ISSN 1852 - 4915

ANTI



Anti, Nueva Era, Volumen 28, Octubre 2026.

ANTI

Arte de tapa: Lagartos. Esculturas cerámicas. Juan Lorenzo Ahuanari Huanaquiri. Kukama Kukamiria, Padre Cocha, Distrito Punchana, Departamento Loreto, Perú. Colección 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

AVATI *Revista del Centro de Investigaciones Precolombinas*

Nueva Era – Volumen 28, Julio 2026. Pp. 102.

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

AVATI es posible por la educación pública argentina.

Dirección: Ana Rocchietti (CIP)
Co – Dirección: Andrea Runcio (CIP)
Secretario de Redacción: Ariel Ponce (CIP)
Consejo Editorial
Yanina Aguilar (CIP)
César Borzone (CIP)
Alejandro Daniele (CIP)
Colaboradores
Luis Alaniz (CIP)
Denis Reinoso (CIP)
Edición
Ana Rocchietti (CIP)
Asistente de edición
Francisco Jiménez (CIP)
Tania Casandra Lifschitz (CIP)
Curadora del volumen
Yanina Aguilar

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 Zambetogliris – 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 – Academia Nacional de la Historia, Lima, Perú, Institute of Andean Studies, Berkeley, EE. UU 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
Rommel Quintanilla Huanca – Universidad Nacional de la Amazonía Peruana.

ANTI

Los trabajos de ANTI, Nueva Era, Volumen 28, Julio 2026 fueron presentados en XX Seminario Binacional Argenrtino – Peruano, en Buenos Aires, octubre 2025.





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).

AVATI

ÍNDICE

9. EDITORIAL

10. LA EDUCACIÓN SUPERIOR COMO PROCESO EN DISPUTA: HACIA UNA PEDAGOGÍA DE LAS CONDICIONES Y LA DEMOCRATIZACIÓN DEL DERECHO A LA EDUCACIÓN SUPERIOR
Mariana Rossetti

26. EXPERIENCIAS LIMINALES EN BUSCA DE UN PATRIMONIO HACIA UN TURISMO ANTROPOLÓGICO TESTIMONIAL (POTOSÍ, BOLIVIA)
Claudia Alicia Forgione

57. TEXTILERÍA ARQUEOLÓGICA DE SAN JUAN: SUS APORTES AL CONOCI-MIENTO CRONOLÓGICO Y CULTURAL
Catalina Teresa Michieli

80. EL CICLO CAUCHERO EN AMAZONIA (1880-1914). ZONA SUR: CARLOS F. FITZCARRALD Y ZONA NORTE: JULIO CESAR ARANA
María Victoria Fernández Herlan

93. UNA HISTORIZACIÓN COMPARADA DE LOS MALONES DE LA PAZ EN ARGENTINA (1946-2006-2023)
Federica Luján Gualtieri

99. NORMAS EDITORIALES

ANTI Claudia Alicia Forgione. Experiencias liminales en busca de un patrimonio hacia un turismo antropológico testimonial. ANTI, Nueva Era, Volumen 28, Número 1, Octubre 2026, pp. 26 – 56. ISSN 1852 – 4915. Centro de Investigaciones Precolombinas, C.A.B.A, Argentina. Atención UNIRIO,
www. http//www.2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index,php/Coord

EXPERIENCIAS LIMINALES EN BUSCA DE UN PATRIMONIO HACIA UN TURISMO ANTROPOLÓGICO TESTIMONIAL (Potosí, Bolivia)

LIMINAL EXPERIENCES IN SEARCH OF A HERITAGE TOWARDS AN ANTHROPOLOGICAL TOURISM BASED ON TESTIMONIES (Potosí, Bolivia)

EXPERIÊNCIAS LIMINALES EM BUSCA DE UM PATRIMÓNIO RUMO A UM TURISMO ANTROPOLÓGICO TESTEMUNHAL (Potosí, Bolívia)

Claudia Alicia Forgione

Facultad de Filosofía, Historia, Letras y Estudios Orientales
Instituto de Investigaciones en Humanidades
Vicerrectorado de Investigación. Universidad del Salvador
e-mail: claudia.forgione@usal.edu.ar

Resumen

Enmarcado en una antropología heurística y fenomenológica, el texto analiza dos imágenes que sintetizan determinadas intromisiones durante el período colonial que permiten percibir las entrañas del Cerro Rico como un etnoterritorio generador de experiencias liminales, tanto para mineros como para visitantes. Se describe la vida cotidiana en las galerías marginales donde el Tío configura un inframundo sagrado y el ritual un modo de habitar lo subterráneo, estableciendo vínculos con una fuerza reconocida como sagrada y ambivalente. En este

marco adquiere sentido una apertura cuidadosamente mediada hacia un turismo antropológico testimonial, donde la aceptación de límites ontológicos frente a la comunidad local opera como ejercicio ético de la alteridad. Considerando esta modalidad, que trasciende la simple visita patrimonial, se advierte que el pasaje de la intimidad ritual a su representación pública exige evitar trivialización y mercantilización, garantizando que el patrimonio, entendido como proceso social y político, permanezca bajo custodia de sus legítimos portadores.

Palabras clave: explotación minera, patrimonio, turismo testimonial antropológico, Cerro Rico, Potosí

Abstract

Framed within a heuristic and phenomenological anthropology, this text analyzes two images that synthesize certain intrusions during the colonial period, allowing the interior of Cerro Rico to be perceived as an ethnoterritory that generates liminal experiences for both miners and visitors. Everyday life in the marginal galleries is described, where the Tío configures a sacred underworld and ritual becomes a way of inhabiting the subterranean, establishing links with a force recognized as sacred and ambivalent. Within this framework, a carefully mediated opening toward a testimonial anthropological tourism acquires meaning, where the acceptance of ontological limits in relation to the local community operates as an ethical exercise of alterity. Considering this modality, which goes beyond a simple heritage visit, it is noted that the transition from ritual intimacy to its public representation requires avoiding trivialization and commodification, ensuring that heritage—understood as a social and political process—remains under the custody of its legitimate bearers.

Keywords: mining exploitation, heritage, anthropological testimonial tourism, Cerro Rico, Potosí

Resumo

Enquadrado numa antropologia heurística e fenomenológica o texto analisa duas imagens que sintetizam determinadas intromissões durante o período colonial que permitem perceber as entranhas do Cerro Rico como um etnoterritório gerador de experiências liminares, tanto

para mineiros como para visitantes. Descreve-se a vida quotidiana nas galerias marginais onde o Tío configura um inframundo sagrado e o ritual um modo de habitar o subterrâneo, estabelecendo vínculos com uma força reconhecida como sagrada e ambivalente. Neste enquadramento adquire sentido uma abertura cuidadosamente mediada para um turismo antropológico testemunhal, onde a aceitação de limites ontológicos perante a comunidade local opera como exercício ético da alteridade. Considerando esta modalidade, que transcende a simples visita patrimonial, adverte-se que a passagem da intimidade ritual para a sua representação pública exige evitar a trivialização e a mercantilização, garantindo que o património, entendido como processo social e político, permaneça sob a custódia dos seus legítimos portadores.

Palavras-chave: exploração mineira, património, turismo testemunhal antropológico, Cerro Rico, Potosí

Palabras iniciales

Este ensayo adopta un enfoque desde la antropología heurística y fenomenológica para analizar las experiencias sensoriales y simbólicas de los mineros en Cerro Rico, Potosí, Bolivia. Mediante una etnografía multisituada, integramos los datos de campo, fuentes documentales y materiales multimediales digitales para profundizar en el fenómeno. En base a estos diversos datos, puede sostenerse que las experiencias sensoriales y rituales actuales en Cerro Rico configuran un dispositivo cosmovisional híbrido, sedimentado en la superposición histórica de matrices indígenas, coloniales y republicanas, que, a la vez que organiza la vida subterránea minera, se rearticula en su apertura contemporánea al turismo antropológico testimonial. No escapa a nuestro conocimiento que la irrupción europea en el siglo XVI generó un encuentro asimétrico, donde la territorialidad indígena del antiguo Collasuyo fue desplazada por lógicas de apropiación occidentales, transformando radicalmente la percepción y el uso de este emblemático espacio geográfico. En este marco, la imposición de sistemas normativos, religiosos y productivos se entrelazó con las persistencias y

adaptaciones de las cosmovisiones originarias, generando configuraciones heterogéneas[1]. En consecuencia, desde lo cosmovisional, estas manifestaciones condensan diversas tradiciones mediante procesos históricos de coerción y apropiación selectiva. Este entramado no es una simple yuxtaposición, sino el resultado de la imposición de doctrinas oficiales y nuevas realidades sobre creencias preexistentes. Este fenómeno emula lo ocurrido durante la conquista inca, donde la imposición de un idioma ajeno y un sistema de sentido divergente buscó redefinir la concepción del mundo y la estructura de la realidad local. La posterior colonización europea reprodujo y amplificó esta lógica de dominación introduciendo su propio orden discursivo y ontológico (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987:11). De esta forma, las poblaciones locales generaron expresiones que, hasta el presente, combinan continuidades ancestrales y aportes coloniales en configuraciones tanto híbridas como polifónicas y la revalorización contemporánea de un legado cosmovisional como lo constituye la figura mítica del Tío y las modalidades litúrgicas que se le ofrecen, reconocido por los mineros como un bien que le es propio. Desde inicios del siglo XXI, este legado se articula con un **t**urismo antropológico testimonial -de "inmersión" (no inmersivo)-, desarrollado mediante la colaboración entre la comunidad minera e instituciones de Potosí. El circuito permite acceder, mediante la guía experta de ex mineros, en los yacimientos de áreas marginales, donde la experiencia de inmersión se entrelaza con procesos contemporáneos de valorización de la identidad cultural y del patrimonio (Canclini. 1999, en Forgione, 2025b, p. 14).

El contexto del drama minero.

En la imagen 1 visualizamos un dibujo detallado del Cerro Rico, en la Villa Imperial de Potosí (A. Skromnitsky, en Forgione, 2024) publicada en 1553, en el libro *Cró-*

[1] Tales procesos responden a lo que la teoría antropológica del sincretismo y la hibridación cultural (García Canclini, 1990) define como la articulación de elementos culturales heterogéneos en nuevas síntesis, en las que coexisten, en tensión o complementariedad, significados y prácticas de diverso origen.

nica del Perú del conquistador y explorador, cronista e historiador del mundo andino, Pedro Cieza de León[2],

> (…) la ciudad se representa de modo fundamentalmente convencional- un conjunto de edificaciones de estilo europeo en las laderas de un río, aunque al modo de las vistas urbanas definidas como *typus* – (…) Contenía elementos que derivaban de información de primera mano (…). El énfasis que Cieza de León otorga al Cerro Rico en su descripción narrativa de Potosí se repite en el grabado en madera, en el cual la altura del cerro se exagera de manera intencionada para llamar la atención acerca de su gran riqueza minera" (Kagan, R., 2000, p. 102)[3] .

[2] Cieza de León dibujó la montaña y la ciudad y entregó el boceto junto con su manuscrito a un editor en Sevilla. El grabado en madera de 1553 pronto dio la vuelta al mundo, copiándose y modificándose para adaptarse a los deseos y fantasías de príncipes, inversores y posibles descubridores. Disponible en: https://flacso.edu.ec/laglobal/es/gabinete/artificialia-es/cerro-rico-de-potosi-por-cieza-de-leon/

[3] Trabajo propio, Dominio público. Disponible en: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-biblioteca-nacional-del-peru-aportes-para-su-historia/html/ff3f0240-82b1-11df-acc7-002185ce6064_3.html

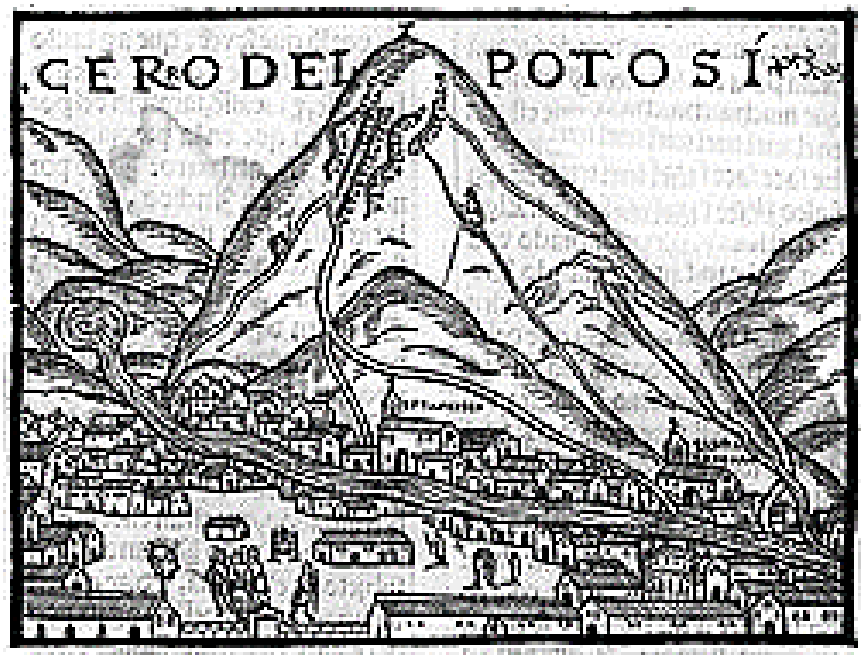


Figura 1.



Figura 2.



Figura 3.

El *Sumaj Orck'o* -en idioma quechua- o Cerro Rico de 4.782 m s.n.m, (figura 2), corresponde a una imagen fotográfica actual, en un atardecer que se percibe sereno, con una agencia que contrasta con la despiadada realidad que vivencian en su interior los mineros, adultos y los casi niños, admitidos para trabajar desde los diez años de edad. En la figura 3, en la cúspide del Cerro, se observan los hundimientos provocados por las incesantes excavaciones en busca de metales preciosos, desde 1545 hasta la actualidad[4]. Venerado como lugar de culto y peregrinaje de los pueblos indígenas de toda el área del Collasuyo, en tiempos anteriores a la conquista española (Gisbert, 2004, pp. 37 y ss.), era conocido como "*La montaña que come hombres*" (Forgione, 2025b, p. 7)

.

[4] En efecto, cráter de la montaña sagrada, que soporta más de cinco siglos de explotación en la cima del cerro presenta una degradación geológica de tal magnitud que se detectaron ciento trece hundimientos en el cono del cerro debido a la explotación minera en áreas no permitidas. Dichos hundimientos podrían provocar más muertes de los mineros, de las que ya ocurren (Mendoza, M. La Razón, Imagen: RRSS). Recuperado en: https://www.larazon.com/ciudades/2022/09/26/analizan-opciones-para-evitar-mas-hundimientos-en-el-cerro-rico-de-potosi/



Figura 4.



Figura 5.

Este análisis aborda, asimismo, imágenes de profunda carga ideológica, como el grabado de Theodor de Bry (c. 1590) sobre las condiciones de trabajo indígena (fig. 4). De Bry, calvinista flamenco y precursor de la "Leyenda Negra", utilizó su obra como herramienta política contra el Papado y la Corona Española durante las guerras en Flandes. Su objetivo era denunciar que la ambición por el oro primaba sobre la religión, sentenciando en su epigrama: *"Tanta religión no es tu razón del camino"*. Pese

al sesgo de De Bry -que construyó sus escenas basándose en relatos de cronistas y corsarios con intereses propios y no en impresiones directas-, el texto ratifica la veracidad de la crueldad colonial (Forgione, 2024, M. S.). Los indígenas del Tahuantinsuyo enfrentaron condiciones atroces en los socavones, donde ni la sagrada hoja de coca pudo protegerlos de la muerte. La imagen funciona como un grafismo que desnuda las entrañas del "inframundo" minero, mostrando la humillación de los *mitayos*, retratados casi como esqueletos bajo el mando español, sugiere que esta representación podría estar inspirada en la Torre de Babel (Génesis 11), simbolizando, para el autor, tanto la desmesurada ambición hispánica como el desprestigio del cristianismo. Si acudiéramos a la perspectiva de Warburg, esta iconografía remitiría a arquetipos originados en experiencias primitivas (*Ur-Erfahrungen*) e imágenes residuales (*Nachbilder*) grabadas en la memoria colectiva (*mneme*) (Wedepohl, 2014, p. s.nº). Como señala Warburg, resulta asombroso cómo la naturaleza íntima del ser humano sobrevive inalterada a través de los siglos (Cirlot, 2019, p. 147). De Bry concibió su grabado coincidiendo con la implantación de la tecnología de amalgamación con azogue, que intensificó la producción a profundidades extremas (Bouysse-Cassagne y Harris, 1987, p. 106, en Forgione, 2024, M. S.). Esta obra constituye una imagen activa de poder que trasciende siglos como una denuncia explícita. Podemos admitir que, bajo una perspectiva warburguiana, este grabado representa una imagen capaz de herir y conmover los sentidos, conectando el trauma histórico con la persistente precariedad de los actuales mineros independientes.

La imagen 5, un óleo anónimo de 1520, representa a “Mamá Cerro”, plasmada en la figura de Cerro Rico. Es una obra que sintetiza la sacralidad andina del entorno minero bajo el dominio español del siglo XVI. Dicho lienzo evidencia que el proceso de evangelización se encontraba en marcha con el propósito de introducir cambios estructurales en el sistema de representaciones andinas. En este sentido**,** una carta del padre José de Arriaga (fechada en Lima el 29 de abril 1599) permite reconocer, de forma general, las creencias de los indígenas del área de Potosí y comprender

la urgencia de la nueva propuesta doctrinal. En dicha carta se señala que los indígenas adoraban al Cerro Rico y al Huayna Potosí, identificándolos como deidades tutelares,

> Una sola cosa diré por haber sido muy pública ... poco más de dos millas de esta Villa., en el camino real están dos cerros a que los indios desde tiempo inmemorial han tenido extraña devoción acudiendo allí a hacer sus ofertas y sacrificios y consultando al demonio en sus dudas y recibiendo de él respuestas. Estas dos peñas eran piedras de escándalo, de suerte que con la ocasión de ellas caían en muchas idolatrías los indios (…) (Gisbert, 2004:19-20).

No obstante, en épocas virreinales no dejó de ser percibido como un santuario ya que a los antiguos y masivos cultos el mito 'se cristianiza' con la aparición de la Virgen María sobre el cerro[5]. Durante ese periodo, la Virgen María fue representada explícitamente como Madre de la tierra, que inspiró a los pueblos nativos a identificarla con Pachamama[6] (Gisbert, 2004, p. 16). El culto prehispánico al Cerro forzó la cristianización del mito mediante la supuesta aparición mariana sobre el monte de plata, facilitando una identificación visual y simbólica (Gisbert, 2004, p. 22). Esta pintura de "Mamá Cerro" no es un mero adorno; posee una agencia propia destinada a generar una interacción dinámica y consecuencias en la acción social (Bredekamp, en Sarchi, 2015, p. s.nº). La obra muestra una figura femenina en la cima, bajo una paloma que simboliza la Santísima Trinidad, rodeada de personajes en actitud de sumisión[7]. Los conquistadores buscaron sustituir a la Pachamama por María y el resultado fue una mimetización. Los indígenas integraron ambas figuras, reconociendo en María a la entidad que en Potosí

[5] "Las *Relaciones de Indias* confirman que el Cerro de Potosí, era objeto de culto y que se lo denominaba "reina", así en ellas se dice: "el Cerro Rico que se llama Ptoschí, de una muy hermosa hechura, que se parece hecha de mano (…) (Gisbert, 2004, p. 18)

[6] En Potosí, los mineros invocan a la Pachamama como "Virgen" o "Nuestra Señora", a diferencia del noroeste argentino, donde existe una distinción neta entre Pachamama y "la Mamita" (Virgen María) (Absi, 2005, pp. 93-96).

[7] En la leyenda que se observa en la parte inferior del lienzo, alude a Paulo III y Carlos V (Gisbert, 2004, p. 18).

llamaban ritualmente "la de las doce polleras"[8]. Según Absi (2005, p. 91), esta síntesis engloba diversos cultos y dioses prehispánicos. Síntesis visual que permitió a los nativos mantener su cosmovisión bajo una nueva iconografía, integrando a María en la estructura de la tierra generadora, convirtiéndose en la base del sentido devocional nativo.

A pesar de las diferencias en la aprehensión de la realidad entre indígenas y españoles, ambos coincidían en valorar lo "suprarreal" como la realidad primordial (Gruzinski, 2007, pp. 186-187). En este contexto, la imagen se convierte en un sujeto con poder y trascendencia (Boehm, G. s.f.), funcionando como herramienta de dominación del conquistador (Faeta, 2013, p. 20). No obstante, el pueblo nativo sostuvo clandestinamente, su propio criterio ante las imágenes impuestas. La montaña sagrada se consolidó como una realidad social que definía lo sagrado mientras transmitía el peligro inminente sobre los pueblos andinos. Con Belting (2007, pp. 38-39), creemos en la presencia que transmite la obra a través de su medio, impresiona como una manifestación de vida. En "Mamá Cerro", las manos abiertas que plasmó el pintor anónimo (posiblemente indígena) invitan a la cercanía, "la pintura se vuelve cuerpo" (Rosenberg y Hollein, 2007, en Bredekamp, 2022, p. 22). Resulta sugestivo observar cómo la Virgen María, proveniente de otra cosmovisión, ocupó la encarnadura de Pachamama, integrándose sin dificultad en el panteón andino (Forgione, 2024, M. S.). Las figuras que flanquean la escena del lienzo sugieren una abstracción divina cuyo ensimismamiento parece ajeno a la realidad del proceso de conquista. Se observa que el lienzo, en tanto presencia activa, ha consolidado a través del tiempo, una potente agencia de sacralidad que sobrevive en la devoción mariana contemporánea de la región. Este fenómeno constituye un acto de imagen intrínseco, donde la fuerza independiente de la forma actúa como una "cualidad energética" (Bredekamp, 2022, p. 19) capaz de

[8] Los minerales son considerados embriones en gestación en el vientre de la montaña-*Pachamama*. El dar a luz a sus riquezas equivale a levantar una a una las faldas de la montaña, a Pachamama.

conmover y definir la realidad social y religiosa de la región andina (Forgione, 2024, M. S.).

Persistencias y transiciones cosmovisionales

Para comprender los ritos actuales dedicados al Tío[9] en Co. Rico, es necesario remitirse al legado de las sociedades precolombinas[10]. Originalmente, la creencia en espíritus tutelares de la montaña ocupaba un lugar central vinculada a antiguos espacios de culto y sacrificio. Con la llegada del europeo, estas creencias dialogaron con nuevas imágenes y relatos. Así, la figura del Tío -tal como se conoce hoy- parece guardar resonancias de los diablos subterráneos introducidos por la tradición europea medieval, resultando en una reinterpretación andina del diablo cristiano moldeada por sensibilidades locales[11].

Sin embargo, investigaciones recientes (Absi, 2002; Salazar-Soler, 1998; Serrano, 2007, en Orche García y Amaré, 2011, p. 508) sugieren que el mito patrimonial objeto de este estudio no tendría un origen colonial directo, sino que habría tomado forma en el siglo XIX, en el contexto de la independencia boliviana de 1825. Aunque su iconografía recuerda al demonio cristiano, su culto se nutrió de una amalgama de elementos religiosos preincaicos, incaicos y cristianos (Absi, 2002; Salazar-Soler, 1998; Serrano, 2007, en Orche García y Amaré, 2011, pp. 508 y 530-531). Crónicas coloniales como las del jesuita José de Arriaga (1599, en Gisbert, 2004, p. 20) o las de Bartolomé Arzans de Orsúa y Vela [1676-1736] (2000, p. s.nº) dan cuenta de

[9] El Tío encarna una ambigüedad liminal entre lo humano, la fertilidad y la muerte. Según Platt (1982, p.48), esto refleja una "complementariedad asimétrica" (*yanantin*) donde fuerzas desiguales se articulan sin anular el conflicto. Al internarse en la mina, el trabajador también atraviesa una situación liminal (Turner, 1988), volviéndose un sujeto fronterizo.

[10] Sobre la genealogía del Muki, Anchanchu o Supay, se distinguen dos estadios: uno primigenio en la *Kaypacha* (donde compartía mineral con los Incas) y otro, tras la ruptura colonial, donde es confinado a la *Ukupacha*. Esta transmutación hacia la malignidad coincide, según Salazar-Soler (1987, p. 197), con la llegada de los españoles.

[11] Pese a siglos de subyugación, las instituciones precolombinas prosperan. Castro Pozo (1924:156), Mariátegui (1971) y Valcárcel (1967) sostienen que los ritos sobreviven subrepticiamente o bajo la máscara del catolicismo. Trimborn (1968, p. 146) afirma que gran parte de la religión ancestral sobrevive hoy, mientras que Zuidema (1968) argumenta que la organización sociocultural básica se mantiene inalterada desde antes de la colonización (Taussig, 1980, p. 159).

cómo las huacas andinas fueron demonizadas durante la evangelización, aunque no se dispone de registros concretos que mencionen explícitamente al Tío en aquel periodo (Polia, 1999, p. 107).

Una hipótesis plausible vincula su génesis a la devoción de la Virgen del Socavón derivada de la Virgen de la Candelaria- cuya entronización en 1789, habría configurado su contracara simbólica: el Tío, en su carácter de morador de las profundidades. Esta dualidad, enmarcada en el principio andino de oposición complementaria, se consolidó hacia 1892, durante el auge de la minería del estaño, fortaleciéndose mediante su incorporación en las Diabladas del Carnaval de Oruro (Orche García y Amaré, 2011, pp. 530-531). Aunque Potosí pudo ser el origen ritual, el mito adquirió mayor fuerza en Oruro al articularse con deidades locales. Para sus protagonistas, el Tío es una figura viva que emerge de la oscuridad para encarnar la religiosidad minera, configurando una visión alterna de la realidad donde lo metasensible forma parte de la cotidianeidad. En base a estas configuraciones polifónicas, interpretamos que la experiencia del inframundo minero no solo transforma la percepción del entorno físico, sino que configura una visión alterna de la realidad en la que lo metasensible forma parte de la cotidianeidad. Estudiar este mito -núcleo de la devoción- resulta esencial para comprender la riqueza y la complejidad de la cultura del trabajo minero, donde lo sagrado y lo cotidiano se entrelazan en una presencia que sigue latiendo bajo la tierra. Un relato que también resulta muy sugestivo describe a una anciana Pachamama[12] hilando vetas metálicas bajo las órdenes del Tío. En esa imagen parece representarse la interacción de fuerzas complementarias, lo femenino-generativo y lo masculino-organizativo. En lo que respecta a los variados tratos que recibe -como patrón, capataz o peón- evidencia un nexo donde la lógica andina integra, simultáneamente, producción, territorio y sacralidad (Absi, 2005:99).

[12] "La Pachamama, los tíos y las vírgenes de las minas no son divinidades dogmáticas transcendentes [...]. Se trata más bien de la encarnación de principios dinámicos que toman cuerpo en la relación que los une a los trabajadores: la fertilidad del mineral, por una parte, y un principio de orden que rige la interacción entre el hombre y las fuerzas vivas de la mina, por otra [...] Cada una posee una competencia principal que ejerce desde un espacio específico" (Absi, 2005, p. 81).

El Tío, dueño del subsuelo y señor del destino

Es una figura ambivalente que otorga fuerza y coraje, pero que también encarna una naturaleza demoníaca. Esta se manifiesta en lo que Galinier (2011) denomina una "pulsión caníbal", ritualizada mediante una comensalidad en la que la entidad puede apropiarse del cuerpo y alma del minero[13]. Iconográficamente, se representa sedente, con cuernos, cola y rasgos exagerados -destacándose su boca, dientes y miembro viril- que aluden a su potencia y peligrosidad (Forgione, 2024, M. S.). Se le rinde culto en altares improvisados dentro de los túneles con una mezcla de respeto y temor. La relación de los trabajadores mineros con su entorno laboral, marcado por la precariedad y el peligro constante, trasciende lo meramente físico (fig. 6). Ante la vulnerabilidad extrema y el riesgo de accidentes fatales en condiciones insalubres buscan amparo en "el Tío". Esta figura, en el sistema de representaciones andinas, posee un poder real que exige una relación de reciprocidad. Para obtener su protección y el favor de encontrar vetas valiosas que compensen sacrificios y penurias, los trabajadores deben cumplir rituales en los que le ofrendan, principalmente, alcohol, hojas de coca, cigarrillos y tabaco[14]. La necesidad de esta mediación organiza la vida social minera en las profundidades, estableciendo celebraciones colectivas destinadas a aplacar a la entidad y contrarrestar las adversidades del ámbito minero. Una de estas prácticas se concreta en los días críticos del carnaval. La semana que antecede a la fecha anual prevista en el calendario, se realiza en Potosí el “Carnaval minero” período en el que se refuerza este vínculo fundamental para la supervivencia y la esperanza del minero[15]. En esos

[13] Las condiciones actuales recorridas en minas cooperativas o de grupos independientes, revelan condiciones laborales que evocan el trabajo minero del siglo XVII, con pocos avances más allá de ciertos elementos modernos como el uso de cascos, lámparas y el uso de dinamita. Persisten los métodos manuales, el ambiente insalubre, ventilación deficiente y medidas de seguridad casi inexistentes. Estas jornadas extenuantes exponen al trabajador a peligros constantes en túneles y galerías (Orche García, 2004, p. 33, en Forgione, 2026, Allpanchis, en revisión).

[14] También arrojan el *acusi* -es decir, los bolos de coca ya mascada–, en diversos lugares de la mina cuando proceden a iniciar uno nuevo.

[15] Declaratoria del carnaval minero -único en Bolivia-: “Patrimonio es nuestro Carnaval Mi-

días los trabajadores de todos los yacimientos potosinos, junto a sus familias, acuden a Misa para pedir su protección a Dios: - "Después de bailar un rato [en el ritual festivo del carnaval que se despliega por las calles de la ciudad], busco a mi familia -mi mamá, mis hermanos- nos vamos a la iglesia a escuchar misa y a rezar y hacerle dar una misa al *Tata Ck'accha* (Basilio, en Ladkani et. alt. 2015)[16]. Tras la conclusión del oficio sagrado, el sacerdote procede a impartir la bendición de manera individual, un gesto cargado de solemnidad que da paso al inicio de la procesión. En este marco ritual, los mineros -fieles devotos- trasladan en andas la imagen del *Tata Ck'acca*, dando continuidad a una práctica que expresa la búsqueda de seguridad y legitimidad espiritual en contextos marcados por la dureza del trabajo subterráneo (fig.6).

El P. Jesús, luego de celebrar la misa comenta, "en los sacrificios, lo primero que hacen los mineros, es ir a la iglesia a rezar a Dios, luego vuelvan a la mina a decorarlo al diablo [colocándole los atributos del carnaval, serpentinas, papel picado, entre otros dones]", porque en ese lapso honran a ambos "padres", al decir Braulio, minero en Co. Rico. El P. Jesús agrega

,

> Es su día de él, del *Tata Ck'accha,* baja [lo sacan en procesión]. ¿De dónde? De donde es, del templo católico. Van como renovando fuerzas. Pero también [en ese tiempo] está libre el Tío de las minas y, entonces, puede hacer cosas que haga sufrir al minero. Por eso el minero no entra el día martes de carnaval. No hay que trabajar. El del minero es un mundo que, para la primera vista es algo que no se entiende. Tú, cuando eres sacerdote ¿cómo puedes decirles a ellos? -Tú estás lejos de la fe. Tú te vas a condenar. No puedes decirles. Tienes que amar a nuestra gente para comprender, para decirle, -Hay un Dios que es más fuerte incluso, que el Tío. Entonces

nero que se desarrolla en el Cerro Rico de Potosí (Ley departamental 035/ de fecha 5 de Septiembre2012); y Patrimonio Cultural e Inmaterial del Estado Plurinacional de Bolivia, (ley N° 349, del 14 de marzo de 2013). https://www.facebook.com/100068137464119/posts/1593238664375541/

[16] También como *Tataq'aqchu*. De esta forma denominan a la Cruz situada en el exterior, a un costado del ingreso, o en los primeros metros de la galería principal; se erige como un "santo patrono de la sección" (Absi, 2005, p. 319).

vivimos [viven] entre el miedo. Yo veo que a veces vienes a la misa y *ch'allan* ['bendicen'] más para que no te vaya mal. Como doble reforzamiento, esto es lo que pasa. Entra a la mina bien acompañado. Cuando miro los rostros de eios siento que no hemos hecho lo que debíamos hacer todavía. Veo volver a Jesús muriendo, sin esperanza, sin nadie que esté a su lado viendo de defender. Nadie ha podido llenarse de lo que ellos son, de lo que ellos han vivido. Lo que hay que cambiar no es que no crean en el Dios, [sino] que no le teman. Porque si no, Dios va a ser siempre el Tío, no Jesús. Al final han creído en el Tío, pero su vida está destrozada. El mundo de afuera es el mundo del Señor, en la mina el *Tata Ch'ackha* está más afuera que el Tío de la mina que está más adentro. Entonces él cuida al que está guardado adentro, él cuida, pero iá(sic) pasas la mina y entras en las profundidades ahí iá, no llega Dios, ¿ve? Entonces hay un miedo, entonces ¿quién los protege? (P. Jesús, Potosí, Bolivia, Ladkani et al., [2005] 2015).

Las palabras del sacerdote son confirmadas por Braulio, que trabaja en un yacimiento marginal del Cerro,

> 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. A veces les pones [ofrendas], a veces vamos de rodiias [rodillas hasta su imagen], a veces… les ponemos velitas. Entonces, tenemos…, creemos, en dos padres" (Braulio Ortega, C. Rico, Potosí, Bolivia, en Ladkani et. al, [2005] (2015).

No obstante, todas las previsiones parecen ser insuficientes en la oscuridad del inframundo, como opina Taussig: "There, rites to the spirit owner are necessary and frequent; yet, try as they might, the miners

are constantly on the verge of failure despite their ritual propitiation (…)" (1980, pp. 144-145)[17].



Figura 6. En el interior de uno de los yacimientos mineros, una muestra de galería vertical que descubre la precariedad de la escalera artesanal utilizada por los trabajadores (Somos YO&JJ, 2020, documental)

[17] Allí, los ritos al espíritu del socavón son necesarios y frecuentes; sin embargo, por más que lo intenten, los mineros están constantemente al borde del fracaso a pesar de su propiciación ritual (…)" (Taussig, 1980, pp. 144-145 traducción libre).



Figura 7. Las mujeres de la familia minera, y los mineros, inician la procesión luego de la misa, llevando en andas al Tata Ck'accha. (Ladkani y Davidson; Cerro Rico, Potosí, Bolivia. 2005/2015)



Figura 8. Sergio, ex minero, es Guía 'oficial' en el recorrido por el interior de uno de los yacimientos en actividad. Delante del Tío -Tatay, afectuosamente, 'Padre', realizando uno de los rituales de entrega de una de las ofrendas (hojas de coca). (Somos YO&JJ, 2020, Cerro Rico, Potos, Bolivia; documental).

Domesticación de las fuerzas subterráneas

El trabajo minero trasciende la extracción, convirtiéndose en un proceso donde los mineros "domestican" las fuerzas naturales mediante rituales. Al decir de Absi la "demonización" y "socialización" de lo subterráneo genera una conexión íntima que transforma la montaña en una extensión del minero; una interacción que la autora asimila a una "práctica sexual" donde se fecunda simbólicamente la tierra (Absi, 2009, pp. 235-237, en Forgione 2025a, pp. 10-11). Al transitar por las "venas rocosas", que rara vez se “abren” a las necesidades de quienes se atreven a internarse en ellas. Se produce así un proceso de endoalteridad, a través del cual los cuerpos se transfiguran. Esta dinámica revela la compleja relación entre trabajo, devoción y cambio personal: el cuerpo no solo padece alteraciones patológicas por el entorno hostil, sino que es moldeado por la interacción simbólica con las deidades del subsuelo. Así, la minería se manifiesta como un entramado donde la labor física y la devoción ritual resultan indisociables en la identidad del trabajador.

Claves antropológicas del acervo cultural minero

El mito del Tío y su morada subterránea representan un sistema de significados profundamente arraigado en la cosmovisión minera. Estos elementos constituyen un conjunto de creaciones del espíritu cuyos hacedores y protagonistas son las personas que se identifican con esa obra, a lo que se suma un fervor que los funde en una consciencia participativa que incluye al ambiente, conformando en los trabajadores una “comunidad de credo" (Forgione, 2024, pp. 57 y 60). Desde esta perspectiva antropológica, la figura del Tío y la penumbra del yacimiento no solo actúan como mecanismos de protección ante la hostilidad del entorno, sino que se configuran como un patrimonio cultural distintivo de la cosmovisión andina. Este acervo, cargado de una identidad propia, trasciende lo local y se convierte en un foco de interés para el turismo contemporáneo, atrayendo a viajeros que buscan una inmersión genuina en formas de vida y alteridades poco exploradas, donde lo mítico

y lo cotidiano se entrelazan de manera inseparable.

Este análisis permite contrastar la teoría de Augé donde asegura que la globalización ha alterado profundamente la experiencia del viaje, despojándolo de su carácter tradicional como vía de descubrimiento y encuentro con la alteridad. Vale decir que, mientras advierte sobre un mundo donde el "otro" es una figura domesticada por el mercado, los yacimientos en Cerro Rico de Potosí presentan una alteridad irreductible. La legitimidad no proviene de una puesta en escena, sino de la persistencia del riesgo de accidentes, hasta la posibilidad de morir en ese etnoterritorio (Barabas, 2004, pp. 146-147, en Forgione, 2025a, p. 23), como bien ilustra la cita sobre las muertes no reportadas[18]. Sostienen esta autenticidad frente a la globalización el hecho de que se observa una primacía de lo físico sobre lo representado pues, a diferencia de un parque temático o un destino estandarizado, el socavón impone una experiencia no exclusivamente sensorial (falta de oxígeno, gases, calor, oscuridad), sino liminar (Turner, 1988, p. 101), un paso de umbral que no puede ser totalmente "ficcionalizada". Y, que, podría compararse a la que vivencian cotidianamente los mineros al experimentar el "afuera", el ámbito de Dios, y el "adentro", de "Satanás" (Forgione, 2025a, p. 19). El cuerpo del turista experimenta una vulnerabilidad que rompe la burbuja del imaginario global al desplazarse de sus referencias habituales y exponerse a otras temporalidades y sensibilidades. La comunidad de credo opera como frontera, aunque persiste, en quien vive la experiencia, un deseo genuino de alteridad, aprendizaje y horizontalidad. Una joven turista de un grupo integrado por tres amigos, comenta en su trayecto hacia el interior del yacimiento guiados por Sergio,

> Luego de escuchar las instrucciones de nuestro Guía comenzamos a caminar hacia el interior de la mina. Se siente un

[18] Según informes policiales, en (…) el año 2021, al menos una decena de mineros han muerto en el Cerro Rico por derrumbes e intoxicaciones, aunque Miguel, uno de los mineros, cree que son muchos más los fallecidos en los accidentes laborales sin que sean reportados. Agencia EFE S.A. Recuperado en: https://www.swissinfo.ch/spa/tres-mineros-en-bolivia-mueren-por-asfixia-en-mina-del-cerro-rico-de-potosi

> frío húmedo; cada vez se escuchan menos las máquinas de afuera. Quedamos en medio de la oscuridad tan solo a metros de la entrada y debíamos quedar muy atentos al aviso de los carreros. Con la lámpara del casco se ilumina un pozo profundo con una escalera de madera, cuyo fondo no logra verse. Si no estás atento a las luces [que emiten las lámparas de los cascos] de que va a pasar un carrito, puedes tener un accidente grave, los carros son muy pesados y no tienen frenos (…); una vez que están rodando es imposible que (…) puedan detenerse (…). Ya eran dos horas de estar en la mina. Pensamos que podríamos centrar (sic) un poco más (…), pero empezamos a sentirnos claustrofóbicos y cansados. La verdad, es impresionante la resistencia de los trabajadores en estas condiciones. Al parecer y sin ponernos de acuerdo los tres queríamos salir de la mina (Somos YO&JJ, Co. Rico, Potosí, 2020, documental).

El encuentro con el Tío no es una invitación al espectáculo, sino la observación de un pacto de vida o muerte. Esta implicación directa de la comunidad asegura que el ritual conserve su función social original. Los registros realizados por los viajeros actúan como pruebas de una realidad que, quizás erosionada en su superficie por la afluencia externa, mantiene un núcleo estructural inalterado. El turismo en este ámbito no confirma una expectativa prefabricada, sino que, además, suele chocar violentamente contra la "crudeza de las condiciones laborales" (Somos YO&JJ, 2020). Es, precisamente, esa vulnerabilidad compartida en la profundidad lo que permite que el encuentro con la otredad siga siendo genuino. Mientras el Cerro Rico siga siendo un espacio de producción y no meramente de exhibición, el Tío y su entorno mítico permanecerán fuera de la lógica de los "no lugares", conservando su carácter de territorio de una alteridad profunda y legítima.

Un modo espontáneo de patrimonialización.

Este caso de patrimonialización se distingue por evitar la selección externa de elementos representativos. Aquí, los mineros son los arquitectos y dueños exclusivos del universo cultural subterráneo. En la oscuridad del Cerro, son ellos quienes definen,

mediante su práctica cotidiana y devoción al Tío, qué es lo que constituye su propio patrimonio. No requieren validación ajena, pues lo han construido a través de su trabajo y el contexto ritual. Esta apropiación trasciende lo simbólico, convirtiéndose en una gestión soberana trasladada al ámbito turístico. Así, la "inmersión" del viajero no es un producto diseñado por terceros, sino una proyección directa de la experiencia de los mineros, que son los que deciden qué mostrar y cómo transmitir su historia desde el interior de la mina. Este modelo no busca una experiencia estilizada o artificiosa, sino proponer una conexión auténtica. Se trata de una experiencia 'inmersiva' -aunque sin necesidad de óculos[19]-, en la que el turista se convierte en testigo directo al acceder al universo ritual y laboral de la comunidad en su propio entorno y en plena actividad, dentro de las áreas marginales del Co. Rico. Este paradigma de patrimonialización -arraigado, consensuado y no impuesto- es un ejemplo revelador de cómo una visión del mundo puede proyectarse sin sacrificar su hondura ni su sentido original. La inmersión turística adquiere una dimensión aún más profunda al considerar que los guías no son intérpretes externos, sino hombres y mujeres -las *pallíris*[20] - que han transitado ese interior enigmático, oscuro y respetado. Son ellos quienes acompañan a los visitantes por itinerarios que amalgaman historia, técnica y ritual.

Mediadores culturales.

Resulta esencial comprender que el desempeño de los guías excede la categoría de informantes técnicos o meros anfitriones. En realidad, operan como mediadores culturales capaces de transmitir, sin ambages, la compleja dimensión cosmovisional de su mundo. Sergio, a quien ya conocemos, previamente a la 'inmersión' -al

[19] Recordemos que los "óculos de realidad inmersiva", también conocidos como anteojos de realidad virtual (VR), son dispositivos que permiten a los usuarios sumergirse en entornos virtuales generados por un ordenador.

[20] La voz *pallíri*s tiene raíces quechuas y refiere a las mujeres que recolectan, seleccionan y limpian a mano los restos de mineral en los desmontes o escombreras. Históricamente, han desempeñado un papel fundamental, aunque a menudo invisibilizado, en la economía minera informal. En ciertos casos, se emplea el término más general de "mujeres mineras" al aludir a su ingreso al socavón, práctica tradicionalmente desaconsejada o prohibida por creencias asociadas al Tío y al carácter masculino del interior de la mina.

igual que sus pares en esta actividad-, les muestra las herramientas y los materiales que utiliza el minero para sus labores. Luego, en la bocamina describe el significado de la sangre seca, cuya impronta permanece grabada en la parte inferior y superior del arco de ingreso al socavón. No se trata de una simple descripción física; es el primer contacto del visitante con una realidad donde la frontera entre lo sagrado y lo profano comienza a desdibujarse, donde la liminalidad no es una abstracción, sino una realidad. A través del relato, Sergio prepara el terreno ontológico de la visita, revelando que el acceso al interior de la montaña exige, ante todo, una mirada capaz de reconocer la carga ritual y el sacrificio que sostiene la vida en las profundidades. Esta capacidad de los mediadores para traducir lo inefable del rito, subraya el valor de su papel ya que son los garantes de que la experiencia turística no se deslice hacia la banalidad, sino que funcione como un encuentro auténtico con la alteridad,

> Esa sangre [la que mana del cogote, es cuando] lo sacrificamos a las llamas [*Lama Glama*] en el mes del Espíritu [Pentecostés], eso ha pasado hace dos semanas atrás. Degollan (degüellan) a las llamas. En esta mina han degollado (…) llamas. Bajo esta (sic) riel [por el que circulan los carritos que se transportan el mineral hacia el exterior] están enterradas más de cien llamas, entre cabezas, patas. Y la sangre lo sacamos y empezamos a pintar las puertas, allá, allá [señalando cada ingreso], todas las puertas [ingresos]. Incluso [nosotros] nos pintamos (se embijan) como Rambo así (con la mano se señala ambas mejillas). Pero ¿para qué esa sangre? Esa sangre es para que no venga lo envidioso, lo malo, toda la maldad, eso lo hacen. Por qué las llamas son p'al Tío, damos una ofrenda al Tío, damos una ofrenda al Tío. Y cuando son sacrificados las llamas, no tiene que estar ni un turista, o minero que trabaje ahí dentro. Porque el Tío, en vez de aceptar a las llamas va a aceptar a los mineros, por eso. (Somos YO&JJ, Cerro Rico, Potosí, 2020).

Una de las jóvenes turistas comenta en off, en la ceremonia principal, o *cha'llas*, los mineros sacrifican las llamas dego-

> llándolas hasta sacar su corazón poniéndolo junto con la sangre en vasijas de barro para luego rociarlos en los arcos de las entradas. Se arman en el interior altares con incienso y licores para purificar el ambiente y las herramientas (…). Todo se hace con la intención de agradecer a la Madre Tierra por el mineral y para pedir protección al Tío, guardián de la riqueza para que les permita seguir sacando sin tener ningún accidente (Co. Rico; en Somos YO&JJ, 2020).

Estas prácticas renuevan la relación contractual entre los mineros y la entidad protectora. En el caso del don representado por la víctima expiatoria, se establece un intercambio concebido como "contraprestación hospitalaria". Corresponde al "sacrificante", señala Mauss (1970, pp. 151-152, en Forgione, 2025a, p. 19), interpelar al diablo para comprometerlo a cumplir su parte. Así, el ritual deviene negociación constante, donde vida y fortuna dependen del pacto, pese a la asimetría que impone la ambigua conducta del Tío. El sacrificio, lejos de ser un fin en sí mismo, opera como garante de supervivencia en el entorno hostil del subsuelo. La ofrenda de llamas articula el vínculo con entidades metasensibles y, al evitar la demanda de vidas humanas, se inscribe en una lógica de sustitución que, según la teoría mimética de Girard, canaliza tensiones sociales mediante una víctima inocente. La fragilidad del Tío para cumplir el pacto, refuerza la creencia de que las alteraciones del orden ritual, especialmente la presencia de ajenos, pueden invalidar la ofrenda y comprometer la seguridad (Forgione, 2025a, p. 20). Esta estructura sacrificial, interpretada en clave girardiana como mecanismo de cohesión social (Girard, 1983, pp. 26-60)[21], se entrelaza con una cosmovisión que otorga a la llama un papel mediador y portador de fertilidad, abundancia y protección. Tal agencia refuerza el valor comunitario inherente a las prácticas rituales mineras. En estas expresiones de religiosidad, la sangre se concibe como portadora de vida y fuerza y su efusión ritual configura una barrera

[21] Girard explica el modo en que el deseo mimético genera rivalidades que escalan hasta las severas tensiones, y cómo las sociedades canalizan esa tensión mediante una víctima inocente que concentra la provocación colectiva, restaurando el orden social.

frente a las fuerzas malignas del inframundo. Esta concepción se articula con tradiciones ancestrales donde la sangre -como en diversas religiones- representa el vínculo humano-divino, el sacrificio redentor y la purificación. El Tío, en este entorno capaz de otorgar o negar seguridad, recibe la ofrenda en un acto de religiosidad situada, exclusiva de la penumbra perpetua.[22] Así, la sangre protege y reafirma la cohesión y la continuidad de una cosmovisión que reconoce en lo ritual una forma de resistencia cultural y espiritual[23]. Estas prácticas son un acto de devoción vinculadas al anhelo de encontrar una veta que transforme las condiciones de vida de quienes la realizan, visibilizando las dimensiones materiales y simbólicas de la esperanza minera (Forgione, 2025a, p. 25). Desde la perspectiva del patrimonio, este ritual trasciende lo religioso[24] para consolidarse como una expresión fundamental de identidad y transmisión de saberes. Ac-

[22] Nash demuestra que el sindicalismo militante y el culto al Tío pueden complementarse, como ocurrió durante el régimen de Barrientos [Bolivia, 1965-1969]. Ante la represión de la *ch'alla* y las actividades sindicales, los mineros se refugiaron en el "interior mina". En el "interior mina" (…) no hay comunicación más íntima, más sincera o más hermosa que el momento de la *ch'alla*, (…) en que los trabajadores mascan coca juntos y la ofrecen al Tío» (Nash, 1970, en Lavaud, 1998, incisos 84 y 85).

[23] En el fin de fiesta habrá cantos y danzas que reafirman el vínculo espiritual entre la comunidad minera y las entidades respetadas del subsuelo. Concluidas las acciones más significativas, las esposas de los mineros prepararán el asado con la carne de llama, adquiriendo en este entorno, el carácter de un banquete ritual. La carne, cortada en piezas, se cocina directamente, sobre brasas, sin sal, ni ningún otro aderezo. Se sirve parcialmente cocida, acompañada de *wathia.* Este modo de cocción, que recuerda al curanto, es utilizado entre los pueblos quechuas y aymaras. Tradicionalmente, se cava un hoyo en la tierra formando un horno rústico con piedras resistentes al calor. De este modo se celebra la conexión con la tierra. Su elaboración no solo es culinaria, sino también cultural y simbólica. La *wathia* -conocida también, como *huatia* o *guatia*- constituye una práctica culinaria ancestral de las comunidades quechuas y aymaras en los Andes centrales. Los restos óseos serán enterrados cuidadosamente, generalmente, a la entrada de la mina. O bien, "haciendo orificios en las bocaminas donde se dispondrán, en completo orden, los restos de las llamas. Primero la cabeza de la llama, luego las patas delanteras, el estómago y, por último, las patas traseras" (Flores Peca, 2019). Esta técnica responde no solo a necesidades alimenticias, sino también a expresiones rituales de reciprocidad con la naturaleza, especialmente con *Pachamama* (Madre Tierra), durante diversas ceremonias como la comentada, en las de cosecha y festividades estacionales. *Watia* o *huatia*, en aymara, 'horno de tierra', plato tradicional andino Diccionario: Pueblos Originarios Ser Indígena. Disponible en, http://www.serindigena.org/index.php/es/norte/aymara/49-gastronomia-aymara/131-watia.

[24] Para Taussig, la relación con el Tío -establecida y mantenida mediante rituales y ofrendas- configura un comportamiento claramente religioso frente a las fuerzas del mundo invisible. El autor identifica un ritual estructurado con prácticas que se repiten con intención y sentido colectivo. Los trabajadores vivencian esta experiencia religiosa al considerar que el Tío "tiene poder" sobre su suerte, salud y la continuidad del trabajo. Finalmente, el

túa, además, como un mecanismo de resistencia frente a la homogeneización global al salvaguardar prácticas y significados locales. Su continuidad no depende del reconocimiento institucional, sino, principalmente en priorizar la vivencia auténtica que le otorga sentido, reafirmando a los actores sociales como los únicos hacedores y portadores legítimos del patrimonio y garantizando las condiciones necesarias para su constante recreación en el presente. Prestemos atención a las palabras del Guía al ingresar en la mina con los visitantes: "Estamos entrando a la oscuridad, es su 'casa'. El diablo es mi dios. Aquí adentro, es el diablo el que me cuida" (Somos YO&JJ, 2020). Esta declaración no busca provocar al 'extraño', sino expresar una visión que amalgama protección, peligro, devoción y temor hacia la deidad minera. Insta a los jóvenes a tratar al Tío como "uno más", "es uno de nosotros" afirma con convicción (Forgione, 2025b, p. 15), es decir como un miembro presente, en donde se respetan tradiciones y gestos de reciprocidad que no responden a una representación turística, sino a un acto de fe genuino. La presencia del Tío eleva la experiencia de lo extraño, encarnando lo que Bórmida (1976, pp. 75 y ss.) define como una "realidad vivida", constituida por una "vivencia intransferible". No se trata de una escenificación para consumo externo, sino de una convicción compartida (fig. 8). Sergio procede como la voz coral de los trabajadores, de este modo, el acceso a la mina se transforma en una experiencia pedagógica y transformadora, donde la creencia se vivencia como una realidad cotidiana y profunda, alejándose de cualquier artificio para asegurar que la relación con lo sagrado subterráneo mantenga su autenticidad y fuerza original. La visibilización del Tío permite poner en valor el patrimonio minero, facilitando la resignificación de su cosmovisión. Si este proceso continúa con el consenso comunitario y una adecuada mediación, fortalecerá la autoestima colectiva.

culto se sitúa en un diálogo, a veces conflictivo, con el cristianismo: dentro de la mina se evita la cruz o el nombre de Cristo, pues se considera que tales símbolos pueden interferir con la "autoridad" del Tío sobre su dominio (Taussig, 1980, www.wkv-stuttgart.de/uploads/media/taussig_devil_commodity.pdf).

No obstante, surgen riesgos significativos. Sabemos que el auge del turismo en contextos rituales, marca un punto de inflexión donde las prácticas íntimas se vuelven susceptibles a los códigos del mercado, generando tensiones entre ritual, representación y consumo. La demanda externa de "autenticidad" podría derivar en una fetichización del ritual, forzando su adaptación a formatos estéticos predecibles. En este escenario, la ceremonia corre el riesgo de convertirse en un guión performático para el visitante, desanclado de sus significados originarios. A esta complejidad se suma la dimensión de la representación y la autoridad de quienes narran la experiencia, ya que si el guía es un ex minero, la transmisión adquiere autenticidad. De tal forma que, el desafío contemporáneo consiste en forjar equilibrios dinámicos entre el respeto por lo ritual, la sostenibilidad económica y representaciones fieles, evitando tanto la idealización como la banalización. Esta modalidad turística puede devenir en una herramienta de diálogo intercultural si sostiene el protagonismo de quienes lo viven y encarnan, abriendo un campo fértil de oportunidades en un delicado entramado de desafíos. Tales experiencias pueden reafirmar prácticas locales y habilitar economías alternativas, como cauce legítimo de reapropiación simbólica del territorio. Sin embargo, la búsqueda de "autenticidad" podría presionar para transformar prácticas vividas en "escenificaciones consumibles", vaciando el "espesor simbólico y comunitario" del ritual en favor de la lógica del espectáculo. Si los procesos de traducción cultural se articulan desde la comunidad minera, no correrán el peligro de desplazar voces legítimas y diluir su carácter crítico. Por ello, el desafío radica en construir modelos turísticos éticos y cocreados, donde la comunidad tenga "agencia real" en las decisiones.

Reflexiones finales

La exploración del ritual dedicado al Tío en las entrañas del Cerro Rico permite visibilizar una trama densa de significados que articula territorio, memoria y trabajo. La creencia en estos seres tutelares de la montaña no es un fenómeno aislado; es el resultado de un largo proceso de resignificaciones. Lejos de reducirse a un simple

sincretismo, estas prácticas revelan una superposición de capas -andinas, coloniales, republicanas- que, aunque interconectadas, conservan rasgos distintivos que permiten su individualización histórica. Este legado, lejos de fosilizarse, constituye un patrimonio cultural vivo. El ritual encarna una forma de habitar el mundo subterráneo donde los mineros establecen vínculos con una fuerza reconocida como sagrada, ambivalente y determinante. Es en este marco, que cobra sentido su apertura, cuidadosamente mediatizada, a un "turismo antropológico" de carácter testimonial donde, lejos de significar una anulación de la libertad del turista, la aceptación consciente de sus propios límites ontológicos frente a la comunidad local, opera como un ejercicio de ética de la alteridad. Desde esta mirada, en este ámbito, el otro deja de ser un objeto de consumo para devenir en un horizonte inabarcable. Es decir, que dicha apertura es una oportunidad para proyectar la cosmovisión del minero. El desafío reside en la autoridad narrativa de la comunidad, es decir, a su derecho a ejercer un control ético sobre su propia representación. Ante el pasaje de la intimidad ritual a la representación pública, debe evitarse la trivialización o la mercantilización, garantizando que el patrimonio -entendido como un proceso social y político- sea gestionado por sus verdaderos creadores y portadores. Solo mediante la participación genuina de quienes dieron a luz ese legado, el turismo puede transformarse en un encuentro de aprendizaje mutuo, preservando la integridad de una herencia que, lejos de ser una "postal" del lugar, se mantiene como un proceso cultural en constante devenir.

Referencias bibliográficas

Absi. (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 lnstitute Français d'Études Andines, tomo 152). Traducción del Francés Gudrun Birk.

Arzans de Orsúa y Vela, B. [1676-1736] (2000). El mundo desde Potosí: vida y reflexiones de Bartolomé Arzans de Orsúa y Vela. Selección, prólogo y notas, M. Baptista @. Obtenido en:

https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc89149

Augé, M. (1998). *El viaje imposible: el turismo y sus imágenes*. Barcelona, Gedisa edic. Serie CLA.DE.MA. Antropología/Etnografía.

Bórmida, R. (1976). *Etnología y Fenomenología. Ideas acerca de una Hermenéutica del Extrañamiento*. Buenos Aires, ed. Cervantes,

Bouysse-Cassagne, Th. (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*, Perú, Pontificia Universidad del Perú, Núm. 8; pp. 59-97.

Bouysse-Cassagne, Th. y Harris, O. (1987). *I. Pacha. En torno al pensamiento aymara. Bouysse-Cassagne, Th., Harris, O.; Platt, T y Cereceda, V. Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz, Bolivia, Hisbol, Ed. J. Medina; pp.11-59. 1ª ed.

Fernández Juárez, G. (2018). *El culto al "tío" en las minas bolivianas*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Edición digital a partir de Cuadernos Hispanoamericanos, núm. 597 (marzo 2000), pp. 21-31; https://www.cervantesvirtual.com/obra/el-culto-al-tio-en-las-minas-bolivianas-927224/

Flores Peca, M. A. (2019). Sacrificios rituales en la celebración de Espíritu. Eco; 1 de julio. Recuperado en: https://correodelsur.com/ecos/20190630/sacrificios-rituales-en-la-celebracion-de-espiritu.html

Forgione, C. A. (2025a). Cuerpos convocados y alteridades en la oscuridad de los socavones mineros andinos. Revista *ANTI*. Nueva era, vol. 24, número 1, julio, 2025; pp. 8-33.

Forgione, C. A. (2025b). Alteridades en la noche de las minas subterráneas. Patrimonio y Turismo vivencial antropológico desde el discurso andino. Buenos Aires. Disponible en: http//:www. academia.edu

Forgione, C. A. (2026). Pensamiento andino e imágenes de la oscuridad en los socavones mineros del presente Cerro Rico, Potosí, Bolivia y Noroeste argentino. Dossier. *Revista Allpanchis*, En revisión.

Forgione, C. A. (2024). En un lugar de Corrientes. Del culto a Antonio Ma-

merto Gil Nuñez: consciencia participativa y comunidad de credo. Disponible en htpp//: www.Academia.edu, ISSN 3072-6980.

Forgione, C. A. (2026). Un objeto-imagen devenido en sujeto amenazante. "Imágenes que se cargan de tiempo" desde el Collasuyo hasta la actualidad globalizada. *Revista E-Imagen,* área Antropología visual. En revisión.

Forgione, C. A. (2024). *Imágenes que interpelan en la oscuridad de los socavones mineros. Desde la antropología de la imagen y el discurso andino. Área andina centro-meridional.* (M. S).

Galinier, J. (2011). *Une nuit d'épouvante. Les indiens Otomi dans l'obscurité*. Nanterre, Société d' Ethnologie.

García Canclini, N. (1999*). Los usos sociales del patrimonio cultural*. Ediciones Nueva Imagen.

Girard, R. [1972] (1983). *La violencia y lo sagrado.* Barcelona, Anagrama. Traducción de P. González Rodríguez. ISBN: 9788433907687.

Guamán Poma de Ayala, F. [1615] (1993). *Nueva Crónica y buen gobierno.* Edición y Prólogo de Franklin Peace G. Y. Vocabulario y traducciones Jan Szemiński. México, Fondo de Cultura Económica, 1ª ed. Sección Obras de Historia.

Ladkani, R. y Davidson, K. [2005] (2015). La mina del diablo. Documental realizado en las minas de Cerro Chico, Potosí, Bolivia.

Mauss, M. (1970). *Lo sagrado y lo profano.* Barcelona, Barrales editores S. A. Obras I. Traducción del francés de Juan Antonio Matesanz. 1ª edición.

National Geographic. (s/f). Llama, un animal que cargó con un imperio. De la redacción de la NG. https://www.nationalgeographic.es/animales/llama

Orche García, E., Amaré, M. (2007). El mito del tío de las minas bolivianas, ¿Fenómeno colonial o republicano?

Orche García, E. (2023). *Trabajar con el diablo. El Tío de las minas bolivianas.* Vigo, España, Sociedad Española para la Defensa del Patrimonio Geológico y Minero -SEDPGYM-.

Orche García, E.; Puche, O.; Amare, M. P. y Mazadiego, L. F. (2004). Un caso de patrimonio minero intangible: EL

Tío de las minas bolivianas. *Revista De Re Metallica* 3; Madrid, Sociedad Española para la Defensa del Patrimonio Geológico y Minero -SEDPGYM-; dic, 2ª época; pp. 33-42.

Polia Meconi, M. (1999). *La cosmovisión religiosa andina en los Documentos Inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús. 1581-1752).* Lima, Perú, Pontificia Universidad Católica de Perú, Fondo editorial de la Pontificia UCP

Silverblatt, I. Dioses y diablos. Idolatrías y evangelización. (1982). *Revista Allpanchis,* El cristianismo colonial. Perú, vol. XIV, Núm. 19; enero a junio; pp. 31-47. https://revistas.ucsp.edu.pe/index.php/Allpanchis/article/view/860/912

Somos Yo&Jj. (2020). ¿Conoces la Cruda Realidad del Cerro Rico de Potosí? Documental. Circuito turístico en un yacimiento marginal, Potosí, Bolivia. https://www.youtube.com/watch?v=Z

Taussig, M. T. (2010). *The Devil and Commodity Fetishism in South America. Thirtieth anniversary edition. With a new chapter by the author.* The University of North Carolina Press, Chapel Hil. United States of America. Disponible en: www.wkv-stuttgart.de/uploads/media/taussig_devil_commodity.pdf

Turner, V. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid, Altea Taurus.

Recibido: 29 de abril 2026.
Aceptado: 10 de junio 2026.

