

ISSN 1852 - 4915



ANTI

ANTI, Nueva Era, Volumen 24, Número 1, Julio 2025.



Arte de tapa: Vaso Incaico (reproducción), bronce y lapislázuli. Colección y Fotografía Ana Rocchietti.

ANTI es una publicación anual del Centro de Investigaciones Precolombinas que tiene como objetivos: 1. Conformar un lugar e intercambio entre diferentes especialistas a nivel nacional e internacional, así como también diferentes instituciones del campo de la historia, antropología, arqueología, etnología, y ciencias sociales en general; 2. Ofrecer un espacio para que investigadores y académicos puedan publicar sus producciones; 3. Construir un medio de comunicación a través de la difusión de investigaciones y ensayos; y 4. Jerarquizar la actividad académica.

Dirección postal Salta 1363 – 8 C. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. CP. 1137 Argentina. E-mail: revista.anti.cip@gmail.com

Atención UNIRIO plataforma OJS:

www. <http://www.2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/Coord>

Los artículos reflejan exclusivamente la opinión de los autores.

© Centro de Investigaciones Precolombinas

ANTI *Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas*

Volumen 23 – Nueva Era – Julio 2025. Pp. 102.

ANTI ofrece acceso digital abierto a la información científica. Su contenido es evaluado por expertos temáticos de reconocida trayectoria.

ANTI es posible por la educación pública argentina

Dirección: Ana Rocchietti (CIP)

Co – Dirección: Andrea Runcio (CIP)

Secretario de Redacción: Ariel Ponce (CIP)

Consejo Editorial

Marité de Haro (CIP)

Yanina Aguilar (CIP)

César Borzone (CIP)

Alejandro Daniele

Colaboradores

Luis Alaniz (CIP)

Denis Reinoso (CIP)

Edición

Ana Rocchietti

Asistente de edición

Francisco Jiménez (CIP)

Comité Científico

Silvia Cornero – Universidad Nacional de Rosario – Argentina

Eduardo Crivelli - CONICET – Argentina

Eduardo Escudero - Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

María Virginia Ferro – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Nelsys Fusco Zambetoglliris – Centro de Investigaciones Precolombinas – República Oriental del Uruguay

Alejandro García – Universidad Nacional de San Juan- Argentina

María Laura Gili – Universidad Nacional de Villa María – Argentina

Ana Igareta – Universidad Nacional de La Plata – Argentina

Alicia Lodeserto – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Catalina Teresa Michieli – Centro de Investigaciones Precolombinas – Argentina

Fernando Oliva - Universidad Nacional de Rosario – Argentina

Ernesto Olmedo – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Graciana Pérez Zavala – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Verónica Pernicone – Universidad Nacional de Luján – Argentina

Mariano Ramos – Universidad Nacional de Luján – Argentina

Flavio Ribero – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Marcela Tamagnini – Universidad Nacional de Río Cuarto – Argentina

Jhon Juárez Urbina - Dirección Desconcentrada de Cultura del Departamento de La Libertad- Ministerio de Cultura – Trujillo - Perú

César Gálvez Mora - Dirección Desconcentrada de Cultura del Departamento de La Libertad- Ministerio de Cultura – Trujillo - Perú.

Juan Castañeda Murga – Universidad Nacional de Trujillo. Perú.

Régulo Franco- Proyecto Arqueológico El Brujo - Museo de Cao, Fundación Wiese Perú.

Ricardo Morales Gamarra - Universidad Nacional de Trujillo – Perú.

Jorge Gamboa – Universidad Nacional Santiago Antúnez de Mayolo – Perú.

Luis Millones – Universidad Nacional de San Marcos – Perú.

Carlos Wester – Museo Brüning, Lambayeque - Perú.

Luis Valle, SIAN, Trujillo – Perú.

María del Carmen Espinoza Córdova – Museo Brüning – Lambayeque - Perú

María Elena Córdova Burga – Patrimonio Cultural- Trujillo – Perú

Los trabajos de ANTI, Nueva Era, Volumen 24, Julio 2025, fueron presentados en XIX Coloquio Binacional Argentino – Peruano, en Buenos Aires bajo la advocación “Mundo andino-amazónico. Coordinador: Francisco Jimenez.

In Memoriam Antropólogo José Moscoso (UNAP)



Coedición con el Sindicato Único de Trabajadores de la Universidad Nacional de la Amazonía Peruana (Iquitos, Perú) y con la Secretaría de Cultura de Asociación Gremial de Trabajadores del Subterráneo y Premetro (AGTSyP) (Buenos Aires, Argentina).

7. EDITORIAL

Ana Rocchietti y Francisco Jimenez

8. CUERPOS CONVOCADOS Y ALTERIDADES EN LA OSCURIDAD

DE LOS SOCAVONES MINEROS ANDINOS

Claudia Alicia Forgione

34. IMÁGENES, RELATOS Y AGENCIA DE LA ALTERIDAD NOCTURNA

DE SANTIAGO DEL ESTERO

Maricel Pelegrin

61. ANIMALES CONQUISTADORES Y CONQUISTADOS EN EL PAISAJE

DEL NOROESTE ARGENTINO (JUJUY, ARGENTINA)

Karina Vanesa Chichkoyan

82. LA ÉTICA, EL OXÍGENO DE LOS MITOS SANTIAGUEÑOS

Francisco Huarte Petite

90. NOCTURNIDAD: LA NOCHE COMO FUENTE DE LA REALIDAD SUBVER-

TIDA EN LAS SUPERSTICIONES DEL ETNOTERRITORIO DE LA RIOJA, ARGENTINA

Álvaro López Ithurbide

**CUERPOS CONVOCADOS Y ALTERIDADES EN LA OSCURIDAD
DE LOS SOCAVONES MINEROS ANDINOS**

**SUMMONED BODIES AND ALTERITIES IN THE DARKNESS
OF THE ANDEAN MINING PITS**

**CORPOS E ALTERIDADES CONVOCADOS NA ESCURIDÃO
DAS MINAS ANDINAS**

Claudia Alicia Forgione

Facultad de Filosofía, Historia, Letras y Estudios Orientales,

Universidad del Salvador.

<https://orcid.org/0000-0002-6862-9230>

claudia.forgione@usal.edu.ar

Resumen

Esta investigación transcurre en lo profundo de los socavones donde reina una eterna ‘noche’, espacio en el que desempeñan sus tareas los mineros del área andina centro-meridional. No son ellos los únicos protagonistas, dado que el amo y señor del interior de ese territorio es el diablo a quien denominan, genéricamente, *Tío*. Esta presencia ha dado lugar a una serie de transformaciones que se vinculan tanto a la corporalidad de los trabajadores causándoles alteraciones en las percepciones témporo-espaciales hasta modificar sus identidades. Al igual que el espacio subterráneo por el que circulan a diario que se trastoca en un etnoterritorio con historia y códigos que le son propios.

Palabras clave: Noche, alteridad, Andes, Cerro Rico, antropología

Abstract

This investigation takes place deep within the mineshafts, where an eternal "night" reigns, a space where the miners of the central-southern Andes carry out their work. They are not the only protagonists, given that the lord and master of the interior of this territory is the devil, whom they generically call *Tío*. This presence has given rise to a series of transformations that are so closely linked to the workers' corporeality, causing alterations in their temporal-spatial perceptions that their identities are transformed. The same is true of the subterranean space through which they circulate daily, which has been transformed into an ethno-territory with a history and codes of its own.

Key Words: Night, Andes, Cerro Rico, anthropology

Resumo

Esta investigação desenrola-se nas profundezas dos poços onde reina uma eterna 'noite', espaço onde os mineiros da zona centro-sul andina realizam as suas tarefas. Eles não são os únicos protagonistas, pois o senhor do interior daquele território é o diabo a quem genericamente chamam de *Tío*. Essa presença deu origem a uma série de transformações que estão ligadas à corporeidade dos trabalhadores, provocando alterações em suas percepções espaço-temporais a ponto de modificar suas identidades. Como o espaço subterrâneo por onde circulam diariamente, que se transforma num etnoterritório com história e códigos próprios.

Palavras-chave: Noite, alteridade, Andes, Cerro Rico, antropología.

Iniciamos el camino

Si bien tanto el sistema de representaciones diurnas como las que se activan en la noche son producto de la creación colectiva de una misma comunidad, el lapso nocturno —en el sentido más amplio de oscuridad en lugares permanentemente privados de luz diurna— desencadena, en las personas que realizan sus

actividades cotidianas en ese hábitat, una sucesión de experiencias corporales y de producción de imágenes¹, como acontece en las laberínticas galerías subterráneas de las minas. Según lo atestiguan sus protagonistas, estas condiciones afectan la visión de la realidad y del "otro", en contraste con lo que se exterioriza durante un día normal, donde se cumple la alternancia del

nictémoro. Desde la antropología, el análisis de un espacio tan peculiar, a partir de un enfoque heurístico fenomenológico, tiene como objetivo percibir el modo en el que los mineros construyen sus relaciones en un ambiente complejo. Este abarca desde lo físico tangible de lo subterráneo y la oscuridad hasta la firme intimidación del "malo" —eufemismo que nombra al diablo— que somete en la oscuridad. Una de sus características es la siniestra agencia de su boca que se manifiesta en la *pulsión caníbal* (Galinier, 2020: 105).

Lo reconocen como el diablo de las minas y lo denominan *Tío*². Se trata de un sensible integrante del corpus de creencias en el mundo del minero andino en un universo que, en este estudio, comprende el noroeste argentino, incluyendo, más allá de la frontera norte, parte del territorio del antiguo *Qullasuyu*, uno de los cuatro reinos del Tawantinsuyo en tiempos del Inka³. Debo precisar que, respecto de los registros documentales a los que acudiré, para desarrollar el tema de lo que acontece en la cerrazón de los socavones mineros, dispongo de entrevistas y observaciones relevadas en forma personal y directa en anteriores campañas etnográficas. Ahora bien, en esta investigación, ante la dificultad de retomar

las mencionadas campañas⁴, ha sido imprescindible recurrir a otras variadas líneas de evidencia. A modo de una etnografía multisituada, esta situación me ha planteado atractivos desafíos. Además de la bibliografía, que es de rigor cotejar, recurrí a diversas fuentes en línea que me dieron la posibilidad de "conocer" virtualmente, a un amplio espectro de estos trabajadores y de las situaciones que vivencian en el área del *Qullasuyu*, a partir de apreciables medios multimediales, donde hallé valiosa información sobre el ámbito subterráneo. Realizada esta aclaración, nos sumergimos en ese oscuro mundo...

... De *Ukakos* y *Tíos*

Su origen, llámese *Ukako*, como en el noroeste andino, o simplemente *Tío*⁵ si bien puede remontarse a la explotación colonial del Potosí, es factible que se halle relacionado con entidades andinas anteriores a la conquista. Como señala Absi, "en el contexto minero, se piensa que los poderes animantes del *otorongo* ['tigre fuerte', "la fuerza como cualidad intrínseca del mundo salvaje"] prehispánico habrían podido ser transferidos al *Tío*" (Bemand, 1986, en Absi, 2005: 108). Lo cierto es que el asentamiento del europeo en el espacio andino

produjo intensas modificaciones en la actividad minera, lo que ofreció el contexto adecuado para el desarrollo de ritos y cultos de dos sistemas de creencias, aunque no siempre generaron procesos de sincretismo. Los antiagüelos cuentan que,

A la llegada de los españoles hubo guerras con los aborígenes. *Supay* [antiguo guardián de las riquezas subterráneas] huyó y escondió todas las riquezas minerales en los cerros y cordilleras. Por eso que dicen que aparece en las oscuras galerías de las minas. Es muy conocido el *Tío*. Hace sus apariciones cuando le ofendemos (Forgione, 1994: 121 y 135) tratándolo mal cuando no encontramos mineral (...). Creo en él y le tengo miedo porque puede ser malo, muy malo. Algunos mineros han perdido la mente cuando lo han visto (...). (E. E. Laguna, 1990, Arbolito Nuevo, Dpto. Abra Pampa, Jujuy. Argentina).

La codicia del conquistador provoca cambios notables en las entrañas de las montañas. Es un diablo humanizado, el que oculta los ‘sagrados’ metales, alejándolos del extraño e instituyéndose como una entidad protectora.

Hábitat y protagonista

En este hábitat de eterna oscuridad, son los mineros quienes transitan a diario por los intrincados laberintos de las venas subterráneas que irrigan las montañas con los preciados metales. "El *Tío*, diablo, demonio, *supay*, el malo, 'esa cosa', tiene que ver con los minerales, sabe lo que pasa dentro de la tierra" (Alancay, 1990, Barrancas, Cochino, Jujuy). Es el especial territorio donde se activan, más allá de lo predecible, los mecanismos sensoriales, emocionales y cognoscitivos, merced a que, "existe una dimensión teatral del espacio de la nocturnidad, puesta en escena de figuras sensibles que sufren procesos de transformación, en función de las diferentes topografías de la noche, de los cambios de escalas de forma homotética" (Galinier, 2011, p. XX). No obstante, las variaciones que sufren sus apelativos: *Tío*, *Ukaco*, *Muki*, etc., se conciben con idénticas características. Es un ser poderoso y enigmático al que deben tributarle —obligatoriamente— coca, cigarrillos, tabaco, alcohol puro, pensado este como la orina del *Tío*. El alcohol, que les entrega la energía necesaria para resistir las difíciles condiciones de trabajo, con el que, en primer lugar, participan al *Tío*, tiene

especial importancia al comunicarles la fortaleza indispensable para superar las sombrías contingencias de lo profundo. “Esta fuerza transmitida por la deidad, es también una potencia sexual, como lo demuestra su libido desenfadada, a la que se atribuye el origen de seres cuya apariencia extraordinaria les valía antaño la categoría de *wak'a*” (Absi, 2005, p. 107). El Tío, para un extraño a ese ámbito, podría describirse como una representación escultórica antropozoomorfa hecha a escala humana, de inquietante presencia, realizada en arcilla de la propia mina. Lleva cuernos, de grandes ojos⁶, nariz pronunciada y la boca entreabierta —cuyo conducto finaliza en el extremo distal del pene—, está adaptada para fumar e ingerir alcohol. Posa, generalmente, desnudo, quizás con solo un par de botas y con una cola, que bien puede aludir a la representación de la serpiente, una de sus habituales cómplices asociada al submundo a los que ambos pertenecen⁷. Ubicado en una bocamina, al lado de una veta calificada, o en otro lugar estratégico —que oficia como puerta de entrada a un área de ambigüedad desde donde proyecta su influyente poder— se halla en posición sentada, abiertas las piernas impudicamente, rematando su imagen un descomunal falo

erecto en una exhibición de meditada provocación erótica producto de la labor de los propios mineros. Puede afirmarse, en palabras de Severi, aunque en relación a otro contexto, que: “No hay dudas que esta figura nos está diciendo algo más que para lo que un extraño aprecia visualmente. Este es un motivo fundamental para prestar atención a ‘la *idea* que domina la imagen’” (2010, p. 34). Y ¿cuál es esa *idea*? Para poder dar una respuesta es ineludible describir e interpretar reflexivamente lo que está más allá del fondo visible de las experiencias que se vivencian respecto de esa entidad. Y los significados que las rodean, a partir de la visión del minero en la penumbra del socavón, en donde entran en juego un objeto y quien lo observa. La visión impactante de su escultura se constituye en la imagen primordial de ese territorio que los hombres invaden con incertidumbre y expectativas, alardeando con el sonar de sus taladros, martillos y explosivos en estridente plegaria que despierte a su dueño y señor. No quedan dudas que su creación, lograda por los propios oferentes con la materia arcillosa extraída de su reino, resultará ser un medio para influir en ese mundo sombrío, con el fin de protegerse. Su poder intrínseco, según los testimonios,

tendrá la capacidad de alterar la percepción del mundo de lo profundo. Dudosamente amigable desde el discurso y lo estético: “Me da miedo” y “Me he sentido asustado”, declaran Bernardino y Basilio (en Doc. Ladkani et al., 2005/2015), lo es también porque, como lo anticipamos, tiene la virtud de actuar sobre quien lo mira, hasta modificar su estado de ánimo. ¿Por qué? Porque transmite a sus cultores que su agencia es irrefutable, que sus vidas les pertenece, que deben respetarlo y honrarlo prodigándole los dones que le satisfacen, aunque no necesariamente los recompense concediéndoles lo que anhelan. En síntesis, nos hallamos ante una cosmovisión en donde esa materia —arrancada de las entrañas de la montaña— se trastoca en una sustancia que el ritual consagra. Por consiguiente, a través de ese acto simbólico que es el rito, han hecho posible que ese medio, aunque material, adquiera una potencia que lo identifica como “algo, un objeto valioso” destacado del entorno. Asimismo, la predominancia del atributo sexual masculino, convoca decididamente, a las fuerzas de la vida, a la fertilidad reclamando el descubrimiento de las vetas preciosas.

Sentí... Yo lo vi... Está libre...

Recuerdo clarito...

Teófilo Sajama, de Cochinoca, Jujuy, nos confiaba la siguiente experiencia,

Sentí [la presencia del *Tío*] varias veces y me dio mucho miedo; hasta muchas veces pensé en escapar, pero, [...] ¿a dónde iría? [...] Yo lo vi en las noches cuando hacía mi turno. De lo bien que estaba trabajando empezaba a sentir frío y a temblar, [...], lo que más me molestaba es el olor a azufre. Nunca le pude ver la cara, solo veía la figura de un compañero. Un día intenté acercarme para verle la cara, (...). Casi estuvo frente a frente y no podía ver nada, tenía los pelos de mi cabeza parados y mi cuerpo estaba mojado (...). Me encontraron desmayado y me sacaron al hospital. Desde ese momento siento siempre que hay alguien a mi lado [...]. Me voy a ir, no quiero estar más en la mina, no voy a darle mi alma al *Tío* [...]. (Forgione, 1996, cit. en Giménez & Vladislavic, 1990, Cochinoca, Jujuy, Argentina).

Desde su experiencia, Erculiano hace una abierta declaración de fe,

Yo lo vi, pero se presentó tomando la persona de mi jefe [...]. Ya me encontraba frente a él y vi a mi jefe. Ahí no más me puse a charlar, pero (...) yo sentía algo raro, bajé la vista y vi con terror que los pies eran las patas de gallo; volví a mirarle la cara, pero había desaparecido [...]. Creo en él. (E. E. Laguna, 1990, Arbolito Nuevo, Dpto. Abra Pampa, Cochinoca, Jujuy).

Pero en el ciclo anual de la actividad minera, hay un día en el que los mineros del C. Rico, Potosí, Bolivia, no ingresan. Durante el período del carnaval: “Está libre el *Tío* de las minas y entonces puede hacer cosas que haga sufrir al minero (...). Por eso el minero no entra ese día. No hay que trabajar” (P. Jesús, en Doc. Ladkani et al., 2005/2015). Sin embargo, en Jujuy, Argentina, don Rosendo fue obligado a cumplir su turno en la madrugada de un martes de carnaval —último día de un denso lapso crítico— y nos refiere su experiencia en ese día de culminación, confirmando que, la aparición está asegurada y recordaba claramente,

que fue un martes de carnaval y mi turno [en la mina] comenzaba a las tres de la mañana (...). Mis compañeros me hicieron una broma: “¡Cuidado, Rosendo, hoy es martes de carnaval y el diablo anda suelto ahí adentro, no sea cosa que te quiera comer!” (...). Yo estaba en el nivel cinco bajo tierra, solo (...); me senté contra la roca, saqué mi *chuspita* y me puse a coquear (...). Lo que venía era un frío que me llegaba hasta los güesos (...). La verdad [sic] que tuve miedo (...), y ese frío. De repente mi cuero estaba como de gallina. Lo vi (...) cerquita de la madrugada (...). De golpe todo se puso en silencio (...). La hedentina de azufre y a porquería me obligaron a tappar mi boca y mi nariz con un pañuelo (...). Comencé a sudar frío cuando sentí, clarito, como una persona que respiraba cansada y caminaba como si arañara el piso (...), y ahí fue cuando lo vi: patas de gallo. Alto, muy alto, como de dos metros o más. Llevaba una capa negra de goma que brillaba como si estuviera mojada y no pude verle la cara por nada del mundo. Sólo sentía el agitación y el hedor de “esa cosa”. Dios sabe que no recuerdo qué pasó hasta que me encontraron mis compañeros, mudo,

tembloroso, apretando mi crucifijo con mis manos hasta lastimarme y, encima, estaba orinado (...). ¡Mucho miedo! (...). Mi mente está un poco trastornada, se me hace que lo voy a ver en cualquier momento (...). Después de aquello tomaba [bebidas alcohólicas] mucho (...); tomaba para olvidar (...). Pero Dios es grande y siempre estuvo a mi lado. Esto me ocurrió en marzo del año 1968. (R. S. Vilte, Mina Aguilar, Dpto. Humahuaca, cit. por Forgione, 1996, p. 118).

Si nos detenemos en estas narraciones, surge una primera reflexión que nos lleva a considerar que la denominación de *Tío* no es una simple designación. Lo revelador es que se piensa en él como un ser que tiene existencia propia; el *Tío* en el Co. Rico “aparece como persona” (Absi, 2005, p. 109) y en este carácter, se configura en (...) “un poder situado fuera del hombre, que le obliga a actuar conforme a su ley; por consiguiente (...) suprime su libertad” (Haag, 1978, p. 16), como puede constatarse en las manifestaciones de las personas que trabajan en ese entorno. El interior de la mina, donde no se produce la alternancia día-noche, es un anticipo de la imagen del

inframundo en el que solo tiene cabida el diablo que, según Braulio Ortega, corresponde a uno de los ‘dos padres’ porque: “afuera tenemos a Dios, pero apenas entramos (...) es el mundo de Satanás dentro de la tierra. Entonces en esa parte nosotros tenemos que creer en satanás, el diablo. Le pedimos un favor. Entonces tenemos, creemos en dos padres” (Braulio, minero en C. Rico). Braulio hace uso de un lenguaje llano, natural, que privilegia el lugar de la mirada y las emociones que excita los sentidos a los que están expuestos al atravesar esa frontera. Aunque física, también es el resultado de una creación a partir de un proceso de ‘construcción’ concretado por la comunidad minera, que acentúa la condición de sustancia con que perciben la oscuridad como dominio del diablo. Los testimonios confirman una relación de desigualdad, de asimetría, cimentada en el genio enigmático de ‘Satanás’, donde quienes no intentan pactar con él, buscan un eficiente conjuro en la Cruz, el Rosario y el agua bendita, en simbiosis con las pequeñas imágenes de las estampitas religiosas. Puede decirse que el diablo “de la máscara”, o sea, lo oculto, lo falso y la manipulación, “es la figura extrema de esa ambivalencia, propiedad común a todos los

dioses y divinidades nocturnas” (Puccio Den, 2016, cap. 2).

El pacto

No es menos conmovedor lo acaecido al don Matías en Mina Abrolaite, Jujuy, al que “mandaron a trabajar en el paraje más solitario”. Para llegar, tenía que cruzar una chimenea⁸ que no tenía escalera. Fue en este lugar donde los compañeros lo vieron gesticular,

pero no veían con quién peleaba (sic). Vio que bajaba un hombre, con botas y campera, con casco y con lámpara. Era el diablo, me iamó (...) y me propuso un trato. Si le sacaba sangre él, lo comía, y si [Matías] le sacaba sangre al *Tío*, quedaba en la riqueza. Pero cuando estaban más o menos diez o quince metros, el *Tío* desapareció (sic). Matías quedó hecho una piedra, no hablaba, estaba frío, con los ojos como un dos de oro (...), como para reventar. Y lo sacaron... mordido. Ya se había dado cuenta que era el *Tío*. (Vidal de Battini, 1984, p. 337).

Cuando sus compañeros lo encuentran “mordido” y sin habla, constatan que la lucha se realizó y fue vencido por el diablo.

Aunque se relata que agrega hojas de coca a su *acullico*, un rito protectorio, los escalofríos y la sudoración de la que da cuenta hacen visible su espanto ante la posibilidad de la presencia. A esa corporalidad expandida, observada también en anteriores argumentos, le despiertan sensaciones olfativas, auditivas y visuales que percibe como sustancias a las que se suman el tiempo, el espacio y “un silencio raro”, que se integran a la escena con idéntica condición. Esta atmósfera enrarecida, conjuntamente con la red de escenarios que secuencialmente, desfilan ante la mirada alerta de los mineros, otorgan al contexto un dramatismo que sobreexcita la percepción de la realidad, en los cuerpos denigrados por el trabajo y la toxicidad ambiental que los envuelve.

En lo que respecta a los pactos individuales, se resuelven ofreciéndose “físicamente al diablo, como si una relación sexual fuera de las normas pudiera engendrar una fertilidad excepcional (...)”. Los *empactados* —cuerpos poseídos— se convierten, en secuestrados del mundo *sagra* (Absi, 2005)⁹. El encuentro con las variadas encarnaciones del “malo” resalta su poderío por lo terrible, repelente y amenazadora de su visión. Los mineros participan de una

realidad oculta y el socavón, esa cavidad que es su lugar de trabajo, se convierte en un lugar de la clandestinidad. Queda apartado de la visibilidad de lo público, donde, ontológicamente, se aleja de la lógica social, de las estructuras que dominan la sociedad que respira en el ‘afuera’. Su cuerpo —físico, mental y espiritual— obedece a la ley del *Tío*, engendrándose en sus corporalidades un proceso de endoalteridad, noción que “abarca una dimensión constitucional y dinámica del sujeto (...)”, donde el ‘yo es otro’ (Galiniér, 2020, p. 107). En el caso que analizamos, debido al contacto con el socavón, que transmite la idea de un inframundo sombrío y opresivo, es lo que allana la transformación de los mineros para identificarse con aquel a quien honran, es decir, demonizarse (véase Absi, 2005, pp. 279-291)¹⁰. Más aún, el miedo que los desliza al límite de la angustia es hallar,

la muerte en accidente —en la penumbra de las galerías— se considera como una toma de posesión definitiva del minero por el *Tío*; la recuperación del cuerpo de la víctima es pobre consuelo para la familia, ya que su espíritu se ha unido al *Tío*: morir en la mina es

volverse *Tío*. (Orche García, 2024, s/nº de pág.).

Suspensión del tiempo

Basilio confirmaba que: “(...) si está generoso el diablo nos va a dar una buena veta de plata y nos va a dejar salir vivos” (B. Vargas, C. Rico, en Doc. Ladkani et al., 2005/2015), anticipando un augurio que, luego de las explosiones, queda suspendido en la atmósfera enrarecida. Es este un lapso perturbador que altera un silencio en tensión, interrumpido por la única voz del encargado haciendo el conteo que le asegurará, o no, que la totalidad de las detonaciones fueron las previstas, “Porque si hace diez explosiones y solo revientan ocho, y entra a ver si puede reventar las dos (...) ahí el minero puede morir porque las dos se las puede guardar el *Tío*” [para hacerlas explotar al ingresar el minero en la zona de peligro]” (en Doc. Ladkani et al., 2005/2015). Atentos y aprensivos por lo que está por suceder, eclosionan en la sombra esos momentos de aturdimiento que se descubren en las miradas y en los cuerpos de los expectantes hombres. Expresiones faciales, gestos, voces excitadas, agitación y crispación física y emocional, entre otras imágenes agentes, “pertenecen a una

dimensión metafísica del tiempo” (Villers, en Pérez de Giuffré, 2010: 37), dado que ese tiempo no se percibe solo como una sucesión lineal, sino que afecta sus corporalidades, traspasando lo tangible y habitual, abriéndose a interpretaciones más profundas de sus propias experiencias¹¹. En función de lo que captan los sentidos y la ansiedad que persiste cuando los hombres “se enfrentan con la labilidad de esas formas angustiantes que pueblan la oscuridad” (Galiniér, 2016, p. 1) ante una alteridad amenazadora por su poderosa agencia en un contexto ambiental aislado del que es difícil huir. Es en la antropovisión de los relatos míticos que circulan en las voces antiguas y actuales entre los nativos de los Andes, donde esta entidad tutelar, dueño de las riquezas que custodian cerros y montañas, se manifiesta como una categoría ontológica de endoalteridad.

Incertidumbre y rituales

El trabajar y deambular por el interior de la tierra, según lo atestiguado, presenta severos riesgos físicos debido a una geografía que hace gala de una topografía insegura que el minero debe memorizar para no sufrir accidentes, o, por lo menos, preverlos. Las dificultades para transitar por los

túneles son parte del mismo contexto, ya que las galerías, en ciertos tramos, son tan estrechas que “se pueden tocar con ambos codos al mismo tiempo; tan bajas que, de a ratos, debemos avanzar en ‘cuatro patas’”, o huecos donde “apenas cabe un cuerpo, donde se manda a los mineros con menos experiencia para que busquen producto (...)” (Izagirre, 2018), y pozos secos que los obligan a deslizarse o reptar para poder llegar al mineral (Dávila, 2013, s. n° pág.). A estas dificultades se suma la incertidumbre de hallar la veta que compense el sacrificio de transcurrir gran parte de sus vidas envueltos en esa sombra engañosa a la que los somete el *Tío*, auténtico dueño y señor del mineral y de ese territorio porque se sabe que: “todos los *tíos*, con apariencia de diablo, son los amos ctónicos de las minas y de las vetas” (Absi, 2005: 81), de tal modo que ellos son los que decidirán a su arbitrio, como lo anticipaba Basilio, a quién le otorgarán el beneficio de descubrir el mineral deseado, o bien, mantenerlo oculto. Una intrincada red de prescripciones que no deben eludir torna aún más aterradora a la entidad protagonista de esta historia. Basilio, de catorce años, que se desempeñaba como minero en uno de los socavones abiertos en el Co. Rico¹², acerca

de su experiencia inicial, declaraba,

Al principio estaba un poco asustado porque los vagones [se desplazan sobre rieles] son sin frenos; están ahí los vagones en bajada y son veloces y hay lugares angostos; también pueden chocar los vagones. Además, hace calor de 35° la temperatura [a 800 m de la entrada] y más adentro (...), sigue subiendo a más de 40° (...) (Vargas, C. Rico, en Doc. Ladkani et al., 2005).

Este y tantos otros temores son la causa de que quien inaugura su ingreso a la mina deba someterse a un rito de pasaje, es decir, al rito que acompaña diversos cambios en el individuo al pasar a otra condición social, de estado, etc. (cf. Van Gennep, 1969, p. 26). Rito que permite acercarnos a los modos de pensar del grupo, “Siempre en una nueva mina el jefe nos lleva al *Tío* a pedir (...). Me he sentido asustado, pero ahí (sic) estuve con mi jefe. ¡Si hubiera estado solo no sería capaz de entrar al *Tío* por primera vez! ¡No! (Vargas, Co. Rosario, en Doc. Ladkani et al., 2005). Y en época del carnaval, comentaba un maestro de la Puna jujeña, en el año 1921, “hay que dedicarle importantes honras para que conserve

prolífica la veta del socavón (...)” (ENF 1921, Sánchez Salazar Saavedra, El Moreno, Jujuy. Argentina). En efecto, se advierte que el Carnaval minero potosino se inicia en el exterior de la mina con una *cha'lla* y la *koa*, con elocuentes ritos de fertilidad a *Pachamama* y al *Tío*. En los que adquiere un rol principal la sangre [fecundadora de la vida] de los animales sacrificados en esta ocasión. Esta ‘celebración’, término al que se recurre en varios rituales con el sentido de ‘adoración’, es un acto litúrgico que los reúne en las primeras horas del día para dar comienzo, en horas del mediodía, al sacrificio que ofrendan hombres y mujeres de la familia minera a sus entidades potentes: *Pachamama* y *Tío*. Luego de que el sacrificio se ha consumado con el degüello de la llama, untan con su sangre aún caliente las paredes externas e internas de la mina, se embijarían las caras de los presentes y entierran los corazones todavía palpitantes en un lugar inaccesible del socavón. Corresponde al “sacrificante” (Mauss, 1970, pp. 151–152) interpelar al diablo para comprometerlo a concretar su parte con expresiones semejantes a esta: “Tío señor de la montaña, te hacemos esta ofrenda para que nos muestres los minerales y protejas nuestras vidas”. “Tío, si no

les das los sacrificios también te va a matar, porque si no se hace estarías dándole el sacrificio, pero de tu carne. Es por eso también que en la puerta de la mina lo bañamos con sangre [la sangre fecundadora] para que tome el Tío, para que tome nuestra sangre” (Basilio, en Doc. Ladkani et al., 2005/2015). Otro minero asegura: “Algunos temen que el Tío se vengue si no lo realizan. Si no le damos esta ‘mesita’ [de ofrendas] pueden pasar muchas cosas, la entregamos para que se duerma tranquilo, para que no nos pase ningún accidente” (Valdez, 2022)¹³. La llama se transforma en víctima propiciatoria. En esta víctima, el minero se entrega como ofrenda. En consecuencia, siendo esta una práctica colectiva, no es solo quien lleva a cabo la acción física, sino todos los que participan, los que asumen un rol ritualizado de “sacrificantes” (en expresión de Mauss), con implicancias colectivas y personales. Por intermedio de la celebración, la totalidad del grupo aquí presente experimenta una modificación interna al conectarse, en el acto sacrificial, con una dimensión espiritual y colectiva que refuerza la identidad y confirma la coherencia del grupo (cf. Mauss,

1970, pp. 151–152). Fenómeno que puede constatarse en la solemnidad con la que se realizan estas prácticas. Se procede de forma semejante el 1º de agosto, día de *Pachamama*¹. Hay que *challar* sacrificando una llama blanca, rociando con su sangre caliente las vetas y parajes, y el corazón del animal, aun latiendo, se arroja en el área más profunda del socavón. Se lo convida al *Tío* con toda clase de bebidas espirituosas. Como cierre del rito, cantan y bailan para actualizar la relación contractual con la deidad, desplegando lo que puede considerarse una contraprestación hospitalaria, ya que es necesario que el minero retribuya al dueño del mineral con el fin de seguir con vida, con la ilusión de que le conceda descubrir la veta que concluirá con sus calamidades. “Si la *chaia* ha sido del agrado del Tío, seguro que no se perderán las vetas y siempre habrá riquezas. Los demás martes y viernes del año solo requerirá que se lo ‘convide’ [con los dones habituales]” (Forgione, 1994, p. 14). Comentaba Basilio que, cuando la producción es escasa: “da poco, en poco tiempo ya vamos a sacrificarle [llamas] al *Tío*”¹⁴.

Cuerpos vulnerables

De estas experiencias se desprende que no solo es en la noche donde “las obligaciones son más severas que las impuestas por el modelo cultural diurno, [debido a] los miedos y los peligros que se intuyen” (Monod Becquelin & Galinier, 2016)¹⁵, sino que una actividad que se desarrolla permanentemente en la oscuridad estimula otros aspectos que son producto de la interrelación y del encuentro de subjetividades, de hombres que deben lidiar con la agencia de una entidad que, a ojos de todos, es malintencionada. Cimentado en las expresiones de sus actores, se advierte que el socavón, con la presencia del *Tío* como entidad axial y normativa, se constituye para el conjunto de los trabajadores en un microcosmos cultural en donde sus corporalidades se hallan en continua vulnerabilidad, motivada tanto por alteraciones de carácter patológicas como la silicosis y la tuberculosis, nombradas como ‘mal de mina’, y las de índole mental debido, sensiblemente, a la brutal comensalidad a la que los somete el *Tío*. Esos cuerpos, agobiados también por las actividades que ejecutan, deben enfrentarse a dos realidades: un entorno malsano por naturaleza y a una deidad que los consume con su apetito insatisfecho y sus

arbitrariedades. Quizás, una síntesis anticipada sobre el diablo —que Galinier califica como “*magister y dominus*” (2020, p. 105), de las que me apropio para este análisis— la despliega Basilio en un espontáneo diálogo con su hermano menor, Bernardino, de doce años, también minero, mientras coquean y agregan hojas al *acullico* delante de la figura de la entidad tutelar como lo requiere la ocasión,

—¿Sabes Bernardino? No tienes nunca que dejar de creer en el Tío. Porque si tú lo odias y no ofreces las ofrendas, él te va a castigar. Hasta te puede matar con las explosiones (...), se lo come al minero. Lo mata y su alma se lo come (...). — ¿A vos te da miedo? El interpelado responde, — Sí, un poquito, si te come el Tío, te va a agarrar, por eso le tengo un poco de miedo. Basilio, no tarda en tranquilizarlo: — (...) no tienes que tener miedo al *Tío*. Tienes que tenerle fe al *Tío*ⁱ, para que te dé más minerales, para que te cuide (...) tener fe en el Tío (Co. Rosario, Potosí, Bolivia, en Doc. Ladkani et al., 2005/2015).

Experiencia del 'otro' y frontera

Braulio admitía: “(...) vivimos entre el miedo”. Y Basilio comentaba: “Quería llevar a mi hermano al *Tío* porque él tiene mucho miedo. Y cada día vamos a ir al Tío y poco a poco se va acostumbrando. Poco miedo va a tener” (en Doc. Ladkani et al., 2005/ 2015). No dudáramos en pensar que el miedo alerta ante el peligro de una amenaza que es potencial y realmente factible. Los mineros perciben al *Tío* como un *alter* que los enfrenta ante un legítimo oxímoron, porque es un "otro" entre los propios (Pelegrín, 2018, p. 219). El P. Jesús, párroco en Potosí, desde su apreciación como sacerdote, señala, “Yo veo que a veces vienen a la misa y *ch'allan* más para que no les vaya mal... es un doble reforzamiento (...). Al final, a pesar de todo, han creído en el *Tío*, pero su vida está destrozada (...). Pero entras en las profundidades y ahí, ¡a no llega (en Doc. Ladkani et al., 2005/2015). En función de estas manifestaciones, se descubre que, debido al señorío que le otorgan al *Tío*, se ha "construido" una frontera que separa el afuera del adentro. Esta frontera encierra un significado simbólico y social profundo porque afecta tanto el territorio como a los propios mineros, ya que reconfigura la forma en la que se interpretan

otros aspectos vitales al alterar las percepciones témporo-espaciales (cf. Maffia, 2013, s.f.). Se caracteriza por la confusión y la adulteración de las categorías que, regularmente, al decir de Galinier, están bien delimitadas durante la presencia de la luz natural. Las divisiones y clasificaciones que se aplican a la realidad conocida se desmoronan, constituyéndose en formas híbridas, como lo representa el *Tío*. Por este motivo, cuando los trabajadores cruzan el umbral que los traslada desde la luminosidad de la superficie a la profundidad de las galerías, experimentan transformaciones en su ritmo de vida, lo que genera preocupaciones sobre sus propias identidades, controladas por la entidad demoníaca. A partir de ese instante, sus corporalidades —en permanente reflexión sobre lo propio y lo extraño— toman conciencia del encuentro asimétrico. La diferencia entre los territorios también es sustancial: el exterior, donde la alternancia del día y la noche se cumple sin interrupciones —es decir, donde reina Dios—, y el interior subterráneo y oscuro, el dominio del *Tío*. En este sentido, esta "frontera" separa espacios que se vivencian como consagrados. Braulio expresaba lo que significa ese "adentro" para todos ellos: “Aquí sabemos que

vivimos pocos años. Aquí sabemos que sacrificamos nuestra vida por la familia (...)” (en Doc. Ladkani et al., 2005/2015). Lo subterráneo se proyecta como un etnoterritorio, con la impronta de constituirse, como lo anticipamos *ut supra*, en un lugar de clandestinidad.

Enoterritorio

Siendo esta una labor que los mineros despliegan en un lapso extenso de su existencia cotidiana, repetidamente, solo con la luz que emiten las lámparas incorporadas al casco, es fácil comprender la inseguridad en la que viven, ya que, aun respetando sus rituales y las normas empíricas de circulación, no siempre pueden superar los peligros a los que están expuestos. De igual forma, ese ámbito se constituye en su totalidad en un “lugar” ritualizado, exacerbado por la precaución constante ante lo imprevisible. Desde esta perspectiva, se observa que lo profundo y oscuro —prácticamente inhabitable— delimita un etnoterritorio (Barabas, 2004, pp. 146-147): tiene su propia y cruenta historia y una memoria que se reactiva para definir un espacio diverso. Son los mineros quienes se ocupan de difundir sus características entre los neófitos mientras, sentados frente al *Tío*, alimentan

sus *acullicos* agregándoles las hojas “sagradas”, renovando las ofrendas y alentando a los recién llegados a aceptar las reglas que impone la despótica entidad, instruyéndolos en el modo de encauzar y domesticar las sensibilidades, es decir, la dimensión pática que se registra en el nivel de la subjetividad (Cerruti, 2015, p. 142). Dado que esas situaciones deberán afrontarlas a diario ante la figura potente de la entidad (Turner, 1988, p. 53), comprenden que su quehacer no solo se vincula con la muerte, sino que es un anticipo de ella. La profesión de fe que los mineros expresan reiteradamente en sus testimonios también indica que se apropian de este etnoterritorio, visualizado como un “espacio hierofánico” (Eliade, 1974), mascando sin interrupción las sagradas hojas de coca, evocando lo relatado en el mito y esparciendo sobre su impúdico regazo de barro una cantidad considerable de cada una de las ofrendas. Posteriormente, depositarán estas ofrendas —incluyendo alimentos— en nichos y pequeños altares a lo largo de las galerías, con el fin de cumplir con “sacrificio” los requerimientos de su núcleo doméstico.

Oscuridad y representaciones sociales

En base a estos argumentos, podemos preguntarnos, junto con Monod Becquelin y Galinier (2016): “¿Existe una suspensión de las representaciones sociales de la persona, una especie de libertad por lo que estaría oculto a la vista o, al contrario, [en la noche o en lo que ella representa], las obligaciones son más severas que las impuestas por el modelo cultural diurno, en razón de los miedos y de los peligros que se intuyen?” En efecto, más que una distensión de las normas sociales, se imponen obligaciones “más severas”, pues la potencia que emana de ese interior inquietante los apremia a asegurarse el beneplácito del *Tío*. En este itinerario, la respuesta no solo es dramática porque el ente tutelar es erótico, insaciable y ambiguo, sino porque no deja de acecharlos en cada piedra, en cada veta, en cada perforación, en cada explosión. El trayecto hacia el interior de las galerías es pausado y meditado. Comienzan el ‘camino’ deteniéndose —sin premura— en el exterior de la mina, donde generalmente hay una cruz, la imagen de la V. María en alguna de sus advocaciones locales, o un santo patrono. Allí consumen ritualmente las hojas de coca, forman el *acullico* protector, pitán y proceden a *corpachar* o

ch'allar a Pachamama, entidad identificada con el Co. Rico y considerada esposa del *Tío* en Potosí¹⁶. Realizan augurios personales y colectivos con las primeras hojas que extraen de sus respectivas bolsas. Idéntica práctica a la que cumplen antes de emprender un viaje. Y antes de aislarse en las oscuras entrañas para extraer el mineral, culminan este camino del ciclo litúrgico diario ante la figura del *Tío*, entregándole sus ofrendas con el vívido deseo que ese gesto desafiante, comprometa una contraprestación que no siempre confirman.

Peregrinos

Es posible descubrir en estas etapas del ‘camino’ otro significado subyacente que, en coincidencia con Absi, es posible considerar que ante este entramado litúrgico “el periplo cotidiano que sumerge a los trabajadores en lo más profundo de la tierra se asemeja a una verdadera peregrinación” (Absi, 2005, p. 81). Dado que la siguiente etapa, es un ‘camino’ que les exigirá el mayor de los esfuerzos corporales, dado que, para llegar a los diferentes lugares de trabajo tienen que internarse en galerías de escasa altura, con estructuras precarias que los obliga a encorvarse para poder pasar. Deben deslizarse por conductos tan estrechos

que solo pueden atravesarlos los más jóvenes y ágiles, o derrapando por las paredes de pozos secos que los interna aún más en ese vientre umbroso. Concebida la peregrinación desde esta perspectiva, podríamos asociar a los anteriores aspectos, en palabras de Freedberg, en un “elemento clave de toda peregrinación: la esperanza” (2009, p. 128). ¡Y vaya si la tienen cifrada! Es lógico pensar que no se hubieran arrojado tan temerariamente en las fauces del diablo si no fuera por una esperanza que los mantiene activos. En este caminar “sufrir es para los huérfanos” como Basilio, declara su jefe Braulio, que se inició como asistente a los diez años de edad.

Seres contaminantes

Es en este caminar por las “venas rocosas” —que muy pocas veces se ‘abren’ a la necesidad de quienes se arriesgan— donde la corporalidad de los mineros padecerá profundas e irreversibles transformaciones. Se transfiguran, ellos también, para constituirse en un “otro” dentro del entorno social de los que habitan en la superficie del que provienen los mineros. El mundo “real” —donde la alternancia del nictémero es posible— resulta hostil con los que trabajan en los túneles. Sus conciudadanos los

perciben como la encarnación de la ‘alteridad’. Lo reflejan, entre otras circunstancias, los agravios de los que son objeto: “Cuando estoy en la escuela —dice Basilio—, [si los] otros saben que trabaja en la mina se insultan, se dicen *robapiedra, tragapolvo*. Es por eso que no quiero que mis compañeros sepan que trabajo aquí, en la mina (...)”. A los adultos se les atribuye “no aportar nada a la comunidad. No dejan nada; lo explotan todo” (en Doc. Ladkani et al., 2005/2015); ser violentos, alcohólicos, adúlteros, entre otras injurias. Son percibidos como seres ontológicamente, contaminantes. Sin embargo, estos ultrajes no los alejan de un etnoterritorio del que muchos, no obstante, desearían huir:

Si yo tuviera un padre no trabajaría en las minas y estudiaría más que ahora. Tampoco vendería minerales; tampoco estaríamos aquí en el cerro [se le llenan los ojos de lágrimas mientras lo dice]. Estaríamos en la ciudad (...). Esa es una suposición. Pero no lo tengo [cierra los ojos]. Mi plan es trabajar en una mina durante seis meses, mientras ahorro un poco más y después vamos a bajarnos con mi familia, (...) a la ciudad (...) y voy a buscar otro trabajo más fácil. Yo

quiero seguir adelante con mis estudios (...). Mi sueño sería tener una familia. O sea, un lugar muy lindo (...), fuera de Bolivia, ¿no? Ir a conocer todas las ciudades. Toda Europa. Más, mi sueño es... siempre he querido ir a lugares que no conozco (B. Vargas, 2015, en Doc. Ladkani et al., 2005/2015).

Final de este camino

En el tramo final de este camino, hemos intentado esbozar solo algunas interpretaciones de los complejos fenómenos que se despliegan en la oscuridad del socavón, referidos a su protagonista principal, a quien nombran *Tío*, y a las modificaciones que el entorno lúgubre ha originado en los individuos que, a partir del rito de pasaje que los configura en mineros del *Tío*, pasaron a conformar una comunidad social de lo profundo. Los conecta una ambición compartida, cimentada en una sostenida devoción y fe respecto de las entidades metasensibles que se hallan en ambos lados de la frontera: aquellas que se congregan en el “afuera” a cielo abierto, mientras que el protagonista más temido ha fijado su dominio en el “adentro”, en la clandestinidad del socavón rocoso y oscuro, un etnoterritorio que exacerba los cuerpos ‘otros’ de los mineros con

un idéntico propósito: protegerse mutuamente de aquel a quien honran. Aunque este entorno les resulte familiar, porque allí trabajan y se sacrifican construyendo su propia historia y memoria, perciben que el socavón no les pertenece. El control ejercido por la entidad potente les exige sacrificios extremos¹⁷, motivo por el cual cuerpo y mente deben estar siempre vigilantes. Puede decirse que ingresan cada día como suplicantes peregrinos para, luego de cumplidas las liturgias del ‘afuera’ y el ‘adentro’, internarse en sus temibles laberintos, donde el gesto ritual de la renovación del *acullico* de coca como talismán protector resulta obligatorio. Dicha renovación genera otro gesto ritual, el de arrojar el *acusi*¹⁸ en diversos rincones rocosos de los túneles, que actúan a modo de ‘topo’ que advierte de los cientos de mineros que por allí transitaban, que vivenciaron análogas turbaciones persiguiendo los mismos anhelos y que, como ellos mismos en la actualidad, han sido esos ‘otros’ ajenos a la realidad de los caminantes de la luminosidad del día. Si nos detenemos en la ‘pulsión caníbal’ del diablo (Galinier, 2020: 109), se confirma la relación desigual que los hace vulnerables, con los pertinentes costos humanos y espirituales producto de esa

intimación. Los mineros se ven transformados por las duras condiciones laborales y las prácticas rituales que ofrendan al *Tío*, donde la visión totalizadora de la realidad se manifiesta con intensidad. Esencialmente, porque adoptan gradualmente características que los acercan a ese ser mitológico en función de que su vida está marcada por una lucha ‘en’ y ‘con’ la oscuridad permanente, potente agencia del inframundo percibido como una sustancia amenazadora. El efecto visual y sensual que generan en los mineros estos relatos, más que precisiones sobre la entidad tutelar, activa lo ambiguo de su conducta en un escenario subterráneo, húmedo y sofocante, siempre amenazador, que los torna indefensos, dado que impera una lógica de pensamiento que, al sentirse atrapados en este ambiente, se ve restringido a lo inmediato y pragmático, identificándose con una visión despojada de lo simbólico. La endoalteridad implicará siempre una negociación para lograr una existencia aceptable que podría sintetizarse en el sentir de Braulio al declarar: “Aquí sabemos que vivimos pocos años. Aquí sabemos que sacrificamos nuestra vida por la familia. A pesar de todo eso, los mineros somos orgullosos porque somos mineros”

(Ortega, en Doc. Ladkani et al., 2005/2015).

Notas

¹ Una imagen no es solo el resultado directo de lo que vemos a través de nuestros sentidos porque, aunque la percepción es el proceso por el cual interpretamos estímulos visuales, no obstante, una imagen va más allá de esta interpretación inmediata, literal. Se transforma en algo con significados más profundos, basados en nuestra cultura, experiencias y contexto personal, o colectivo (cf Belting, 2007; Freedberg, 2009)

² Se trata más bien de una conjunción de representaciones heterogéneas surgidas del encuentro subterráneo entre los cultos mineros indígenas, por una parte (la montaña, las *mamas*, los ancestros, el *otorongo*, etc.), y las creencias y representaciones que tenían los conquistadores españoles del mundo minero, por otra: el diablo, los santos, los demonios de las minas europeas, el "familiar", etc.” (Absi, 2005: 126,143).” (2005: 143). Consúltense también, Salazar-Soler, 1997:443; Bouysse-Cassagne, 2004: 68 y 75.

³ Ha sido en el interior de los límites de este amplio territorio, donde florecieron grandes culturas cuyos herederos, los aymara

de hoy, influenciaron en la manera en la que los demás pueblos del área pensaron sobre sí mismos y sobre el mundo (cf Thérèse Bouyasse-Cassagne y Harris, 1987: 14 y 15).

⁴ Por motivos totalmente ajenos a mi decisión y voluntad.

⁵ Sobre su origen se sugiere la consulta de Th. Bouyasse-Cassagne y Harris, 2004: 75.

⁶ Estas efigies suelen tener ojos de vidrios ennegrecidos, al igual que el resto de su rostro, por el humo de los cigarros que le suelen convidar.

⁷ Algunas imágenes tienen un sapo sobre la cabeza, y una serpiente se extiende a lo largo de su cuerpo. Estos dos animales, modelados en la misma arcilla, son los compañeros del *Tío* (...). A su vez, el sapo es una manifestación de la *Pachamama* (cf. Mariscotti de Görlitz, 1978: 44). Tanto la serpiente como el sapo que salen con las lluvias, son considerados como mediadores entre los mundos.

⁸ Se denomina chimenea a la excavación vertical que se realiza entre dos galerías en las minas subterráneas.

⁹ Mundo *saqra* está regido por (...) un “espíritu maligno; fuerza vital” que, “en realidad se refiere a una categoría genérica de

los lugares y las entidades salvajes (no domesticadas) del mundo” (Absi, 2005: 318).

¹⁰ Vale recordar que “los accidentes y muertes en la mina, la desaparición misteriosa de algún minero, ciertas calamidades que pueden afectarlo (...); los estados de insania o alcoholismo, el agotamiento del mineral, son adjudicados, entre otros, al castigo del *Tío* por la violación del pacto (Forgione, 1996).

¹¹ En función de lo manifestado puede afirmarse que no es posible interpretar en profundidad la cosmovisión de una cultura sin considerar la modalidad en la que estas creencias e imágenes mentales se vinculan a la experiencia física y cambiante del cuerpo (Lakoff et al., 1999, en Monod Bequelin & Galinier, 2016).

¹² Entrevista registrada en el documental *Las minas del diablo*, registrado en Potosí, Bolivia, en excavaciones mineras en Cerro Rico” (en Ladkani et al., 2005/2015).

¹³ <https://www.nacion.com/el-mundo/interes-humano>

¹⁴ El sacrificio de una o varias llamas (*Lama glama glama*), en general de pelaje blanco, se realizan con la frecuencia que ha pactado el grupo minero o bien el que asume el rol de jefe, es decir de las relaciones que se han pactado al iniciar la

explotación. Pueden ser espontáneas o planeadas ya que responden tanto a hechos ocasionales (derrumbes, desaparición de algún minero, etc.), como en agradecimiento por el hallazgo de una buena veta, o si la producción no es la esperada. La llama ha sido desde épocas prehispánicas el único camélido domesticado, y único medio de transporte de que se sirvió el indígena. Su representación es muy frecuente tanto en la cerámica como en las pinturas rupestres de la Puna y zonas aledañas (Pelissero, 1993; Fernández Distel, 1983 y Hernández Llosa y Podestá, 1983-85 y Cont, 2023).

¹⁵ “Los lugares más profundos que no son visitados por el astro Sol son temidos con gran pavor (...). La noche no representa un espacio de tiempo inverso del día. Todo lo que se relaciona con el mal sale cuando oscurece y anda en la noche (...). El Sol cuida a los cristianos, porque tiene su luz, porque es luz. Peligramos durante la noche (...). La noche, tiene propiedades específicas, que contaminan el ámbito de los eventos diurnos, como lo específica, Manuel, el informante tzotzil de Calixta Guiteras Holmes (1965, pp. 165,183).

¹⁶ *Pachamama*, en áreas mineras, es conocida como la esposa del *Tío* (...), en

muchas regiones es considerada también como pareja de los cerros, y a veces como estos, es llamada *achachila* (abuelo). (Bouysse-Cassagne y Harris; 1987: 48.

¹⁷ En una nota periodística referida a lo que se supone, han sido ofrendas destinadas al diablo, o *Tío*, en una mina de Potosí, Bolivia, se lee: “Fiscalía investiga sacrificios humanos en una Mina de Bolivia. La fiscalía de Potosí, investiga supuestos sacrificios humanos en una mina, relacionados a presuntas ofrendas al demonio”. Residentes y familiares de las víctimas temen que lo que parecía un mito sea real, sacrificios humanos para que las minas devuelvan las vetas de oro (8 de noviembre de 2023). <https://www.today.com/shows/al-rojo-vivo/fiscalia-investiga-sacrificios-humanos-en-una-mina-de-bolivia-rcna124139>.

¹⁸ Denominan *acusi*, en varias zonas andinas, a las hojas de coca ya mascadas y saboreadas, que deben ser cambiadas por un nuevo *acullico*.

Referencias bibliográficas

Absi, P. (2005). *Los ministros del diablo. El trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz: IRD, Instituto Francés de Estudios Andinos - IFEA, Embajada de Francia en

- Bolivia y PIEB. (Serie Investigaciones coeditadas). (Travaux de Institute Français d'Études Andines, tomo 152). Traducción del Francés Gudrun Birk.
- Barabas, A. M. (2004). La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca. *Alteridades*, 14(27), 105–119. Recuperado de <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/alteridades/article/view/291>
- Belting, H. (2007). *Antropología de la imagen*. (G. M. Vélez Espinosa, Trad.). Buenos Aires: Katz Editores.
- Bouysse-Cassagne, T. (2004). El Sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el Lago Titicaca (Siglos XV a XVII). *Boletín de Arqueología, Identidad y transformación en el Tawantinsuyu y en los Andes coloniales. Perspectivas arqueológicas y etnohistóricas*. Tercera Parte. Pontificia Universidad Católica de Perú - PUCP-, N.º 8; pp. 59-97.
- Bouysse-Cassagne, T. y Harris, O. (1987). Pacha en torno al pensamiento aymara. Bouysse-Cassagne, T., Harris, O., Platt, T. y Cereceda, V. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, Hisbol; pp. 11-61.
- Cerruti, P. [2015] (2018). Para una crítica de los entornos mediáticos. Jornadas Internacionales "*Discurso y poder: Foucault, las ciencias sociales y lo jurídico*"; pp. 137-145.
- Dávila, A. (2013). Cerro Rico, Potosí, Bolivia. Recuperado de: https://www.eldiario.es/desalambre/mina-accidentes-bolivia_1_5192763.html
- Eliade, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, Cristiandad; t. II.
- Encuesta Nacional de Folklore 1921. Consultada la documentación de las provincias de Jujuy. Argentina.
- Fernández Distel, A. (1983). Continuación de las investigaciones arqueológicas en la Quebrada de la Cueva. Chayamayoc (Pcia. de Jujuy, República Argentina). *Supplementa, Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana.
- Forgione, C. A. (1996). El Tío, diablo o *supay*, una realidad del mundo puneño. *Scripta Ethnologica*. Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana - CONICET; Vol. XVIII, pp.117-136.

- Forgione, Claudia Alicia. (1994). Representaciones de algunos personajes del mundo puneño: Pachamama, La Vieja y Coquena”. *Scripta Ethnologica*, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana – CAEA- y CONICET; vol. XVI, pp. 123- 135.
- Freedberg, D. (2009). El poder de las imágenes. Madrid, Cátedra. Traducción Purificación Jiménez y Jerónima G.ª Bonafé.
- Galinier, J. (2011). *Une nuit d'épouvante. Les indiens Otomi dans l'obscurité*. Nanterre, Société d'Ethnologie.
- Galinier, J. (2020). La endoalteridad y su tratamiento. Acerca de los consanguíneos depredadores en el México oriental. México, Universidad Autónoma Metropolitana. Casa abierta al tiempo. *Alteridades*; (Des) estabilidad y diversidad; vol. 30, núm. 59, pp. 99-109. DOI: 10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2020v30n59/Galinier y DOI: <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2020v30n59/Galinier>
- Guiteras Holmes, C. [1961] (1965). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*. Con un epílogo por Sol Tax. México, Fondo de Cultura Económica. Trad. Carlo Antonio Castro.
- Haag, H. (1978). *El Diablo. Su existencia como problema*. Barcelona, Herder. Con la colaboración de Katharina Ellinger, Bernhard Lang y Meinrad Limbeck.
- Hernández Llosa, M. I. y Podestá, M. M. (1983-85). Las pinturas rupestres del "Abrigo de los emplumados" (Depto. Humahuaca, Argentina). *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, Buenos Aires, Dirección Nacional de Antropología y Folklore, Ministerio de Educación y Justicia; pp. 387-406.
- Izagirre, A. (2018, 7 de noviembre). Dice el diablo que es por tu bien. *Pikara Magazine*. Recuperado de <https://www.pikaramagazine.com/2018/11/mineria-bolivia-potosi/>
- Ladkani, R. y Davidson, K. (Productores y Directores). (2005/2015). La mina del diablo. Potosí, Bolivia. Subida a You Tube por Félix Rodríguez Sanjurjo en el 18/04/2015. Documental

- Recuperado
<https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=EEF82oygfgA>. Duración: 1:26'26"
- Mariscotti de Görlitz, A. M. (1978). *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona de los Andes*. Berlín, Gebr. Mann Verlag. Indiana, Suplemento 8.
- Mauss, M. (1970). *Lo sagrado y lo profano* (1.ª ed.; J. A. Matesanz, Trad.). Barcelona: Barrales Editores. (Obras, vol. 1)
- Monod Becquelin, A. (dir.) y Galinier, J. (dir.). (2016). *Las cosas de la noche: Una mirada diferente*. Nueva edición [en línea]. México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. Publication sur Open Edition Books: 6 décembre. Traducción Deborah Puccio y Mario Zamudio Vega. Disponible <http://books.openedition.org/cemca/4201>. ISBN: 978-2-8218-7437-4.
- Orche García, E. (2024). El tío, dios de los mineros bolivianos. *Revista de Medio Ambiente y Minería*. 9 (1), 25-52. Recuperado <http://www.scielo.org.bo/scielo.php>
- Pelegrín, M. (2018). *Morir en el Monte. Los rituales fúnebres de Santiago del Estero en su expresión polisémica*. Santiago del Estero, Editorial de la Universidad Nacional de Santiago del Estero -EDUNSE-. Ciencia y Técnica.
- Pelissero, N. (1993). La plástica rupestre y la ganadería de camélidos en el noroeste argentino. *Revista del V Centenario del Descubrimiento y de la Evangelización de América*. Buenos Aires, Universidad del Salvador, N.º 2; pp.119-137.
- Pérez de Giuffré, M. (2010). El tiempo y lo eterno en el arte del teatro. *Signos Universitarios; Revista de la Universidad del Salvador*; Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Año XXIX, N.º 45; pp.35-45.
- Puccio Den, D. (2016). Nocturnidades. En: Monod Becquelin, A. (Dir.) y Galinier, J. (Dir.). *Las cosas de la noche: Una mirada diferente*. Nueva edición [en línea]. México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. Publication sur Open Edition Books: 6 décembre. Recuperado de: <http://books.openedition.org/cemca/4201>.

Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid, Alianza Editorial. Antropología. El libro de bolsillo. Trad. Juan Aranzadi.

Vidal de Battini, B. (1984), *Cuentos y Leyendas populares de la Argentina*.

Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, Secretaría de Cultura, Ministerio de Cultura y Justicia, Cartografía de María Teresa Grondona. Tomo VIII.

Recibido: 25 de marzo de 2025

Aceptado: 19 de junio de 2025

