pirámide social que la fotografía retrata. Asimismo, llaman la atención los obreros jóvenes, confortablemente echados en el techo del camión, como si estuvieran listos para un paseo o disfrutando del tiempo libre. Ambos expresan un aire ligero, una especie de reverencia juvenil al camión o al trabajo sostenible, respecto al cual hacen pausa,

algo que discrepa radicalmente con el triste semblante y lenguaje corporal de las mujeres que están abajo, como atadas a la tierra, aplanadas y hundidas como la base de una pirámide cuya cúpula remite a la mina. De hecho, Antmann ve en esta composición un triángulo que agrupa a las personas de acuerdo a su función social (Antmann 21). Añadiríamos incluso que el efecto de la disposición de los jóvenes obreros en el techo del coche —la promesa de una ascensión social y un futuro que estaría reservado para ellos— parece ser el de aplastar aún más al grupo de *chanquiris* comprimidas en el suelo.

En el marco colonizador, los campesinos-mineros fotografiados protagonizan una traducción cultural, ya iniciada en la cultura finisecular del continente por las campañas militares de integración territorial e identitaria, comenzando con el caso colonial/globalizador argentino en nord y centro-Patagonia, con antropólogos como Francisco P. Moreno y Estanislao Zeballos y fotógrafos como el británico-argentino Samuel Boote. Este uso científico permitió a la fotografía materializar la visualización de jerarquías raciales y, al mismo tiempo, evidenciar —y *narrar*—, los avances del proceso supremacista de LA hegemonía económica-cultural blanca y global-moderna.¹²⁹ A medida que la integración militar-cultural de los territorios fue solidificándose, previsiblemente, esta ciencia racial fue transferida al mundo laboral de las empresas necroextractivistas, como indicador de la consumación y avance del discurso civilizador.

Inadvertidamente, los campesinos-mineros fotografiados por Rodríguez participan del proyecto civilizador del Estado: con cada foto, este re/produce la relación asimétrica entre el sujeto del conocimiento tecnológico y obreros-objetos en enclave de minorización y

¹²⁹ Ver, Ashley Kerr (2020). *Sex, Skulls, and Citizens: Gender and Racial Science in Argentina, 1860-1910*. Vanderbilt University Press. También, Ana Butto (2018). “*Visualización de los roles de género en las fotografías etnográficas de mapuches y tehuelches (Siglos XIX-XX)*”, RIHUMSO 7.13, pp. 21-46.

segundización. El momento de encuentro de los mineros con la Ciencia instala ya al indígena en otro estadio del proceso civilizador: entre civilizados y mundo indígena-laboral, coreografías sociales de ensamblaje y codificación de espacios, de cuerpos, lugares físicos-sociales (composición, bastidor, género, vestimenta, pose, gestualidad, distancias proxémicas) predispuestos, y fácilmente identificables en la lectura de esta violencia racial.

Tanto las relaciones jerárquicas como las de género seguramente determinaban quiénes y qué objetos debían ocupar el centro y la periferia de las fotos. Empleados medianos como los contratistas o aquellos especializados en el manejo de ciertas máquinas como las concentradoras, o funcionarios del alto rango de la empresa toman siempre el centro de las imágenes, y alrededor de ellos gravitan los demás obreros, aunque el posicionamiento fotográfico de la diferencia (clase/raza, género, estatus laboral) siempre reconstruirá espacios sociales de la socialización de las minas, como el caso de los ubicados más cerca del suelo, agachados o sentados de la siguiente imagen (Fig. 10).



Fig. 10 Obreros y funcionarios frente a la compresora, 1935. Repositorio online de la PUCP

De esta vez, vemos a dos funcionarios extranjeros (blancos) de la compañía, automáticamente emplazados según la tipología de coreografía ya mencionada, centralizados por la foto y los demás obreros, en las periferias laterales e inferior. El funcionario es fácilmente identificable: es uno de los sujetos blancos, usa lentes, viste chaqueta de cuero, corbatín y un sombrero “stetson”. Aquí, en esta composición lo que se reverencia es pura tecnología productiva, la máquina compresora que sirve de imponente telón de fondo que parece avalar el conjunto y su composición. No obstante, como notamos con el uso transgresor de la foto de Coni, habría que sospechar que la apariencia dispuesta, disciplinada, e incluso sonriente de los obreros mineros tal vez serviría, como argumentaría Antmann, a un propósito más allá del corporativo y de su racionalidad *ajeno/enajenante*, ya que las fotos también serían enviadas a sus familiares, todavía residentes en las comunidades. Ello podría contribuir a *avalar* las ventajas derivadas de la dura diáspora económica, a avalarlos, al poder mostrar logros laborales —y modernos y, en algún grado, tranquilizantes. La disposición fotográfica igualmente podría solapar las privaciones y los padecimientos de los mineros (Antmann 18). Por ello mismo, volver al caso de Coni y su uso aberrante —y negociador— de su propia/ajena fotografía, es aun más significativo, puesto que nos permitiría vislumbrar modalidades activas e intentos des-enajenantes en la relación obreros-fotografía corporativa. En el marco neocolonial de relaciones de violencia, recuperar su propia fotografía para sí, para volver a sí mismo, sería una estrategia para desenmarcarse de su uso alienador.

Veamos otra secuencia de fotos de obreros en oficios diarios que representan en sí una doble violencia —la del marco modernizador de la fotografía de la empresa, la del trabajo-riesgo—: en primer lugar, como perforistas, la labor más “prestigiosa” del socavón porque exigía cierto dominio con el manejo de las máquinas, sumamente riesgoso por la cantidad de polvo y de

pedras que se soltaban en una etapa en la cual la Medicina Laboral era incipiente y en la cual el funcionamiento las maquinarias sería mejorado a partir de los accidentes laborales. En seguida, como carrillanos, fundamentales para el transporte de minerales. De hecho, como destaca Flores Galindo, sin el trabajo subterráneo el campamento minero simplemente no podría existir ni ser productivo. Por ello, los socavones encerraban “el sector de trabajadores económicamente más importante” (*Los mineros* 53), como el caso de los perforadores que ganaban una media de casi cuatro veces más que un peón (*Los mineros* 54). Pero dicha función “prestigiosa”, como hemos dicho, envolvía enormes riesgos, como lo hace palpable la imagen siguiente (Fig. 11).



Fig. 11 Perforistas en la mina Puquiococha, 1940-1945.
Repositorio online de la PUCP.

En primer lugar, el encuadramiento de la foto resalta el interior de la mina como si ésta fuera un ataúd. No parece haber allí demasiada diferencia entre mina y cuerpos enterrados. Sin ir muy lejos, respecto al suministro/consumo de aire. Los cuerpos de los obreros comprimidos tampoco tendrían ninguna posibilidad de fuga, dada la profundidad del espacio laboral, respecto a la superficie del afuera. De hecho, es posible percibir que la única iluminación es la de sus lámparas y que, en este ambiente cerrado, no hay otra alternativa que la de trabajar con máxima

atención durante toda la jornada laboral, en una tarea de maximización extendida de reflejos sensorial-muscular-intensificados de alto riesgo que pueden costar la vida. Además, aunque los obreros parezcan bien abrigados y usen cascos de seguridad, amedrenta la cercanía de sus cuerpos respecto a la pared que están perforando, lo que no solo les obliga a respirar polvo: los expone, además, a ser heridos con posibles fragmentos de roca, violentamente detonados en algún sitio de la mina.



Fig. 12 Mineros carrilanos junto a un vagón, 1935-1945.
Repositorio online de la PUCP.

Cabe observar que hay un control de la representación en estas dos fotografías de la compañía CPC (Figs. 11 y 12), perceptible por la distribución linear y sistemática de los cuerpos de los obreros en el espacio laboral como un componente codificador del status estamental, de la disciplina laboral y de la eficiencia de cada cuerpo involucrado en el proceso de producción (Taylorismo). Al menos dos imágenes fundamentales avalan la reputación de la empresa extranjera: sirve, primero, como prueba documental de sus instalaciones modernas y de las condiciones laborales “seguras”, además de constituir un material propagandístico de su misión

civilizadora y de progreso, vehiculizada por medio de la racionalidad productiva de la actividad minera en la sierra peruana.¹³⁰

Produce además una narrativa visual representativa de un orden de disciplina y obediencia que encubre la verdadera naturaleza de un espacio social de pérdida, con dramáticos conflictos y enfrentamientos por reivindicaciones laborales. Vale subrayar, así, que la eficiencia y la obediencia serían las principales metas y estipulaciones del poder disciplinario respecto a los “cuerpos dóciles” que la corporación minera fabrica, a partir de imponer los cálculos de productividad sobre “las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y [de disminuir] esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)” (Foucault, *Vigilar* 142). Pensamos que las fotos (Figs. 13, 14, 15, 16), las más expresivas en este sentido, corresponden a los retratos de identificación de los registros de mineros, recién contratados por la empresa.



Figs. 13, 14, 15, 16. Las tres primeras fotos no indican los nombres, solo las fechas: 1938; 1937; 1938.

La cuarta foto es de Rosendo Puente Hinostroza, 1937. Colección Museo de Arte de Lima.

Vale notar la legibilidad de la profunda amargura y desolación de rostros y miradas, con las que estos sujetos nos hablan en una representación armada —y ya por fuera del control corporativo—

¹³⁰ En otros contextos, observamos una prolífica producción filmica de documentales institucionales a ejemplo de los chilenos *Recuerdos del Teniente* (1918), de Salvador Giambastiani; *Carbón, vida y milagros de un metal* (1945), *Salitre* (1947) y *Un 18 en Chuquicamata* (1947), de Pablo Petrowitsch; y del británico *Coal Face* (1935), dirigido por John Grierson y Alberto Cavalcanti.

desde sus cuerpos y desde expresiones faciales cargadas de sensación de extravío y desesperanza. Se trata de argumentos y documentos gestuales, visuales querellantes, respecto a las composiciones idílicas del estudio de Rodríguez. Ya no se cuenta con el efecto ilusionista del telón de fondo ni con la coreografía social alienante de la sesión fotográfica y, tal vez por ello, estos gestos y emociones desnudan y desatan un *régimen de verdad* muy diferente: abatimiento, tristeza, desolación, miedo y extravío circulan por un emocional espacio conector entre los sujetos de las fotografías y nosotros, sus lectores, como si fuésemos testigos de sus reclamos y de su condición de la desconexión social, posterior al ingreso a los espacios mineros industriales. En efecto, es imposible no percibir la poca edad de los jóvenes en los retratos de identificación (Figs. 14 y 16). Y en nuestra línea analítica, ello remitiría a los signos de la orfandad, manifestados, especialmente en el proceso de proletarización de niños y mujeres indígenas, los más vulnerables, así como en la frecuencia de las muertes por accidentes laborales.

Uno de los accidentes socio-ecológicos más graves de la época fue el hundimiento de la laguna de Morococha, el 5 de diciembre de 1928, que soterró a varios mineros en las entrañas de los socavones. Difundido en los periódicos como la “catástrofe de Morococha”,¹³¹ fue incluso tema de una pieza teatral de título homónimo, escrita en 1930 por Fausto Linares Málaga, clérigo y catedrático de teología en la Universidad de San Marcos. En *La Catástrofe de Morococha*, Linares construye la narrativa oficial, tergiversando los hechos del histórico hundimiento de la

¹³¹ El número 19 de *Amauta* (noviembre-diciembre de 1928) publicó una nota de solidaridad: “que no se detiene en la apropiación fraternal del dolor de los obreros de Morococha por la muerte de algunas decenas de compañeros, sino comprende la mancomunidad en la exigencia de que la empresa minera no eluda ninguna de sus responsabilidades” (94). La revista se adelantaba para contestar hábilmente la versión oficial que ciertamente encubriría la responsabilidad criminal de la empresa al referirse al evento como un “accidente”. Lo que fue apenas una nota al final de *Amauta*, en *Labor* aparece destacada en la primera página: “Las condiciones del trabajo en las minas: “La catástrofe de Morococha indica la urgencia de su reglamentación. La seguridad y la salud de los obreros deben ser tuteladas” (Año 1, No 4, 29 de diciembre de 1928).

laguna. Vale consultar, además, el testimonio del militante comunista Jorge del Prado quien explica que la CPC había construido dos galerías superpuestas que pasaban justo por debajo de la laguna, “abriendo al mismo tiempo una ‘chimenea’ entre ambas galerías sin apoyarse para ello en un estudio técnico” (Del Prado 3). Cierta día, se abrió una grieta que poco a poco se agravó, inundando las galerías y arrastrando a los mineros que se encontraban trabajando en aquel turno.

Contrapuntos¹³² con los discursos oficiales que ocultaban la responsabilidad de la CPC y blindar el gobierno de Leguía, fueron los periódicos *Amauta* y *Labor*, dirigidos por Mariátegui. El número 19 de *Amauta* (noviembre-diciembre de 1928) publicó una nota de solidaridad: “que no se detiene en la apropiación fraternal del dolor de los obreros de Morococha por la muerte de algunas decenas de compañeros, sino comprende la mancomunidad en la exigencia de que la empresa minera no eluda ninguna de sus responsabilidades” (94). Así, la revista contestaba hábilmente la versión oficial que encubriría la responsabilidad criminal de la empresa al referirse al evento como un “accidente”. Lo que fue apenas una nota al final de *Amauta*, en *Labor* aparece destacada en la primera página: “Las condiciones del trabajo en las minas: La catástrofe de Morococha indica la urgencia de su reglamentación. La seguridad y la salud de los obreros deben ser tuteladas” (Año 1, No 4, 29 de diciembre de 1928).

Los obreros estaban, así, expuestos a la negligencia deliberada de una empresa que maximizaba sus lucros, manteniendo infraestructuras precarizadas. Por otro lado, como vimos en el expediente de César Castillo, había también una incidencia de enfermedades profesionales que afectaban las vías respiratorias como la neumonía, tuberculosis y silicosis. Habría que agregar a ello, los efectos de la altitud¹³³ que imponían otros riesgos a la salud como el edema pulmonar de

¹³² Ver *Los mineros de la Sierra central y la masacre de Malpaso* (2015).

¹³³ En 1928, el médico peruano Carlos Monge Medrano publica un estudio pionero sobre el mal de altura: “Cinco años de observación de enfermos, procedentes de las mesetas elevadas de los Andes y uno de labor intensísima sobre el material recogido en Oroya, Santa Lucía y Morococha, a 12.200, 12.900 y 14.800 pies respectivamente, esta

altura (EPA) o el agravamiento de problemas cardíacos preexistentes y accidentes cardiovasculares de alta mortalidad. Esos factores explican, sin duda, la significativa presencia de viudas y niños huérfanos que deambulaban por el campamento, constituyendo un verdadero “ejército de reserva” de trabajadores ¹³⁴ sometidos a las condiciones de trabajo más degradantes y desprotegidas.

Son la orfandad, el desempleo y la muerte los principales temas del poemario *Alborada* (1939) del escritor proletario Augusto Mateu Cueva, “quien vivió en Morococha a fines de la década del 20” (Flores Galindo 60). Veamos un fragmento del poema “El callejón”:

En el tétrico callejón del barrio / de húmedas y musgosas paredes, / se alinean los cuartos / cual los nichos de un viejo cementerio. // En sus puertas de sarcásticas / muecas, se acurrucan los niños / como modelados en cera sucia, / por las implacables manos del frío. // Viene del mercado, la madre / con sus provisiones de suspiros. // —¡Madre: tenemos hambre! — / le extienden los niños / sus manitas de alambre. / Y esta hermana, transida de dolor, / con ternura, / solo les estampa un beso en la frente [...] (22).

La Morococha de *Alborada* es, así, una necrópolis y sus obreros son muertos-vivos que se constriñen en carpas destartaladas como “negros sarcófagos” y entre “húmedas y musgosas paredes”. Los minúsculos y homogéneos cuartos “se alinean” “cual los nichos de un viejo cementerio”, pero en tales nichos se aprietan varios cuerpos ya que en este ataúd vive toda una familia. Notemos también las marcas retóricas emocionales con las que la voz alocutora del poema parece buscar la conmoción de su audiencia frente a los dramas de la cotidianeidad. Los

última la población más alta del Mundo, me han llevado al convencimiento de la existencia de un síndrome de desadaptación a la vida en esas altiplanicies, para el que he propuesto el nombre de Enfermedad de los Andes, en el que englobo —por una cuestión de doctrina— al ‘Soroche’ o Mal de Montañas” (I). Ver Monge, Carlos. "La enfermedad de los andes (síndromes eritrémicos)." *Anales de la Facultad de Medicina*. Vol. 14. Lima: Imprensa Americana, Plaza del Teatro, 1928.

¹³⁴ En el Tomo 3 del Libro 1 de *El Capital*, Marx afirma que “la acumulación capitalista produce constantemente, y por cierto en proporción a su energía y a su volumen, una población obrera relativamente adicional, es decir, sobrante para las necesidades medias de valorización del capital y, por tanto, superflua” (92).

niños se aprietan en las puertas, totalmente desprotegidos, reducidos aún más por el hambre y el frío. Pero también el único amparo que les puede ofrecer su expoliada madre es un doloroso beso en la frente. De ese modo, aquí las principales víctimas de la violencia minera son las mujeres y los niños, *desaparecidos* en míseros cuartuchos. En otro poema irónicamente titulado “El suertero”, “ancianos pordioseros” y niños harapientos comparten el mismo destino de las madres pálidas:

Voces lacerantes / de estas madres sufridas / que, con sus retoños a la espalda, /
pálidas como espectros, desafían / los azares de una vida miserable: / despotismo /
hambre / esclavitud. // [...] Voces lánguidas / de estos ancianos pordioseros / que,
guiados por su bastón a la tumba, / consumen sus últimas energías, / y
compendian una trágica historia: / desamparo / miseria / mendicidad // [...] Voces
escalofrantes / de estos niños pobres / que, agitando la bandera de sus harapos, /
denuncian implacablemente / los fueros de una sociedad inhumana: / ignorancia /
tuberculosis / orfandad [...] (24).

La abarcadora ubiquidad de la muerte y las víctimas fantasmagóricas que observamos en los poemas de Mateu Cueva son también una constante en las impactantes fotografías de Rodríguez, capaces de mostrar la lateralidad de los deudos en el dolor, la resignación y la pesadumbre del acontecimiento de la muerte y en el frío en los cuerpos. Convertidos en familia del difunto parecen concertados por la dimensión social del dolor y la gestualidad solemne de los cuerpos que parecen envolver los féretros.



Fig. 17 Sepelio en el cementerio de Morococha, 193-. Repositorio online de la PUCP.



Fig. 18 Sepelio, campamento del Ferrocarril, Morococha, 1943. Repositorio online de la PUCP.

Sin embargo, en las fotos de los sepelios (Figs. 17 y 18), destaca la misma cercanía que indicamos anteriormente, la cual cohesiona los cuerpos como cuerpo social. Más aun, al elaborar su duelo públicamente, transformando “el dolor en un recurso político”, las familias resistían tanto a la deshumanización que se les imponía, así como a la desrealización de los efectos de la

violencia minera que, si predominara, los condenaría a “una interminable condición de espectros” (Butler, *Vida* 57-60), como denuncia Mateu Cueva. Asimismo, siguiendo las teorías sobre el dolor de la antropóloga Sara Ahmed, cabría observar que, “aunque la experiencia del dolor puede ser solitaria, nunca es privada”, de modo que el dolor se vincula siempre “con la socialidad de ser ‘con’ otros, de acercarse lo suficiente como para tocar” (*La política* 59-61). La fotografía de Rodríguez ofrece una representación única del proceso de proletarización y del dolor de esos sujetos, visibilizado especialmente como la “rutinización normalizada” (Reguillo, “La clandestina”) de varias etapas/modalidades de muerte en la vida cotidiana del campamento minero. Podríamos concluir que en los campamentos industriales mineros había una producción sistemática criminal de “vidas huérfanas” como metodología para proveer un “ejército de reserva” de mano de obra aún más explotada, para producir cuerpos obreros dóciles y debilitar la resistencia del indígena a la proletarización.

A continuación, examinaremos otra representación de la naturalización /rutinización deshumanizante de la ciudad minera industrial: el relato de viaje de Arguedas a Cerro de Pasco.

3.2 Cerro de Pasco, la extracción perpetua

3.2.1 Huerfanización minera y ética pachacéntrica en “Cómo viven los mineros en Cerro de Pasco” de José María Arguedas

Víctima de una extracción ininterrumpida que remite al período colonial, lo que es hoy la ciudad de Cerro de Pasco, surge como el asiento minero de Yauricocha durante el gobierno del virrey español Luis Fernández y Cabrera en 1639. Este mismo año, recibe el título de “Ciudad Real de Minas” y, en 1771, el de “Villa Minera de Cerro de Pasco” por el virrey Manuel Amat y Junyent (Boza Simón, *Región Pasco* 22). A partir del siglo XVIII, la región cerreña pasa a ser la

principal productora de plata de América del Sur, luego de que declinara la producción en la zona potosina (Waszkis, *Mining* 86). Y en el siglo XIX, Cerro de Pasco se destaca como una de las ciudades más importantes de la sierra peruana.

Sin embargo, dicha importancia económica jamás se tradujo en justicia social ni mucho menos en un espacio mínimamente habitable, como deja testimonio el célebre investigador y viajero alemán J. J. Von Tschudi, quien visitó Cerro de Pasco entre 1838 y 1842: “nothing but the pursuit of wealth can reconcile any one to a long abode in it” (*Travels* 235). Para el viajero, era difícil concebir la ciudad como un lugar de residencia, no solo por el frío intenso y el aire raro de una rigurosa altitud de 4,330 msnm, sino principalmente por la violenta intervención de la extracción minera en el espacio urbano. “Some thousand openings or mouths (*bocaminas*) are the entrances to these mines. Most of these entrances are within the city itself, in small houses; and some are in the dwellings of the mine-owners”, cuenta Tschudi, con perplejidad (*Travels* 231). Y añade que es imposible sentirse cómodo allí: “however comfortably lodged, the newcomer cannot easily reconcile himself to the reflection that the earth is hollow beneath his feet” (*Travels* 235).

Así, en la primera mitad del siglo XIX, la vida cotidiana cerreña se encontraba ya completamente sometida a lógica espacial del necroextractivismo: las bocaminas perforan y atraviesan el hábitat familiar, desconcertando su privacidad con el recordatorio del oscuro del espacio-riesgo de la mina; espacio privado y laboral se confunden. Ello significa que la CPC continuará dicho legado colonial de destrucción e impunidad cuando se “adueñe” de esta ciudad a comienzos del siglo XX, como veremos en el impresionante relato de viaje “Cómo viven los mineros en Cerro de Pasco” de Arguedas.

El escritor andino publica su relato en la revista *Palabra* en 1936, un año antes de ser recluido por ocho meses en la cárcel limeña *El sexto*, reclusión que se extiende entre 1937 y 1938. Según Cornejo Polar, la prisión del joven escritor fue la consecuencia de un acontecimiento emblemático ocurrido en la Universidad de San Marcos ocurrido cuando Arguedas y otros estudiantes expulsaron al general italiano fascista Cammarota, representante del gobierno de Mussolini, “a quien los estudiantes arrojaron a la célebre pileta del Patio de Letras, como protesta por la intervención de la aviación italiana en la Guerra Civil Española” (*Los universos* 164).

Este no fue un acontecimiento aislado pues el país vivía bajo la dictadura militar, autocrática y oligárquica de Oscar Benavides (1933-1936; 1936-1939). Además de tener fuertes vínculos gubernamentales con el régimen totalitario-fascista de Mussolini, el gobierno peruano estaba muy ligado a un núcleo económico agroexportador pro-nazi, representado por la familia alemana Gildemeister, propietaria de la mayor hacienda azucarera del país (Molinari Morales, *Dictadura* 115-116). De ese modo, la prisión de Arguedas ocurre en un contexto político marcado por persecuciones sistemáticas contra adversarios políticos de izquierda, especialmente los miembros del APRA, del Partido Comunista y del Comité de Defensa de la República Española, quienes frecuentemente fueron enviados a temerosas prisiones como el Sexto, el Frontón, la Penitenciaría de Lima y el Sepa.

Ello quiere decir que la visita a Cerro de Pasco precede la experiencia carcelaria que servirá de base para su novela *El Sexto* (1961). Si bien es indudable que dicha experiencia inspiró la novela, como apuntan varios críticos,¹³⁵ pensamos que el viaje del joven escritor a la

¹³⁵ Véanse, por ejemplo, el artículo temprano de Vargas Llosa, Mario. “‘El sexto’ Arguedas: la condición marginal.” (1974); Huamán, Carlos. *Pachachaka, puente sobre el mundo: narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas*. Vol. 3. UNAM, 2004; Sandoval, Ciro A. “‘El Sexto’: entre lenguaje y poder”. *Philologia*

ciudad minera fue un acontecimiento político-emocional que influenció, de modo decisivo, la refinada crítica arguediana de la violencia necroextractiva e imperialista. Esa mirada atraviesa varias de sus obras como *El sexto* y novelas célebres como *Todas las Sangres* (1964) y *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, ésta última publicada post-mortem en 1971, dos años después del suicidio del escritor. Por ende, queremos rescatar la relevancia de “Cómo viven los mineros...” en la obra de Arguedas y en la literatura de temática social de la época. Consideramos que este texto todavía no ha llamado la atención de la crítica, por lo que su análisis se hace aún más necesario.

En las dos secciones siguientes, analizaremos la representación del proceso de huerfanización/proletarización minera y contaminación/tortura del espacio ecosocial cerreño a partir de un mapeo multisensorial de la ciudad. Notaremos que la condición obrera es el eje del relato arguediano, pero que el texto está permeado por una perspectiva pachacéntrica cuyas percepciones multi-sensoriales del espacio cerreño permiten detectar, no solo las formas más sutiles de vida resistentes a la brutalidad necroextractivista, sino además, describir una omnipresente inscripción de la muerte en la Pacha como ruptura del “tiempo ético” de la regeneración biocultural,¹³⁶ o como una “doble muerte”: en otras palabras, cuando la amplificación de la muerte es tal que hace que rompe el propio equilibrio entre vida y muerte (Rose, “Multispecies” 128). En definitiva, la perspectiva cosmopolítica arguediana permitirá

Hispalensis, 2009, 23: 37-52; Cerrón, Juan José Oré. "El Sexto, preferencia política de José María Arguedas." *Science, Technology and Society* 1.1 (2020): 4-4.

¹³⁶ Dicho “tiempo ético” corresponde a la duración y ritmo propios de los procesos de “regeneración biocultural”. Como explica Appfel-Marglin, hablar en regeneración “implies a non-linear, multi-directional process, underscoring that there is something valuable already present in the process of renewal rather than radical transformation or downright abandonment. This valuable something is both biological (organic and inorganic: the prefix “bio-” is understood as a shorthand that includes animals, plants, rocks, water, and the like) and human made, namely cultural” (*Subversive* 191).

visualizar cómo el insaciable apetito necroextractivo saquea y consume el propio principio vital¹³⁷ que anima a todos los seres vivos de la socrionaturaleza. Al incluir la desestabilizadora propuesta intelectual arguediana, buscamos rescatar, por tanto, “un nivel cognitivo que abarca y que supera la racionalidad instrumental y que encuentra en la pluralidad epistémica una forma de acceso a la verdad social y cultural de la región andina” (Moraña, *Arguedas/Vargas Llosa* 160).

3.2.2 La orfandad como crítica de la “expropiación ecobiopolítica”¹³⁸

Arguedas empieza su relato recordando la imagen aterradorante de las minas abandonadas que conoció en su infancia:

Los muchachos de la Escuela de San Juan nos distraíamos los domingos entrando a las minas abandonadas que hay en los cerros próximos al pueblo. Pasábamos la boca-mina agachándonos y avanzábamos a tientas hasta donde nuestro valor infantil nos permitía. Desde aquella vez no volví a ver una mina. *Y, cuando fui invitado a visitar Cerro de Pasco, evoqué la imagen de las minas que vi en mi niñez: un cerro casi perpendicular, una lengua de pedregal blanco tendiéndose sobre los arbustos verdinegros de un fondo muy negro (“Cómo viven” 13, énfasis mío).*

Esta evocación de la infancia es una clave de acceso, tanto para leer el mapa sensorial-cognitivo que el escritor construirá de la ciudad minera, así como para la elaboración de su representación del obrero.

¹³⁷ Es decir, de principios vitales/espirituales que animan a todos los seres vivos orgánicos e inorgánicos del planeta. En Aymara, por ejemplo, hay el concepto de *ajayu*, que refiere a una red amplia de vida que no se restringe a la humanidad, sino que la incluye: “es, en un sentido, lo que hace que todas las formas de vida sean humanas, o, quizá más correctamente, lo que hace que todos los seres sean personas. Hablar de espíritu en el mundo aymara es, entonces, hablar de *ajayu*, sea de seres humanos, de piedras, de rocas, de montañas. Donde hay vida, hay *ajayu* y viceversa” (Burman, “La wak’a” 142).

¹³⁸ Retomamos aquí el concepto de Machado Araoz (“Territorios”), pero añadiendo una dimensión cosmopolítica a la discusión. Hablar en una cosmopolítica es hacer un llamado radical hacia la inclusión de otras cosmologías y sensibilidades en la escena política, de modos de existencia no occidentales. Ello es fundamental porque la imposición de megaproyectos necroextractivos de alto impacto ambiental se da generalmente en territorios de sociedades tradicionales. Véase Stengers, Isabelle. “La propuesta cosmopolítica” (2014).

Es un consenso entre los críticos que el fondo autobiográfico opera como “instancia genética” de la obra arguediana, conforme ya ha observado Cornejo Polar (*La novela* 122). Así, el sesgo testimonial que articula toda su obra se conecta a la experiencia de su infancia en San Juan de Lucanas, Utek’, Ak’ola, Puquio y Abancay, pueblos donde creció, donde hizo sus estudios primarios y adonde vivió hasta 1926 (Oquendo, “Introducción” 14). Sabemos que el escritor quedó huérfano a temprana edad y que su padre se casó nuevamente con una rica hacendada de Puquio, quien, en ausencia del padre, trató al niño como sirviente, obligándole a vivir con los indígenas en la cocina. Estas circunstancias, positivizadas, hicieron posible que Arguedas aprendiera el quechua como lengua materna y que se identificara tanto más allá con el universo indígena andino.

De ese modo, la infancia, en cuanto matriz creativa, se encuentra intrínsecamente conectada a una dolorosa condición de orfandad a partir de la cual Arguedas interpretará la complejidad sociocultural andina:

Los indios y especialmente las indias vieron en mí exactamente como si fuera uno de ellos, con la diferencia de que, por ser blanco, acaso necesitaba más consuelo que ellos... y me lo dieron a manos llenas. Pero algo de triste y de poderoso al mismo tiempo debe tener el consuelo que los que sufren dan a los que sufren más (“Yo soy hechura” 247-248).

Será importante notar que la interpretación del mundo indígena toma su forma a partir de las huellas dejadas por ese otro, acercado por una fuerte conexión emocional que tiene lugar en la co-existencia y lateralización jerarquizante del ámbito doméstico/social. La cercanía físico-sensorial de esa convivencia produce una con-moción (*moverse con, moverse por otro*) que de manera poderosa trasciende toda la obra arguediana como una matriz afectiva evaluadora de qué vale la pena recordar, qué amerita su memoria. Como expresa el escritor, aunque haya un fondo de tristeza irremediable en su orfandad, quizá fuera posible reparar dicha condición a través de

una adopción recíproca: la del niño por los indios, y la de los indios por el niño Arguedas, puesto que el adulto Arguedas se inclina deliberadamente por la ética de denunciar el proceso sistemático de orfandad en la “expropiación ecobiopolítica” de las sociedades andinas.

La orfandad en la obra arguediana no es solo una marca autobiográfica o una metáfora, sino que, además, correspondería al concepto andino de wakcha (huérfano). De acuerdo a la crítica puertorriqueña Mercedes López-Baralt¹³⁹, tres conceptos claves atraviesan el complejo mundo andino cifrado en su obra: “*wakcha* (huérfano), *pachakuti* (mundo al revés) y *tinku* (encuentro conflictivo de dos partes que engendra la totalidad)” (“La orfandad” 42). Para los objetivos de este capítulo, nos concentraremos en el primero.

Según López-Baralt, la condición huérfana caracterizaría a varios personajes indígenas y mestizos de las novelas y cuentos de Arguedas, como, por ejemplo, a los *punaruna* despojados de sus tierras en *Yawar Fiesta* (1941); al niño Ernesto, protagonista de *Los ríos profundos* (1958), entre otros personajes como el pongo, la opa Marcelina y la chichera. Del mismo modo, en el cuento *El sueño del pongo* describe el estado de expoliación extrema que vive el personaje del pongo, “huérfano de huérfanos”; así como la aniquilación de los vagos en *El Sexto*, o aun el violento proceso de proletarización representado en *Todas las sangres* y *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Como explica el propio Arguedas,

un *huak'cho* [wakcha]. . . Está sentimentalmente lleno de gran soledad y da gran compasión a los demás. Tampoco puede alternar con los que tienen bienes. Entonces no puede hacer trueques y está al margen de la gente que puede recibir protección a cambio de dar protección. Un *huak'cho* es, en este sentido, un subhombre, no está dentro de la categoría de los hombres que son tales¹⁴⁰ (Arguedas apud Lopez-Baralt 303).

¹³⁹ Ver también “Wakcha, Pachakuti y Tinku: tres llaves andinas para acceder a la escritura de Arguedas” (1996).

¹⁴⁰ Testimonio grabado por Sara Castro-Klarén y publicado inicialmente en Ortega, Julio. *Texto, comunicación y cultura: Los ríos profundos de José María Arguedas*. Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1982, pp.106-107. Consulté el fragmento publicado por Mercedes López-Baralt, en “Wakcha, Pachakuti y Tinku: tres llaves andinas para acceder a la escritura de Arguedas”.

Para Arguedas, la orfandad implicaría, por tanto, una separación de la comunidad y un estado de abandono que no es únicamente material.¹⁴¹ Así, dicha dimensión material no puede ser meramente entendida en términos de propiedad privada, sino que refiere a bienes comunales que, en la lógica del ayllu andino, necesitan ser reciprocados. Por eso, según la lúcida intelectual indígena kichwa Luz María de la Torre Amaguana, la condición de *wakcha* tampoco es permanente, porque hay siempre la posibilidad de acogimiento y reinscripción del *wakcha* en alguna familia o comunidad. Para Luz María, la condición de *wakcha* involucra varios tipos de pérdida:

la persona que perdió a sus padres, a su familia o algo que le sostenía moralmente, espiritualmente, psicológicamente, materialmente; [...] puede ser alguien que está deambulando por ahí [...], puede ser que alguien perdió sus cosechas y es *wakcha* este año, pero no va a terminar *wakcha* toda la vida.¹⁴²

Esto quiere decir que, en el contexto andino, la condición de orfandad es transitoria, aunque y porque depende de la adopción colectiva. La estudiosa ecuatoriana añade que, si pensamos dicho concepto desde una perspectiva política occidental y en el contexto del estado-nación moderno, identificaríamos una producción masiva de *wakchas*: “es tanta la extracción, es tanto el sometimiento, es tanto el arrebato de su vida, que este sujeto termina siendo ubicado en una lógica de pobreza”. De allí que la condición del *wakcha* envuelva un problema de justicia,¹⁴³ concluye Luz María.

¹⁴¹ Nuestro análisis intenta comprender, así, la idea de desposesión según la propia cosmología andina, con el objeto de revisar la tendencia de las interpretaciones marxistas de la representación del proceso de expropiación en la obra arguediana. Para ilustrar este último, véase, por ejemplo, el excelente artículo de Beckman, Ericka. "José María Arguedas' Epics of Expropriation." *Emisférica* 14.1 (2018).

¹⁴² Entrevista concedida por zoom el 18 de febrero de 2021.

¹⁴³ Cabe enfatizar la diferencia entre derecho y justicia señalada por Giorgio Agamben: “el derecho no tiende en última instancia al establecimiento de la justicia. Tampoco al de la verdad. Tiende exclusivamente a la celebración del juicio, con independencia de la verdad o de la justicia. Es algo que queda probado mas allá de toda duda por la

Consideramos, así, que la noción arguediana de *wakcha* puede ser examinada tomando en cuenta ambas perspectivas, la occidental y la andina. La primera refiere a la exclusión de ese sujeto de la comunidad nacional y del Estado de derecho, así como a una desposesión material y social, perpetrada por los gamonales y otros actores económicos nacionales y transnacionales del período industrial y postindustrial. Postulamos que, en la obra de Arguedas, dicha expoliación aparece cifrada en un proceso de *huerfanización* que definiría la condición del campesino y del obrero, refugiados dentro de una “nación acorralada” (Arguedas, “No soy un aculturado”).

A su vez, la perspectiva andina involucra una dimensión cosmopolítica fundamental que incluye a los otros seres vivos de la socrionaturaleza como víctimas de dicha *huerfanización*. Esto quiere decir que, así como los humanos, todos los demás seres también padecen los efectos desintegradores de la expoliación. Por esta razón, partimos del presupuesto de que la obra arguediana entreteje una utopía de los derechos humanos basada, sobre todo, en una defensa de la agencialidad y dignidad de la Pachamama.

Para ilustrarlo con un ejemplo, diríamos que es posible rastrear una ética pachacéntrica bio-centrada, cosmocéntrica y anti-necroextractiva ya en uno de sus primeros cuentos, “Agua”, publicado en 1935. En este texto, el hacendado don Braulio se adueña del agua para controlar a los comuneros del pueblo de San Juan, pero estos últimos rechazan el poderío del hacendado afirmando que la “Mama-allpa (madre tierra) bota agua, igual para todos” y que “todos” son gente (Arguedas, *Relatos* 72). Aunque escape a nuestros objetivos hacer un análisis exhaustivo de este tema, nuestra propuesta comparte la dirección de los estudios de Sara Castro-Klarén, quien analiza en *El zorro...*, el desestabilizador rescate de los “textos chamánicos” quechuas de

fuerza de cosa juzgada que se aplica también a una sentencia injusta. La producción de la *res judicata*, merced a la cual lo verdadero y lo justo son sustituidos por la sentencia, vale como verdad, aunque sea a costa de su falsedad e injusticia, es el fin último del derecho” (“Lo que queda” 16-17).

Huarochirí como “la poderosa relación de la palabra con la institución de lo sagrado, así como también los vínculos del conocimiento con el afecto”¹⁴⁴ (“Como chancho” 25).

Hechas las consideraciones anteriores, partiremos de una noción de *wakcha*/orfandad como dimensión social, biopolítica, cosmopolítica y ecológica, para analizar la representación de la ciudad minera y la condición obrera en “Cómo viven los mineros...”.

3.2.3 La huerfanización de la vida obrera en una Pacha torturada: La experiencia sensorial-cognitiva arguediana de Cerro de Pasco

Como hemos mencionado, antes de ingresar a la ciudad, Arguedas evoca las minas que conoció en la infancia, de manera que dicho recuerdo sirve como la primera referencia del mapa multisensorial que el escritor propone de Cerro de Pasco:

Sí; la mina es un hueco oscuro que se hunde en la tierra; en el fondo lúgubre de ese hueco trabajan muchos hombres alumbrados por una pequeña lámpara: el ruido de los picos, de los barrenos y el ruido de las palabras debe ser horrible allí... (“Cómo viven” 13).

Arguedas recuerda la masa y volumetría de sonidos y resonancias caóticas que se mezclan con las palabras y desorientan a los obreros. En el espacio comprimido y cerrado de la mina, esta masa de sonidos se amplifica al punto de perturbar e desestabilizar los cuerpos y volverse indescifrable, es decir, la intensidad de la información sensorial registrada provocaría una gradual privación, cuantitativa y cualitativa, del sentido auditivo: “el ruido de las palabras”. Este exceso de sonidos provocaría una experiencia sensorial comparable a lo que en el sentido de la

¹⁴⁴ La estudiosa empieza a explorar la dimensión mítico-mágica en la obra de Arguedas al inicio de su carrera, con el libro *El mundo mágico de José María Arguedas* (1973). Al respecto, consultar también el artículo de Elvira Aguirre, “Horizonte mágico-mítico en la obra de José María Arguedas” (1986); el artículo de Efraín Kristal, “Lo mágico-religioso en el indigenismo y en la vida de José María Arguedas” (1993); y el libro *Pachachaka, puente sobre el mundo: narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas* (2004) de Carlos Huamán.

vista equivaldría a la ceguera, tal como argumentaría el geógrafo sensorial Paul Rodaway: “Just as the ambient light received by the eye is structured by —that is, contains information about— the surfaces from which it is reflected, and excessively bright direct radiant light gives us little information or gives us an experience of blindness, so also with auditory experience” (*Sensuous* 92). Ello significa que los obreros estarían condenados allí a una ceguera-sordera por partida doble: la del exceso de información auditiva, y la de la oscuridad absoluta que intentan alumbrar con sus “pequeñas lámparas”. En el mapeado sensorial arguediano, la percepción visual no se sobrepondrá ni estará separada de las percepciones de otros sentidos¹⁴⁵ como el tacto, el olfato, la audición, como tampoco de experiencias previas retenidas por la memoria (Rodaway, *Sensuous* 117). Al contrario, todo el cuerpo estará involucrado en la experiencia sensorial-cognitiva de un espacio ecosocial cerreño gravemente desestabilizado, torturado.

De hecho, al comienzo del relato, los recuerdos del viajero-narrador contrastarán con la vista esplendorosa que se tiene desde la meseta:

Cerro de Pasco; las minas. Pocas horas después entraría a conocer una verdadera mina. Pero la luz de la tarde —iluminando la meseta, brillando hermosa sobre los nevados, y alegrando las nubes blancas que hacían figuras de ensueño en el cielo —no permitía pensar en el hueco oscuro donde los hombres trabajan atorándose con el polvo y con el hedor de los gases (“Cómo viven” 13-14).

Esta es, por tanto, la primera advertencia de que no se puede confiar tanto en lo que se distingue a distancia, sino que es necesario acercarse más no solo para “ver” los detalles, sino “sentir”/ adjudicar otros sentidos a la realidad ecosocial cerreña. El viajero-narrador de Arguedas desconfía de las engañosas imágenes idílicas de fantasía creadas en la luz y la distancia, porque sabe que los obreros viven relegados en la nocturnidad de las minas, “atorándose con el polvo y

¹⁴⁵ Entendidos, aquí, en una doble acepción, en cuanto sensaciones y también significado.

con el hedor de los gases”. Son esas experiencias de dolor las que le importan. Un dolor que, reconoce, es difícil de “pensar”, representar. Por eso, rechaza las ilusiones de la meseta para elaborar una experiencia corporizada de la ciudad minera. “Me acerqué más a ellos. [...] Una opresión muy fuerte me hacía daño en el pecho, y me ardían los ojos. No era angustia, no era el mal de las alturas, era un dolor más hondo el que me hacía daño (“Cómo viven” 17). Al evocar y pre-sentir el dolor obrero, el viajero se abre a la contingencia transformadora del dolor del otro, es decir, a una contingencia (*contingere*: con; *tangere*, tocar) vinculada “con la socialidad de ser ‘con’ otros, de acercarse lo suficiente como para tocar” (Ahmed, *La política* 59).

En efecto, después de la memoria de las minas oscuras y ensordecedoras de su infancia, que contrastan con la meseta iluminada, emerge aun otra sensación perturbadora: “El altiplano. El aire muy raro en que el pecho se expande inútilmente; las nubes tan altas y tan blancas: el cielo tan azul y tan grande; las llamadas tan escuetas, tan tercas; la inmensa pampa, tan silenciosa y fría. La angustia crece, se hincha dentro del pecho” (“Cómo viven” 14). Aquí, pese a que “la inmensa pampa, tan silenciosa y fría”, contrasta con la angostamente claustrofóbica, oscura y ensordecedora mina de las memorias de la infancia, la amplitud, silencio y frío se traducen en aislamiento e indefensión. En este sentido, cuando el viajero percibe el aire raro del altiplano y la opresión de su pecho, no solo reestablece la conexión inmediata con las minas y mineros de la infancia, así como preuncia la opresión desoladora de la experiencia obrera que conocerá en Cerro de Pasco.

Es importante subrayar que el relato tiene una sutil espesura cosmológica que podría pasar desapercibida. Así como el protagonista Gabriel de *El Sexto*, iniciado y protegido en el mundo carcelario por su compañero de celda, el minero Alejandro Cámac, el viajero Arguedas es conducido a Cerro de Pasco por la misteriosa figura guía de un chofer. Además, si tenemos en

cuenta que dicho itinerario representaría un descenso simbólico al mundo subterráneo —aunque el viajero no visite a los socavones—, sería posible asignar al chofer la función de aludir al dios Pachacámac,¹⁴⁶ señor del mundo subterráneo y de los temblores que era adorado en las minas de la Potosí colonial¹⁴⁷ (Gisbert, “El cerro” 174). Dicha referencia sutil estaría conectada a la sensibilidad pachacéntrica de un viajero-testigo-atestiguante que registra los efectos de la violencia minera en las formas más frágiles y minúsculas de vida, como examinaremos más adelante.

De esa manera, es significativo que el chofer determine tanto el trayecto como qué sitios deben ser visitados y examinados por el viajero y otras personas que están en el coche. Él les guía y llama la atención hacia los pormenores: “Detengámonos un rato aquí señores. Miremos bien qué es esto” (“Cómo viven” 14). El primer sitio que visitan es un barrio que parece

[...] una especie de ciudad donde las casas blancas se levantan al borde de grandes hundimientos verduscos. Sobre la tierra negra cruzan fajas de caminos y relejes. La gente camina, corre, se entremezcla sobre la tierra negra; suben y bajan por esos anchos sepulcros. *Es una tortura*. Esto es Cerro de Pasco visto desde el camino (“Cómo viven” 14, énfasis mío).

Aquí se advierte un esquema cromático que estará presente en toda la descripción de la ciudad e, incluso, en los cuerpos obreros. Las casas blancas, que pertenecen a los funcionarios norteamericanos de la CPC, emergen como una edificación superior en un paisaje marcado por los huecos verduscos dejados por los españoles y por “algunos hundimientos posteriores”

¹⁴⁶ En efecto, como advierte Gerald Taylor, la raíz *cama-* es uno de los conceptos más importantes de la espiritualidad andina y en numerosos pasajes del manuscrito de Huarochirí “se define a las diversas huacas como cámac” (*Camac* 5). *Cama-* representaría el acto de animar, organizar, de transmitir a otro la capacidad de realizarse, el conocimiento y la autorización para que se ocupe “de un aspecto especializado de la organización cósmica” (*Camac* 8). Además, *cama-* compone el nombre del dios Pachacámac, señor del mundo subterráneo y de los temblores.

¹⁴⁷ El principal santuario dedicado al dios Pachacámac se encontraba cerca de la ciudad de Lima. Sin embargo, como postula Teresa Gisbert en el fascinante artículo “El cerro de Potosí y el dios Pachacámac” (2010), hay muchos indicios, tanto en algunas crónicas coloniales como en la tradición oral conservada hasta hoy, de que el cerro de Potosí era una huaca relacionada al dios Pachacámac (174).

(“Cómo viven” 15). Además, las casas contrastan también con una tierra negra sepulcral que envuelve los cuerpos de las personas que caminan por allí. Si los colores aluden a los efectos letales de la extracción minera en el suelo y en los cuerpos obreros, como confirmaremos más adelante, la oposición entre la blancura de las omnipotentes casas y los huecos verdes o la tierra negra, sin duda remitirían irónicamente a la “colonialidad de un biopoder”,¹⁴⁸ un mapeado sensorial-térmico/cognitivo que describe el destructivo biopoder minero-necroextractivo que aparenta ser immaculado y logra mantenerse impune.¹⁴⁹ Es decir, los colores son resignificados por un frío que hiere y desampara, azotando a los cuerpos como si fueran cadáveres.

Como la cita pone de manifiesto, este es un espacio que desde el período colonial sufre una extracción permanente. La ciudad sigue, así, marcada por la continuidad de una violencia sin ninguna reparación y por una población invisibilizada y claustrofómicamente ubicada por fuera de la ley y del derecho natural. En otras palabras, esta es una zona umbralina, *torturada*, donde la vida se encuentra atrapada en el dolor y siempre asomada a la muerte. Ubicado en las afueras de la ciudad, este barrio es solo una primera imagen de una ciudad abyecta y monstruosa. En este sentido, vale señalar que Arguedas coincidiría con Tschudi, quien también representa el espacio social cerreño decimonónico como abyecto: “Crooked, narrow, and dirty streets are bordered by rows of irregularly-built houses; and miserable Indian huts abut close against well-built dwellings, whose size and structure give a certain European character to the city when viewed

¹⁴⁸ Debemos a Aníbal Quijano las primeras formulaciones sobre la “colonialidad del poder” (*Antología* 285). De hecho, la modernidad se sostiene reproduciendo varios tipos de colonialidad. Rita Segato, por ejemplo, hablará de la relación entre género y colonialidad (“Género y colonialidad”). A su vez, Hardt y Negri defienden la centralidad de una “colonialidad del biopoder” que se reproduce en las prácticas de la gubernamentalidad: “Los poderes de la modernidad-colonialidad-racismo nunca han sido fenómenos meramente superestructurales, sino que son más bien aparatos materiales que atraviesan la existencia colectiva de las poblaciones dominadas y engloban sus cuerpos, produciendo internamente las formas de vida” (*Commonwealth* 95).

¹⁴⁹ Evocamos aquí el sentido de la impunidad en cuanto “despojo del derecho”, que “ataca el orden simbólico, amenaza y ataca lo que funda la comunidad” (Kaes, “La impunidad” 18).

from a distance” (*Travels* 229). Aquí, el viajero alemán se horroriza por el trazado caótico, la suciedad de las calles, la mezcla, la cercanía entre las miserables chozas indias y las casas europeas bien construidas, ya que no existía en la ciudad “una zona de residencia exclusivamente indígena (Contreras, “Indios” 188). Mientras Tschudi y su perspectiva eurocéntrica de distancia proxémica de evitación repulsan al *otro* indígena, el escritor andino se adentrará aún más en la realidad eco-social obrera, cuestionando la condición de abyección adjudicada por el proceso de minorización.

Aunque ambos relatos estén separados por casi cien años, ellos atestiguan un estado de vulnerabilidad eco-social sin transformación, más intensificada todavía con el modo de vida industrial. “Si no hubiera tanta gente y tanto ruido diría, señores, que es un panteón [...] Todo esto es un cascarón” (“Cómo viven” 15), afirma el chofer. Es decir que la indistinción entre mina y hábitat social, advertida por Tschudi en el siglo XIX, sigue siendo una característica del espacio urbano cerreño, como podemos confirmar también en otro relato de los años ’30. Cuando el diplomático y escritor limeño Luis Alayza Paz Soldán visita la ciudad en 1939, por ejemplo, expresa con asombro que allí “[...] todo es mina. Cada casa y cada calle está sobre un haz de vetas de cobre y plata. En ocasiones, ahuecada la capa subterránea, ha caído toda una casa dentro del socavón que la minó. [...] Salgamos que esto es el infierno, pero no el infierno en llamas, sino en frío” (Paz Soldán, *Mi País* 13). Ubicados en períodos históricos diferentes, los relatos de Tschudi, Arguedas y Paz Soldán¹⁵⁰ coinciden en registrar, la alternancia indiscriminante de un espacio urbano que confunde y funde los estratos minerales con el hábitat, el aire y la circulación de los pobladores.

¹⁵⁰ No obstante, a diferencia de Tschudi y Arguedas, Paz Soldán se mantendrá completamente distante de la realidad ecosocial cerreña, describiendo, con prisa, las callejuelas “tortuosas, mezquinas, atormentadas” —sin personas— y el cielo que “tiene el aspecto de una casi plana bóveda de plomo” (*Mi País* 13). Para el intelectual, no es posible ni deseable detenerse allí. En definitiva, no hay cuerpos en el relato de Paz Soldán.

Como hemos señalado, el relato resalta, sobre todo, los efectos aniquiladores de la contaminación minera, cifrados en el olor y en colores como el verde, el amarillo y el morado, que tiñen tanto a un suelo mortificado como a los cuerpos obreros flagelados que el viajero observa por la ciudad. De ese modo, después de enseñar las minas verduscas —fríos cadáveres— al viajero, el chofer le conduce a un “montículo de tierra amarilla”, desde donde observan “todo el laberinto” y vuelven sus “ojos por todo este *campo torturado*. Los montículos de tierra verdosa parecen senos enfermos, carcomidos, malolientes” (“Cómo viven” 15-16; el subrayado es mío). Los colores simbolizarían y deben leerse como distintos estados de putrefacción de los cuerpos naturales apresados en una zona liminal de indistinción entre la vida y la muerte. A su vez, los colores remiten a registros sensoriales térmicos y con el tiempo, al sentido olfativo, en este caso, a lo fétido ya que la muerte enfría lentamente esos cuerpos intoxicados.

En tal momento, la pestilencia causaría repulsión, imponiendo una distancia proxémica de evitación respecto a esos cuerpos insepultos. Pero llama la atención que el viajero y el chofer no se distancien y que incluso se dispongan a tocar lo que ven: a tocar y, por lo tanto, a dejarse tocar. Aquí, resalta no solo la evidente cifra gótica del texto como una perspectiva pachacéntrica que ve la propia tierra torturada como cadáver (del latín *cadere*, caer). Si en un primer nivel, la infestación de la vida a causa de la muerte es un índice que señala la abyección del *crimen* y la fragilidad de la ley, como propone Kristeva (*Poderes* 11), en otro nivel más sutil, alerta también sobre la ruptura del “tiempo ético” o el fenómeno de la “doble muerte” en la Pacha. En efecto, en la concepción arguediana de la violencia necroextractiva, la fetidez cifra el proceso de deshumanización de los indígenas obreros y el de la propia Pacha, como ilustraría claramente la impactante —y misógina— representación del mar de Chimbote en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*: “Esa es la gran ‘zorra’ ahora, mar de Chimbote”, dice el pescador Zavala, “Era un

espejo, ahora es la puta más generosa zorra que huele a podrido” (*El zorro* 56-57). Si, de un lado, la expoliación del mar y de los cuerpos obreros es cifrada como violación, por otro lado, este enorme cuerpo socio-natural es transformado en un pestilente cadáver.

No debe sorprender que, desde la exquisita y sagaz perspectiva pachacéntrica arguediana, las primeras víctimas góticas surgidas en el relato sean los que atraviesan “la inmensa *violencia material* de la invisibilidad [eco]social de la víctima gótica/desaparecida” (Bergero, *Espectros* 442), en este caso, enterrados bajo montículos de tierra y minas verduscas. Por otro lado, el viajero apelará igualmente a una percepción visual casi microscópica al notar las frágiles yerbas y flores “blancas, raquílicas, pegadas a la tierra” (“Cómo viven” 19) que resisten a la brutalidad minera. De hecho, el color blanco ya no indica aquí la superioridad arrogante del poder ni la muerte, sino un descomunal esfuerzo para sobrevivir en condiciones tan inhóspitas: “todos los miramos con deleite; sentimos esa emoción de los que ven triunfar a alguien trabajosamente, en una hermosa obra” (“Cómo viven” 20). A la vez, podríamos pensarlos como un símbolo de la extrema fragilidad e indefensión ecosocial del mundo cerreño ante la barbarie minera transnacional.

Vale añadir que tanto la referencia a un frío que hiere, como a la uniformidad olfativa producida por los residuos nauseabundos de la extracción minera son predominantes en el relato. Esto significa que las percepciones hápticas¹⁵¹ y olfativas son fundamentales en el mapeado arguediano: “El frío que ya ellos no sentían me mordía las mejillas, las orejas, la frente” (“Cómo viven” 18), afirma el viajero. Además, el aire¹⁵² de Cerro de Pasco “huele a cobre, a azufre, a

¹⁵¹ Como enseña Paul Rodaway, el háptico refiere “to the tactile receptivity of the skin, the movement of the body parts and the locomotion of the whole body through the environment. To this extend, kinesthesia is included in the label ‘haptic’” (*Sensuous* 42).

¹⁵² No hay como no pensar en la pestilencia del puerto pesquero de Chimbote: “La fetidez del mar despeza el olor denso del humo de las calderas en que millones de anchovetas se desarticulaban, se fundían, exhalaban ese olor como alimenticio, mientras hervían y sudaban aceite. El olor de los desperdicios, de la sangre, de las pequeñas

demonio: no se puede respirar bien” (“Cómo viven” 15). Ello es importante ya que, como señala la geografía sensorial, mientras el *frío* mantiene los cuerpos completamente alertas respecto a lo que pasa en su entorno (*Rodaway, Sensuous* 61-62), la uniformidad olfativa crea un espacio indiferenciado que neutraliza los referentes/recuerdos: el olor es un sentido que “evoca recuerdos mucho más profundos que la visión o el sonido” (Hall, *La dimensión* 61-62). Por consiguiente, delante de una ciudad y Pacha torturadas por la deshumanización de la explotación minera, el mapa propuesto por Arguedas está basado en una primacía de los recuerdos y en los sentidos más conectados con la intimidad y la cercanía, como son el olfato y lo háptico. Conmociona que, a pesar de que el aire (ya raro) apesta y el frío es casi insoportable, el viajero no retrocede.

Por eso, el viajero es capaz de sentir el mismo horror ante la tierra enferma y carcomida, la toxicidad del aire y las precarias condiciones laborales de los mineros. De hecho, después de describir la propagación de la muerte en la tierra y el aire —es decir, su “doble muerte” y huerfanización—, el viajero encuentra a algunos obreros que más parecen siervos trabajando en un latifundio:

Sus caras no son blancas, ni cobrizas; no parecen ya indios ni mestizos; son de Cerro de Pasco, están morados. No tiritan, ni hablan; doblados sobre el fango, escarban en silencio. Los pantalones de ambos están harapientos, y dejan ver la carne amoratada; sus sacos de kaki, descoloridos, dejan ver por varias roturas una camisa ennegrecida por la suciedad (“Cómo viven” 16).

El color morado subraya la herida, la extrema vulnerabilidad de esos cuerpos que parecen ya no tener vida, ya no poder sentir frío ni poder hablar. Además, se mezclan en el fango, curvados, como si fueran animales, escarbando “en silencio”: es decir, reducidos a animales, a fango. Y al

entrañas pisoteadas en las bolicheras y lanzadas sobre el mar a manguerazos, y el olor del agua que borboteaba de las fábricas a la playa hacía brotar de la arena gusanos gelatinosos; esa fetidez avanzaba a ras del suelo y elevándose” (*El zorro* 54).

mismo tiempo en que las ropas harapientas dejan entrever la carne herida, los sacos descoloridos, sin vida, encubren la “camisa ennegrecida”, que aludiría a la tierra sepulcral que el viajero divisó en las calles tortuosas de la ciudad. Así, lo descolorido solo da lugar al morado de la herida o a lo ennegrecido de la muerte y de un duelo prohibido. La condición de desnudez y orfandad de esos obreros, provocada por un trabajo tan agotador que va despojándolos de sus propias ropas, apuntaría a una manifiesta confusión entre lo humano y lo animal. Las ropas, como producto de cultura, civilización y dignidad/protección, se opondrían aquí a la desnudez/orfandad —pura vida nula— de un “estado primitivo” forjado por la violencia minera.

Más allá de una metáfora¹⁵³ que expresa el estado de vida-muerte de los cuerpos obreros contaminados, podríamos leer la referencia al color morado como una crítica irónica a la ideología racista que cimentaba el proyecto cultural de la industrialización en Perú. Como ya hemos discutido, a partir de las ideas de Drinot, dicho proyecto asociaba la industria a la civilización/progreso, y el indígena, al atraso del país, buscando “‘incorporar’, tanto figurativa como literalmente [...] al indígena en el blanco/mestizo, a través de la industrialización del país y la creación de trabajadores ‘modernos’” (*La seducción* 19). Arguedas desenmascararía, así, el fundamento racista de dicha ideología, pero sobre todo denuncia la empresa minera transnacional como una tecnología económica eco-biopolítica que lleva al exterminio físico de los pueblos indígenas a partir de una destrucción simultánea de sus cuerpos y de las bases territoriales, geográficas y temporales de su existencia.

¹⁵³ Seguramente ha influenciado a Manuel Scorza, quien utilizará la misma metáfora cromática en su novela *Redoble por Rancas* (1970) para aludir a los efectos contaminantes de la fundición de la CPC. En el memorable capítulo 16, las caras de los campesinos empiezan a cambiar de color, los pájaros mueren y la tierra se vuelve improductiva: “Sólo meses después se percibió que el humo de la fundición asesinaba a los pájaros. Un día se comprobó que también trocaba el color de los humanos: los mineros comenzaron a variar de color; el humo propuso variantes: caras rojas, caras verdes, caras amarillas. Y algo mejor: si una cara azul se matrimoniaba con una cara amarilla, les nacía una cara verde. En una época en que Europa aún no descubría las embriagueces del impresionismo, Cerro de Pasco se alegró con una especie de carnaval permanente” (127).

Volviendo ahora a otras representaciones de la expropiación obrera en el relato de Arguedas, vale añadir que el viajero nota que las pupilas de los trabajadores “son rojas, están irritadas y lacrimosas; de sus ojos deformados por la carne roja sale una mirada indiferente, opaca” (“Cómo viven” 16). Al pasar por una calle adonde ve más gente, refiere otra vez a un estado de expoliación extremo que funde lo humano con lo animal:

Ahora hay más gente en la calle: mineros, mineros por todas partes. Caras amoratadas, caras amoratadas donde la palidez ha sido desplazada a las orejas, a los hoyos de los ojos; la palidez se ve en esas caras como manchas; es una palidez muy extraña, pero muy visible. En todos los rostros hay una marcada seriedad, pero es una seriedad de fatiga, en otros casi de idiotez. Solo uno que otro joven se ríe en algún grupo de mineros. *Es una masa de gentes malogradas, mermadas humanamente; es un simple rebaño de animales enfermos y desganados.* Yo me entretengo con esa gente. Son muy pocos los que tienen expresión viva y sana. La mayoría mira con ojos opacos e indiferentes; no parecen tener ninguna inquietud, casi ningún deseo. Y yo camino entre ellos, pesadamente, con una profunda decepción, con una negra tristeza en el alma. Pero no es solo eso; una emoción más fuerte me agita desde lo más íntimo. [...] Y a pesar de que me canso mucho, a pesar de que siento una dura opresión en el pecho, camino rápidamente entre el tumulto de mineros (“Cómo viven” 24, énfasis mío).

Diferente a la alusión a mineros casi inmóviles y curvados sobre el fango, en esta calle los obreros circulan “por todas partes”. Pero también aquí el viajero nota las “caras amoratadas” y advierte más: ve que la palidez se ha “desplazado” a las orejas, a los hoyos de los ojos o figura como una mancha, es decir, lo que predomina en esos cuerpos es el dolor, la herida. Es peor que la palidez de la debilidad. Y pese a que esos cuerpos ya no se ven como “inanimados”, la única emoción exhibida por los rostros es la de una “seriedad de fatiga” y, en algunos casos, “casi de idiotez”. Por otro lado, el viajero observa que solo los jóvenes muestran algún tipo de resistencia al proceso de deshumanización que victima a todos los demás obreros.

En seguida, para explicar dicho proceso de deshumanización, el narrador compara la “masa de gentes malogradas, mermadas humanamente” con un “un simple rebaño de animales

enfermos y desganados”. Pero el viajero ya no observa *de cerca*, sino que se “entrevera” con la gente, camina “entre ellos” “con una negra tristeza en el alma” porque *acoge* este dolor como si fuera suyo. La frase “[y]o me entrevero con esa gente” parece describir esa capacidad proxémica de acoger la orfandad del otro, como una especie de refundación de una nueva familia. Para Arguedas, quizá no sea necesario entrar en las minas para constatar el estado de absoluto abandono y expoliación de los obreros, una vez que se atreve a mostrar esto en el cotidiano de la propia ciudad, rechazando así cualquier intento de normalización de la violencia minera en la vida cotidiana de esas poblaciones. “Y a pesar de que me canso mucho, a pesar de que siento una dura opresión en el pecho, camino rápidamente entre el tumulto de mineros”.

La escena que Arguedas describe remite también a otras experiencias radicales de deshumanización como la de los *hapires*¹⁵⁴ de la decimonónica Cerro de Pasco, denunciada tempranamente por Tschudi, o aun experiencias bastante conocidas como las de los prisioneros políticos en los campos de concentración nazis. Respecto a los *hapires*, el viajero alemán explica que eran los mineros más expoliados y se impresiona tanto con su sufrimiento e intemperie laboral que los define como un *estado de desnudez*: “The *hapire* performs his toilsome duty in a *state of nudity*, for, notwithstanding the coldness of the climate, he becomes so heated by his laborious exertion, that he is glad to divest himself of his clothing” (*Travels* 232 subrayado mío).

Además, cuenta que los *hapires* se alternaban con los caballos para pisotear el mercurio:

In the boliches the amalgamation is performed, *not by horses but by Indians*, who mix the quicksilver with the ore by *stamping on it with their feet for several hours in succession*. This occupation *they usually perform barefooted*, and the consequence is, that *paralysis and other diseases caused by the action of mercury, are very frequent among the persons thus employed* (*Travels* 233 subrayado mío).

¹⁵⁴ Del quechua “hap’iy”, que significa retener, agarrar, sostener. Los pisadores de coca podrían considerarse, en forma similar, a estos “hapires”, pues al pisar la coca con sustancias químicas se dañan los pies por corrosión de la piel. Agradezco a Guillermo Delgado-P. por esta nota.

Como los caballos, los obreros indios se envenenaban con el mercurio, pisoteando la sustancia con pies descalzos y expuestos a este trabajo por muchas horas, lo que causaba parálisis y otras enfermedades, como apunta el propio Tschudi¹⁵⁵. Efectivamente, el “estado de desnudez” de los *hapires* mineros remite al *estado de excepción* y ya anticipa al término foucaultiano/agambeano.

Ahora, respecto a las experiencias de los prisioneros políticos, basta mencionar un fragmento del testimonio del Primo Levi. Cuando éste narra el progresivo y sistemático proceso de aniquilación de la humanidad de los recién llegados al campo de Auschwitz afirma que, pasados quince días en el campo, se dio cuenta de que ya había llegado al fondo y que allí no poseía ni siquiera su propio cuerpo: “tengo el vientre hinchado y las extremidades rígidas, la cara hinchada por la mañana y hundida por la noche; algunos de nosotros tienen la piel amarilla, otros gris: cuando no nos vemos durante tres o cuatro días nos reconocemos con dificultad” (*Si es esto* 19). Aquí constatamos que el color no es solo una metáfora sino una señal concreta de la desposesión/eliminación de los cuerpos.

Por ende, como los ejemplos citados dejan claro, no hay duda de que el biopoder minero transnacional opera a partir de una lógica totalitaria de dominación, consumo y descarte, impulsada por dos conocidos mecanismos modernizadores/capitalistas: el dominio humano sobre la naturaleza (y sobre la naturaleza humana) y el proyecto (inacabado) de devastación de la biodiversidad pre-moderna con el propósito de implantar un “nuevo orden” (Bauman 272-274).

¹⁵⁵ Aunque el viajero no especifique, vale señalar que el envenenamiento por mercurio suele ser letal y causa una sintomatología múltiple y progresiva: con fiebre, cefalea, hemorragia nasal, disnea (“falta de aire”), hemoptisis tuberculosa, parestesias en miembros inferiores, sabor metálico en la boca, afección cutánea, temblores, fragilidad emocional, insomnio, pérdida de la memoria, cambios en el sistema neuromuscular, daños renales y hasta el coma permanente (Arana-Zegarra M 114; Contreras et al 26).

Además de observar *de cerca* y de mezclarse con la gente, el viajero intenta saber qué piensan, dónde viven, cuánto reciben de sueldo, hasta descubrir que la compañía les prohíbe hablar.

- ¿Cuánto ganan?
—Un sol ochenta.
—¿Son obreros desde su juventud?
—No. Hemos venido de Dos de Mayo.
—¿Cuántos años hace que trabajan acá?
—Seis.
—¿Tienen familia?
—Miguel es casado, con dos hijos. Yo tengo mujer, dos hijos y una hijastra más.
—¿Están contentos con el pago y con el trabajo?
—¿Por qué no pues?
Y sus ojos opacos me miran con mucha desconfianza y enfado.
—¿Sientes frío?
—Ya no, señor.
—¿Tienen casa? ¿Con cuántas habitaciones?
—Casa arrendada, con una habitación nomás.
—¿Qué tiempo piensan estar en el Cerro?
—No sabemos seguro hasta cuando estaremos. (“Cómo viven” 17).

En este diálogo truncado, el viajero se entera que los trabajadores reciben sueldos de miseria, que no son naturales de Cerro de Pasco y que viven allí con sus familias y sin ninguna perspectiva de futuro. Por otro lado, no es solo por el estricto control de la compañía que aquellos le miran con desconfianza, sino porque no creen en la posibilidad de que alguien les pueda ayudar. De ahí también la apatía y las miradas opacas, que se deshacen por un instante cuando los obreros piensan que el viajero viene de parte del gobierno.

- Estamos fregados, señor. Hay que trabajar nomás en cualquier cosa, calladitos, punto en boca. Seis años estamos en el Cerro. Ya hemos vendido nuestras chacritas de Dos de Mayo; ya no hay kutirimunki [ya no hay regreso]: Cerro nomás ya es para nosotros. [...]
—Moriremos también, fregados nomás. En vano dicen que los obreros vamos a mejorar, que vamos a ser dueños de minas, de fábricas. ¡Ahí están los gringos! ¡Ahí está la Guardia Civil! ¿Quién puede? ¡Ándate señor! Si quieres, habla (“Cómo viven” 18).

A diferencia del diálogo anterior, aquí se revela una consciencia de clase muy aguda respecto a la condición de desamparo que los obreros viven ante la magnitud de los métodos de expropiación implementados por la CPC. Para ellos, “ya no hay kutirimunki” ni posibilidad de combatir contra las fuerzas estatales de represión, utilizadas como una milicia parapolicial de la empresa.

Como ya analizamos, la compañía no solo siguió empleando mecanismos de coerción pre-capitalistas como el enganche, sino que pasó a utilizar la contaminación deliberada de las tierras para que los pueblos indígenas y hasta los hacendados de la región fueran obligados a venderlas, como discutimos en el capítulo anterior. Si a fines del siglo XIX no era posible aun forjar una mano de obra permanente para la minería (Mallon, *The Defense* 145), la gigante norteamericana “solucionaría” esta limitación en las primeras décadas del siglo XX. En efecto, la escritura de Arguedas representa la ciudad minera como una cárcel fría y fétida que recluye a un proletariado atrapado en la espacialidad más perversa y confinante del capital: el salario.

Es necesario, por consiguiente, aprovechar algunas conexiones intertextuales relevantes entre el relato de viaje y *El Sexto*. En la novela hay referencias explícitas a la sierra central y al universo sindical minero de los años '30, como el caso del personaje Alejandro Cámac, mencionado brevemente al principio de esta sección. Éste es “un carpintero de las minas de Mororocha y Cerro” (*El Sexto* 12), compañero de celda del narrador-protagonista Gabriel, un estudiante que no se identifica ni con el partido comunista, ni con el aprista. Pero, más allá de ello, podríamos incluso leer la representación del espacio carcelario como una alegoría de la ciudad minera industrial. Vale notar, asimismo, que esta prisión se divide en tres pisos: en el piso inferior se encuentran los “vagos”, las vidas más vulnerables, la violencia sexual y los asesinatos testimoniados por los presos políticos ubicados en los pisos superiores. Esta distribución del

espacio subterráneo invita a pensar en una alegoría del socavón. En el segundo piso están los presos apristas, y en el tercero, los comunistas. Ninguno de ellos es capaz de impedir o cambiar las injusticias que ocurren abajo.

Además, si vemos la cárcel, por ejemplo, como “una composición de enclaustramientos múltiples” (*Los universos* 165), según propone Cornejo Polar, no solo la ciudad de Lima estaría cifrada ahí como una prisión mayor¹⁵⁶ (*Los universos* 166), sino también la ciudad minera de Cerro de Pasco o aun Morococha, enclaves industriales que, como vimos, constituían una especie de cárcel para los campesinos expropiados que no tenían a dónde ir. Como el propio Arguedas confiesa en su carta del 21 de noviembre de 1960 a John Murra, su novela carcelaria entreteje una crítica al imperialismo minero norteamericano en Perú:

El gobierno de los Estados Unidos me hundirá aún más en la lista negra después de la publicación de *El Sexto*, porque uno de los personajes principales es un minero de Morococha que habla de los horrores cometidos por los “gringos” en aquellos años en que figuraba a la puerta de su club un letrado que decía: “Prohibida la entrada a los peruanos y a los perros”. No hay odio contra los Estados Unidos como país en el libro. Sería absurdo, sino contra la Cerro de Pasco que ha simbolizado casi de manera exclusiva en el Perú a los Estados Unidos (51).

De ese modo, el argumento antiimperialista va de la mano con el argumento anti-necroextractivista, central en sus novelas posteriores, *Todas las sangres*¹⁵⁷ y *El zorro de arriba y el zorro de abajo*¹⁵⁸ pero ya plenamente formulado en su relato de viaje.

¹⁵⁶ Lectura sagaz, pero basada en una oposición dicotómica entre la sierra-campesina (como espacio de libertad) y la costa-criolla (como una prisión).

¹⁵⁷ La trama principal gira en torno a la disputa entre el empresario minero peruano Fermín Aragón de Peralta y el consorcio internacional Wither-Bozart por el control de un yacimiento de plata y otros metales encontrado en el cerro sagrado Apark'ora, cuyas “boca-minas eran consideradas como túneles malditos” porque en “no muy lejanos tiempos habían sido aniquilados en las minas centenares de indios” (*Todas* 96). Dicha referencia al exterminio minero de “no muy lejanos tiempos” se conectará a la memoria reciente de los abusos de la CPC, que emerge entre los obreros indígenas como una advertencia de que otra empresa transnacional los devoraría a todos: “La Cerro de Pasco Copper no ha acabado con los señores. Ella se ha hecho señora de horca y cuchillo” (*Todas* 104).

¹⁵⁸ El espacio representado en *El zorro* ya no es el de la sierra sino el de la ciudad costeña de Chimbote, donde se ubica el puerto pesquero más importante del mundo en los años '60. La trama narra la concurrencia masiva de

Si la cárcel aparece como referente de la ciudad minera, llama la atención que el viajero no llegue a visitar una mina subterránea. En cambio, como ya hemos apuntado, narra el proceso de deshumanización de los obreros observándolos, supuestamente, más allá de los espacios de las minas: en las calles, en la propia rutina de la ciudad. Pero, además, el viajero describirá aun en detalle el interior de una casa obrera donde se encuentran solo la esposa de un minero y su hija de cuatro años. “Ella también tiene las mejillas moradas, los ojos irritados, las manos negras y ásperas. No sé que decirle, me mira con desconfianza, casi con miedo”, afirma el viajero (“Cómo viven” 22). La mujer se siente insegura porque el marido no está en casa, pero acaba consintiendo que el visitante desconocido e inesperado entre en su casa rápidamente.

La casa es minúscula: se resume en una habitación oscura, “angosta y larga” y “el techo es muy bajo”, pero “las paredes están empapeladas con periódicos; sobre la puerta que da al patio hay un Corazón de Jesús; en otros sitios hay cuadros litográficos de antiguos almanaques, dos paisajes marinos, y postales de felicitación en todas partes” (“Cómo viven” 22). Es decir, las únicas señales de vitalidad y comodidad de la casa están pegadas en las paredes, como si se tratara de una ilusión o de referentes a no olvidar, a como dé lugar: los cuadros litográficos y los paisajes marinos transportarían hacia lugares lejanos, alentando quizá el sueño de irse de allí. Por otro lado, las postales señalarían la existencia de amigos y familiares que vivirían en otras partes, el recuerdo insistente de los vínculos comunales y de sus mensajes de felicitaciones, humanizando el hogar y la vida de esta familia. En otras palabras, los mensajes e imágenes pegados en las paredes transgreden la prohibición de la celebración en la rutina de la vida obrera. Además, contrarrestan la extrema precariedad de la pequeña casa, donde, en “uno de los rincones

inmigrantes andinos a este puerto y las relaciones asimétricas entre aquellos, los mestizos y criollos costeños y los patrones extranjeros.

hay un viejo catre de fierro” y, alrededor, “pocos muebles: dos sillas de tablas, muy toscas; una gruesa mesa de pino; un baúl forrado con lata pintada; y nada más” (“Cómo viven” 22). De ese modo, la saturación de imágenes en las paredes parecería luchar contra el vacío de la casa.

Asimismo, cuando el viajero finalmente pasa al patio, nota que “está barroso; ha llovido en la mañana y el agua no se ha evaporado del todo; el barro menudo; fangoso, está humeando todavía y refrigera crudamente la casa” (“Cómo viven” 22-23). Aquí se establece una evidente relación metonímica expansiva entre el patio y las zonas heladas y lodosas de la ciudad, donde el viajero había visto los mineros lampeando en la tierra enferma. Esto significa que, para los obreros, la ciudad no es un refugio. Espacio, aire, casa se han vuelto mina, cárcel.

La visita termina con el encuentro entre el viajero y la desgarradora figura de la niña de cuatro años, que sale repentinamente de la cocina. Ella “está casi desnuda y descalza, pero no tiembla de frío, como yo; sus mejillas están escamadas, rajadas por el frío, sus ojillos negros me miran con mucho miedo. Y yo siento deseos de acercarme a ella, de agacharme y abrigar sus piernecitas tan débiles” (“Cómo viven” 22-23). No hay duda de que el cuerpo frágil de la *niña desnuda* evoca y simboliza todos los cuerpos “desnudos” y violentados que el viajero encuentra al caminar por la ciudad: los montículos de tierra, los cuerpos obreros e, incluso, las delicadas y flores apenas perceptibles que sobreviven en medio de la contaminación.

Quisiéramos concluir alrededor de la figura de la niña desnuda, alusión cuyo efecto es aún más desestabilizador, visto más de cerca. Si seguimos las ideas de Lauren Berlant, podríamos decir que ésta “pronuncia una verdad que subordina la narrativa: no ha escogido ‘libremente’ su explotación: le han robado el optimismo y el juego que son, putativamente, su derecho de infancia” (*El corazón* 11). De ahí los intentos del discurso oficial de diluirla, de “privatizar la atrocidad, borrar la señal visible, hacerla parecer extranjera. Devolver el niño a la

familia, reemplazar a los niños con adultos que pueden parecer dignos mientras se les paga prácticamente el mismo salario repugnante” (Berlant, *El corazón* 11). De hecho, en el relato arguediano no habría ninguna posibilidad de devolver a la niña a la familia ni a encuadres sociales de refugio de la víctima. Y este dramático desacople es brecha que retiene las marcas de la expropiación brutal, visibles en los cuerpos de los mineros adultos, así como en el pequeño cuerpo de la niña “desnuda y descalza”, tan desamparada y tan fuera de su propio cuerpo que parece no sentir frío. Si en esta ciudad torturada, las casas obreras no cobijan ni dan refugio, tampoco las figuras de protección del padre y la madre pueden abrigar a la hija: símbolo irreductible de una condición de orfandad y “desnudez” generalizada, naturalizada.

3.3 Conclusiones parciales

En este capítulo profundizamos y concluimos nuestro análisis ecocrítico y eco-biopolítico de la *producción* del espacio minero andino, iniciado ya en el primer capítulo con el estudio de las representaciones de la violencia colonial minera en los textos de Gorriti y Matto de Turner. Del mismo modo, así como en el capítulo anterior, en el presente capítulo examinamos dos representaciones culturales de la condición obrera y de la cultura y política espaciotemporales del terror minero en el período industrial. No obstante, si antes privilegiamos la perspectiva socialista antropocéntrica de Mayer, así como la inusitada perspectiva ecocéntrica de Bravo, ahora nos centramos en las perspectivas de dos artistas andinos, el fotógrafo huancayano Sebastián Rodríguez y el escritor José María Arguedas. Vimos que sus obras están entretejidas a partir de la experiencia sensorial-cognitiva y afectiva de esos autores en Morococha y Cerro de Pasco, y que ambos registran la violencia minera en el cotidiano de estas dos ciudades desde su condición de testigos (*testis*).

Así, examinamos la representación de la naturalización /rutinización deshumanizante de la ciudad minera industrial en una selección de fotografías de Rodríguez, que ofrecen una desgarradora crónica visual de la proletarización que escapa al evidente control de representación que la compañía minera ejercía sobre las composiciones del fotógrafo. Notamos el contraste entre fotos que parecen celebrar el ingreso/conversión de campesinos a la nueva cultura industrial-urbana, así como aquellas que muestran las instalaciones “modernas” y seguras de la empresa, la disciplina de los cuerpos obreros, y otras composiciones que exhiben las profundas contradicciones de este espacio, como la foto del interior mina, las que muestran los sepelios, aquella en la que aparecen las *chanquiris* y los retratos de identificación de los registros de mineros. Concluimos que la mirada del testigo socava el control representacional de la empresa. Además, discutimos otros casos en los que los obreros recuperan sus fotografías para presentarlas como pruebas en litigios laborales contra la CPC.

A su vez, la representación arguediana de la ciudad minera en “Cómo viven los mineros en Cerro de Pasco” propone un mapeo multisensorial de dicha ciudad, articulado desde una refinada perspectiva pachacéntrica que capta una producción eco-biopolítica de orfandades múltiples en la vida cotidiana de la ciudad. En este sentido, aunque el narrador-viajero-testigo se enfoque en los cuerpos obreros, no deja de observar y denunciar cómo los nuevos dispositivos de la violencia minera neocolonial y transnacional vulnerabiliza la vida en su totalidad. De la misma manera, si bien el narrador-viajero no llega a visitar las minas subterráneas, muestra una flagrante indistinción entre mina y hábitat social, ya advertida en el siglo XIX por viajeros como Tschudi. Finalmente, nuestro análisis rescata la relevancia de “Cómo viven los mineros en Cerro de Pasco” en la obra arguediana. Hemos postulado el viaje del joven escritor a Cerro de Pasco

como una instancia genética y acontecimiento político-emocional que fundan la refinada crítica arguediana de la violencia necroextractiva e imperialista.

CONCLUSIONES

En *Guerras climáticas: por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI* (2010), Harald Welzer arriesga el pronóstico amedrentador de que el siglo XXI “será testigo no solo de *migraciones masivas*, sino también de la resolución violenta de *problemas de refugiados*, no solo de tensiones en torno de los derechos de agua y de extracción, sino de guerras por los recursos” (15). Para Welzer, las nuevas guerras “estarán condicionadas por el clima” y por eso será cada vez más difícil distinguir “entre los refugiados climáticos y los refugiados de guerra” (14). Pero actualmente ya enfrentamos diferentes modalidades de guerras por “recursos naturales” y no cabe ya duda de que la megaminería transnacional es una de ellas.

Más aun, es de amplio consenso entre los científicos acerca de que el calentamiento climático tiene un origen antrópico y las empresas necroextractivas son las responsables por cerca de “63% de las emisiones mundiales acumuladas de CO2 industrial y metano entre 1751 y 2010” (Heede, “Tracing” 229). Ello quiere decir que, si continuamos viviendo sometidos a los modos cada vez más complejos de la lógica sistémica de extracción y expulsión del capitalismo neoliberal, como lo define Saskia Sassen en *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy* (2014), en poco tiempo ya no habrá lugar en el mundo donde no se sientan y sufran las catastróficas señales de la ruptura de los equilibrios ecosistémicos. Porque todo está ya ocurriendo hoy. Así como en el caso de las comunidades humanas, muchas especies del mundo animal migran, buscando refugio, según me dijo en una entrevista informal, Erika Pires Ramos, renombrada especialista brasileña en el tema de las migraciones ambientales: “Os peixes também migram, os animais também estão migrando... não são só os humanos, tudo se move hoje”.

Por ende, fue por la incuestionable e indefectible relevancia económica, política, sociocultural planetaria de la nocividad necroextractiva en el mundo contemporáneo que esta tesis fue concebida para continuar analizando las representaciones culturales y políticas del impacto sociocultural y económico del proceso de modernización de la minería andina peruana. Nos centramos en rastrear discursos disidentes que, ya en el marco de construcción y consolidación del Estado-nación liberal y moderno del siglo XIX, osaron exhibir profundas disimetrías coloniales no resueltas, cuestionando las verdaderas condiciones de inclusión de las comunidades indígenas como trabajadores “libres” y miembros de la unidad colectiva de la Nación.

Con este objetivo, examinamos las representaciones del violento legado del colonialismo minero en la novela gótica *El tesoro de los Incas* de Gorriti y en el drama *Hima Sumac* de Matto de Turner. Ambos textos fueron escritos en contextos bélicos marcados por una profunda crisis política y económica que resultaron en lentos procesos de apropiación neocolonial del espacio andino. Planteamos que ya en el siglo XIX estos textos constituirían alegatos protoecologistas centrados en una defensa del hilozoísmo andino, al mismo tiempo que identificarían y detectarían las señales de un territorio andino torturado por la historia del colonialismo minero.

En *El tesoro*, predomina la representación de la lógica instrumental de explotación de la vida por un biopoder minero masculino mortífero. Así, en las acciones del protagonista español fue posible identificar una gradación preventiva de distancias proxémicas respecto a un otro indígena feminizado y marcado por la orfandad. En este sentido, postulamos que en dicha novela es posible leer la representación de la mina como un espacio concentracionario alineado a la experiencia eco-biopolítica latinoamericana. A su vez, en *Hima Sumac*, la crítica del colonialismo minero estaría basada en la centralidad afectiva-cognitiva de la ética hilozoísta del

mundo indígena andino, igualmente formulada en otras leyendas coetáneas de Matto. A diferencia de la leyenda gorritiana, el drama de Matto no representa un espacio subterráneo puntual simplemente porque lee la propia cordillera como un espacio depredado por la guerra entre rebeldes tupacamaristas y españoles y por la continuidad del legado ecocida de la violencia colonial. Asimismo, en el drama, la distancia proxémica entre españoles e indígenas es menor, debido a que, en la perspectiva del protagonista español, los indígenas son vistos como “nobles”, “iguales”. Este artificio buscaba defender la imagen de los indígenas contra los discursos racistas de las élites metropolitanas, que culpabilizaban a aquéllos por la derrota peruana en la Guerra del Pacífico. Nuestro análisis ecocrítico y eco-biopolítico del espacio minero andino se concentró en identificar imágenes de la voracidad de las economías necroextractivas, la naturalización de su ética utilitarista y la violencia como estructura rutinizada de la productividad minera, el feminicidio —y “extirpación de idolatrías”— como sintomatología de las relaciones de poder económico y político en las comunidades minorizadas, incluida la dimensión socio-natural: la devastación ecológica, la “vida desnuda” en la tortura y la orfandad.

Junto con los textos literarios analizados en el capítulo 1, el capítulo 2 incluye enfoques interdisciplinarios acerca de reacciones ecocríticas respecto a las condiciones eco-biopolíticas, como es el caso del informe-ensayo *La conducta de la compañía minera del Cerro de Pasco* de Dora Mayer, y del *Informe sobre los humos de La Oroya* de José Julián Bravo. Ambos textos denuncian los impactos ecosociales de la violencia minera y la intensa compresión del espacio-tiempo ocurrido en la época industrial. Pienso que el informe-ensayo periodístico de Mayer puede ser considerado como uno de los documentos más cardinales respecto a la violencia minera andina-transnacional de comienzos del siglo XX. La escritora elabora su informe con el objeto de recibir la misma atención internacional lograda por el informe de Roger Casement. Sin

embargo, pese a sus motivaciones nacionalistas, es innegable que su texto constituye una defensa manifiesta de los derechos humanos ecosociales de los obreros andinos. Debo a este informe el haber podido leer el espacio minero industrial como un verdadero campo de concentración y exterminio. Su trabajo de investigación reúne datos trascendentales sobre la cantidad, frecuencia de los “accidentes” y de muerte de los obreros en las instalaciones de la empresa CPC, basándose no solo en testimonios, sino también en periódicos de Cerro de Pasco y de Lima, documentación que hace posible rastrear dichos accidentes e incluso, informaciones biográficas de las víctimas. Una tarea de reconstrucción inferencial-narrativa que constituye una de las bases del activismo empático de los derechos humanos. Proveer de rostros, retazos de historias de vida y de las condiciones de la muerte permite acercarnos a un sujeto minorizado que, de otro modo, quedaría deglutido en el anonimato e impunidad de la criminalidad genocida necroextractiva.

Esta tesis reconoció y valora la dimensión socio-ética del informe de Bravo por habernos dejado el legado de sus imágenes de la devastación ecológica, imágenes que el ingeniero fue *incapaz* de ocultar. Enviado por el presidente Leguía para investigar los efectos nocivos de los humos tóxicos de la fundición de la CPC en La Oroya, Bravo tenía la misión de demostrar que los humos no eran perjudiciales a la salud humana. También, la de sugerir soluciones técnicas que resolvieran expeditivamente el problema. Sin embargo, una mirada ecocrítica inusitada y la puesta en acción de éticas *en pugna* lograron desestabilizar la mirada científica-positivista del ingeniero. Habría sido demasiado lo que quedaba como excedente respecto a cualquier resolución de cierre. O tal vez fuera incapaz de evadir el compromiso empático-ético de denunciar la “desnudez” del suelo, la agonía de los animales contaminados, por darse cuenta de la inconmensurabilidad del daño sistémico sobre la vida.

Si en el informe de Mayer nos concentramos en destacar las características concentracionarias y genocidas de la actividad minera, en el informe de Bravo nos abocamos a analizar la devastación ecológica como un crimen ecocida, un *aenocidio* (Hatley) o un fenómeno de “doble muerte” (Bird Rose). La poderosa re-territorialización del lector, llevada a cabo por ambos informes proponen la actividad minera como una tecnología eco-biopolítica que produce la devastación intergeneracional de comunidades humanas y de múltiples especies. Así, en el capítulo 2, intentamos visualizar y conceptualizar esos territorios/cuerpos como torturados y los procesos de huerfanización/*proletarización* minera como “expropiación eco-biopolítica” (Machado Araoz).

En el capítulo 3, analizamos una selección de fotografías de Sebastián Rodríguez, y el impactante relato de viaje “Cómo viven los mineros en Cerro de Pasco” de José María Arguedas. Tanto en las fotos como en el relato rastreamos la naturalización/rutinización deshumanizante de la producción industrial de la ciudad minera. En algunas composiciones fotográficas de Rodríguez, notamos un conflicto entre la perspectiva del fotógrafo-testigo y el control de la representación de la compañía minera. Aun así, es posible visualizar la ciudad de Morococha como una zona de excepción y de *producción* biopolítica. En el relato de Arguedas, el viajero-testigo narra su viaje a Cerro de Pasco a partir de una sensibilidad empática, a partir de una perspectiva pachacéntrica que advierte la cotidianidad claustrofóbica de la ciudad, como una violencia neocolonial a los cuerpos vivos de la sacionaturaleza andina. De ese modo, abordamos la dimensión cosmopolítica de nuestros conceptos de *ciudad torturada* y *huerfanización* / “vidas huérfanas”, mostrando la ciudad minera como una zona de excepción que *produce* eco-biopolíticas de orfandades y de vulnerabilidades múltiples.

Esperamos que el corpus elegido pueda ofrecer una armazón interdisciplinaria de imaginarios para la defensa de los derechos humanos ecosociales y de los derechos de la *Pachamama* en América Latina. En todos estos textos fue posible rastrear una lógica sistémica de acumulación, de *huerfanización* y *tortura* necroextractiva sobre los cuerpos y territorios insertos en las dinámicas capitalistas. Pensamos también que el contexto peruano es muy ilustrativo respecto a los efectos perversos de dicha lógica, con los “cercos” generados, mantenidos y expandidos por las compañías extranjeras y su producción de contaminación a gran escala. Como otra modalidad del cerco, aunque invisible, esta toxicidad fue causada inicialmente por los humos de las fundiciones mineras: un antecedente importante ya que las corporaciones mineras seguirán utilizando este modo de *acumulación por contaminación* como táctica para una continuada y amplia privatización de tierras y la consecuente destrucción de modos de producción locales que, no casualmente, son auto-sostenibles. De hecho, las comunidades de desposeídos/huérfanos expulsadas de sus tierras a lo largo de la primera mitad del siglo XX no parecían tener otra opción que la de migrar a los centros mineros (o a Lima), un tránsito que implicaba e implica la desterritorialización de desplazados en múltiples y consecutivos escenarios, un nuevo tipo de refugiado: los desplazados por un desbalance ecológico premeditadamente producido por la intervención antropogénica necroextractiva.

Los dispositivos mineros genocidas, ecocidas y *aenocidas*, evaluados en el período industrial, siguen siendo un problema candente de nuestro tiempo. Efectivamente, el continuado saqueo de territorios tradicionales o el secuestro de la vida cotidiana en ciudades sometidas por corporaciones transnacionales siguen produciendo cada vez más expulsiones y desplazamientos masivos. Sabemos que dicho escenario de desigualdades abismales y de “retorno a la conquistualidad” (Segato) será potencializado por el calentamiento global que será la causa del

desplazamiento de cerca de 17 millones de migrantes internos en América Latina hasta 2050 (*Groundswell 7*). En base a esa confluencia de factores, las ciudades analizadas en esta tesis deben, lamentablemente, ser consideradas como laboratorios para las futuras condiciones de vida del planeta, ciudades condenadas a desaparecer a causa de la minería y porque allí la vida se mantiene precarizada a extremo.

Para finalizar, quisiera compartir mi propia experiencia como testigo de la voraz destrucción de Cerro de Pasco por una mina a cielo abierto. Llegué allí en agosto de 2018 desde Huancayo, acompañada de un amigo, el periodista Sergio Girón Santiváñez. Llegamos hacia el atardecer y decidimos descansar, castigados por el viaje y por el frío. También porque comencé a notar que yo respiraba con dificultad y pensé que se debía a la altitud. Solo pudimos salir a caminar por la ciudad el día siguiente y el primer sitio que quise ver “de cerca” fue el tajo. Tenía en mente los consejos de la extraordinaria escritora y actriz peruana Elizabeth Lino Cornejo, natural de Cerro de Pasco, a quien había entrevistado pocos días antes en Lima. Elizabeth me dijo que, para llegar a comprender el enorme impacto de la minería en la experiencia urbana cerreña, era crucial caminar alrededor del muro de púas que circunda la mina de la Volcán Compañía Minera S.A.A., intentando así ocultar el monstruoso agujero. Fue un consejo certero. No puede haber escenario más distópico que el de una mina a cielo abierto que se profundiza más y más en *el medio de una ciudad*, devorando poco a poco la vida y, en la rutinización de su avance, destruyendo cualquier vestigio de memoria/resistencia. El cerco que intenta esconder el inmenso hueco me pareció delirante e irreal. Al recorrerlo, pensé que lo que se oculta, mucho más allá que un “tesoro”, es un cadáver putrefacto (*cadere*, caer). La propia mina es un monumental cadáver que intentan *desaparecer*, como ocurre con los cuerpos obreros tragados en la historia del agujero. El “tajo”, hoy llamado Raúl Rojas, es un cadáver, así como lo son las

lagunas de aguas enrojecidas por los metales pesados y los desmontes de desechos tóxicos. Estos más parecen “montañas al revés” —como diría el nunca anacrónico Wamán Puma—.

Las “montañas al revés” de Cerro de Pasco evocaron en mi memoria la sintomática Serra Pelada en Brasil, la monumental y escalofriante mina a cielo abierto retratada por Alfredo Jaar y luego por Sebastião Salgado. El *garimpo* o campamento minero de Serra Pelada, en la Amazonía brasileña, es un dramático ejemplo a nivel planetario. Surgido a fines de la dictadura cívico-militar, durante la presidencia de João Figueiredo (1979 –1985) sirvió, según Ricardo Kotscho, “de cobaia para uma experiencia-piloto de controle absoluto de uma população pelo Estado” (*Serra* 9), experiencia que el gobierno militar pretendía extender a otros campamentos mineros.

Sin duda, este utilitarismo biopolítico institucional dota a Serra Pelada de una naturaleza absolutamente fundamental, sobre todo si pensamos esta experiencia minera como naturalizadora de una nueva tipología de campo de concentración. Su objetivo era *enganchar*, tanto a los desocupados que deambulaban en las grandes ciudades, como a los campesinos sin tierra. Kotscho explica que, inicialmente, los agentes del Serviço Nacional de Informações (SNI) vieron el campamento minero como una posibilidad de contener las invasiones de los Sin Tierra y sin trabajo en las grandes haciendas. Sin embargo, con el “crecimiento incontrolável dos garimpos [campamentos], no entanto, as fazendas acabaram sendo invadidas, não por posseiros, mas por garimpeiros” (*Serra* 14). Pienso que fue entonces cuando el gobierno de Figueiredo decidió implementar modelos de intervención y control tan extremos para disciplinar la característica convulsión social del espacio minero y para instrumentalizarlo para sus intereses.

Serra Pelada inaugura un tipo de instrumentalización/gobernabilidad en los campamentos mineros, cuya funcionalidad, premeditada por parte del Estado, sería la de acelerar la ampliación de la frontera económica en la Amazonía, facilitando así el proceso de exterminio de las

poblaciones indígenas. En efecto, dicha instrumentalización fue otra vez activada, esta vez, por el gobierno de Jair Bolsonaro y hoy constituye un conocido *modus operandi* geno-ecocida del Estado brasileño en la Amazonía.

Cabría mencionar otros ejemplos radicales de la fase apocalíptica de la antropofagia minera que vivimos actualmente, como el de ciudades que fueron completamente barridas del mapa por las corporaciones mineras, como la andina Morococha, o Bento Rodrigues en Minas Gerais, Brasil. Morococha fue destruida entre 2013 y 2014, por la Aluminum Corporation of China (Chinalco). Con el Proyecto de “traslado”, firmado en 2008, durante el gobierno de Allan García (2006-2011), y la fase de Toromocho, durante la presidencia de Ollanta Humala (2011-2016), los moradores que no han aceptado abandonar la ciudad fueron violentamente expulsados de sus casas.

De hecho, en mi viaje a la zona conocí a una de las pobladoras que protestaron contra la minera y quien acabó siendo desplazada. Se trata de la activista Aida Gamarra Sánchez. Pero, cuando la encontré, ella estaba viviendo junto con sus dos hijos en Carapongo, un área ubicada en las orillas del río Rímac, en Lima, que fue seriamente afectada por una inundación en marzo de 2017. Aida y las otras familias estaban reuniendo fuerzas para re-construir allí su refugio (temporario) y entre todos se auxiliaban en las tareas cotidianas, cuidando a los mayores y compartiendo alimentos. Cuando le pedí que me hablara de Morococha, ella me dijo que aun visitaba la ciudad en ruinas, desafiando la vigilancia de la Chinalco. Iba a apoyar a otros moradores que quedaron viviendo en carpas y los que, en medio de los escombros, resistían contra la destrucción de sus hogares y amenazas de expulsión. Sus palabras, pronunciadas desde la autoridad de la propia experiencia, resonaron en mi mente a lo largo de la investigación y escritura de esta tesis: “La minería solo nos sentencia a una muerte lenta y segura”.

A su vez, la localidad de Bento Rodrigues fue soterrada por desechos tóxicos. En noviembre de 2015, el colapso de una presa minera operada por la Samarco Mineracao SA (formada por la brasileña Vale SA y la inglesa-australiana BHP Billiton Company) devastó por completo la villa de Bento Rodrigues, sepultando a personas, animales y contaminando flora y fauna a lo largo del río Doce sobre cuyas riberas vivían varias comunidades originarias, incluidos los indígenas Krenak.

Fue una de las mayores tragedias de relaves, jamás reportadas de una presa (Hatje et al, “The environmental” 1). Sus desechos tóxicos alcanzaron hasta el océano Atlántico y todos los sobrevivientes fueron desplazados. Hasta el día de hoy luchan por una justa reparación. Me parece muy significativo que, en varias entrevistas, el intelectual indígena Ailton Krenak se refiera al gradual proceso de *vulnerabilización* del río Doce por toxicidad necroextractivista, como un proceso de “desnudez”, lo que, dicho de otro modo, implica que las intervenciones en el río desde 1942 lo van dejando progresivamente “desnudo”. Además, afirma que *el asesinato* del río los ha dejado “huérfanos”: “O Watu, esse rio que sustentou a nossa vida às margens do rio Doce, entre Minas Gerais e o Espírito Santo, numa extensão de seiscentos quilômetros, está todo coberto por um material tóxico que desceu de uma barragem de contenção de resíduos, o que *nos deixou órfãos* e acompanhando o rio em coma. Faz um ano e meio que esse crime — que não pode ser chamado de acidente — atingiu as nossas vidas de maneira radical, *nos colocando na real condição de um mundo que acabou*” (Krenak, *Ideias* 21-22, énfasis mío).

No debe sorprender que las nociones de tortura y orfandad sean centrales a mi tesis como escucha y reconocimiento al aporte invaluable de víctimas, testigos, intelectuales, informantes, fotógrafos, etc., todos ellos autores de representaciones culturales del terror minero, tanto desde

una perspectiva occidental —sea antropocéntrica, sea ecocéntrica— como de la perspectiva cosmocéntrica indígena. La tortura como “un arte cuantitativo del sufrimiento”, describiría Foucault (*Vigilar* 40-41), sea quizá peor que la propia muerte. En un planeta con una sensibilidad racionalizada-socializada hacia la amnesia y anestesia, me interesa insertarme en mi profesión desde la responsabilidad ecosocial de reconocimiento de territorios y poblaciones vulnerabilizados y extraídos/*expulsados* de la vida, transformados en *huérfanos* que buscan reconstituir vínculos y nuevos refugios.

En nuestros conceptos de la tortura y orfandad encontramos evidentes conexiones históricas-analíticas con los tropos coloniales del canibalismo y de la desnudez indígena, así como con los conceptos de “animal laborans” de Arendt y de “vida desnuda” de Agamben, conceptos que describen procesos de deshumanización en el Estado de excepción, en pleno régimen democrático. Rastreamos también otra conexión fundamental con la noción de “desnudez” del *hapire*, del viajero alemán Tschudi, la que, anticipando a Agamben, alude al espacio minero decimonónico de Cerro de Pasco. Consideramos que estos conceptos pueden ser útiles para analizar diversas representaciones culturales del necroextractivismo en América Latina, una vez que parecen abarcar la complejidad del fenómeno ecosocial en el continente. Mi propia visión como académica y educadora se basa en impulsar maneras de re-humanizar y activar lo más posible una cultura y sensibilidad empática en mis estudiantes y compañeros, en la responsabilidad común de ser escuchas, testigos del reclamo de las víctimas.

BIBLIOGRAFÍA

Corpus primario de obras examinadas:

- Arguedas, José María. “Cómo viven los mineros de Cerro de Pasco”. In: Matayoshi, Nicolás. *Arguedas vive*. Huancayo: Editorial Imprenta Múltiple S.A., 2002, pp. 13-24. Print.
- Bravo, Julián. *Informe sobre los humos de La Oroya*. In: Boletín del Cuerpo de Ingenieros de Minas, N° 108, 1926. Print.
- Gorriti, Juana Manuela. *El tesoro de los incas: (leyenda histórica)*. Imprenta de la Universidad, 1929. Print.
- Matto de Turner, Clorinda. *Hima-Sumac. Drama en tres actos y en prosa*. Lima: Imprenta La Equitativa-Desamparados, 1892. Print.
- Mayer, Dora. *La conducta de la compañía Minera del Cerro de Pasco*. Lima: Asociación Pro-Indígena, 1914. Print.
- Rodríguez, Sebastián. Fotos del Archivo “Cerro de Pasco Corporation”. Repositorio Online de la Universidad Católica del Perú (PUCP). Disponible en:
<http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/4705?show=full>

Corpus secundario de obras citadas:

- Alayza y Paz Soldán, Luis. *Mi país: en las breñas del Perú*. Lima: Imprenta, 1944. Print.
- Arguedas, José María. *Todas las sangres*. Buenos Aires: Losada, 1975. Print.
- . *Relatos completos*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1983. Print.
- . *Las cartas de Arguedas*. Fondo Editorial PUCP, 1996. Print.
- . *El sexto*. Buenos aires: Losada, 1974. Print.

- . *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Edición crítica de Eve-Marie Fell. Madrid: CSIC, 1990. Print.
- . “Yo soy hechura de mi madrastra”. In: Westphalen, Emilio. *Páginas escogidas. José María Arguedas*. Lima: Editorial Universo, 1972, pp.247-253. Print.
- . “No soy un aculturado...”. In: *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Ed. Eve-Marie Fell. Madrid: ALLCA XX, 1996, pp. 256-58. Print.
- Bautista Lavalle, Juan. “La Ciudad del Cobre [1911]”. In: Bautista Lavalle, Juan. *En la paz del hogar: impresiones y estudios*. Lima: Librería Francesa Científica, 1912. pp. 56-64. Print.
- Cabello de Carbonera, Mercedes. “La religión de la humanidad.” *Carta al Señor D. Juan Enrique Lagarrigue*. Imp. De Torres Aguirre. Lima, Perú (1893). Print.
- Columbus, Christopher; Añón, Valeria; Vanina M. Teglia. *Cristobal Colón: diario, cartas y relaciones: antología esencial*. Corregidor, 2012. Print.
- Da Cunha, Euclides. *Um paraíso perdido: reunião dos ensaios amazônicos*. Editora Vozes, 1976. Print.
- De Caminha, Pero Vaz. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Editora Vozes, 2019. Print.
- Fotos de Gustav Glage. Journey from Lima to Huánuco, 1910*. Charles E. Young Research Library, Special Collections, UCLA.
- González Prada, Manuel. *Baladas peruanas*. Prensas de la Editorial Ercilla, 1935. Print.
- Gorriti, Juana Manuela. *Peregrinaciones de una alma triste*. Stockcero, Inc, 2006. Print.
- . *Lo íntimo* (Diario). Ramón Espasa, 2000. Print.
- . *Leyendas andinas*. Córdoba: Jorge Sarmiento Editor, 2012. Print.
- . “Un viaje al país del oro.” *Panoramas de la vida*. Imprenta y librería de Mayo, 1876. Print.
- . “El postrer mandato.” *El Correo del Perú* 3 (1874). Print.

- Linares Málaga, Fausto. "La Catástrofe de Morococha". In: Boggio, Mario Samamé. *El Perú minero: Letras y artes*. Vol. 2. INCITEMI, 1979, pp. 447-490. Print.
- Mateu Cueva, Augusto. *Alborada*. Ilustraciones de Hernán Ponce S. Lima: Taller grafico de P. Barrantes C., 1939. Print.
- Matto de Turner, Clorinda. *Aves sin nido*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1994. Print.
- . *Tradiciones cuzqueñas y leyendas*. Lib. imp. HG Rozas, 1917. Print.
- Mayer, Dora; Rojas Huaynates, Joel. *Dora Mayer: El sol que disipa las nubes (Textos esenciales)*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2018. Print.
- Palma, Ricardo. *Cartas inéditas*. Lima: Ed. Carlos Milla Batres, 1964. Print.
- . *Tradiciones peruanas*. Editorial CSIC-CSIC Press, 1993. Print.
- Pérez Galdós, Benito. *Marianela*. Ediciones Colihue SRL, 1981. Print.
- Polidori, John William. *The Vampyre: a Tale*. Orion, 2015. Print.
- Scorza, Manuel. *Redoble por rancas*. Barcelona: Plaza & Janés, 1983. Print.
- Sófocles. *Tragedias: Áyax. Antígona. Edipo rey. Electra. Edipo en Colono*. Barcelona: Gredos, 2000. Print.
- Quesada, Vicente Gregorio. *Crónicas potosinas: costumbres de la edad medieval hispanoamericana*. Biblioteca de la Europa y América, 1890. Print.
- Valcárcel, Luis E. *Tempestad en los Andes*. Lima: Universo, 1972. Print.
- Von Tschudi, Johann Jakob. *Travels in Peru: During the Years 1838-1842, on the Coast, in the Sierra, Across the Cordilleras and the Andes, Into the Primeval Forests*. Wiley & Putnam, 1847. Print.
- Sawyer, Roger. *Roger Casement's Diaries: 1910: The Black and the White*. Random House, 2010. Print.

Revistas, diarios y archivos consultados:

La Revista de Lima. Lima. 1860-1861. Print.

El Perú Ilustrado. Semanario para las familias. Lima. 1887-1892. Print.

Boletín del Cuerpo de Ingenieros de Minas del Perú, No. 56-61, 1908. Print.

El Deber Pro-Indígena. Lima. 1912-1917. Print.

Amauta: Revista mensual de doctrina, literatura, arte, polémica. Lima. 1926-32. Print.

Labor. Lima. 1928-1929. Print.

Expedientes laborales contra la Cerro de Pasco Corporation (1920-1940). Archivo General de la Nación. Lima.

Bibliografía general:

Absi Pascale. "Pourquoi les femmes ne doivent pas entrer dans les mines... Potosi, Bolivie", *L'Homme et la société*, 4/2002 (n° 146), p. 141-157. Print.

---. *Los ministros del diablo: El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. Institut français d'études andines, 2005. Print.

Adam, Barbara. *Timescapes of modernity: The environment and invisible hazards*. Routledge, 2005. Print.

Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Ediciones Akal, 2007. Print.

Agamben, Giorgio. "Mais além dos direitos do homem." Tradução de Murilo Duarte Costa Corrêa. Disponible en:

https://www5.pucsp.br/ecopolitica/downloads/art_2010_Mais_alem_direitos_homem.pdf

---. *Estado de excepción: homo sacer II*. Pre-Textos, 2004. Print.

- . "Lo que queda de Auschwitz." *El archivo y el testigo. Homo Sacer III* (2000): 143-180. Print.
- . "¿Qué es un campo?." *Nombres* 10 (1997). Print.
- Aguirre, Elvira. "Horizonte mágico-mítico en la obra de José María Arguedas." *Revista Iberoamericana* 52.135 (1986): 537-546. Print.
- Ahmed, Sara. *La política cultural de las emociones*. México: Pueg-Unam, 2015. Print.
- Albert, Bruce; Kopenawa, Davi. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras, 2015. Print.
- Almeyda, Miguel Pachas. "César Vallejo: Vida y consecuencia política." *Espergesia* 1.1 (2013): 82-90. Print.
- Amícola, José. *La batalla de los géneros: novela gótica versus novela de educación*. Consorcio de Editores, 2008. Print.
- Anderson, Benedict. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso Books, 2006. Print.
- Anderson, Mark; Zélia M. Bora (eds.). *Ecological Crisis and Cultural Representation in Latin America: Ecocritical Perspectives on Art, Film and Literature*. Lanham: Lexington, 2016. Print.
- Antmann, Frances; Sebastian Rodriguez. *Sebastian Rodriguez's View from Within: The Work of the Andean Photographer in the Mining Town of Morococha, Peru, 1928 to 1968*. UMI, 1984. Print.
- . "The Peasant Miners of Morococha." *Aperture* 90 (1983): 60-72. Print.
- Álzate Ángel, Beatriz. "Roger Casement: un oxímoron diplomático". In: Steiner Sampedro,

- Claudia; Paramo Bonilla, Carlos; Pineda Camacho, Roberto (comp.). *El paraíso del diablo: Roger Casement y el informe del Putumayo, un siglo después*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2014, pp.13-27. Print.
- Apffel-Marglin, Frédérique. *Subversive spiritualities: How rituals enact the world*. OUP USA, 2012. Print.
- Araoz, Horacio Alejandro Machado. "Territorios y cuerpos en disputa. Extractivismo minero y ecología política de las emociones." *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico* 8.1 (2014): 56-71. Print.
- . *Potosí, el origen: genealogía de la minería contemporánea*. Mardulce, 2018. Print.
- Araquistáin Quevedo, Luis. "La Revolución Mejicana: El eje de la revolución ha sido entregar la tierra a sus legítimos dueños" en *Labor*, Año 1, Numero 4, p.3. Print.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2007. Print.
- . "We refugees." *Menorah Journal* 31.1 (1943): 69-77. Print.
- . *Ensayos de comprensión: 1930-1954; escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Caparros editores, 2005. Print.
- . *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Traducción de Carlos Ribalta. Barcelona: Lumen, 1999. Print.
- . *On violence*. Houghton Mifflin Harcourt, 1970. Print.
- Arguedas, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Siglo XXI, 1975. Print.
- . *El indigenismo en el Perú*. UNAM, 1979. Print.
- Ashcroft, Bill. *Post-colonial transformation*. routledge, 2013. Print.
- Barclay Rey de Castro, Frederica. "La asociación pro-indígena y las atrocidades del Putumayo,

- una misión auto restringida.” *Boletín americanista* (2010): 143-163. Print.
- Bardi, Ugo. *Extracted: How the quest for mineral wealth is plundering the planet*. Chelsea Green Publishing, 2014. Print.
- Barreto, José-Manuel (ed.). *Human rights from a third world perspective: Critique, history and international law*. Cambridge Scholars Publishing, 2014. Print.
- Bauman, Zygmunt. *Globalization. The Human Consequences*. New York: Columbia University Press, 1998. Print.
- . *Archipiélago de excepciones*. Katz Editores, 2008. Print.
- Batticuore, Graciela. “Nostalgias de Lima, estampas de Buenos Aires. Juana Manuela Gorriti, una escritora americana entre dos patrias.” In: *Gorriti, JM Cincuenta y tres cartas inéditas a Ricardo Palma*. Lima: Universidad de San Martín de Porres, pp. xiii-xxxviii, 2004. Print.
- . *El taller de la escritora. Veladas literarias de Juana Manuela Gorriti: Lima-Buenos Aires (1876/7-1892)*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora, 1999. Print.
- Beckman, Ericka. “José María Arguedas’ Epics of Expropriation.” *Emisférica* 14.1 (2018). Print.
- . “Fables of globalization: race, sex and money in nineteenth-century Latin America.” *Journal of Iberian and Latin American Studies* 19.2 (2013): 99-116. Print.
- Beilharz, Peter (ed.). *The Bauman Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. Print.
- Belaunde, Luisa Elvira. “Notas sobre la traducción española del Libro Azul Británico”. In: Casement, Roger; Alberto Chirif. *Libro azul británico: informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, CAAAP, 2012, pp. 26-32. Print.
- Berg, Mary. “Introducción”. In: Gorriti, Juana Manuela; Mary G. Berg. *Peregrinaciones de una*

- alma triste*. Stockcero, Inc, 2006. Print.
- . "Pasión y nación en 'Hima-Sumac' de Clorinda Matto de Turner." *Biblioteca Cervantes Virtual* (2010). Disponible en: <https://biblioteca.org.ar/libros/156254.pdf>
- Bergero, Adriana J. "Espectros, escalofríos y discursividad herida en *El espinazo del Diablo*. El gótico como cuerpo-geografía cognitiva-emocional de quiebre. No todos los espectros permanecen abandonados." *MLN* 125.2 (2010): 433-456. Print.
- Berlant, Lauren. *El corazón de la nación*. Fondo de Cultura Económica, 2012. Print.
- Beverley, John. "Anatomía del testimonio." *Revista de crítica literaria latinoamericana* (1987): 7-16. Print.
- Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicola; Pasquino, Gianfranco. *Dicionário de política*. Trad. Carmen C, Varriale et al. Brasilia: Editora Universidade de Brasilia 1998. Print.
- Bonilla, Heraclio. *El minero de los Andes: una aproximación a su estudio*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974. Print.
- Botting, Fred. *Gothic*. Routledge, 2013. Print.
- Bouysse-Cassagne, Thérèse; Olivia Harris. "Pacha en torno al pensamiento aymara." (1987): 11-57. Print.
- Bovisio, María Alba. "Los muertos, otra corporalidad: acerca del imaginario sobre la muerte a través de las fuentes de extirpación de idolatrías (siglos XVI y XVII)." *Actas del VI Congreso Internacional de Etnohistoria, FFy L, UBA, Buenos Aires*. 2005. Print.
- Boza Simón, Cesar. *Región Pasco Siglo XXI: Síntesis Geográfica, Histórica y Cultural*. Pasco: Gobierno Regional, 2004. Print.
- Bravo Alarcón, Fernando. *El pacto fáustico de La Oroya: el derecho a la contaminación "beneficiosa"*. Lima: INTE-PUCP, 2015. Print.

- Bravo, Víctor. “Garcilaso, Mariátegui, Arguedas: el problema del indio; el problema de América.” *CELEHIS: Revista del Centro de Letras Hispanoamericanas* 23 (2012): 39-58. Print.
- Brooks, Peter. *The melodramatic imagination*. Columbia University Press, 1984. Print.
- Brown, Donald F. “‘Germinal’s’ Progeny: Changing Views of the Strike among Latin American Literary Descendants of Zola.” *Hispania* 51.3 (1968): 424-432. Print.
- Burman, Anders. “La wak’a y la rebelión: Algunas reflexiones sobre Taki Onqoy y un proceso actual.” *XXV Reunión Anual de Etnología: Aportes a las Ciencias Sociales*. Vol. 2. Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz, Bolivia, 2012. Print.
- Burner, Lisa Reinhalter. *Fertilizer dreams: Peruvian and Chilean culture of the guano and nitrate eras*. Diss. University of Illinois at Urbana-Champaign, 2015. Print.
- Butler, Judith. *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós, Buenos Aires, 2006. Print.
- Butto, Ana. “Visualización de los roles de género en las fotografías etnográficas de mapuches y tehuelches (Siglos XIX-XX)” (2018), *RIHUMSO* 7.13, pp. 21-46. Print.
- Calderón Limachi, Paulina Janet. “El poder bajo la lente del humor en *Redoble por Rancas*, de Manuel Scorza.” (2015). Print.
- Calveiro, Pilar. *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*. Ediciones Colihue SRL, 1998. Print.
- Casement, Roger. *Correspondence and Report from His Majesty’s Consul at Boma Respecting the Administration of the Independent State of the Congo*. London: Stationery Office, 1904. Print.
- Castro-Klarén, Sara. “Discurso y transformación de los dioses en los Andes: del Taki Onqoy a

- Rasu Ñiti”. In: Millones, Luis et al. *El retorno de las Huacas, estudios y documentos del siglo XVI*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1990, pp. 407-423. Print.
- . “Las ruinas del presente: Cuzco, entre Markham y el inca Garcilaso.” *Inti* 67/68 (2008): 11-26. Print.
- . “Recorridos chamánicos: sobre el afecto cognitivo en Arguedas, WH Hudson, y Deleuze y Guattari.” *Cuadernos de literatura* 18.35 (2014): 151-172. Print.
- . *El mundo mágico de José María Arguedas*. Instituto de estudios peruanos, 1973. Print.
- . “‘Como chanco, cuando piensa’: el afecto cognitivo en Arguedas y el con-vertir animal.” *Revista canadiense de estudios hispánicos* (2001): 25-39. Print.
- Ceballos, Gerardo; Ortega-Baes, Pablo. “La sexta extinción: la pérdida de especies y poblaciones en el Neotrópico”. *Conservación biológica: perspectivas de Latinoamérica* (2011): 95-108. Print.
- Cerrón, Juan José Oré. “El Sexto, preferencia política de José María Arguedas.” *Science, Technology and Society* 1.1 (2020): 4-4. Print.
- Chambers, Iain. *Migrancy, Culture, Identity*. London: Routledge, 1994. Print.
- Cheryll, Glotfelty. “Introduction: Literary studies in an age of environmental crisis.” In: Glotfelty, Cheryll; Harold Fromm (eds). *The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology*. University of Georgia Press, 1996. Print.
- Chirif, Alberto; Manuel Cornejo Chaparro. *Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 2009. Print.
- Chocano, Magdalena. *Ideas políticas de Dora Mayer*. Centro de Documentación sobre la Mujer, 1988. Print.

- Contreras, Carlos. *La ciudad del mercurio: Huancavelica, 1570-1700*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1982. Print.
- . *La fuerza laboral minera y sus condiciones de funcionamiento, Cerro de Pasco en el siglo XIX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1986. Print.
- . "Indios y blancos en la ciudad minera: Cerro de Pasco en el siglo 19". In: Garcés, Eduardo Kingman, ed. *Ciudades de los Andes: visión histórica y contemporánea*. Institut français d'études andines, 2014, pp. 175-222. Print.
- Cornejo Polar, Antonio. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte, 1994. Print.
- . "Sobre el 'neindigenismo' y las novelas de Manuel Scorza." (2009). Print.
- . *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Editorial Horizonte, 1997. Print.
- . *La novela peruana Clorinda Matto de Turner, Enrique López Albújar, Ciro Alegría, José María Arguedas, Manuel Scorza, Julio Ramón Ribeyro, Mario Vargas Llosa*. Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar y Latinoamérica Editores, 2017. Print.
- . "Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas." *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 42 (1995): 101-109. Print.
- . "Una heterogeneidad no dialéctica: sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno." *Revista Iberoamericana* 62.176-177 (1996): 836-844. Print.
- . *Literatura y sociedad en el Perú: la novela indigenista*. Lima: Lasontay, 1980.
- Cornejo Polar, Antonio et al. *Vigencia y universalidad de José María Arguedas*. Lima: Editorial Horizonte, 1984. Print.
- Cotler, Julio. *Clases, estado y nación en el Perú*. Instituto de Estudios peruanos, 2005. Print.
- Crook, Martin, Damien Short, and Nigel South. "Ecocide, genocide, capitalism and colonialism:

- Consequences for indigenous peoples and global ecosystems environments.” *Theoretical Criminology* 22.3 (2018): 298-317. Print.
- Cueto, Marcos. *Excelencia científica en la periferia*. Lima, Grade-CONCYTEC, 1989. Print.
- Dean, Carolyn. *A culture of stone: Inka perspectives on rock*. Duke University Press, 2010. Print.
- De Diez Canseco, María Rostworowski. *History of the Inca realm*. Cambridge University Press, 1999. Print.
- De la Cadena, Marisol. *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press, 2015. Print.
- . “Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond ‘politics’”. *Cultural anthropology* 25.2 (2010): 334-370. Print.
- De León, Pedro de Cieza. *Crónica del Perú: el señorío de los Incas*. Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005. Print.
- De la Vega, Inca Garcilaso. *Historia general del Perú*. Disponible en:
<http://shemer.mslib.huji.ac.il/lib/W/ebooks/001531298.pdf>
- Delgado-P., Guillermo. “Suma Qamaña, Sumaq Kawsay: Vivir en Socionatura.” In: *Selva Vida. De la Destrucción de la Amazonía a la Regeneración Ecológica*. Stefano Varese, Frédérique Apffel-Marglin, Róger Rumrill, Eds. Mexico: IWGIA, UNAM, Casa de las Américas, 2013. Chapter 3. pp. 83-100. Print.
- . *Articulations of Group Identity and Class Formation among Bolivian Tin Miners*. Dissertation Series. Ann Arbor: Michigan, 1987. 430p. (Director Prof. Richard P. Schaedel). Print.

- . "A manera de introducción". In: Delgado Gonzales, Trifonio. *Recuerdos de ayer (1916-1929)*. La Paz, Bolivia: Plural Editores, 2012, pp.11-22. Print.
- . "Andean Entifications: Pachamamaq Ajayun. The Spirit of Mother Earth." Invited chapter to the project: *Anima Mundi*. Frédérique Apffel-Marglin y Stefano Varese (eds.). Manuscript.
- . "Andean Indigeneity as Epistemic Dis/Juncture of Globalization." In: *Indigeneity Collected Essays*. Guillermo Delgado-P. and J. Brown Childs (eds.) Santa Cruz: New Pacific Press, 2013, pp. 177-203. Print.
- . "Notas sobre la socio-natura ontológica indígena." *Mester* 49.1 (2020). Print.
- Del Prado, Jorge. "Los mineros de la Sierra Central y la masacre de Malpaso." *Jorge del Prado y los mineros de la Sierra Central. Testimonio sobre la masacre de Malpaso* (2010): 27-102. Print.
- Denegri, Francesca. *El abanico y la cigarrera: la primera generación de mujeres ilustradas en el Perú*. Instituto de estudios peruanos, 2004. Print.
- Descola, Philippe. "Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social." *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (2001): 101-123. Print.
- Deustúa, José R., *El embrujo de la plata. La economía social de la minería en el Perú del siglo XIX*. Lima: Banco Central Reserva del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 2009. Print.
- Dinius, Oliver J.; Angela Vergara (eds.). *Company towns in the Americas: landscape, power, and working-class communities*. University of Georgia Press, 2011. Print.
- Drinot, Paulo. *La seducción de la clase obrera. Trabajadores, raza y la formación del Estado*

- peruano*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2016. Print.
- Duchesne Winter, Juan. *Caribe, Caribana: cosmografías literarias*. Ediciones Callejón, 2015. Print.
- Dussel, Enrique. *1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Plural, 1994. Print.
- Engels, Friedrich. *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Ediciones Akal, 2020. Print.
- Escobar, Alberto. *Arguedas o la utopía de la lengua*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1984. Print.
- Federici, Silvia. *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004. Print.
- Ferreira, Rocío. “Transacciones de amor y de dinero: Oro, género y domesticidad en las leyendas ‘Andinas’ de Juana Manuela Gorriti.” *Mujeres que escriben en América Latina* (2007): 163-75. Print.
- Flores Galindo, Alberto. *Los mineros de la Cerro de Pasco, 1900-1930*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1983. Print.
- . *La agonía de Mariátegui: La polémica con la Komintern*. Lima: DESCO, 1980. Print.
- . *Los rostros de la plebe*. Barcelona: Crítica, 2001. Print.
- . *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Casa de las Américas, 1986. Print.
- Fomerand, Jacques. *Historical Dictionary of Human Rights*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK: Rowman & Littlefield, 2014. Print.
- Franco, Jean. *Cruel modernity*. Duke University Press, 2013. Print.
- Frank, Will; Christoph Bals; Julia Grimm. “The case of Huaraz: first climate lawsuit on loss and

- damage against an energy company before German courts.” *Loss and Damage from Climate Change*. Springer, Cham, 2019, 475-482. Print.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, 1990. Print.
- . *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Vol. 283. Ediciones Akal, 2009. Print.
- . *Hay que defender la sociedad*. Ediciones Akal, 2003. Print.
- . *Obrar mal, decir la verdad: La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina*. Siglo XXI Editores, 2019. Print.
- García, Juan Guillermo Gómez. *Literatura y anarquismo en Manuel González Prada*. Siglo del Hombre Editores, 2009. Print.
- Garcés, Carlos Alberto. *El cuerpo como texto: La problemática del castigo corporal en el siglo XVIII*. Editorial Universidad de Jujuy, 1999. Print.
- Gelles, Soledad G. *Escritura, género y modernidad: el trabajo cultural de Clorinda Matto de Turner y Dora Mayer de Zulen*. Stanford University, 2002. Print.
- Gramsci, Antonio. *La formación de los intelectuales*. Trad. de Ángel González Vega. México, D.F.: Editorial Grijalbo, 1967. Print.
- Greg Garrard. *Eco-Criticism (The New Critical Language)*. Routledge, Taylor and Francis Group, London and New York, 2004. Print.
- Gisbert, Teresa. “El cerro de Potosí y el Dios Pachacámac.” *Chungará (Arica)* 42.1 (2010): 169-180. Print.
- Glotfelty, Cheryl; Fromm, Harold. *The Eco Criticism Reader, Landmarks in Literary Ecology*. Athens and London: The University of Georgia Press, 1996. Print.
- González Prada, Manuel. “Discurso en el Politeama.” In: Prada, Manuel González. *Páginas*

- Libres*. Ediciones Páginas Libres, 1960, pp.63-67. Print.
- . *Propaganda y ataque*. Ediciones Imán, 1939. Print.
- Gootenberg, Paul. *Imagining Development. Economic Ideas in Peru's "Fictitious Prosperity" of Guano, 1840-1880*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1993. Print.
- Grisales Jiménez, Germán. *Nada queda, todo es desafío: globalización, soberanía, fronteras, derechos indígenas e integración en la Amazonía*. Convenio Andrés Bello, 2000. Print.
- Gudynas, Eduardo. "Extractivismos: el concepto, sus expresiones y sus múltiples violencias." *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global* 143 (2018): 61-70. Print.
- Guerra Cunningham, Lucía. "Visión marginal de la historia en la narrativa de Juana Manuela Gorriti." *Ideologies and Literature* 2.2 (1987): 59-76. Print.
- Gutiérrez, Miguel. *Estructura e ideología en Todas las sangres*. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, 2007. Print.
- . *Entre las calandrias: un ensayo sobre José María Arguedas*. Instituto Bartolomé de las Casas, 1990. Print.
- Guyot, Mireille. "El relato de O'ioi." *PER* 3.6 (1983): 3-10. Print.
- Hall, Edward T. *La dimensión oculta*. Siglo XXI, 1972. Print.
- Haya de La Torre, Víctor Raúl. *El antimperialismo y el Apra*. Ediciones Ercilla, 1936. Print.
- . *Treinta años de aprismo*. Fondo de Cultura Económica, 1956. Print.
- . *¿A donde va Indoamérica?* Editorial Ercilla, 1936. Print.
- . *Por la emancipación de América Latina. Artículos, mensajes, discursos (1923-1927)*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca, 1927. Print.
- Haraway, Donna. "Anthropocene, capitalocene, plantationocene, chthulucene: Making kin." *Environmental humanities* 6.1 (2015): 159-165. Print.

- . "Staying with the trouble: Anthropocene, capitalocene, chthulucene." *Anthropocene or capitalocene* (2016): 34-76. Print.
- . "The promises of monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others." *Cultural studies* (1992): 295-337. Print.
- Hardt, Michael; Antonio Negri. *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común*. Ediciones Akal, 2011. Print.
- Harvey, David. *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal, 2007. Print.
- . *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia*. Traficantes de sueños, 2018. Print.
- . *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal, 2003. Print.
- Hatley, James. *Suffering witness: The quandary of responsibility after the irreparable*. Suny Press, 2012. Print.
- Heede, Richard. "Tracing anthropogenic carbon dioxide and methane emissions to fossil fuel and cement producers, 1854–2010." *Climatic change* 122.1 (2014): 229-241. Print.
- Heffes, Gisela. "Políticas de la destrucción/Poéticas de la preservación: Apuntes para una lectura (eco) crítica del medio ambiente en América Latina." *Políticas de la destrucción/Poéticas de la preservación: apuntes para una lectura (eco) crítica del medio ambiente en América Latina* (2018): 161-171. Print.
- Helfgott Seier, Federico. "Cerro de Pasco: el eterno traslado." In: R. Hoetmer, C. Castro, M. Daza, J. de Echave and C. Ruiz (eds.). *Minería y Movimientos Sociales en el Perú, Lima: Programa Democracia y Transformación Global* (2013): 179-90. Print.
- Heller, Agnes. *Everyday life*. Routledge, 2015. Print.
- Hernández, Juan Felipe. *Mining literature in the Andes: mineral narratives from Peru, Bolivia and Chile in the twentieth century*. Diss. University of British Columbia, 2020. Print.

- Hidalgo, Julio Xavier Aldana. *Conflicto minero y subalternidad en El Tungsteno de César Vallejo*. Diss. Pontificia Universidad Católica del Perú-CENTRUM Católica, Perú, 2016. Print.
- Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Caracas: Ministerio de la Cultura-Fundación Editorial El perro y la rana, 2006. Print.
- Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica, 1991. Print.
- . *Age of revolution: 1789-1848*. Hachette UK, 2010. Print.
- Huamán, Carlos. *Pachachaka, puente sobre el mundo: narrativa, memoria y símbolo en la obra de José María Arguedas*. UNAM, 2004. Print.
- Huchuy Runa= Jisk'a Jaque. Concepciones quechuas y aymaras de la niñez*. PRATEC/Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas. Lima, 2003. Print.
- Jacobsen, Nils; Nicanor Domínguez. *Juan Bustamante y los límites del liberalismo en el Altiplano: la rebelión de Huancané, 1866-1868*. SER, 2011. Print.
- Jancsó, Katalin. "Dora Mayer en Amauta." *Revista de la Facultad de Humanidades y Lenguas Modernas Universidad Ricardo Palma* 2012.15 (2012): 49-63. Print.
- Jáuregui, Carlos A. *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Iberoamericana Editorial, 2008. Print.
- Jones, Adam. *Genocide: A comprehensive introduction*. Routledge, 2010. Print.
- Kaes, René. "La impunidad, amenaza contra lo simbólico." In: Kordon, Diana et al. *La impunidad, una perspectiva psicosocial y clínica*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, pp.16-20. Print.
- Kapsoli Escudero, Wilfredo. *Literatura e historia del Perú*. Editorial Lumen, 1986. Print.
- . *Mariátegui y los congresos obreros*. Lima: Biblioteca Amauta, 1980. Print.

- Kapsoli, Wilfredo. *El pensamiento de la Asociación Pro Indígena*. Centro Las Casas, 1980. Print.
- Kerr, Ashley. *Sex, Skulls, and Citizens: Gender and Racial Science in Argentina, 1860-1910*. Vanderbilt University Press, 2020. Print.
- Klarén, Peter F. *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Lima: Instituto de Estudios peruanos, 2004. Print.
- Kotscho, Ricardo. *Serra Pelada: uma ferida aberta na selva*. Brasiliense, 1984. Print.
- Krenak, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo (Nova edição)*. Editora Companhia das Letras, 2019. Print.
- Kristal, Efraín. *Una visión urbana de los Andes: génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú, 1848-1930*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1991. Print.
- . "Lo mágico-religioso en el indigenismo y en la vida de José María Arguedas." *Mester* 22.1 (1993). Print.
- Kristeva, Julia. *Poderes de la perversión: ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. Siglo XXI, 2004. Print.
- Kumari, Kant. "GROUNDSWELL: Prepararse para las migraciones internas provocadas por impactos climáticos." (2006). Disponible en:
<file:///Users/barbaragalindo/Downloads/GroundswellOVsp.pdf>
- Kusunoki; Majluf; Antmann. *Morococha, Sebastián Rodríguez*. Lima: MALI, 2008. Print.
- Kuss, Malena (ed.). *Music in Latin America and the Caribbean: An Encyclopedic History: Volume 1: Performing Beliefs: Indigenous Peoples of South America, Central America, and Mexico*. University of Texas Press, 2010. Print.
- Langue, Frédérique; Carmen Salazar-Soler. *Dictionnaire des termes miniers en usage en*

- Amérique espagnole, XVIe-XIXe siècle.* Éditions Recherche sur les civilisations, 1993.
Print.
- . “Origen, formación y desarrollo de las economías mineras (1570-1650): Nuevos espacios económicos y circuitos mercantiles.” *Historia de América andina* 2 (1999): 152. Print.
- Lefebvre, Henri. *La producción del espacio.* Madrid: Capitán Swing, 2013. Print.
- . *El pensamiento marxista y la ciudad.* México: Coyoacán, 2014. Print.
- Leibner, Gerardo. “Pensamiento radical peruano: González Prada, Zulen, Mariátegui.” *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 8.1 (1997): 111-128. Print.
- Lemkin, Raphael. “Genocide.” *The American Scholar* (1946): 227-230. Print.
- Levi, Primo; Pilar Gómez Bedate; Antonio Muñoz Molina. *Trilogía de Auschwitz.* Madrid: El Aleph, 2005. Print.
- Levi, Primo; Pilar Gómez Bedate. *Si esto es un hombre.* Muchnik, 1987. Print.
- Lienhard, Martin. *Cultura andina y forma novelesca: zorros y danzantes en la última novela de Arguedas.* Ediciones Taller Abierto, 1998. Print.
- . *La voz y su huella.* México: Ediciones Casa Juan Pablos, 2003. Print.
- Lima Duarte, Constância. *Nisia Floresta.* Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2010. Print.
- Lino Cornejo, Elizabeth. *Josefina: la mujer en la lucha por la tierra.* Lima: Grupo Pakarina, 2014. Print.
- López-Baralt, Mercedes. “Wakcha, pachakuti y tinku: tres llaves andinas para acceder a la escritura de Arguedas.” *Las cartas de Arguedas* (1996): 299-330. Print.
- Lossio, Jorge. “Nación, ciencia y salud: investigación médica en los Andes y la construcción de una ‘patología de las alturas.’” *Histórica* 33.1 (2009): 65-86. Print.

- Love, Glen A. *Practical ecocriticism: Literature, biology, and the environment*. University of Virginia Press, 2003. Print.
- Luna, Cláudia. “Apontamentos sobre um certo perfil de mulher indígena em Clorinda Matto de Turner.” *Contexto-Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras* 33 (2018): 60-78. Print.
- Mallon, Florencia E. *The defense of community in Peru's Central Highlands: peasant struggle and capitalist transition, 1860-1940*. Princeton University Press, 2014. Print.
- Manrique, Nelson. *Usted fue aprista: bases para una historia crítica del APRA*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009. Print.
- . *La piel y la pluma: escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. CiDiAG, 1999. Print.
- . “Campesinado, guerra y conciencia nacional.” *Revista Andina* 4.1 (1986): 161-170. Print.
- Maquet, Paul; Lici Ramírez. *Mitos y realidades de la minería en el Perú: guía para desmontar el imaginario extractivista*. Programa Democracia y Transformación Global, 2013. Print.
- Marcone, Jorge. “Recuperar Chimbote, o la ecología menospreciada de *Los zorros* de José María Arguedas.” *Revista de crítica literaria latinoamericana* (2014): 141-161. Print.
- Mariátegui, José Carlos; Antonio Melis. *Correspondencia, 1915-1930*. Empresa Editora Amauta, 1984. Print.
- Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Fundación Biblioteca Ayacucho, 1979. Print.
- . *Peruanicemos al Perú*. Empresa Editora Amauta, 1925. Print.
- . *Ideología y política*. Lima: Biblioteca Amauta, 1975. Print.
- . “El problema de las razas en América Latina (1929).” *Ideología y Política* (2012): 21-86.

Print.

Martínez Arias, Jack Dennis. *Ficciones Mineras: Literatura y Capitalismo Utópico en los Andes (1880-1930)*. Diss. Northwestern University, 2017. Print.

Marx, Karl; Friedrich Engels. *El capital: Libro primero. El proceso de producción del capital*. Siglo XXI, 1978. Print.

---. *El capital: Crítica de la economía política. Libro I – Tomo III*. Traducción de Vicente Romano García. Akal, 2000. Print.

Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Vol. 3063. Katz editores, 2009. Print.

Mazzi Huaycucho, Víctor Maximiliano. *La educación proletaria en los centros escolares obreros de Morococha: (1924-1930)*. Tesis. Universidad Nacional de Educación, La Cantuta, Chosica. Print.

Mazzotti, José Antonio. “El cóndor pasa... por el humo: incaísmo, ecologismo y minería.” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (2014): 57-72. Print.

Mbembe, Achille. “Necropolítica.” Traducción de Elisabeth Falomir Archambault. Editorial Melusina, 2011. Print.

Mc Evoy, Carmen. *La utopía republicana: Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1971-1919)*. Fondo Editorial de la PUCP, 2017. Print.

Melero, Joaquín Pérez. “From alchemy to science: The Scientific Revolution and Enlightenment in Spanish American mining and metallurgy.” *The Revolution in Geology from the Renaissance to the Enlightenment* 203 (2009): 51. Print.

Mella, Julio Antonio. *¿Qué es el ARPA? La Lucha revolucionaria contra el imperialismo (el primer documento político sobre el aprismo)*. Editorial Educación, 1928. Print.

- Melossi, Dario; Massimo Pavarini. *Cárcel y fábrica: los orígenes del sistema penitenciario (siglos XVI-XIX)*. Siglo XXI, 1980. Print.
- Méndez, Cecilia. *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: IEP, 2000. Print.
- Merchant, Carolyn. *The death of nature*. London: Wildwood House, 1980. Print.
- Mignolo, Walter D. “La colonialidad a lo largo ya lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad.” *Estudios transatlánticos postcoloniales*. Anthropos, 2010, pp.55-85. Print.
- Milanez, Bruno; Cristiana Losekann. *Desastre no Vale do Rio Doce: Antecedentes, impactos e ações sobre a destruição*. Letra e Imagem Editora e Produções LTDA, 2016. Print.
- Millones, Luis, et al. *El retorno de las huacas: Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy, siglo XVI*. Instituto de Estudios Peruanos, 1990. Print.
- Miseres, Vanesa. *Mujeres en tránsito: Viaje, identidad y escritura en Sudamérica (1830-1910)*. UNC Press Books, 2017. Ebook.
- Molinari Morales, Tirso Aníbal. *Dictadura, cultura autoritaria y conflicto político en el Perú. 1936-1939*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2012. Print.
- Monge, Carlos. “La enfermedad de los andes (síndromes eritrémicos).” *Anales de la Facultad de Medicina*. Lima: Imprensa Americana, Plaza del Teatro, 1928. Print.
- Moraña, Mabel. *Arguedas/Vargas Llosa. Dilemas y ensamblajes*. Madrid, MD: Iberoamericana, 2013. Print.
- Mumford, Lewis. *Technics and civilization*. University of Chicago Press, 2010. Print.
- Murra, John V.; Mercedes López-Baralt. *Las cartas de Arguedas*. Pontificia Universidad., 1998.

Print.

Oquendo, Abelardo. "Introducción". In: Westphalen, Emilio. *Páginas escogidas. José María*

Arguedas. Lima: Editorial Universo, 1972, pp.11-15. Print.

Pease, Franklin. *Breve historia contemporánea del Perú*. Fondo de cultura económica, 1995.

Print.

---. *Los últimos incas del Cuzco*. Anaya, 1991. Print.

Peluffo, Ana. "Sentimentalismo, género y virtud republicana en Clorinda Matto de Turner."

(2005). Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/sentimentalismo-genero-y-virtud-republicana-en-clorinda-matto-de-turner/>

---. *Lágrimas andinas: sentimentalismo, género y virtud republicana en Clorinda Matto de*

Turner. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2005. Print.

Pérez Arauco, César. "Smelter: Un pueblo que se resiste a morir (Segunda parte)". Disponible

en:

<https://pueblomartir.wordpress.com/2015/08/18/smelter-un-pueblo-que-se-resiste-a-morir-segunda-parte/>

Plumwood, Val. "Gender, eco-feminism and the environment." *Controversies in environmental*

sociology 1 (2004): 43-60. Print.

Punter, David. *The gothic*. Oxford: Blackwell, 2004. Print.

Quijano, Aníbal. *Problema agrario y movimientos campesinos*. Lima: Mosca Azul, 1979. Print.

---. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *La colonialidad del saber:*

eurocentrismo y ciencias sociales. Edgardo Lander, ed. Caracas: Universidad Central de Venezuela/UNESCO, 2000. Print.

---. *Antología Esencial. Cuestiones y horizontes*. Buenos Aires: CLACSO, 2016. Print.

---. *Imperialismo, clases sociales y estado en el Perú: 1890-1930*. Lima: Mosca Azul, 1978.

Print.

Quizhpilema, Vicente Zaruma. *Wakanmay, aliento sagrado: perspectivas de teología india: una propuesta desde la cultura cañari*. Editorial Abya Yala, 2006. Print.

Reguillo, Rossana. “La clandestina centralidad de la vida cotidiana.” Disponible en:

<https://rolandoperez.files.wordpress.com/2009/02/laclandestinacentralidaddelavidacotidianapora-por-rossanareguillo.pdf>

Rénique, José Luis. *Imaginar la nación: viajes en busca del “verdadero Perú” (1881-1932)*.

Instituto de Estudios Peruanos, 2016. Print.

Reyes, Carlos Eduardo Arroyo. *Nuestros años diez: La Asociación Pro-Indígena, el levantamiento de Rumi Maqui y el incaísmo modernista*. LibrosEnRed, 2005. Print.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Principio Potosí Reverso*. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 2010. Print.

Robins, Nicholas A. *Mercury, mining, and empire: the human and ecological cost of colonial silver mining in the Andes*. indian university press, 2011. Print.

Rodaway, Paul. *Sensuous geographies: body, sense and place*. Routledge, 2002. Print.

Rodríguez Ortiz, Óscar. “Manuel Scorza: El cerco de arriba, el cerco de abajo (A propósito de Redoble por Rancas).” *Sobre narradores y héroes: A propósito de Arenas, Scorza y Adoum*, 1980, 77-111. Print.

Rodríguez Escobedo, Carlos. *Derecho de minería peruano*. Universidad Nacional de San Agustín, 1984. Print.

Rose, Deborah Bird. “Multispecies knots of ethical time.” *Environmental Philosophy* 9.1 (2012):

- 127-140. Print.
- . *Reports from a wild country: Ethics for decolonisation*. UNSW Press, 2004. Print.
- Roy, Hélène. "El inca y su refugio mítico: Espacio de regeneración y de resistencia." *Diálogo andino* 54 (2017): 103-111. Print.
- Rowe, William. *Ensayos arguedianos*. Centro de Producción Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1996. Print.
- Salazar Espinoza, David Elí. *Discursos del socavón: imágenes del universo subterráneo en la novela En la noche infinita*. Lima: Galván, 2006. Print.
- Salazar-Soler, Carmen. *Supay Muqui, dios del socavón: vida y mentalidades mineras*. Fondo editorial del Congreso del Perú, 2006. Print.
- . "El 'Pishtaku' entre los campesinos y los mineros de Huancavelica." *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 20.1 (1991): 7-22. Print.
- . "Las huacas y el conocimiento científico en el siglo XVI: a propósito del descubrimiento de las minas de Potosí." *Travaux de l'IFEA* (1997): 237-257. Print.
- . "La divinidad de las tinieblas." *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 26.3 (1997). Print.
- . "El Tayta Muki y la Ukupacha. Prácticas y creencias religiosas de los mineros de Julcani, Huancavélica, Perú." *Journal de la Société des Américanistes* (1987): 193-217. Print.
- . "Los tesoros del Inca y la Madre Naturaleza: etnoecología y lucha contra las compañías mineras en el norte del Perú." *El regreso de lo indígena. Retos, problemas y perspectivas* (2009): 187-216. Print.
- . "Magia y modernidad en las minas andinas. Mitos sobre el origen de los metales y el trabajo

- minero.” *Tradición y modernidad en los Andes, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas*, coll. *Estudios y debates regionales andinos* (1992): 197-219. Print.
- Salazar-Soler, Carmen; Pascale Absi. “Ser minero en Huancavelica y Potosí: Una aproximación antropológica.” *Journal de la Société des Américanistes* (1998): 121-145. Print.
- Sánchez Maraví, Jesús. *Yauli–La Oroya. Antecedentes históricos*. Lima: Universo, 1996. Print.
- Sassen, Saskia. *Expulsions*. Harvard University Press, 2014. Print.
- Segato, Rita Laura. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: y una antropología por demanda*. Prometeo Libros, 2013. Print.
- . *Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia*. No. 334. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, 2003. Print.
- . “Patriarcado del borde al centro. Disciplinamiento, territorialidad y crueldad en la fase apocalíptica del capital.” *La guerra contra las mujeres* (2016): 91-108. Print.
- . “Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad.” *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo (2015): 69-101. Print.
- Silverblatt, Irene. “El arma de la hechicería.” *Mujeres invadidas: La sangre de la conquista de América*. Horas y horas, 1993. Print.
- . *Modern Inquisitions: Peru and the colonial origins of the civilized world*. Duke University Press, 2004. Print.
- Sommer, Doris. *Foundational fictions: the national romances of Latin America*. Univ of California Press, 1991. Print.
- Stengers, Isabelle. “La propuesta cosmopolítica.” *Revista Pléyade* 14 (2014): 17-41. Print.

- Stolcke, Verena. *Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de América*. Horas y horas, 1993. Print.
- Summers, Lawrence. "Let them eat pollution." *The Economist* 8 (1992). Print.
- Svampa, Maristella; Mirta Antonelli. *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Editorial Biblos, 2009. Print.
- Tomba, Massimiliano. "Clash of temporalities: Capital, democracy, and squares." *South Atlantic Quarterly* 113.2 (2014): 353-366. Print.
- Tuan, Yi-Fu. *Space and place: The perspective of experience*. U of Minnesota Press, 1977. Print.
- Varese, Stefano. "La ética cosmocéntrica de los pueblos indígenas de la Amazonía: elementos para una crítica de la civilización." In: *Selva Vida. De la Destrucción de la Amazonía a la Regeneración Ecológica*. Stefano Varese, Frédérique Apffel-Marglin, Róger Rumrill, Eds. Mexico: IWGIA, UNAM, Casa de las Américas, 2013, pp. 61-81. Print.
- Vargas Llosa, Mario. "'El sexto' de Arguedas: la condición marginal." (1974). Print.
- Vega, Alicia; Ignacio Agüero. *Re-visión del cine chileno*. Editorial Aconcagua, 1979. Print.
- Velarde, Héctor. *Arquitectura peruana*. Librería Studium Editores, 1978. Print.
- Veres, Luis. *La narrativa del indio en la revista Amauta*. Universitat de València, 2001. Print.
- Viale, Enrique; Machado, Horacio; Acosta, Alberto. "La Madre Tierra tiene Derechos: Primer tribunal para defenderlos" (2014). Disponible en: <http://rebellion.org/docs/180605.pdf>
- Vidal, Hernán. *Crítica literaria como defensa de los derechos humanos: cuestión teórica*. Juan de la Cuesta, 1994. Print.
- . *La literatura en la historia de las emancipaciones latinoamericanas*. Mosquito comunicaciones, 2004. Print.
- Villacorta, Villacorta Ostolaza. *La sierra y selva central: Morococha, Cerro de Pasco y*

- Chanchamayo*. Georg Olms Verlag, 2006. Print.
- Sandoval, Ciro A. “‘El Sexto’: entre lenguaje y poder”. *Philologia Hispalensis*, 2009, 23: 37-52. Print.
- Taylor, Gerald. “Camac, camay y camasca.” *Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas & Instituto Francés de Estudios Andinos* (2000). Print.
- Tuanama Fasabi, Girvan. *¿Por qué no cuidar a esos montes sagrados?* Lamas: Qinti Qartunira; Centro Sachamama, 2012. Print.
- Zaffaroni, Eugenio Raúl. *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Colihue; Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2012. Print.
- Zapata, Francisco. “Los mineros como actores sociales y políticos en Bolivia, Chile y Perú durante el siglo XX”. In: Grez Toso, Sergio; Zapata, Francisco; Mackinnin. *Formas tempranas de organización obrera*. Buenos Aires: Instituto Torcuato Di Tella; Ediciones Crujia, 2003, pp. 67-92. Print.
- Zavaleta Mercado, René. “Forma clase y forma multitud en el proletariado minero en Bolivia.” *Revista ABRA* 6.5-6 (1987): 7-28. Print.
- Zimmer, Zac. “Fence as Tragedy, Fence as Farce: Primitive Accumulation in Redoble por Rancas.” *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* 3.1 (2013). Print.
- Walker, Charles. *La rebelión de Tupac Amaru*. Instituto de Estudios Peruanos, 2019. Ebook.
- Ward, Thomas. “Feminismo liberal vs. anarquismo radical. Obreras y obreros en Matto de Turner y González Prada, 1904-1905”. *A Contracorriente* 7.1 (2009): 118-211. Print.
- Waszkis, Helmut. *Mining in the Americas: stories and history*. Woodhead Publishing, 1993. Print.

Welzer, Harald. *Guerras climáticas: por qué mataremos (y nos matarán) en el siglo XXI*. Katz Editores, 2010. Print.

Williams, Raymond. *Marxism and literature*. Oxford Paperbacks, 1977. Print.