

UNA MIRADA AL ARCHIVO Y AL POSTHUMANISMO EN LA NARRATIVA DE VÍCTOR MONTOYA

A LOOK AT THE ARCHIVE AND POSTHUMANISM IN THE NARRATIVE OF VÍCTOR
MONTOYA

Ana Manuela Josefina Luna¹. CIFFyH. Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

Magdalena González Almada². CIFFyH – CONICET. Universidad Nacional de Córdoba
(Argentina)

Recibido: 27-6-2024

Aceptado: 3-10-2024

Resumen

En la siguiente publicación, nos proponemos abordar la lectura de una selección de cuentos del libro *Cuentos de la mina* (2012) del autor boliviano Víctor Montoya, dentro de una propuesta enmarcada en las teorías del archivo y del posthumanismo. La búsqueda que atravesará el trabajo se basa en cuestionar a partir de la figura del Tío los sistemas referenciales de la mina y de esta manera problematizar la percepción del desgaste físico que sufren tanto los trabajadores como la montaña. Tenemos por objetivo contribuir al estudio de la narrativa minera actual en la perspectiva de las teorías del archivo y de los nuevos materialismos a partir de los modos en que la figura del Tío desafía a los modelos coloniales que distinguen entre lo humano y lo no humano.

Palabras clave: montaña, archivo, posthumanismo, deconstrucción.

Abstract

In the following publication, we propose to approach the reading of a selection of stories from the book *Cuentos de la mina* (2012) by the Bolivian author Víctor Montoya, within a proposal framed in Bennet's theories of the archive and the posthumanism. The search that will go through the work

¹ E-mail: manuela.luna@mi.unc.edu.ar

² E-mail: mgonzalezalmada@conicet.gov.ar

is based on questioning the referential systems of the mine through the figure of Tío, and thus problematize the perception of the physical wear suffered by both workers and the mountain. We aim to contribute to the study of the current mining narrative in the perspective of the theories of the archive and the new materialisms from the ways in which the figure of the Uncle challenges the colonial models that distinguish between the human and the non-human.

Keywords: mountain, archive, posthumanism, deconstruction

Introducción

En Bolivia, sobre todo en la zona del altiplano, la relación entre hombre y materia se construye en un ecosistema inhóspito en donde la mano de obra minera y la naturaleza se encuentran ligadas en una relación íntima y dañina. La historia de la minería ha demostrado que la naturaleza de las zonas de extracción son ecosistemas complejos que carecen de la población necesaria para extraer la cantidad de mineral que exigen las empresas. Por lo que nos encontramos frente a paisajes que han requerido mano de obra inmigrante, trabajadores que sobre todo provenían de comunidades indígenas que tuvieron que trasladarse a espacios difíciles por su clima y a los peligros que conllevan las actividades de perforación y excavación. Estas comunidades que se formaron alrededor de la montaña no solo habitaron en condiciones de abandono y pobreza, también debieron tolerar los efectos ambientales como la contaminación del suelo, del agua, la propagación de químicos tóxicos, entre otros.

A lo largo de la historia de la literatura boliviana, la mina se conforma como un espacio narrativo en el cual los diferentes autores narran las experiencias en torno a las condiciones de trabajo, los aspectos culturales y los desafíos socioeconómicos que viven estas comunidades mineras. Por otra parte, algunos textos también abordan los modos en que la minería degrada el paisaje, provoca cambios en la naturaleza y contamina y desgasta los recursos naturales. En el caso de Víctor Montoya, estamos ante una literatura que ingresa en esta serie literaria buscando reorganizar una epistemología que trata de construirse al margen de las teorías antropocentristas.

Nuestro enfoque teórico-metodológico es de característica interdisciplinaria, ya que realizaremos una revisión de la literatura existente sobre la representación del Tío en los cuentos de Montoya, así como indagaremos los enfoques teóricos del archivo y su relación con la teoría

poscolonial y de los nuevos materialismos. Lo que nos permitirá contextualizar el objeto de estudio dentro de un marco teórico y conceptual sólido.

En este sentido, nuestro problema de investigación se cuestiona por las formas específicas en que los cuentos de *Cuentos de la mina* (2012) del autor boliviano Víctor Montoya elaboran, disputan y reconfiguran imaginarios en torno a lo humano y no-humano con sus múltiples relaciones. Específicamente, realizaremos la lectura de los siguientes cuentos: “¿Por qué el diablo se llamó Tío?”, “La imagen del Tío” y “La venganza del Tío”.

Podemos leer en nuestra selección que, entre los mineros obligados a trabajar durante largas jornadas en condiciones inhóspitas tanto laborales como ambientales y la montaña de donde se extrae el mineral, se encuentra una figura que convive y tiene contacto tanto con los humanos (particularmente los mineros) y la Pachamama (no solo entendida como la tierra misma, sino como la abundancia de los arquetipos germinantes del suelo y del cosmos). Este personaje será llamado a lo largo de nuestras obras como Tío o diablo de manera indistinta, y siguiendo a Pascale Absi (2005), es quien habita en el interior de las minas, se concibe como el patrón de los trabajadores subterráneos. Este personaje que habita por dentro de los socavones puede ser una piedra cuya carga simbólica sea que guarda al espíritu del Tío en su interior o como una estatua de características demoníacas que datan de asociaciones religiosas provenientes del clero colonial.

Esta figura atraviesa las construcciones de archivo tanto humano como no-humano, Pascale Absi (2005) lo construye como una figura mítica que habita el centro de la montaña, según la cosmología andina, la Pachamama hila las vetas del metal siguiendo las órdenes del Tío, lo que pone de manifiesto la complementariedad entre los poderes de la montaña y el papel ordenador de nuestra figura. Él es el verdadero patrón de la mina, pero al mismo tiempo, se encuentra en deuda con los hombres que lo alimentan con ofrendas a cambio de su colaboración; lo que nos permite plantear que entre lo humano y lo no humano se encuentran mediados por la figura del Tío en una dependencia mutua en términos de relaciones de producción.

Mabel Moraña en *El monstruo como máquina de guerra* (2017) entiende que Antonio Cornejo Polar concibe que el monstruo andino (en nuestro caso el Tío de la mina) desautoriza los archivos oficiales y revelan en el interior de la nación criolla fuerzas socioculturales y agenciamientos político-ideológicos que rebasan los límites de la cultura nacional y que obligan a

repensar la racionalidad instrumental sobre la que se fundó/a el proyecto civilizatorio eurocéntrico y reduccionista.

En cuanto al análisis del mineral extraído, sabemos que el mismo ha echado a rodar la maquinaria del imperio y de la naciente modernidad de manera violenta pero productiva. Para Fernández (2020), no todos los que escriben sobre cristales y metales se ven seducidos por las propiedades físicas del mineral. Algunos autores le cantan al mineral, otros lo condenan porque representa la explotación del hombre contra el hombre. Algunos escriben para acusar al capital, otros para denunciar la complicidad del estado, otros escriben para elogiar al obrero minero o para intentar despertar en ellos una conciencia de clase. Algunos escriben para hacer más legible el caos violento de la acumulación: ahí está el valor de su proyecto, darle palabras a lo que a veces sugiere no tener nombre.

Si pensamos en los antecedentes conceptuales que nos permiten analizar la figura del mineral en esta narrativa, encontramos los estudios sobre los nuevos materialismos, mismo que plantea que los objetos también son agentes; Franca Maccioni y Julia Jorge (2022) explican que esta concepción (sobre todo en Bennett) concibe a los objetos como viscosos y porosos, rompiendo con la idea más común de experiencia, relacionada a la vivencia singular en un entorno homogéneo para todos. Es decir, que la identidad pasa a ser pensada de acuerdo con su forma de existir; generando su tiempo y su espacio e inscribiéndose de determinada manera, pero no de forma aislada sino en coexistencia con esos espacios y tiempos singulares.

El Tío y la subversión del archivo colonial

Para Derrida la palabra archivo proviene del griego *Arkhé*, concepto que coordina el inicio de la historia con el orden social, allí donde se ejerce la autoridad “En cierto modo el vocablo remite (...) al *arkhé* en el sentido físico, histórico u ontológico, es decir, a lo originario (...) es decir, al comienzo. Pero aún más (...) en sentido nomológico, al *arkhé* de mandato” (Derrida, 1997: 2). Estamos ante un término griego que representaba una casa, un domicilio de los magistrados arcontes, quienes mandaban en la sociedad, quienes tenían el derecho de hacer o representar la ley. Así depositados los documentos en sus casas, los arcontes no solo operaban como guardianes sino también como aquellos que pueden interpretar los archivos y así recordar y llamar a cumplir la ley en la sociedad. Entonces, lo legal opera a través de un guardián y una localización.

En el caso de nuestros cuentos, encontramos el poder arcóntico reflejado en la figura de la iglesia, las empresas y figuras de jerarquía dentro de la mina. Este poder es caracterizado como autoritario, represivo y explotador. En el cuento “¿Por qué el diablo se llamó Tío?” se narra los orígenes de esta figura en el interior de la mina, quien sería el demonio que seduce a una mujer y tiene un hijo con ella; la figura de jerarquía envía sin mediar con nadie a quemar a la madre y al hijo: “el cura del pueblo, al saber que el niño no era hijo de Dios sino del diablo, decidió quemarlo vivo junto con su madre” (Montoya, 2012: 21). El narrador, oyente de la historia, configura un relato que se revela a ese poder arcóntico, ya que la historia se ha construido en términos de los “buenos” (es decir, dios) y los “malos” (representado en diablo). Sin embargo, cuando la catástrofe se desata, dios se encuentra ausente y es el diablo quien les devuelve el orden, no sin hacerse dueño de las montañas donde se guarda el mineral; es decir, que el magistrado arconte, quien tiene dominio sobre la sociedad (en nuestro caso el campamento minero) se traslada hacia esta figura que a partir de ese momento tiene dominio absoluto sobre los yacimiento y minerales.

En esta apropiación de la montaña sucede lo que Derrida llama domiciliación del archivo (lugar donde reside de forma permanente), ya que el verdadero dueño de la montaña y el mineral es el Tío, no las empresas que explotan la tierra, el hombre o Dios (conocido como creador y por ende dueño del mundo). En el cuento “La venganza del Tío”, también podemos observar cómo el poder arcóntico se presenta a través del Tío cuando al ocurrir un accidente dentro de la mina un minero exclama “¡No le han pagado, no le han pagado al Tío!” (Montoya, 2012: 165), “El aisa fue un castigo del dueño de la mina(...) él se cobró la deuda con sangre, porque no le ofrendamos abundante coca ni alcohol, a pesar de que nos hizo ganar harta plata en poco tiempo” (Montoya, 2012: 166). Claramente, podemos observar que el dueño del arconte, el dueño del archivo minero es el Tío, él rige la ley y las conductas no sólo de los hombres, también de la montaña.

Al rastrear los modos en que la figura del Tío constituye una operación de insubordinación respecto de los modelos coloniales, podemos observar que esta figura trabaja con el archivo de manera testimonial. Ya que, según Orche et al. “Muy posiblemente la creencia en estos espíritus, que tradicionalmente suelen adquirir formas tangibles y que han sido denominados diablos o demonios de las minas, fue exportada a las explotaciones americanas por los españoles que acudieron a ellas, transmitiéndola de esta forma a los indígenas” (Orche et al., 2004: 40). Sin embargo, es inevitable observar que no fue una recepción pasiva, sino que se generó un diálogo

activo de las comunidades indígenas sobre este demonio. Ya que, tanto en las narraciones de nuestro corpus como en la práctica minera actual, los mineros dejan ofrendas a cambio de protección contra los accidentes y solicitan que se les entregue riqueza mineral de las que es considerado guardián (Absi, 2005). Por lo tanto, podemos rastrear un movimiento decolonial, ya que, en vez mostrar miedo a esta representación del mal, esta figura entabla un vínculo de intercambio con los humanos que les permite enfrentar sus condiciones laborales a diario.

El filósofo Michel Foucault, uno de los pensadores más comprometidos en desentrañar el concepto de archivo, lo define como el conjunto de reglas que delimitan lo que puede emerger en el campo de los enunciados y cosas. Este no conforma un sistema homogéneo, pretérito a los enunciados, que define lo que puede ser dicho, ni tampoco es la conservación de todo lo que ha sido dicho, sino que se sitúa entre el afuera y el adentro de las formaciones discursivas, en su borde externo a partir de la existencia de estas. El archivo es el conjunto de sistemas heterogéneos y en constante cambio que define sistemas de enunciación y de funcionamiento; moldea los enunciados y las cosas, pero a la vez adquiere su estatuto a partir de su aparición. Para Foucault el archivo “es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares” (Foucault, 1997: 170).

El archivo de la literatura minera establecía narraciones que en su mayoría eran retratos de la cotidianidad que tenían por afán denunciar la explotación de los trabajadores y las condiciones de vida de su familia. Sin embargo, a mediados de los años 70 empieza a aparecer la figura del Tío, que si bien es caracterizado (y nombrado muchas veces) como diablo, no debemos atenernos al término adjudicado a los colonizadores españoles, sino que es el dueño espiritual de la mina, a quien los mineros ofrecen tributo a cambio de mineral y protección en la jornada laboral. Por ejemplo, podemos leer en el cuento “La imagen del Tío” (2012) donde se presenta a dos personajes que tienen diferente relación con la montaña y el Tío. Por un lado, Sinforoso Choque que no le ofrece coca ni alcohol al Tío y aun así ingresa a la montaña para explotarla y sacar vetas de estaño. Y por otro lado, El *qhencha* Condori que, ha entregado ofrenda al Tío y por ello es capaz de hablar con la montaña. Mientras el primero fallece en circunstancias dudosas y con la imagen fantasmal del Tío que lo persigue, el segundo es capaz de mitigar un posible derrumbe hablando con la montaña “-Cálmate, Vieja gran puta- susurró el qhencha Condorí, acariciando la roca como si fuera el lomo de un gato. La montaña se calmó, se calló” (Montoya, 2012: 26). Esta interacción

tan antitética con respecto al vínculo con el Tío y la montaña y los destinos tan contrastantes de los protagonistas, nos permite observar de qué manera las prácticas y creencias rituales construyen un sistema de saberes que regula el sistema minero, su archivo histórico y su presente.

También, Víctor Montoya advierte en el prólogo de su libro lo que Foucault llama prácticas discursivas del archivo, ya que que estos cuentos rinden tributo a las tradiciones orales que les permitió a los mineros explicar sus condiciones de vida, en palabras del autor: “Su objetivo primordial es preservar en la memoria colectiva las leyendas, los símbolos y los rituales que conforman la identidad sociocultural de un pueblo sometido a unas condiciones económicas de explotación rigurosa” (Montoya, 2012:17). Por lo tanto, podemos plantear que la figura del Tío y su lugar dentro de la narrativa de Montoya, funciona para hospedar y cuestionar estas memorias, ya que, al igual que el panóptico foucaultiano, el Tío ejerce un poder simbólico en los mineros, ya que regula sus comportamientos por medio del miedo.

El Tío como testigo de lo no-humano

Anteriormente repasamos que la propuesta teórica de los nuevos materialismos tiene que ver con pensar que los objetos también son agentes delimitados por un espacio-tiempo. Esta concepción concibe a los objetos como viscosos y porosos, rompiendo con la idea más común de experiencia, relacionada a la vivencia singular en un entorno homogéneo para todos; o, en otras palabras, que el tiempo-espacio constituye algo “dado”, para todos por igual. La identidad pasa a ser, en cambio, pensada de acuerdo con su forma de existir; generando su tiempo y su espacio e inscribiéndose de determinada manera, pero no de forma aislada sino en coexistencia con esos espacios y tiempos singulares.

Entonces, pensando al Tío como instrumento que opera como vínculo entre lo que llamamos humano y no-humano podemos analizar en el cuento “La Imagen del Tío”, de qué manera el narrador hace alusión a la conexión entre el diablo y la montaña en la siguiente cita:

“El Tío(...) lo miró con sus ojos de brasa, como si lo confundiera con la Vieja, su esposa perversa, la que todos los días, antes de cada lameo, era insultada y penetrada por los mineros que le extraían del vientre su riqueza” (Montoya, 2012: 26).

Al construir dentro de la narración que el Tío está casado con la montaña, espacio que es violentado por los humanos, y al personificar y enfatizar el vínculo con este yacimiento material, genera una propuesta estética que también busca correrse de la perspectiva antropocéntrica; pues intenta ensayar otro esquema de testimonialidad apartándose de las narrativas de la memoria que ponen al sujeto en un lugar central y hegemónico del testimonio.

En esta línea de reflexiones, Parikka en *La nueva materialidad del polvo* (2021) plantea que se está desarrollando un nuevo materialismo, que considera a la materia de una manera más amplia que la tradición materialista clásica. En esta línea, se entiende que la materia se filtra en múltiples direcciones y es “transformacional, ecológica y multiescalar” (Parikka, 2022: 28). En este sentido, la materia despliega efectos, causalidades y reacciones de esas materias, los cuales a veces, como humanos, no podemos siquiera percibir. De este modo, este planteo teórico incorpora agencias no humanas. En nuestra narrativa, la figura del Tío posee un impacto en la manera en la que se representa la vida minera; ya que este personaje no solo construye la realidad ritual de los mineros, sino que también influye en la creación de memorias culturales y ecológicas del altiplano andino.

Por ejemplo, en el cuento “La venganza del Tío”, anteriormente habíamos relatado que un minero se presenta en el campamento a pedir auxilio de manera desesperada debido a que el Tío habría causado un derrumbe por falta de ofrenda; pero cuando los rescatistas se acercan a la mina observan que hay 10 mineros sentados al lado de la escultura del Tío ofrendando coca y alcohol antes de ingresar a trabajar. Cuando se cuestionan sobre el minero que anteriormente había pedido ayuda, uno de ellos manifiesta: “era el alma en pena de uno de los mineros que, hace muchísimos años atrás, murieron aplastados en esta misma galería(...)Los rescatistas desenterraron los cadáveres, salvo uno que desapareció para siempre, como si la montaña se lo hubiera tragado” (Montoya, 2012:168). Aquí nos encontramos en el terreno de una política de las cosas, ya que la propuesta de Montoya también tiene que ver con la de Parikka, en la medida en que el archivo no es en todo caso una práctica o institución solamente humana, sino que la montaña y las piedras pueden devenir archivo, porque este se abre a regímenes de signos heterogéneos, lo que el Colectivo Materia (2020) denominaba archivo como *sensorium* no humano. En el cuento, el derrumbe es el archivo no humano privilegiado para conocer un fragmento de la historia de la mina, una historia plagada de violencias, de abusos, de colonización y de represión.

En este sentido, la concepción de la mina como “testigoteca no-humana” tiene que ver con la posibilidad epistemológica de reconstruir la propia historia desde la lente andina, una lente atenta a la Pachamama como forma de conocimiento; y con todo esto, la apertura hacia otras formas de registro, a otras memorias en sus derivadas no humanas, desde donde se captan otros materiales que escapan a una rápida conceptualización lingüística.

La relación con lo no-humano también lo podemos pensar a partir de Janne Bennet, cuyo proyecto filosófico se enmarca también en un proyecto político, el primero reflexiona acerca de la idea moderna y antropocéntrica de la materia como algo pasivo, inerte. Este reparto de lo sensible entre la materia sorda (las cosas) y la vida vibrante (los seres) hace que el acto de interpretar ignore la vitalidad de la materia y los vividos poderes de las formaciones materiales. Por ejemplo, en el caso de la actividad minera, encontramos como el polvo que desprenden las piedras afectan a los pulmones de los obreros. Para la autora, desestabilizar hasta el extrañamiento hermenéutico las nociones de vida y materia le permite hablar de materialidad vital o de materia vibrante.

El pensamiento político busca promover interacciones más reflexivas y sustentables entre la materia vibrante y las cosas animadas, tal es así que se pregunta “¿cómo cambiarían las respuestas políticas a los problemas públicos si nos tomáramos en serio la vitalidad de los cuerpos (no-humanos)?” (Bennett, 2022:10). La vitalidad es interpretada como la capacidad de las cosas (en nuestro caso la montaña y las piedras) no solo para obstaculizar o bloquear la voluntad de los humanos, sino también para configurarse como agentes o fuerzas que poseen sus propias trayectorias e inclinaciones, esto le permite volver a cuestionar “¿Cómo cambiarían los patrones de consumo, por ejemplo, si lo que tuviéramos enfrente no fueran desperdicios, desechos, basura o “el reciclado”, sino una acumulación cada vez mayor de materia vibrante y potencialmente peligrosa?” (Bennett, 2022:11)

En el caso de nuestro objeto estético, en el cuento “La venganza del Tío” podemos encontrar que la materia vibrante se presenta de la siguiente manera: “el Tío, en actitud de venganza y castigo, desató su furia contra nosotros que, creyendo que podíamos nomas explotar las vetas sin retribuirle como mandan las tradiciones seguíamos abriendo el rajo hasta que pasó lo que pasó” (Montoya, 2012: 166). Si bien el derrumbe es causado por la decisión del Tío (figura que tiene un agenciamiento similar al humano), podemos plantear que la montaña como materia

vibrante genera una fuerza que responde a la violencia humana de la explotación indiscriminada de mineral, lo que tiene consecuencias vitales para el campamento.

Sin embargo, un poblador del campamento minero advierte “-No fue el Tío quien provocó el desplome de los planchones (...) sino los mismos cooperativistas que, poseídos por la ciega ambición de ganar más y más, dinamitaron el rajo aun sabiendo que esa parte de la montaña estaba debilitada por las múltiples excavaciones” (Montoya, 2012, pp.166) Si partimos de la cita que toma la autora de Deleuze y Guattari que plantean “Nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos (...) cuáles son sus afectos, cómo pueden o no componerse con otros afectos (...) ya sea para destruirlo o ser destruido por él, ya sea para intercambiar con él acciones y pasiones, ya sea para componer con él un cuerpo más potente” (En Bennet, 2022: 17). El afecto que se presenta en la materia vibrante no busca ser transpersonal, sino que se construye de manera impersonal e inherente a formas que no pueden ser pensadas como personas. Por lo tanto, el hecho de que fallecieran los mineros a causa del derrumbe no busca plantear a las piedras o la montaña como destinador justiciero, sino que solo responden por medio de su agencia a efectos (en este caso perjudiciales) en los cuerpos humanos.

Por otro lado, no debemos separar las agencias y los afectos humanos y no-humanos en dos polos aislados uno del otro, el locus de la agencia se produce a partir de un ensamblaje entre lo humano/no-humano. La materia tiende a conglomerarse y a formar agrupamientos heterogéneos de fuerzas y objetos que construyen los diferentes acontecimientos en la historia del mundo. Por lo tanto, es factible pensar que hay fuerzas humanas como la mala organización y seguridad en la minería andina, la explotación de los cuerpos humanos que se ensamblan con las fuerzas de la montaña, la cual desprende sus piedras ante una fuerza que impacta sobre ellas.

Conclusiones

Al presentar este trabajo planteamos que la representación del Tío en la literatura de Víctor Montoya opera como un archivo que (re)construye los espacios sociales y el vínculo del humano con la tierra y, por ende, con las prácticas de extracción. Por un lado, pudimos destacar que la montaña como elemento no humano se le opone a la histórica construcción arcóntica humana para tomar ese poder y dar cuenta que en las piedras que afectan y son afectadas al y por el hombre

funcionan como un archivo; las piedras se trasladan desde lo privado (el interior de la montaña) hacia el exterior (lo público) por medio de una destrucción, de un derrumbe. El mal de archivo radica en ese testimonio material que cuestiona los archivos legales y arcontes de la práctica minera desde un ensamblaje entre lo humano y no-humano.

Por otro lado, es en medio de estos límites que marca el Tío como instrumento de construcción de mundo nos permite acceder y explicar estas memorias materiales, por lo que esta materialidad no está sólo vinculada a una memoria pasada no humana, sino también a una memoria futura no humana. El cerro que es abierto y explotado para la extracción de mineral está formado por diferentes capas de tierra, mismas que están atravesadas por el vector de lo político y por las violencias ejercidas a la tierra, en pos de los intereses de los poderes del estado y/o del mercado. La veta de mineral es concebida, entonces, como una partícula política, en tanto testigo de esos procesos políticos que abren la montaña; la propuesta de este trabajo busca estas nuevas formas de materialismo porque precisamente lo material no humano es historizado, politizado y estetizado. Se encuadra al material en una cierta temporalidad política, dentro de un diagrama que sugiere la infinitud del material.

En este sentido, podemos entender cómo la operación de indagar en el testimonio de la montaña y la piedra problematiza la concepción de la historia como aquello lineal y discreto, y, con ello, a toda la tradición historiográfica occidental. Por lo que, en el trabajo de Montoya se pueden observar movimientos estéticos que cuestionan el lugar del humano en la literatura y la naturaleza, escucha a las montañas y a partir de su actuar repasa el tratamiento de las empresas mineras para con sus trabajadores.

Es importante que entendamos que la tierra de la montaña no es una propiedad o un grupo de parcelas que pueden dividirse arbitrariamente (ni mucho menos una mercancía). Esta lleva siendo testigo durante siglos de la violencia estatal, social, lingüística y ambiental que sufrieron y sufren las comunidades mineras; a la vez, opera una agente que la fue transformando. Por lo tanto, nos aventuramos a plantear que el territorio donde se explotan los minerales son un agente que critica la materialidad y es un agente activo de materialización.

Llegados a este punto del trabajo nos preguntamos, ¿de qué manera la tierra y sus diferentes capas geológicas nos ayuda a mirar, pensar y sentir el mundo humano y más allá de él? Para

reflexionar en torno a esto, debemos tener en cuenta que tensiones se articulan entre el archivo y las series de lo humano y no humano. La tierra es el agente no-humano que atestigua los procesos humanos y que evidencia nuevos signos como el valor de las cosas, el devenir entre el pasado y presente, la distribución natural y ancestral, entre otras.

El supremacismo, la superioridad del hombre sobre el hombre, puede considerarse uno de los daños de la vida humana. No solo se ha pretendido dominar la naturaleza, sino a los demás hombres en el seno de una estructura social jerarquizada; e incluso a los de otras culturas consideradas inferiores, bárbaras o primitivas. Descentralizar lo humano y concebir a la montaña como agente testigo de la opresión al obrero minero es reivindicar como alternativa una concepción «no antropocéntrica» y «no eurocéntrica», lo que sugiere que hay alternativas epistemológicas posibles para pensar nuestra América Latina.

Bibliografía

Absi, P. (2005). *Los ministros del diablo*. Fundación PIEB.

Bennet, J. (2022). *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Caja Negra.

Colectiva Materia. (2020, 3 de octubre). *El archivo como sensorium no humano. Clase abierta por Colectiva Materia (AR)*. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=6Rd6iPTYEOo>

Derrida, J. (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Editorial Sagasta.

Foucault, M. (1997). *La arqueología del saber* (Original publicado en 1969). Siglo XXI Editores.

Maccioni, F., & Jorge, J. (2022). Nuevos Materialismos. Aproximaciones al materialismo vibrante de Jane Bennet. *Cuadernos del Sur - Letras*, 52, 167-176. Disponible en https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/203635/CONICET_Digital_Nro.4fe9bcc-c-bba4-4ffa-b35c-cc9cff2714c8_B.pdf?sequence=2&isAllowed=y

Montoya, V. (2012). *Cuentos de la mina*. Editorial Kipus.

Moraña, M. (2016). Antonio Cornejo Polar y el monstruo andino. Disponible en https://www.academia.edu/29441839/Antonio_Cornejo_Polar_y_el_monstruo_andino_pdf

Orche, E., Puche, O., & Mazadiego, L. F. (2004). Un caso de patrimonio minero intangible: El Tío de las minas bolivianas. *De Re Metallica*, 3, 33-42.