

EL TÍO, DIOS DE LOS MINEROS BOLIVIANOS

Dr. Ing. Enrique Orche García

Sociedad Española para la Defensa del Patrimonio Geológico y Minero (S EDPGYM)

eorche@gmail.com

RESUMEN

El presente trabajo trata de dar una visión lo más completa posible sobre el Tío de las minas bolivianas, una deidad muy cercana a los mineros que participa de ciertas características diabólicas. A tal fin se ha redactado una primera parte introductoria que describe los rasgos distintivos del Demonio, su llegada a los Andes desde España de la mano de la Iglesia Católica y su presencia en las antiguas minas europeas. Tratando propiamente del Tío, se describe el significado y mito el personaje, su hipotética presencia en la época incaica y virreinal, las hipótesis sobre el origen del mito y, finalmente, el papel y características del Tío en la minería actual.

PALABRAS CLAVE: Bolivia, Carnaval, Demonio, minería, Oruro, Tío.

ABSTRACT

The present work tries to give a vision as complete as possible about the Tio of the Bolivian mines, a deity very close to the miners who participates in certain diabolical characteristics. For this purpose, a first introductory part has been written that describes the distinctive features of the Devil, his arrival to the Andes from Spain at the hands of the Catholic Church and his presence in the ancient European mines. Dealing with the Tio itself, the character's meaning and myth are described, as well as his hypothetical presence in the Inca and viceregal times, the hypotheses about the origin of the myth and, finally, the role and characteristics of the Tio in current mining.

KEY WORDS: Bolivia, Carnaval, Devil, mining, Oruro, Tio.

1. Introducción

Uno de los personajes más llamativos que guarda una relación directa y significativa con los espacios cerrados es el Tío de las minas bolivianas. Es el dios del mundo subterráneo de los mineros indígenas andinos al que, a cambio de ofrendas, piden protección contra los accidentes en el trabajo diario y solicitan que les entreguen las riquezas minerales de las que es considerado dueño y guardián. Hoy día, tiene plena vigencia en Bolivia y Perú (en donde es conocido como Muqui), países en los que nadie efectúa el duro trabajo en la mina sin entregarle previamente las dádivas que le predispongan a su favor.

El Tío transmite a los mineros la fuerza y el coraje para afrontar el trabajo diario en la mina. El consumo de alcohol, considerado como su orina, juega un papel fundamental en esta transferencia, e implica, además, la concesión de potencia sexual ya que la libido de la deidad es muy fuerte. La Pachamama, que transmite su fuerza a las hojas de coca acullicadas por los trabajadores, desempeña un papel similar, aunque de menor importancia. El Tío posee una dimensión diabólica si bien sus atributos no coinciden plenamente con los de Satanás.

Los datos históricos publicados acerca del Tío son escasos y los estudios sobre él se han centrado fundamentalmente en dos aspectos: a) la leyenda con protagonistas prehispánicos que ha dado origen al mito y b) la importancia espiritual que el Tío tiene para los mineros indígenas andinos actuales. Absi, Bouysse-Cassagne, Gareis, Nash y Salazar-Soler son los investigadores que sobresalen en el estudio del personaje desde el punto de vista antropológico y etnográfico.

Hoy día, el Tío está presente tanto en las grandes empresas como en las pequeñas cooperativas mineras, pero tiene mucha mayor implantación en éstas últimas en donde el hallazgo de la veta es más problemático pues no se emplean habitualmente los modernos métodos de investigación que utilizan las grandes compañías. En este caso, la ayuda del Tío se considera de importancia capital.

A fin de hacer frente al duro ambiente de trabajo físico y psicológico, los mineros nativos siguen recurriendo sistemáticamente al consumo de coca y a la adoración de sus antiguas divinidades, de la misma forma que lo hicieron sus antepasados, esto se materializa en los rituales que se dedican al Tío, entre otros, en su calidad de poseedor del subsuelo. Los que se efectúan hoy día con toda naturalidad en

las minas bolivianas, son referidos ya por los cronistas y administradores españoles en sus escritos, aunque sin relacionarlos con ninguna divinidad tradicional concreta sino con las *huacas* (adoratorios, ídolos, objeto de culto) locales.

Para comprender mejor el personaje del Tío, cuya complejidad es notable, se comentan, en primer lugar, algunas generalidades sobre el Diablo, su apariencia y la forma en que llegó a los Andes. Después se exponen algunas ideas sobre la existencia del Demonio en las minas europeas, con lo cual finaliza la parte introductoria al personaje. A continuación se analizan el significado y el mito del Tío y la leyenda de la Virgen del Socavón, pues ambos aparecen muy relacionados en el siglo XVIII. Buscando los orígenes de esta correspondencia, se investiga sobre la hipotética existencia del Tío en el Alto Perú virreinal, posiblemente muy condicionada por la lucha de la Iglesia contra la idolatría; para ello, se pasa revista a la legislación de la época y a las referencias a rituales idolátricos indígenas que pudieran tener relación con las minas. El siguiente paso es integrar toda la información previa y establecer una hipótesis sobre el origen del Tío. Como es un personaje cuya presencia se acrecienta en los tiempos actuales, se dedican unos comentarios al personaje en la minería actual.

El presente artículo es un resumen del libro ORCHE, E. *Trabajar con el Diablo. El Tío de las minas bolivianas*. Vigo. 2023.

2. Las características del Diablo

El aspecto tradicional del Diablo es producto de la mezcla de la imaginación de los padres de la Iglesia y de la clase popular que recibía sus enseñanzas. Se inicia en los primeros tiempos del cristianismo, tomando modelos de las religiones griega, persa, escandinava, hindú, egipcia y otras cuyos dioses la Iglesia consideraba demoníacos, y se perfila durante la Edad Media, el Renacimiento y el Barroco. Algunos de los actores intervinientes fueron la élite eclesiástica y política, los demonólogos, los jueces y el pueblo llano. El Diablo es un espíritu y, por ello, se puede metamorfosear a voluntad, penetrando en cualquier ser animado debido a su esencia simple, ligera y maleable. El inquisidor Martín del Río, en su obra *Disquisitionum magicum* de 1599-1600, lo retrata de la siguiente forma:

Los Demonios se manifiestan en cuerpos humanos negros, mugrientos, hediondos y tremendos, o por lo menos en cuerpos de rostro oscuro, moreno y pintarrajeado, de nariz desafortadamente chata o enormemente aguileña, de boca abierta y profundamente rajada, de ojos hundidos y chispeantes, de manos y pies ganchudos como de buitres, de brazos y muslos delgados y llenos de pelo, de piernas de burro o de cabra, de pies de cuerno algunas veces rajado y algunas veces sólido, y por último de estatura y proporciones del cuerpo siempre demasiado grandes o demasiado pequeñas y contrahechas.

Las representaciones zoomorfas del Diablo no son raras. El inquisidor Pierre de Lancre lo describe en 1613 como un gran macho cabrío, con su miembro viril empujado hacia delante y una gran cola por detrás. Otros animales en los que se puede encarnar son el toro, el caballo, la oveja, el ciervo, la ternera, el corzo, el cerdo, la cabra, el gato negro, el pollo, el cuervo, el mono, la serpiente, la mosca, el perro, el zorro, aves diversas, insectos, sapos y ratas.

Por tanto, no resulta sorprendente que cuando los españoles llegaron a América interpretaran que los cultos de los nativos a los cerros, los árboles, las piedras, el sol, la luna o los ríos, eran una prueba irrefutable de la presencia del Diablo, que les inducía a adorar esos objetos. Contemplando la cultura indígena con mentalidad europea, los españoles pensaron que la comunicación del Demonio con los nativos a través de las *huacas* implicaba la existencia de brujería y, por tanto, de brujas. Apenas llegados, se enfrentaron a una cosmovisión completamente distinta de la europea en la que no existía una noción del Mal ni su encarnación en Satanás. Por el contrario, a diferencia del maniqueísmo europeo en el que lo malo era opuesto a lo bueno y, por tanto, debía ser eliminado, los indígenas creían en una concepción del universo basada en conceptos opuestos pero relacionados, de manera que uno no podía existir sin el otro: lo bueno de un objeto no podía ser entendido sin lo malo, pero no de manera opuesta sino complementaria, como elemento indisoluble de su realidad física (concepto de dialéctica de oposición complementaria).

En la cosmovisión andina el mundo es un conjunto armonioso en el que todo y todos tienen su sitio y también sus límites, y las partes se suplementan y apoyan mutuamente. En este esquema, el Diablo tiene su lugar, no como un ser malvado en sí mismo

sino como la contraparte maligna de ese equilibrio. Puede presentarse como un ser benévolo y travieso, que tiene a la vez su lado bueno y su lado malo de manera que es generoso premiando a las personas de buen corazón, pero también justiciero castigando a los perversos. Forma parte de la naturaleza misma, al igual que el hombre andino, a diferencia del concepto europeo según el cual, el hombre la domina. Suele encontrarse en lugares estratégicos; es un ser cotidiano de este mundo con el que las personas se pueden topar yendo de camino, en los campos, en la casa... pues reside en el mismo espacio que los humanos. El Diablo andino vive con las personas formando parte de su vida cotidiana como un habitante más de su mundo; nadie piensa en el infierno ni en el cielo pues el Demonio vive con ellos, para bien o para mal, eso no importa; es como un vecino que, incluso, puede llegar a ser su amigo, y sus acciones se toman como una cosa más de las tantas que suceden en el día a día. Es, por tanto, un Diablo completamente distinto del impuesto por la fe católica llevada por los españoles, que es maligno por sí mismo como oposición al Bien.

La Iglesia impuso la moral católica en América injertándola en las creencias religiosas indígenas pretendiendo trasladarles los conceptos del Diablo y del Mal aun cuando en éstas no existía una dicotomía entre Bondad y Maldad. Consecuentemente, las lenguas andinas desconocían el concepto europeo de Demonio y, por tanto, la palabra representativa. Para incorporarle al ideario nativo, los españoles manipularon el vocablo *supay* que, en algunas de sus acepciones, expresaba el sentido de maldad. Desde entonces, este vocablo ha sido sinónimo de Demonio en una interpretación a la medida que aumentó la confusión vital de los nativos. Por idéntico motivo, la palabra *ukhupacha* fue elegida para traducir el concepto de infierno, en oposición a *hananpacha* que representaba al mundo celeste en donde los españoles ubicaron al Dios cristiano, a la Virgen y a los santos.

Evidentemente, la imposición de estas nuevas ideas supuso un choque difícil de asimilar para las mentes indígenas. No entendían los nuevos conceptos que, por otra parte, los curas doctrineros tampoco eran capaces de transmitirles con claridad en sus no muy efectivas sesiones de evangelización, pero sí admitieron las formas físicas en que podía presentarse el Demonio. De esta forma, no extraña que el Diablo andino, impuesto con criterios

Europeos, adquiriera el mismo aspecto que en España, y así no sorprende que, en América, el Demonio se apareciera, invocado o no, en forma de figura horrible y espantosa, súcubo, serpiente, dragón, mastín, mono, ser humano, a veces con cuernos, gallo, cerdo, cuervo, aves, un chivo que echaba fuego por el trasero, un macho cabrío negro que expelía fuego por la boca y por los ojos, un hombre inglés que hedía y nublaba la vista, etc.

La conclusión que se deduce de todo lo anterior es que, probablemente, las creencias en encantos, espíritus y magia que muchos antropólogos imputan a todas las culturas, formasen parte de las creencias andinas, pero la hechicería y la brujería descritas por los cronistas españoles fueron producto de las imposiciones culturales de los recién llegados. Posiblemente hubo similitudes entre las cosmovisiones de unos y otros, pero la persistencia de la vernácula significa que el sincretismo nunca logró ser completo. De hecho, en el proceso evangelizador, la sustitución de conceptos se logró pocas veces en su totalidad y las creencias prehispánicas no encontraron equivalencias en todos los detalles con las del mundo cristiano. Quizás, ni el término sincretismo ni el de mestizaje sean adecuados para describir la complejidad de los procesos culturales que tuvieron lugar en las poblaciones altoperuanas.

En este trasfondo cultural, en 1615, el cronista indígena Felipe Guaman Poma de Ayala, cuando se refiere al Diablo en relación con los incas, dibuja su particular visión del Demonio siguiendo la tradición iconográfica española. Así, por ejemplo:

- Indicando que el quinto inca, Cápac Yupanqui, era enseñado por los diablos.
- En la descripción de los rituales de los hechiceros incas.
- Al tratar de los hechiceros, que hablaban con los demonios tanto mientras dormían y curaban las enfermedades del cuerpo, como en un necesario estado de embriaguez.
- Asociando el robo con el Demonio mediante un pacto personal entre éste y el ladrón.
- Identificando el infierno con un dragón que se tragaba a los pecadores.

Mediante estos diseños, Guaman hace ver la gran importancia que concedía a las representaciones visuales en la instrucción religiosa de los indígenas.

Unos años después, en la segunda mitad del siglo XVII, se inicia una tradición de pintura indígena o

mestiza que decora lienzos y paredes de las iglesias, muchas veces rurales. La más antigua es, probablemente, el Juicio final pintado por el cuzqueño Diego Quispe Tito hacia 1670; después, siguieron muchas otras dando lugar a un movimiento andino que tendría uno de sus pintores más representativos en el mestizo Tadeo Escalante.

3. El Diablo en los Andes

La preocupación de los europeos por el Demonio ha sido siempre una constante hasta el punto de constituir uno de los grandes miedos que les ha condicionado su vida a través del tiempo. El Diablo era tan próximo a los españoles del siglo XV que resulta lógico que les acompañase en la empresa americana. Por esta misma razón, los escritos demonológicos tuvieron amplia difusión en América, influyendo y marcando en ocasiones las pautas doctrinales en la tarea misionera de la Iglesia. No cabe extrañarse, pues, de que la población andina fuera asimilando el concepto y, sobre todo, la figura de Satanás en su ideario con una visión fiel a la tradición iconográfica europea, especialmente en el siglo XVIII. ¿Cómo fue posible que estas ideas e imágenes lograran infiltrarse en el imaginario indígena?

Cuando los españoles llegaron al Perú asociaron los dioses venerados por los indígenas andinos a encarnaciones del Diablo, lo que no es raro ya que sus representaciones adoptaban formas similares a las que se tenían por demoníacas en Europa (imágenes zoomorfas o humanas con atributos de animales feroces). Por tanto, sin mayor análisis, equipararon estas prácticas con la noción europea de la demonolatría lo que implicó una importante consecuencia: las informaciones históricas fueron frecuentemente distorsionadas reproduciendo las ideas preconcebidas de los españoles más que los datos auténticos sobre el mundo religioso indígena. Este hecho se agravaba por la carencia de escritura de los pueblos prehispánicos, que se servían de la tradición oral para transmitir sus creencias. Por ello, todas las fuentes escritas conocidas hasta mediados del siglo XVI fueron redactadas por europeos, que describían un mundo que les era desconocido y extraño relativo a las numerosas y diversas culturas que integraron el imperio inca.

La presencia de tan abundantes símbolos diabólicos en el Nuevo Mundo y de rituales semejantes a los practicados en algunos sacramentos, como la confesión y la comunión, llevó a los españoles a la conclusión de que, después de la cristianización de

Europa, el Demonio se había retirado a América con objeto de incitar a los indígenas a la idolatría. En torno a esta idea fundamental se estableció una estrategia de conquista espiritual basada tanto en la lucha contra el Diablo como en la salvación de las almas de los nativos. A tal efecto los españoles emprendieron actuaciones para erradicar las religiones andinas, detectar a los idólatras y evangelizar a la población.

La respuesta de los líderes religiosos indígenas fue triple: desarrollar prácticas clandestinas evitando ser descubiertos por los españoles, simular la conversión a la fe cristiana continuando con sus ritos tradicionales, y aceptar y adoptar ciertos elementos religiosos cristianos iniciando un proceso de sincretismo religioso. En esta transformación, muchos curacas tuvieron un papel preponderante participando y encabezando la adoración de los ancestros, y apoyando y manteniendo los cultos tradicionales, lo que no era óbice para que mandaran a sus administrados a participar en la misa.

Con el tiempo, las ideas sobre demonios vigentes en Europa fueron incorporadas al ideario andino de varias formas:

- Superpuestas a las creencias autóctonas, como una capa de pintura sobre otra.
- Entretejadas con las creencias indígenas formando un conjunto inextricable.
- Sin llegar a una verdadera incorporación por confusión de ideas.

A pesar de los esfuerzos de la Iglesia y de las autoridades españolas, los nativos no eran capaces de asimilar que las entidades fueran antagónicamente buenas o malas, según los cánones europeos, sino que participaban simultáneamente de aspectos benévolos y malévolos. De ahí la confusión causada en su mundo religioso a consecuencia de la superposición del Diablo a los dioses andinos. Tal vez con la intención de separar sus deidades tradicionales del Demonio impuesto, los nativos fueron modificando su morfología, de manera que las imágenes zoomorfas iniciales de apariencia terrible dieron paso en el siglo XVII a la de personas nobles, caciques, incas, angelitos e incluso un español con vestimenta de religioso y una cruz en la mano, siempre con características benévolas distintas de Satanás, que invariablemente quiere el mal.

Sin embargo, la expresión iconográfica del Diablo no tuvo las mismas dificultades para incorporarse al mundo andino que el concepto del mal, difundiéndose rápidamente. Es decir, que la pretendida aculturación católica sobre el Demonio tuvo lugar principalmente en su apariencia exterior pero no en la conceptualización de lo divino, lo que también significa que la imagen española del Diablo fue la característica predominante en la visión que sobre él tenían los indígenas la cual, además, dependía de la instrucción religiosa que había recibido el individuo. La población autóctona mantenía un trato ambiguo con el Demonio que variaba entre el pánico a ser sus presas y una relación de intercambio que pretendía aprovecharse de sus facultades para conseguir fines puramente terrestres, como la fortuna, mediante pactos personales que implicaban un compromiso entre las dos partes. No obstante, los propios españoles tampoco tenían una idea demasiado clara sobre el Diablo, especialmente las clases populares.

Los caminos por los que se introdujo el Diablo en la cultura indígena fueron varios:

- La predicación de frailes y doctrineros, ayudados de cuadros pintados con temática religiosa.
- Los autos sacramentales y otras piezas dramáticas de motivos religiosos.
- La iconografía de las iglesias en murales, cuadros e imágenes.
- La convivencia con los españoles.
- Las danzas de máscaras, que se conocen en el siglo XVIII, en las que un grupo de demonios bailaba con San Miguel (Figura 1).



Figura 1. Danza de San Miguel con siete Diablos
(Fuente: Martínez Compañón, 1978-1987)

Para enseñar la doctrina, los eclesiásticos se sirvieron del baile y de la teatralidad popular, herramientas que ya se utilizaban con eficacia desde hacía muchas décadas en Europa. De esta forma, se llevaron a América muchas de las danzas y entremeses que desfilaban en las procesiones del Corpus de España. Se sabe que en 1544 ya se celebraba el domingo de Carnaval (domingo de Cuasimodo) en Lima en el que los negros salían pintados y con máscaras de diablos, realizando danzas y representaciones coloridas. A comienzos del siglo XVII el Carnaval era una fiesta muy popular, asimilada por negros, indígenas y mestizos; el domingo salía de cada parroquia limeña la procesión del Santísimo Sacramento acompañada de danzas de diablos cuyos integrantes iban vestidos con máscaras y trajes llamativos que, armados de palos y látigos, bailaban y hacían diabluras por las calles de la ciudad. En este contexto, el Baile de Diablos fue un elemento de cultura popular muy apropiado para ayudar a la demonización de las divinidades autóctonas y ampliamente utilizado en distintos territorios del imperio español.



Figura 2. Bocamina virreinal en el Cerro Rico de Potosí
(Fuente: Autor)

El proceso y sus resultados resultan paradójicos pues la Iglesia, pese a combatir insistentemente al Demonio en todos los santuarios andinos y predisponer a la población indígena en su contra, en realidad consiguió introducirlo en el sistema de creencias nativo con las características propias del Diablo europeo, dando por resultado un producto sincrético muy variado. De esta forma, en lo relativo a las minas, el Demonio llegó a convertirse en una figura ambigua: era, a la vez, para los

cristianos, el ser maligno asimilado a la idolatría de los nativos, y para éstos, el ente bondadoso que les proporcionaba el mineral. Estas cualidades probablemente concurren para que el Diablo fuera adoptado como entidad propiciatoria en algún momento de la historia de la minería boliviana, dando lugar a una figura compleja, la del Tío, que tanto tiene de cristiano como de andino.

4. El Demonio también habitaba en las minas europeas

Tradicionalmente, el miedo ha sido una constante presente en el quehacer diario de los mineros: miedo a los accidentes, miedo a las enfermedades, miedo a que desaparezca la veta que explotan, miedo a las tinieblas y a los silencios de las galerías, miedos a los espíritus que son los causantes de las desgracias o de las venturas del minero. Las galerías (Figura 2), los frentes de explotación abandonados y los huecos abiertos por antiguas excavaciones son los lugares más apropiados para que en ellos se escondan los espíritus. Por eso, cuando debe atravesar pasajes abandonados y solitarios, cree percibir la presencia de estos espíritus en el susurro de una corriente de aire, en el ruido de una piedra desprendida o en el sonido de las gotas de agua que caen sobre las rocas, lo que se acentúa con las sombras vacilantes producidas por la luz de su lámpara. Estas vivencias tienen un origen remoto: se encuentran en todas las culturas y la Europa medieval y renacentista no fue una excepción.

Las creencias de los trabajadores de las minas europeas en los siglos XVI al XIX fueron numerosas. Desde enanos a ninfas, sílfides y salamandras, de quienes pensaba que eran los creadores y guardianes de la riqueza del subsuelo. En las minas escandinavas y alemanas habitaban demonios que se mostraban a los hombres bajo formas diversas (Figura 3). Unas veces aparecían trabajando en las galerías; otras veces destruían las entibaciones, rompían las escaleras de acceso a las labores o enviaban emanaciones venenosas, causando graves accidentes o la muerte de los mineros.

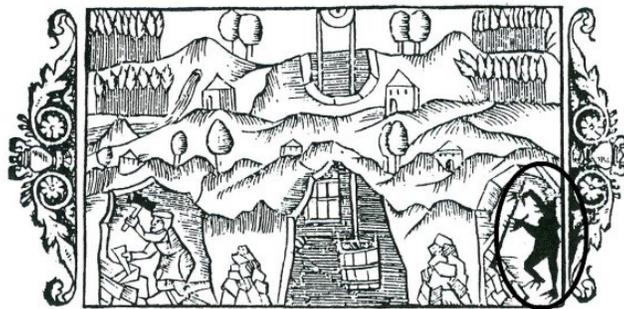


Figura 3. Duende en las minas escandinavas según Olaüs Magnus (Fuente: Sebillot, 1979)

La creencia en estos espíritus, que tradicionalmente suelen adquirir formas tangibles y que han sido denominados diablos o demonios de las minas, fue llevada a las explotaciones americanas por los españoles que trabajaron en ellas, transmitiéndola de esta forma a los indígenas. Siendo el temor su principal motivación religiosa, los mineros nativos la asimilaron y la incorporaron a sus oraciones y ritos míticos sin preocuparse demasiado de si eran paganos o cristianos. Efectivamente, el aparente sincretismo religioso es una de las características más destacables de estos profesionales andinos, basado en corrientes cristianas, aymaras y quechuas. Por ello no es de extrañar que el Tío tenga formas más próximas al Diablo cristiano (y europeo) que a cualquier otro símbolo local.

El importante jurista Juan de Solórzano, en 1647, hacía referencia a los demonios que vivían en las galerías de las minas subterráneas, trasponiendo a las explotaciones virreinales las creencias sobre duendes existentes en Europa. Estas ideas se mantuvieron en el tiempo hasta el punto de que en la Inglaterra del siglo XIX los duendes eran muy populares en los distritos mineros del oeste del país, en Francia un gnomo llamado Pequeño Minero fastidiaba y atormentaba a los operarios de las minas y en España se creía en duendes que vivían en el interior de las montañas, cuyos caminos subterráneos conocían.

El carácter de estos diablos europeos era muy variable: los había buenos y malos, a veces causaban accidentes, pero otras eran bromistas y amigos y protectores de los mineros. Esta diversidad tipológica no existe en el Tío boliviano; por el contrario, su comportamiento es ambiguo a los ojos occidentales pues está regido por la dualidad andina: es, a la vez, generoso o castigador, dueño del mineral y otorgador de su riqueza, etc.

Llegados a este punto no puede dejar de citarse la diferente actitud adoptada por la Iglesia y por la Corona española respecto a la creencia en los demonios de las minas en Europa y en América. Como acaba de verse, mientras en Europa se admitía la existencia en las minas de duendes, malignos y benignos, cuya presencia y efectos se contrarrestaban de varias formas, en el Nuevo Mundo se producía la represión y aculturación de los nativos pretendiendo eliminar no sólo sus ídolos y *huacas*, sino también cualquier creencia religiosa tradicional. De hecho, posiblemente, no tuvieron posibilidad de creer en los demonios mineros al modo europeo ya que tanto la institución represiva creada para estos casos, denominada Extirpación de Idolatrías, como los castigos previstos en las leyes les alejaron a la fuerza de todas estas creencias.

5. Significado y mito del Tío

Para algunos autores, el Tío es un producto sincrético entre las creencias de los antiguos pobladores andinos (urus y kollas primero y aymaras y quechuas después) y las llevadas a América por los españoles. Otros lo cuestionan aduciendo la existencia de una dualidad conceptual de creencias nativas/españolas.

El choque de ambas culturas tuvo como consecuencia el desarrollo de un nuevo estilo de pensamiento en los indígenas, una nueva religión combinada, en la que dioses, santos, príncipes del Bien y del Mal de una aparecen como personajes centrales en la otra, compartiendo nombres, atributos y aras con otras deidades diferentes, dándose una confusión tal que hasta hoy domina el sentimiento de los pueblos que habitan en el altiplano boliviano.

De hecho, actualmente, el aparente sincretismo religioso es una de las características de los mineros andinos, cuyo espíritu es muy sensible a todo fenómeno religioso, siendo el culto católico, que la mayor parte de ellos declara profesar, apenas un barniz sobre las creencias, ritos y supersticiones ancestrales que continúan muy enraizadas en ellos. El Tío, hoy día, es un fenómeno de amplia raigambre en el ámbito minero de Bolivia; la relación de los trabajadores de las minas con él es muy intensa y ha ido evolucionando con el tiempo, incorporando ritos y creencias.

En la época virreinal es bien sabido que, a pesar de los esfuerzos de la Iglesia, la religión católica fue para los indígenas principalmente un culto externo

y, por ello, aunque acudían a misa y a otras celebraciones litúrgicas, esto no significó que el catolicismo creara en ellos un nuevo modo de vida; por el contrario, bajo formas cristianas se mantuvieron prácticamente intactos sus principios religiosos ancestrales, basados en buena parte en el temor. Este hecho fue patente desde el primer momento, y así lo demuestran, por ejemplo, las sucesivas campañas de extirpación de idolatrías durante el siglo XVII.

Muchas creencias prehispánicas perduraron a lo largo de los siglos XVI y XVII sin que fueran objeto de ningún tipo de sincretismo; se prueba comparando las fechas del descubrimiento de algunas minas importantes con las de la extirpación de las antiguas *huacas* que dichas minas albergaban; el resultado abona la idea de que muchos de los ritos tradicionales en las minas perduraron cuando éstas estaban siendo explotadas por los españoles. No debe olvidarse otra circunstancia importante: los extirpadores de idolatrías no se aventuraban en el interior de las minas para buscar las huellas del culto idólatrico, por lo que estos lugares pudieron ser el refugio idóneo de las creencias prehispánicas cuyos rituales se practicaban a puerta cerrada.

Otro culto mantenido durante décadas en las minas fue el de las *mamas*. Los nativos rezaban a las minas porque contenían metal rico. De hecho, las *huacas* de las minas eran trozos de mineral puro, escogidos por su belleza, que guardaban y adoraban llamándoles madres (*mamas*) de tales minas. Las *mamas* desempeñaban una función religiosa de importancia ya que como *huaca* hablaban y cada mina tenía su chamán que platicaba con ella. Las *mamas*, *illas* o *canopas* tenían el poder de atracción del mineral, de manera que se las conservaba para asegurar el crecimiento de la futura cosecha minera: eran consideradas como un tesoro que convenía guardar, y las personas que las poseían se tenían por muy afortunadas. El brillo de las *mamas* se relacionaba con la luz del relámpago o del Sol que las había engendrado y, como tal, constituía una manifestación de su poder fecundador, de su fuerza animadora. Por estas razones, los mineros ofrecían coca a las *mamas* antes de bajar a la mina, en la boca del socavón que, por tanto, era un lugar sagrado; allí se encontraba el almacén de los minerales recogidos guardados por un *puncucamayo*, personaje de gran relevancia, que comunicaba el mundo de adentro con el de afuera.

El culto a las minas o socavones fue otro que perduró durante mucho tiempo. Reina y socavón o mina se escriben *coya*; de la primera, esposa del Inca, nació el hijo tanto del Sol como de la Luna. Las *coyas* podían volver impenetrables los cerros si el que buscaba minerales no las aplacaba con el acullico de coca.

A la vista de estos hechos, cabe pensar que los españoles pudieron tener una cierta permisividad frente a los cultos nativos, tan denostados de palabra, con objeto de conseguir un mejor ambiente laboral que redundase en un mayor rendimiento de la explotación minera.

Durante el siglo XVI, la mortalidad causada por las enfermedades importadas de Europa y la cruel actitud de algunos españoles con los indígenas en el trabajo, produjeron un cambio cualitativo, a peor, en su modo de vida, hasta el punto que llegaron a creer, y así lo manifestaron repetidamente, que el Dios cristiano sólo era bueno para éstos mientras que ellos debían mantener sus creencias tradicionales, lo que de hecho fue una práctica habitual, casi siempre llevada a cabo en la clandestinidad.

Hoy día, el miedo motiva casi todas las expresiones de la vida religiosa de los obreros de las minas, y la realidad en el pasado virreinal no debió ser muy diferente. El Tío, en su calidad de poseedor del subsuelo, es considerado una fuente de energía que permite, por su natural influencia, un equilibrio físico-espiritual que se traduce en la fe y en la voluntad de los mineros en el logro de una producción de mineral capaz de permitir la alimentación de sus familias. Ocupa un lugar central, no sólo en su imaginario, sino también en su vida real y en el trabajo, existiendo entre ambos una relación de reciprocidad y dependencia. El mito del Tío es un fenómeno psicológico que mantiene vivas la fe y la esperanza del minero obrando como un factor de equilibrio entre lo brutal de su trabajo físico y sus manifestaciones espirituales, creyendo con absoluta certeza que en él tiene un pariente, un amigo, un protector que premia y castiga con justicia. Por estas razones, el Tío es muy importante en la minería andina actual, tanto que resulta impensable realizar cualquier trabajo dentro de la mina sin ofrecerle antes los regalos que más le gustan (coca, alcohol y tabaco) para contentarle y que sea pródigo en la entrega de los minerales más ricos o en la protección del minero.

6. El Tío en la época incaica y virreinal

Teniendo en cuenta los mitos del Tío y de la Virgen del Socavón, que se comentan más adelante, ¿es posible identificar la existencia del Tío o personaje asimilable en las épocas incaica y virreinal? En el presente capítulo se pasa revista a la hipotética presencia del Tío en estos períodos, concretando el marco legal relativo a la extirpación de idolatrías e investigando las referencias de los cronistas y religiosos a los cultos idolátricos relacionados con las minas.

6.1. Hipotética existencia del Tío en el Alto Perú incaico virreinal

El ritual del Tío en las minas bolivianas actuales está muy extendido y es muy variado. La tradición parece indicar que el fenómeno del Tío tiene raíces precolombinas y que se desarrolló durante la época virreinal; así se podría deducir de numerosas interpretaciones folclóricas bolivianas, muchas de ellas relacionadas con el presente Carnaval de Oruro, y de las opiniones de mineros actuales.

Puesto que la importancia relativa de la minería en la economía del Alto Perú virreinal era muy superior a la que hoy día tiene, cabría plantear la hipótesis de que el fenómeno del Tío tendría en dicha época una presencia efectiva que, como cualquier hecho curioso o significativo, sería constatado documentalmente, en especial tratándose de sucesos contrarios a la doctrina de la Iglesia. Podría apoyar esta hipótesis de trabajo la consideración de los siguientes hechos:

- La hipotética existencia del mito del Tío ya en tiempos prehispánicos, momento en que se inició de acuerdo con las interpretaciones tradicionales actuales sobre el particular, como se ha señalado.
- La gran importancia concedida por los indígenas a sus creencias religiosas.
- La favorable actitud de éstos para mantener sus ideas, ritos y *huacas* tradicionales y para integrarlos en los nuevos ceremoniales cristianos.
- La posible importación por los españoles de mitos relacionados con la presencia del Diablo en las minas, de acuerdo con la tradición medieval europea.
- La favorable acogida del Demonio europeo por la cultura andina, al menos en su aspecto formal (Figura 4), ya que no conceptual.
- El gran número de trabajadores nativos en las minas, prácticamente la única fuerza laboral, todos ellos candidatos potenciales a servir al Tío.
- La dureza del laboreo en las explotaciones, que les impelería a buscar un alivio espiritual apoyándose

en un ser superior con el que muchas veces llegarían a identificarse.

- La tolerancia de los propietarios de minas con los rituales indígenas, como el del Tío, siempre que practicándolos los trabajadores mantuvieran o incrementaran el nivel de producción.



Figura 4. Demonio (Guaman Poma de Ayala, 1987, modificada)

- La meticulosidad de los registros virreinales en asuntos de idolatrías, que detectarían sin duda el culto al Tío. La Iglesia lo impediría pero quedaría registrada su presencia.

- La minuciosa descripción de las creencias, *huacas* y rituales indígenas realizadas por los cronistas y funcionarios españoles, que reseñarían el culto al Tío.

- La falta de inspección de los extirpadores de idolatrías del interior de las minas, que no detectaría el culto al Tío, el cual podría ser ejercido sin oposición.

Por el contrario, la creencia en el Tío y su difusión se vería dificultada por:

- La prohibición expresa de la Corona y de la Iglesia de mantener las creencias, *huacas* y ritos nativos, promoviendo la aculturación de los naturales.

- Los castigos impuestos a los chamanes y a los propios adoradores de los dioses tradicionales.

De la combinación de todos estos factores debería resultar una muestra inequívoca de la existencia o no del Tío en las épocas incaica y virreinal, pero, ¿eran apropiadas las condiciones sociales para que el Tío pudiese existir? ¿Qué dicen los documentos respecto de él o de otras creencias o ceremonias que pudieran haberse desarrollado en el mundo subterráneo o que tuvieran las minas por lugar de celebración? Seguidamente se pasa revista a estas cuestiones.

6.2. Marco legal contra la idolatría

Desde el primer momento, la legislación virreinal no fue en absoluto proclive a condescendencias con la práctica de adoraciones no católicas. La actitud de la Corona en contra de otras creencias fue dura desde sus inicios pues el 26 de junio de 1523, antes

incluso de la presencia española en el antiguo Perú, una real cédula de Carlos I ordenaba derribar los ídolos, altares y adoratorios de los nativos y prohibía sus sacrificios, incluido el comer carne humana, *aunque sea de los prisioneros y muertos en la guerra*.

En el Perú, hasta la celebración del Primer Concilio Limense (1551-1552) los cultos tradicionales indígenas fueron tolerados, ya por la indiferencia, ya por la prudencia de los españoles para prevenir desórdenes sociales. Después, todo cambió al establecer el Concilio, en la Constitución 3ª de los Naturales, que las *huacas* debían ser derribadas construyéndose iglesias en el mismo lugar. Paradójicamente, esta disposición dio lugar al hecho singular de que cuando los indígenas aparentemente practicaban los rituales cristianos en estos lugares sagrados reconvertidos, en realidad, en su fuero interno, seguían adorando a sus dioses ancestrales, haciendo abstracción de la religión católica de la que tan sólo tomaban los ritos externos.

El Segundo Concilio Limense, celebrado en 1567-1568, trató también del asunto de las idolatrías, pero su efecto más importante fue constituir el núcleo ideológico en que el virrey Francisco de Toledo fundamentó gran parte del cuerpo legislativo que sucesivamente fue emitiendo sobre el particular durante su amplio mandato de 1569 a 1581. La Corona, por su parte, en 1571, reconocía el escaso éxito de la evangelización e instaba al citado virrey a terminar con las prácticas de los considerados hechiceros. La preocupación del virrey a este respecto fue grande; de hecho, reguló detalladamente relativos a la conversión de los indígenas y al abandono de sus creencias tradicionales, sin que se encuentre alusión alguna al Tío ni a mito similar.

La postura de la Corona respecto de la idolatría se suavizaría pronto. Así, en 1573, la Ordenanza 140ª de Poblaciones promulgada bajo el reinado de Felipe II, mandaba que la doctrina debía enseñarse a los nativos con mucha caridad, prudencia, persuasión y discreción, usando los medios más suaves que parecieren y sin quitarles los ídolos.

En el Tercer Concilio Limense (1582-1583), la Iglesia concedió gran importancia a la idolatría de los nativos, esforzándose por que abandonaran sus costumbres tradicionales, consideradas bárbaras y salvajes.

Treinta años más tarde, el 1 de junio de 1612 una ley de Felipe III, recordaba a las autoridades virreinales que debían desarraigar las idolatrías, haciendo de este asunto una cuestión de estado.

Sin embargo, a pesar de la actitud oficial respecto de la idolatría, la población civil española permitía practicar a los indígenas todas sus supersticiones sin tratar de remediarlo, especialmente en las minas, siempre que ello redundara en aumentos de producción y mayores beneficios. Es más, la persistencia de los ritos prohibidos se encubría por algunos curas doctrineros, religiosos y corregidores con objeto de preservar sus intereses económicos, obligando a los nativos a mantener en secreto sus actividades. Otras veces la práctica de ciertos rituales tradicionales, al no ser considerada idolatría, era tolerada por el clero, o bien silenciada por los religiosos por temor a las represalias de los indígenas.

Sea como fuere, el caso es que, mediado el siglo XVI, la Iglesia era consciente del fracaso en la evangelización de la población andina la cual, si bien había adoptado exteriormente las prácticas católicas, seguía conservando clandestinamente sus ritos religiosos tradicionales. Por ello se tomó la decisión de emprender campañas de erradicación de cultos paganos que cristalizaron, a comienzos del siglo XVII, en la creación de la Extirpación de Idolatrías, institución equivalente al Santo Oficio a la que estaban sometidos los indígenas. Las visitas de control a los pueblos fueron institucionalizadas por el obispo Bartolomé Lobo en el Sínodo de Lima de 1613 y perduraron hasta el siglo XIX, aunque rápidamente perdieron importancia desde el mismo siglo XVII. De todas maneras, el éxito de la institución fue relativo como prueba el hecho de que, actualmente, en los Andes bolivianos se practica una religión sincrética que incorpora múltiples ceremoniales propios de la antigua cultura indígena a la católica.

Una tardía medida de la Corona fue prohibir en 1774 el uso de las máscaras, tan relacionadas con el rito del Tío. Como había sido autorizado previamente en los ritos andinos, esta medida les privó de uno de sus principales componentes y parte básica en los rituales que posteriormente se desarrollarían en época republicana.

Como conclusión de todo lo anterior puede decirse que el marco legislativo imperante durante la presencia hispana en las regiones andinas no fue en absoluto permisivo con el culto a figuras idólatras,

como el Tío de las minas y, con seguridad, no sería oficialmente tolerado.

6.3. Referencias a rituales idolátricos relacionados con las minas

Con objeto de detectar la existencia de ritos, creencias y adoraciones a divinidades relacionadas con el mundo subterráneo y, específicamente, con las minas, se ha revisado una selección de documentos de especial relevancia que tratan de la religión indígena durante los períodos incaico y virreinal. Esta búsqueda no ha proporcionado hallazgo alguno sobre el Tío.

Atendiendo a sus contenidos, se pueden dividir en dos grandes grupos: aquellos en los que no se ha encontrado referencia al personaje o deidad equivalente, ni a rituales similares a los que actualmente se le ofrecen, y los que, por el contrario, describen ritos que podrían asimilarse a los que hoy día se practican en las minas o en honor del Tío. En lo que respecta a este segundo grupo, puede decirse que las referencias son abundantes y describen detalladamente las *huacas*, creencias, ofrendas y rituales que practicaban los indígenas, tanto en la época inca como en la virreinal, resultando muchas veces coincidentes con los actuales dedicados al Tío. Sin embargo, la ausencia de una mención expresa al personaje hace sospechar de su inexistencia en dichas épocas, al menos tal y como hoy es conocido.

En cuanto a investigadores actuales que han tratado esta cuestión, no se han encontrado referencias sobre su existencia durante el período virreinal. Cabe suponer, por ello, que se trata más de una falta real del personaje que de una búsqueda documental incorrecta o incompleta.

Los documentos consultados muestran los siguientes hechos:

- En el período prehispánico no se veneraba al Tío sino a otro tipo de divinidades tales como *huacas* y *mamas*.
- Las campañas de aculturación de los indígenas y el consiguiente intento de erradicación de sus creencias tradicionales fueron práctica común fomentada por la legislación y los concilios eclesiásticos. El control hispánico fue muy extenso.
- En cuanto a la vigilancia y control de la desviación de las ideas religiosas católicas, los nativos estuvieron bajo la disciplina de la institución de Extirpación de Idolatrías.

- Los caciques responsables de los ayllus eran apercibidos de la conducta de sus mandados y, por ello, eran los primeros interesados en que no se produjesen desviaciones de la doctrina cristiana oficial, al menos públicamente.
- Los castigos por prácticas consideradas idólatras o por incumplimiento de las obligaciones relativas al culto católico fueron severos, especialmente en el siglo XVII.
- Usando la picaresca, los indígenas adoraban secretamente a sus dioses tradicionales ajenos al cristianismo, pero ocultaban, restringían o disimulaban los símbolos externos identificables a fin de guardar la conveniente discreción y prudencia ante las autoridades españolas.
- La práctica de los rituales no autorizados era perfectamente conocida por éstas y, a veces, tolerada indisimuladamente por los estamentos civiles y eclesiásticos.
- Existe constancia y conocimiento de que los indígenas ofrecían diversos dones en las minas, pero nunca específicamente a una divinidad personificada, salvo en el caso del *otorongo* (jaguar).
- Se han encontrado muy escasas referencias a invocaciones expresamente realizadas al Demonio en las minas, y datan del siglo XVII. En concreto se tiene noticia de dos: en 1631 y en 1672.
- Solórzano, en 1647, relata su creencia en los duendes de las minas. Se refiere con toda probabilidad a las europeas pues recurre a los escritos de autores españoles, eslavos y alemanes, aunque traslada esta creencia también a las minas americanas. Posiblemente sus descripciones han podido contribuir a desarrollar el mito del Demonio en la minería americana.
- No se conocen citas concretas referentes a la existencia del Tío de la mina ni a ceremoniales llevados a la práctica expresamente en su honor en crónicas, descripciones, relaciones, expedientes judiciales, etc., durante los períodos incaico y virreinal.
- Los cronistas y eclesiásticos relatan actos y ritos similares a los que hoy día se siguen en honor del Tío, pero no se dedicaban a deidades comparables a éste.
- Arzáns cita bailes de Demonios en Potosí en 1682; Cobo, bailes y fiestas en honor de las *huacas* y el uso de éstas para fines de adivinación.
- Villagómez describe *huacas* cuyas formas y funciones recuerdan a las del Tío actual.
- La práctica de ofrendas y rituales al Tío nunca habría sido permitida ni aceptada oficialmente por

las autoridades españolas, aunque pudo celebrarse en secreto y tolerarse por las autoridades y la Iglesia.

En definitiva, de la anterior situación se puede deducir que, con toda probabilidad, en ese clima tan represivo en lo religioso, la adoración y los rituales en honor de un hipotético Tío, si los hubo, nunca se realizaron abiertamente. Además, si se hubieran llevado a cabo de manera encubierta, se habrían detectado y de ello quedaría constatación documental, a semejanza de lo ocurrido frecuentemente con otras cuestiones de menor importancia. Como nada de esto parece ocurrir, no queda otra opción que aceptar que es muy improbable, por no decir imposible, que el fenómeno del Tío se manifestara en el período virreinal, al menos tal y como hoy se conoce.

7. Hipótesis sobre el origen del mito del Tío

7.1. Introducción

Las referencias al fenómeno del Tío en época republicana, además de en los trabajos etnográficos y antropológicos de los autores citados en el capítulo 1, sólo se han encontrado en publicaciones recientes y la mayor parte de las veces en relación con la Virgen del Socavón y el Carnaval de Oruro o del norte potosino.

Como ya se ha indicado anteriormente, a efectos de datar el origen del personaje, cabe pensar en tres posibilidades: que sea prehispánico, virreinal o republicano. La primera opción no es considerada viable por ningún autor. La segunda posibilidad ha sido presentada en algunos foros aunque sin pruebas de peso: tan sólo son pareceres basados en la tradición oral de personajes actuales a los que hay que conceder una autenticidad discutible. La tercera ha sido defendida por investigadores absolutamente solventes que, como hipótesis de trabajo, sitúan el surgimiento del Tío contemporáneo entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, a raíz de la racionalización del trabajo, de los cambios tecnológicos y de la aparición de una clase minera relativamente estable y proletarizada. Sin embargo, parece que su origen real es anterior (finales del siglo XVIII o principios de XIX) y que está relacionado con el mito de la Virgen del Socavón, como se pretende demostrar seguidamente. Para el historiador potosino Carlos Serrano, la universalización del Tío debió ser más tardía, a partir de 1892, coincidiendo probablemente con el esplendor de la minería del estaño.

En Potosí, Absi investigó la tradición oral sobre el origen del Tío, llegando a la conclusión de que existían tres versiones, bastante poco elaboradas, a diferencia de lo que sucedía en otros centros mineros andinos. La primera, la más difundida, lo identificaba con el Diablo exiliado por Dios al subsuelo, en donde tomaba posesión de las riquezas subterráneas; la segunda, lo asimilaba a una deidad prehispánica de la montaña, encerrado por los españoles bajo tierra, al que rendían culto para apropiarse de sus riquezas; la tercera lo identificaba con las almas de los mitayos muertos en la mina, las cuales pertenecían al Tío; de hecho, la prolongada permanencia de los mitayos en las oscuras galerías las transformaba en Tíos que transmitían su fuerza a los mineros.

Sin embargo, en Oruro las cosas son bien distintas: el ritual del Carnaval es extraordinario hasta el punto de haber sido declarado por la UNESCO el 18 de mayo de 2001 *Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad*. En estas fiestas el Tío tiene un protagonismo fundamental incorporándose a la trama de la escenificación popular de la lucha del bien contra el mal, denominada Diablada, en la que, tras ser derrotado, debe postrarse arrepentido a los pies de la Virgen María. ¿Cómo se ha llegado a esta excepcional aceptación del Tío por los trabajadores de las minas y a su participación en el Carnaval en relación con la Virgen?

Lo cierto es que la figura del Tío es difícil de comprender porque no es un personaje unívoco y bien definido. En realidad se trata de una suma de imágenes variadas, distintas, provenientes del encuentro de dos mundos diferentes y a veces antagónicos: el español, con sus creencias en los demonios mineros, el Diablo, los santos cristianos, etc., y el indígena, centrado en las *huacas*, las *mamas*, etc.

En el proceso de aculturación de los indígenas durante la época virreinal fueron suprimidos muchas figuras y mitos pero permanecieron las estructuras profundas del inconsciente colectivo que resistieron la presión, refugiadas en los antiguos ayllus, que fueron mantenidos y respetados por los españoles. Por otra parte, los documentos virreinales de los siglos XVI y XVII otorgaban un rol dominante al Demonio, que estaba bien presente en las vidas de los españoles. Este hecho no es sino un reflejo del ambiente cultural reinante en Europa, en donde los cambios que trajo

la Edad Moderna sumieron a la sociedad en un proceso caracterizado por la incertidumbre. Concretamente, en lo que respecta a la Iglesia, la reforma protestante y los paganos del mundo exterior (turcos y moros) constituyeron un frente que cuestionaba las ideas y tradiciones previamente monopolizadas por los católicos. La Iglesia reaccionó promoviendo una rigurosa moralización de la vida y costumbres que demonizó a los herejes. En este contexto se incrementó el miedo de la población al Diablo, lo que generó en la sociedad un imaginario plagado de innumerables fantasías morbosas y diabólicas, acrecentado por las numerosas ediciones de libros que difundían las aparentes características negativas de los duendes y otros seres sobrenaturales. De esta forma, el Demonio se fue transformando en un ser cada vez menos difuso y más concreto el cual, guiado por el deseo de ser adorado como Dios, usurpó el culto que sólo se debía a éste. Esta omnipresencia del Diablo llegó rápidamente a América y, por ello, la Iglesia intentó la evangelización de los indígenas a marchas forzadas, procurando la destrucción sistemática de las religiones autóctonas por considerarlas ritos de adoración al Demonio. Resulta, pues, evidente que el Diablo (Figura 5) era un ser absolutamente presente en la sociedad hispana de la América virreinal y que esta manifestación fue transmitida a los nativos.



Figura 5. El Diablo andino (Fuente: Guaman Poma de Ayala, 1987, modificada)

Otro elemento a considerar en la creación del mito del Tío y en la morfología de sus posteriores representaciones (hombrecitos de pequeño tamaño) es, posiblemente, el hallazgo de formas naturales antropomorfas en las minas de plata, como las reseñadas por Arzáns.

Muchos de los elementos hallados en las *huacas* y descritos por Villagómez se encuentran representados en los actuales Tíos: así ocurre con su forma humanoide, con el material pétreo del que están hechos, con su tamaño y los adornos de

colores, con las ofrendas de alcohol (chicha) y de hoja de coca, con las peticiones que se le hacen, etc. Sin embargo, no se puede pensar que estas *huacas* fueran los primitivos Tíos mineros pues su contexto era otro.

Por otra parte, el hecho de que el Tío habite en las galerías de las minas, en donde la oscuridad es completa, no es casual. Precisamente por eso es el lugar idóneo para servir de morada al Diablo, al Príncipe de las Tinieblas, al Tío.

Seguramente, los escritos de Solórzano sobre los demonios del interior de las minas tal vez constituyeron el nexo que aglutinó todas estas ideas, que irían tomando forma paulatinamente en el ideario indígena cada vez más proclive a creer en la existencia real de un ser demoníaco, de apariencia humana, que habitaba en las minas, es decir, de un primitivo Tío que fue evolucionando en el tiempo adaptándose a las nuevas situaciones técnicas, sociales y culturales.

Las citas de los elementos más asimilables a los actuales Tíos tuvieron lugar desde el siglo XVII; estas nacientes creencias fueron, de alguna forma, reprimidas en la época virreinal pero, tras la independencia, posiblemente germinó en la comunidad indígena la necesidad de expresarlas abiertamente, lo que dio lugar al surgimiento de un intenso movimiento encaminado a recuperar los mitos tradicionales que, paulatinamente, se fueron implantando con más y más intensidad en la población andina. No obstante, la presión cultural e ideológica del cristianismo, ejercida sobre los indígenas durante casi tres siglos, favoreció, desde el momento de su gestación, la hibridación de las figuras mitológicas de manera que han devenido en seres sincréticos en los que se superponen aspectos cristianos y nativos en aparente armonía. Es por ello que la figura del Tío recuerda al Satanás tradicional europeo más que a cualquier deidad tradicional andina: piel de color rojo, cuernos en la frente, ojos grandes, barba caprina y un enorme pene como atributo de sus hábitos libidinosos y lúbricos. Cuando se filtra la mezcla de estas aportaciones duales, españolas e indígenas, por el crisol cultural andino de la íntima relación de los conceptos del Bien y del Mal (concepto de dialéctica de oposición complementaria), se comprende que personajes como el Tío, representante del Mal (masculino), precise del correspondiente personaje contraparte del Bien, que además debería ser femenino. En este contexto,

la Virgen del Socavón requiere una atención especial; su entronización hacia 1789, tan próxima a la fecha de la independencia de Bolivia (1825), podría ser clave en el desarrollo del Tío.

7.2. El mito de Huari e Inti Wara

La transición de la agricultura del pasado a la minería se relata en el mito prehispánico de Huari, que también justifica una primera aparición del Tío. Huari era el dios de los urus, pueblo que ocupaba el altiplano antes de la llegada de los incas. Cuenta la leyenda, que tiene múltiples versiones, que Huari, dominador maligno del mundo andino, vivía en el interior del cerro Uru Uru, situado en las proximidades de la actual Oruro. Todas las mañanas la aurora (Inti Wara), la bella primogénita del Sol (Inti), despertaba a Huari, que pronto quedó prendado de ella y quiso tomarla para sí. Inti acudió en ayuda de su hija y Huari no pudo conseguir su propósito. En represalia, éste pervirtió a los urus, pobladores de la región, logrando que abandonasen la agricultura y el culto solar y que se consagrasen a la minería y a conciliábulos nocturnos en los que se abusaba del alcohol y se invocaba a lagartos, sapos y víboras.

Dominados por los vicios, los urus se hicieron apáticos, huraños y silenciosos. Después de una lluvia torrencial apareció el arco iris y, con él, vino Inti Wara bajo la forma de una bellísima *ñusta* o princesa, haciendo revivir los antiguos ritos solares, enseñando la lengua quechua y, en definitiva, reencaminando a la población por la buena senda. Para vengarse del pueblo redimido, Huari decidió castigar a los urus desatando una plaga formada por animales mitológicos que tenían la misión de destruir tanto el poblado como sus moradores: así, por el Norte envió un gigantesco sapo devorador, del tamaño de un cerro; por el Sur, una monstruosa serpiente que engullía ganados y sementeras; por el Este, miles de hormigas y por el Oeste, un enorme lagarto. En el momento en que estos animales avanzaban hacia el poblado uru, atendiendo al clamor de sus habitantes, hizo su aparición Inti Wara que se puso frente a Huari y su plaga; tras una lucha titánica, decapitó al lagarto, al sapo y a la serpiente, convirtiéndolos en piedra, y transformó las hormigas en arena.

Después del desastre sufrido, Huari no murió; por el contrario, para alejarse del dios Sol, trasladó su reino a las entrañas de la tierra, llorando desde entonces su derrota. Vagando por las oscuras galerías de las minas, mantuvo de ese modo su

soberanía sobre las vetas y las riquezas minerales. La presencia de Huari en las galerías despertó el temor entre los mineros ya que, cuando el dios estaba descontento con su comportamiento ritual, manifestaba su enojo ocasionando derrumbes y accidentes o esterilizando las vetas. Por ello prefirieron no enemistarse con él adoptando, por el contrario, una actitud de sumisa veneración e incorporándolo con honda fe a su círculo familiar llamándole *T'iyu* (Tío en la pronunciación castellana), que significa arena. De esta manera el minero aseguró la complacencia del dios logrando la recompensa de la entrega permanente de las riquezas del subsuelo, de las que Huari era el absoluto señor.

Así Huari, trasuntado en el Tío, se convirtió en su deidad benefactora. Él era el celoso cuidador y dueño absoluto del subsuelo y protector de la mina. Por eso, no concebían su trabajo si no era apaciguándolo con ofrendas rituales de chicha, tabaco, alcohol y, sobre todo, coca a fin de que les permitiera extraer ricos minerales sin sufrir daño alguno.

Los acontecimientos históricos se encargaron de confundir hechos similares de otras culturas, llegando a identificar a Huari (dios de los urus) con Supay (dios de los kollas y, posteriormente, de los quechuas, equiparado a Satanás tras la conquista española) y con el propio Diablo hispánico.

De esta forma, la representación original de Huari, bien como vicuña, bien como animal fabuloso mezcla de hombre rubio y de dicho animal, dio paso a un modelo antropomorfo monstruoso, con cuernos, ojos saltones y dientes enormes, representativo de la imagen cristiana del Diablo.



Figura 6. Virgen del Socavón (Fuente: Quiroz, 2015)

Por lo que respecta a Inti Wara, a pesar de sus victorias, fue perseguida por Huari y, para escapar de él, hubo de transformarse en la Virgen de la Candelaria, posteriormente trasuntada en la Virgen del Socavón (Figura 6), patrona de los mineros. Esta relación entre ellos y la Virgen data de los tiempos en que la minería de Oruro adquirió importancia.

En definitiva, Huari es identificado con el dios andino de la fuerza y las tinieblas (Huari Runa) y con la fauna silvestre (huari significa también vicuña). Vive en el subsuelo y le obedecen los animales vinculados al mundo subterráneo. Los indígenas personifican en él al conquistador español.

Por otra parte, en Inti Wara, la *ñusta*, se puede reconocer la heroína civilizadora, pues es hija del Sol y restaura el culto solar, enseña el quechua, idioma civilizado por oposición al primitivo uru, moraliza a la Humanidad y combate a los seres del subsuelo, a quienes derrota. Inti Wara encarna así los valores andinos más básicos: civilización, heroísmo y ética comunitaria.

En clara alegoría a la conquista española, la *ñusta* debe salvarse de Huari encubriendo su verdadera condición de divinidad indígena escondiéndose bajo el ropaje de la Virgen cristiana. Así disfrazada, Inti Wara se desplaza al ámbito subterráneo del socavón, donde se identifica con la Pachamama (madre tierra) y se reconcilia con su antiguo enemigo, ahora convertido en el Tío.



Figura 7. Tío de mina de Potosí (Fuente: Wicky, 2002, modificada)

En este mito de características netamente andinas, se presentan dos personajes, el Tío y la Pachamama, el uno representando el Mal y la otra, la contraparte necesaria de signo opuesto, el Bien. Sin embargo, la imagen original de Huari se transformó en otra caracterizada por rasgos diabólicos, el Tío (Figura 7), en consonancia con la

representación tradicional del Diablo cristiano europeo.

7.3. Leyenda de la Virgen del Socavón

La Virgen del Socavón es otro elemento importante en la cosmovisión de los mineros andinos bolivianos. Su culto, como ya se ha comentado, se originó en Oruro.

Parece ser que la primera mina labrada por los españoles en dicha localidad, de plata, lo fue por Lorenzo de Aldana hacia 1535. Abandonada temporalmente, fue redescubierta en 1595 por el cura Francisco de Medrano que la explotó con su hermano Diego, logrando una gran fortuna. Esta mina se denominó *El socavón*. Junto a ella se abrió después otra denominada *San Miguel*, también muy rica en plata. Entre ambas se hallaba una plataforma que, hasta finales del siglo XVI, tuvo un sillar que era considerado un ídolo. Al ceremonial que se le dedicaba acudía gran cantidad de indígenas lo que confirió a la plataforma la categoría de sagrada. Al finalizar dicho siglo, los mineros españoles de la villa decidieron transferir a la Virgen de la Candelaria el culto que se rendía al ídolo, celebrando en lo sucesivo una procesión el 2 de febrero, día de su festividad; en ella portaban velas encendidas que llevaban a la capilla que se había construido al efecto, en la que los fieles oían misa con gran devoción. En poco tiempo, la Virgen llegó a inspirar gran cariño popular hasta el punto de que, posiblemente a finales del siglo XVI, se contrató a un pintor para que representase una imagen suya en una de las paredes de la capilla. Como la imagen no podía sacarse en procesión por ser una pintura al fresco, los indígenas la homenajearon con sus danzas y su música en la plataforma del exterior de la capilla, tal como antes habían hecho con el ídolo. Los mineros consagraron a la Virgen como su patrona; los trabajadores nativos de las minas le pedían protección para cuando estaban en las galerías, los agricultores le daban gracias por las cosechas y ganados y todos los demás habitantes de la villa la adoraban porque era la protectora del pueblo. Con el tiempo, la proximidad de la Virgen a la mina *El socavón* y su intensa relación con las gentes de las minas, acabó por transformar su nombre que, en lo sucesivo, fue el de Virgen del Socavón. Su festividad se celebraba muy próxima a los licenciosos Carnavales; sin embargo, al ser la Virgen objeto de devoción por parte de la masa nativa que culturalmente poco tenía en común con estas celebraciones libertinas, sus costumbres y

deseos dominaron sobre los hispanos de manera que los Carnavales pasaron de ser una fiesta profana a una celebración religiosa con una rica liturgia católica dedicada a exaltar la fe en la Virgen de la Candelaria o del Socavón que se ha mantenido hasta nuestros días.

El mito que propicia el culto a la Virgen también se pierde en leyendas y creencias populares. Cuenta una tradición que Anselmo Belarmino, apodado Chiru-Chiru (según otros Nina-Nina), era un ladrón que robaba a los ricos y distribuía el botín entre los pobres. A cambio, recibía refugio y alimento en los momentos de persecución. Dispuesto a cambiar de vida, se enamoró de Lorenza, una bella indígena, hija del comerciante orureño Sebastián Chuquiamo, dueño de un almacén del populoso barrio Conchupahta. Enterado el padre de la verdadera identidad del pretendiente, le prohibió que se casara con él.

La tarde del sábado de Carnaval de 1789, el bandido, devoto de la Virgen de la Candelaria, acudió a la cueva de Ziquizamí, situada en un paraje en lo alto del cerro Pie de Gallo, para encender dos cirios a un cuadro de la Virgen que en ella había, entonces ignorada por el común de las gentes. Después, se acercó al almacén de Cuquiamo y habló a solas con Lorenza, que atendía el despacho de mercancías en ausencia de su padre. La joven, desoyendo la orden de éste, aceptó escaparse con Chiru-Chiru. Sin embargo, cuando estaban a punto de abandonar la ciudad, el padre, que regresaba presuroso a la tienda, los sorprendió en plena calle. Se entabló entonces una lucha entre los dos hombres de la que el bandido salió mortalmente herido con una puñalada en la garganta. Poco después, una elegante mujer vestida de negro golpeaba la puerta del hospital de la ciudad, sosteniendo en pie a duras penas a un desfallecido Chiru-Chiru; una vez dentro, encargó que le proporcionaran las mejores atenciones y que llamaran a un sacerdote. La dama murmuró unas palabras al oído de la víctima y desapareció súbitamente, de manera tan misteriosa como había aparecido.

Llegado el párroco, Carlos Borromeo Mantilla, recibió confesión del moribundo, el cual mostró su devoción por la Virgen de la Candelaria a cuya imagen encendía cada sábado una vela. Declaró ser Chiru-Chiru y que había sido socorrido por una hermosa mujer que era la Virgen de la Candelaria. Varios testigos reconocieron la fisonomía y el ropaje de la Virgen en la mujer vestida de negro y,

entonces, acudieron con un grupo de mineros a la cueva de Ziquizamí en donde encontraron el cuadro de la Virgen de la Candelaria en sus profundidades. A partir de ese momento la cueva fue renombrada como Socavón de la Virgen, siendo objeto de peregrinación de los que trabajaban en las minas, y la Virgen de la Candelaria devino en la Virgen del Socavón. Años después el rito, que se celebraba el 2 de febrero, día de la Candelaria, fue desplazado varias semanas para hacerlo coincidir con el sábado de Carnaval, fecha en que los mineros disponían de tres días seguidos de asueto que dedicaban al culto de la Virgen.

A pesar de su apariencia católica, en el fondo, la Virgen del Socavón no ha dejado de ser la divinidad andina original. Considerando que la pintura con la imagen de la Virgen que dio pábulo al mito fue ubicada en el lugar de una de las *huacas* o santuarios incas principales, el ritual de su adoración tiene relación directa con el antiguo culto a éstas.

7.4. Origen del culto al Tío de las minas

Realmente, la devoción a la Virgen de la Candelaria comenzó, prácticamente, en el mismo momento de la llegada de los españoles al Perú y se ha conservado hasta el presente. Pero, ¿cómo surgió este culto, tan ligado al Carnaval de Oruro?

La rebelión de Túpac Amaru (1780-1782), iniciada en Cuzco, llegó a Oruro en donde se vivieron sangrientas jornadas. El detonante fue el descontento de los criollos, que eran excluidos de los puestos administrativos que se otorgaban sistemáticamente a los españoles. Debido a ello, se rebelaron de modo que, en la noche del sábado 10 de febrero de 1781, una turba de varios miles de criollos se alzó contra los hispanos incendiando la casa de un comerciante español en la que murieron carbonizados 11 españoles y 5 esclavos negros. El asunto fue a peor cuando 4.000 indígenas invadieron Oruro armados con ondas y lazos para unirse a los criollos. En los días posteriores se incorporaron nuevos contingentes de nativos formando una horda de 15.000 rebeldes que saquearon Oruro matando a cuanto español y criollo se puso a su alcance, respetando sólo las iglesias y el clero. Una vez satisfechos con el botín obtenido, sus caciques les ordenaron regresar a sus pueblos el día 15. Con su marcha, la villa permaneció relativamente calmada. De una población de 5.000 habitantes, de los que 50 eran españoles, habían muerto 27 hispanos, 13 esclavos

negros, un criollo y un ciudadano francés. Posteriormente, los indígenas volvieron a atacar Oruro en marzo y abril pero fueron repelidos por los criollos y españoles supervivientes.

En este año de 1781, el sábado de Carnaval fue el 24 de febrero, apenas una semana después del alzamiento. Asombrosamente, el 19 de febrero, a pesar de los graves disturbios habidos, la mayor parte de los orureños sólo pensaban en los juegos y divertimentos de las inmediatas fiestas de Carnaval del día 24. En realidad, si se hace abstracción del terror y las pérdidas de vidas habidas, cuando se analizan la mayor parte de los sucesos ocurridos durante los seis días de ocupación india de la villa, se pueden considerar auténticamente carnalescos, hasta el punto de que algún autor como Abercrombie considera que ésta puede haber sido la primera danza nativa de Carnaval por las calles de Oruro. En 1784 era ya habitual que el Carnaval orureño se celebrara con regocijo, bailes y juegos y que se formaran comparsas con sus integrantes enmascarados.

Los arrestos de los implicados en la revuelta de 1781 comenzaron en 1784 y continuaron hasta 1791. Los juicios duraron hasta 1801, momento en que se dictó amnistía general. La producción minera de Oruro, en declive en 1781 se paralizó tras el alzamiento. Con este trasfondo, el sábado de Carnaval de 1789, según la leyenda, la Virgen de la Candelaria se apareció al bandido Chiru-Chiru iniciándose el mito de la Virgen del Socavón, que amparaba a criollos, indígenas, mineros y bandidos.

Puesto que la fiesta de la Virgen de la Candelaria (del Socavón) era el 2 de febrero, sus devotos decidieron aprovechar la proximidad de fechas del Carnaval para trasladar a él las celebraciones en su honor. De esta manera, se celebraban dos carnales: el sábado el nativo, de carácter eminentemente religioso, con la Virgen como protagonista; el domingo, el profano a imitación del que se celebraba en España. En 1790, si la leyenda es correcta, los mineros de Oruro ya habían trasladado la Candelaria al Carnaval, añadiendo deidades indígenas enmascaradas como diablos cristianos a la festividad.

Por las razones apuntadas, el inicio del Carnaval de Oruro parece corresponder a la rebelión de 1781. No sólo la entrada de los enmascarados del Carnaval recuerda la ocupación de la villa por los indígenas, sino que los nombres de algunas comparsas primitivas y de las calles por donde

circula el Carnaval hacen explícita alusión a la revuelta. El propio Carnaval de Oruro se ha convertido en una referencia histórica móvil de los principales acontecimientos. Inicialmente existió el temor de los españoles a una nueva revuelta; después de 1825 se celebró la rebelión de 1781 como precursora de la independencia nacional y de un mundo alternativo en el que los mineros nativos y sus deidades de nuevo invadían las calles antes de sucumbir ante San Miguel, representante del Bien.

El carácter de estas fuerzas sobrenaturales y los papeles que juegan en la sociedad se revelan en las ceremonias comunales que, además, constituyen la ocasión para expresar la solidaridad de la comunidad y la continuidad con el pasado, dramatizar los conflictos y explicitar las transformaciones. Los rituales de la época prehispánica es posible que refuercen la identidad del pueblo y su resistencia a la dominación externa. La esencia de estas celebraciones es la de mantener en equilibrio las fuerzas que se oponen en el ambiente por los ofrecimientos rituales de la *challa* (ofrenda). Este sentido de la necesidad de una intervención humana en el equilibrio cósmico es tan grande que ni los sacerdotes ni los administradores de las minas pueden eliminar los rituales y creencias sobre los que descansa esta necesidad vital.

Actualmente, el marco que permite la expresión de estas creencias es el Carnaval, que recoge rituales prehispánicos y virreinales estructurados en el tiempo y en el espacio. Los actos de los cuatro primeros días se refieren a acontecimientos destacados de las tradiciones previrreinales, el sábado se entretajan todos ellos en la procesión, que es una amalgama de disfraces de diablos, cóndores, mujeres tentadoras, población negra y andina, pastores de llamas, vaqueras, etc., mientras que el domingo es el día para honrar a la Virgen del Socavón, con todos los integrantes sin las máscaras que ocultan sus rostros.

El Carnaval es el clímax y, a la vez, el principio del ciclo ceremonial de año. Cada uno de sus actos está asociado con precedentes antiguos. Las tradiciones indígenas y españolas se entrelazan como hilos individuales, no como elementos homogeneizados, y aparecen en los bailes y obras de teatro que interpretan el pasado y el presente. Hay dos obras principales. La primera es el triunfo de los seres monstruosos enviados por Huari y está representada por las distintas *challas* que se les

hacen. La segunda, la conquista de los españoles, simbolizada en las danzas de la Diablada y la Morenada. En la primera, los mineros se transforman en diablos mientras que en la segunda, los esclavos negros se convierten en los barriles que contienen el vino que ellos mismos habían preparado.

En concreto, la lucha entre el Bien y el Mal adquiere plasticidad en la escenificación popular de la citada Danza de los Diablos, o Diablada, en la que el Tío tiene un protagonismo fundamental en su batalla contra el Bien, representado por el arcángel San Miguel. Tras ser derrotado, el Tío debe postrarse arrepentido a los pies de la Virgen del Socavón.

La Diablada tiene un origen que para unos es indígena y para otros, hispano. Sin embargo, a falta de los documentos todavía no encontrados que aclaren este punto, en lugar de emitirse una opinión sobre la globalidad del fenómeno, es más útil analizar los distintos aspectos que lo integran como son los diálogos, la coreografía, la música, la vestimenta y las máscaras, estableciendo su posible cronología. Para algunos autores, los diálogos de la Diablada derivan de los antiguos autos sacramentales españoles. El origen de estos textos se encuentra en los antiguos Bailes de Diablos que aún se celebran en España, especialmente en las provincias de Barcelona y Tarragona. Se trata de bailes similares a la Diablada, con sus mismos personajes, que se mueven dialogando al son de una música de monótona cadencia; datan, al menos, de 1150, teniendo por protagonistas a San Miguel, al Diablo, a grupos de ángeles y de demonios, dragones, etc. Estos bailes tienen relación con la antigua Danza de los Siete Pecados capitales, en la que los Vicios luchan contra la Virtud. Los diálogos de la Diablada son reminiscencia de estos entremeses españoles que aún son representados en sus lugares de origen. La coreografía de la Diablada también deriva de formas españolas, como las practicadas en las provincias vascongadas, Barcelona, Huesca y Valencia, y lo mismo acerca de las exclamaciones (arr...) que emiten los diablos de Oruro, que se encuentran igualmente representadas en diversos bailes del norte de España. La vestimenta, en su origen, debió tener raigambre hispana pues existe coincidencia en las máscaras horribles con cuernos, cascabeles en los pies, cola y ropaje de color rojo. Los bailarines de las primeras Diabladas del siglo XIX portaban cráneos de felinos, tal vez en referencia al *otorongo* cuyos poderes habrían podido ser transferidos al Tío.

En la danza actual prima la fantasía de los gremios de bordadores y mascareros de Oruro y La Paz, basada frecuentemente en modelos de origen asiático. En Oruro los rituales del Carnaval se inician el viernes con el convite al Tío; tras finalizar, se le incorpora a la trama de la escenificación popular de la lucha del Bien contra el Mal, la Diablada. Capitaneando con su corte demoníaca los siete pecados capitales, cada uno de los cuales está representado por una hoja de coca prendida en su cuerpo, el Tío lucha contra San Miguel Arcángel y, tras ser derrotado, se le obliga a postrarse arrepentido a los pies de la Virgen del Socavón.

La extensión de estas danzas satánicas a otros puntos de Hispanoamérica (Guatemala, Venezuela, Perú) parece avalar un origen común que, en principio, no puede ser otro que el hispánico.

Lamentablemente no se han encontrado antecedentes historiográficos que permitan datar el inicio de la Diablada. La única referencia que se tiene es la del *Origen del culto a la Virgen Socavón*, incluida en la *Novena de la Virgen del Socavón*, del presbítero Eleuterio Villaruel, que indica el año de 1789 como el de realización del milagro e inicio del mencionado culto en Oruro. Posiblemente, la Diablada orureña originalmente era un relato, probablemente derivado de un auto sacramental hoy perdido, en el que San Miguel se enfrentaba con el Demonio que capitaneaba a los siete pecados capitales. En esta lucha, la Virgen no participaba pues la lucha trataba de expulsar a los ángeles rebeldes del cielo, que habían sido convertidos en demonios. La autoría de este relato se atribuye al párroco de Oruro, Ladislao Montealegre, que lo habría escrito en 1818 bajo el nombre de *Narración de los Siete Pecados Capitales*, que son una dramatización de la lucha del arcángel San Miguel contra estos siete pecados. El objetivo de la danza que seguía al relato era honrar a la Virgen del Socavón, venerada en Oruro desde 1789 a raíz del texto de Villaruel. Sin embargo, en sus múltiples representaciones, la Virgen nunca aparece junto a demonios. Posiblemente, la Virgen del Socavón se unió a la danza de los diablos porque éstos se consideraban a sí mismos como mineros. De hecho, existen representaciones pictóricas (como en Caquiaviri, La Paz, 1739), en las que son ellos los que extraían el oro y la plata del corazón de los cerros. No en vano el Tío es imaginado como un demonio. En este mito, la tradición popular reúne sucesos ocurridos en momentos y tiempos

diferentes para responder al imaginario colectivo que cree que la Virgen del Socavón protegía a los mineros-diablos los cuales, como seres del averno, pasaban sus días en las entrañas de la tierra. La apariencia demoníaca sólo sirve para cubrir al trabajador soterrado en el infierno de la mina. La Diablada, en decadencia en 1896, se reorganizó en 1904 para desaparecer en 1910. En 1914 llegó a Oruro una comparsa de diablos organizada en Caracollo que la reinstauró, adquiriendo posteriormente un franco crecimiento hasta llegar a nuestros días. Los textos iniciales de la Diablada se desconocen, siendo los actuales los que redactó en 1818 el citado Ladislao Montealegre.

Tras la entronización de la Virgen del Socavón en 1789, la aplicación del concepto andino de oposición complementaria suscitó que la imagen cristiana, asimilada como parte del cielo, comenzara a gestar en el imaginario colectivo su opuesto, el Diablo, también llamado el Tío, que habitaba en el fondo de la mina, de acuerdo con creencias posiblemente nacidas aunque no exteriorizadas ni toleradas en el período virreinal, con la colaboración inadvertida de las ideas españolas sobre el Demonio. Debe tenerse en cuenta que, en el siglo XVIII, la población indígena había asimilado la ideología eclesiástica respecto al príncipe de las tinieblas católico y, probablemente por ello, la apariencia física del Tío se asemeja tanto a la del Diablo cristiano.

Así pues, en su vertiente religiosa, el Carnaval de Oruro se convirtió en el escenario en donde se enfrentaban la Virgen del Socavón y el Demonio trasuntado en el Tío, dándose forma y acabado al mito cultural andino sobre la complementariedad Bien/Mal; cada uno existe como consecuencia del otro; no hay, pues, dicotomía entre ellos. Por ello, el Carnaval de Oruro es una celebración a las dos imágenes opuestas procedentes, una del mundo de las alturas, el cielo, y la otra del mundo de las tinieblas, la mina, respectivamente. Así, cada uno de estos símbolos recibe regalos y honores de los creyentes, pero de forma distinta. La Virgen recibe luz (en las velas), flores y el sacrificio de los danzarines que se postran a sus pies pidiendo perdón por sus faltas, suplicando favores y agradeciéndolos; en cambio, al Tío se le ofrece bebida, cigarrillos, coca, serpentinatas y se le invita a compartir con la gente las mesas (bandejas con regalos variados) preparadas en su honor, para que no quede con hambre y sed de venganza y haga daño a quienes le piden favores. Es una celebración

a las dos imágenes antagónicas pero complementarias. La Virgen del Socavón y el Tío se necesitaban mutuamente para salvaguardar la armonía del concepto de dialéctica de oposición complementaria que es consustancial a la cosmovisión indígena.

La creación de este mito dual no ofrece dudas serias respecto de la Virgen, pero presenta dos posibilidades en lo concerniente al indefinido Tío: ¿se gestó el personaje en un momento en que el espíritu colectivo indígena fue especialmente libre y favorable para instituir una incipiente divinidad subterránea que oponer a la ya existente Virgen del Socavón?, o bien, ¿se aprovechó de la existencia previa de ese inmaduro concepto llamado Tío para enfrentarlo simbólicamente a la Virgen? Los datos sugieren que la hipótesis más plausible es una combinación de las dos pues, aunque ambos personajes evolucionaron independientes entre sí con distinta duración, celeridad y madurez, finalmente llegó un momento en que el mito exigió la unión de ambos por pura necesidad existencial, y así ocurrió. Establecida la necesaria conexión de la Virgen y del Tío, ¿dónde podían encontrarse juntos para validar en la práctica el concepto de dialéctica de oposición complementaria? La respuesta está en el Carnaval de Oruro y en la danza de la Diablada.

De esta forma puede explicarse la relación necesaria, culturalmente hablando, entre los dos personajes, el Tío malo y subterráneo y la Virgen buena celestial, que por ser del Socavón, lograba mayor acercamiento al Diabolo minero.

No obstante, apelando a argumentos ya esgrimidos, puede decirse que para que el mito del Tío pudiera desarrollarse y mantenerse en el ideario indígena, fue preciso que los naturales dispusieran de libertad para aplicar el concepto de dialéctica de oposición complementaria, y eso sólo pudo ocurrir en época republicana, en la que hubo mayor libertad para exponer las creencias tradicionales.

En conclusión, el mito debió desarrollarse a partir del inicio del período republicano (1825) aunque posiblemente su germen estaría latente en los siglos ¿XVII?, XVIII (en relación con la Virgen del Socavón) o principios del XIX, especialmente teniendo en cuenta que en 1809 se inició la insurgencia en Chuquisaca (actual Sucre) que culminaría con la independencia del Alto Perú. Sin embargo, posiblemente, la universalización del Tío debió ser algo más tardía, coincidiendo, según Serrano, con el esplendor de la explotación del

estaño a partir de 1892, ya en línea con las ideas de Absi y Salazar-Soler.

El mito pudo gestarse y adoptar una forma incipiente en Potosí u otras minas de plata de la región, pero parece haberse desarrollado en Oruro (lo que explica que la leyenda se estableciera a partir de divinidades preincaicas en Uru-Uru, actual Oruro), extendiéndose posteriormente con fuerza a Potosí y otras zonas mineras. El hecho de que el Carnaval de Oruro sea el más sincrético de los bolivianos y con mayor protagonismo del Tío y los mineros, es otra razón que, indirectamente, avala su origen orureño.

8. El Tío en la minería andina actual

En la actualidad, la creencia en el Tío está presente en todas y cada una de las minas bolivianas, como puede comprobarse fácilmente accediendo a cualquiera de ellas, sean subterráneas o a cielo abierto. En su escenografía y rituales se pueden reconocer muchas características de las antiguas *huacas* incas que tan ampliamente describieron los textos virreinales, que pueden constituir valiosos elementos de comparación.

El término Tío probablemente no tiene un origen único y combina múltiples connotaciones. El vocablo quechua cuya pronunciación más se le asemeja es *t'iyu*, que significa arena. Más allá de esta similitud fonética, la mitología actual del Tío le asocia con los arenales próximos a Oruro originados por la metamorfosis de las hormigas enviadas por Huari para vengarse de los urus (ver El mito de Huari e Inti Wara). Los mineros orureños consideran que el Tío es un trasunto de Huari y a las hormigas se les rinde culto durante el Carnaval.

La figura del Tío sólo aparece cuando se inicia la explotación de un yacimiento. Hasta ese momento, mientras se estudia si abrir o no una mina en un cerro virgen, los mineros rezan a la propia montaña y a la Pachamama. Sólo cuando la mina es operativa y produce mineral se confeccionan las primeras representaciones del Tío. La fabricación de la estatua normalmente es encomendada al trabajador más hábil del equipo el cual, debido a la proximidad del dios que está modelando, se encuentra en peligro hasta el punto de que se dice que algunos enloquecen cuando terminan su obra.

La imagen del Tío se modela con arcilla mineralizada extraída de la mina, a veces envolviendo una roca metálica de gran valor, o llevando un trozo de ella en su interior. Por eso, el

cuerpo del Tío constituye el último refugio de las *mamas* prehispánicas. Una vez terminado, hay que ponerle un nombre; de hecho, cada Tío tiene el suyo, que es el del que lo ha modelado, el de la planta de la mina en que se sitúa, o cualquier inédito que se le ocurra al autor, muchas veces en sueños.

Hoy día, el Tío suele representarse por una estatuilla antropomorfa, de menor tamaño que el natural, que recuerda la imagen que posee el Demonio según el imaginario cristiano (Figura 8).



Figura 8 Tío en Potosí (Fuente: Autor)

Está sentada desnuda sobre una piedra, colocada normalmente al final de una galería, dentro de un nicho suficientemente amplio excavado en ella, aunque también puede estar en un adoratorio en la superficie; posee grandes cuernos, de forma que imita la cornamenta de los demonios europeos, una boca entreabierta para recibir los regalos que se le ofrendan (alcohol, coca y tabaco), barba de chivo y un enorme pene erecto que simboliza la fertilidad de la mina. En algunos casos, un tubo interior conecta la boca con el pene de manera que cuando se vierte líquido por aquella sale seguidamente por éste. Brazos y manos suelen estar desplazados hacia delante en actitud de recibir las ofrendas. Los ojos, brillantes a la luz de las lámparas, están formados por dos bolitas de vidrio. La piel es rojiza debido a la relación del Tío con el fuego de la condenación eterna, el pecado y la fuerza de la sangre, aunque puede ser negra o azul. Con la llegada de empresarios extranjeros durante la primera mitad del siglo XX, fundamentalmente norteamericanos, en algunos lugares la fisonomía del Tío cambió a la de un gringo supervisor, con sombrero vaquero, botas y la cara roja; esta identificación revela mucho sobre la relación que existió en esa época entre el trabajador y el técnico extranjero. La sensación era que éste controlaba la salud de las montañas y que era tanto el bien como el mal en la administración de las riquezas.

El Tío es bondadoso si se le trata bien, y vengativo y celoso si se le trata mal. Los mineros, en su afán de congraciarse con él, le ofrecen dones que son de su gusto, como coca, alcohol y tabaco cuyos restos siempre le rodean. Tiene una esposa, la Vieja, deidad celosa y perversa simbolizada en la roca de la mina que alberga el mineral. A ella también rinden tributo los trabajadores subterráneos para compensar que todos los días le insultan y penetran para extraerle sus riquezas del vientre. Generalmente su imagen, cuando existe, está cerca de la de su compañero pero nunca se encuentran juntas. A veces se la identifica con la Pachamama, en cuyo caso los mineros creen que crea los minerales en su fértil vientre y los protege del apetito de su esposo, el Tío; por ello le ofrecen las más bellas hojas de coca, que entierran antes de ponerse a trabajar.

Se dice que los únicos que pueden tener contacto con el Tío son los hombres. Las mujeres no pueden entrar a la mina porque se considera mal augurio: la menstruación hace desaparecer las vetas. Además, el Tío se enamoraría de ellas para luego darles muerte en una galería lejana y abandonada, dejando de fecundar a la Pachamama, lo que ocasionaría escasez de mineral.

Las obligaciones ceremoniales con el Tío son improrrogables: si los mineros no le entregan las ofrendas cuando procede, actúa de dos formas: esconde las vetas y se cobra la deuda con sus vidas.

Existe la creencia de que cuanto mayor sea el valor del favor solicitado, mayor debe ser la ofrenda, y este aserto sólo tiene el límite de la vida humana. Es decir, que en determinados casos, incluso en la actualidad, parece ser que se recurre al sacrificio de personas que se ofrecen en ocasiones singulares. Para ello suelen escogerse mendigos sin familia, cuya desaparición no va a ser reclamada por nadie, a los que se capta y agasaja con engaños. Una vez borrachos, se les sacrifica.

La forma en que el Tío se presenta a los mineros es diversa. Puede aparecerse en sueños para manifestarles la ubicación de vetas ricas, pero también lo hace personalmente en la mina, normalmente cuando están solos, momentos en los que, si lo desean, pueden hacer un pacto individual con él. Siempre aparece como una persona normal, tanto que a veces le saludan sin reconocerle. A primera vista, en la penumbra de la mina, el casco y la lámpara confieren al Tío el aspecto de un trabajador cualquiera. Sólo después el minero se da

cuenta de su verdadera identidad. Su intuición queda confirmada por las huellas caprinas o de patas de gallo dejadas por el Tío en el lugar del encuentro. Otras veces su presencia se reconoce cuando los trabajadores escuchan vaciar una carretilla o perforar la roca cuando creían que estaban solos en la mina. Ocasionalmente se le ha visto entrar a las galerías de noche, con su lámpara, cuando las rejas de las puertas estaban cerradas. Su obra se manifiesta a veces cuando una roca se ablanda o se enriquece o han encontrado avanzado el trabajo dejado la jornada previa.

Dicen que se le oye cantar como un gallo a media noche, que adopta la forma de una bella mujer, de un compañero, de un comerciante o de una persona desconocida (recuérdese la versatilidad del Diablo). Estas formas le permiten ejercer un verdadero control sobre la vida y quehaceres de los mineros para premiar y castigar su conducta y, sobre todo, para estar seguro de la fe que le profesan, manteniendo de esta forma su vigencia como soberano de las tinieblas.

Las galerías abandonadas, donde las labores se suspendieron hace años, son muy peligrosas porque el Tío se encuentra hambriento y desatendido en ellas y, como represalia, se cobra vidas humanas. Los accidentes en la mina se achacan a descuidos en las relaciones cordiales y obligadas que se deben tener con el Tío.

Algunas personas creen en una comunicación verbal directa con el Tío. Sin embargo, cuando piensan que se ha producido, la impresión recibida es tan fuerte que sufren trastornos físicos y psicológicos que curan acullicando coca.

Se acepta comúnmente que sólo se aparece a aquellos que desean hacer un trato con él y, en el proceso, este contacto se considera la primera etapa del pacto individual. Algunos, al verle, se asustan y huyen; en este caso, la captura de su espíritu constituye un castigo a su cobardía. Otros, se cruzan con él sin reconocerle.

Los trabajadores que pactan con el Tío se considera que están poseídos. Cualquier encuentro abortado con él resulta en la captura del espíritu. Sin embargo, si el encuentro sigue su curso, si se realiza el contrato, la apropiación del espíritu por el Tío ya no es patológica sino una contrapartida a cambio de las riquezas prometidas por él.

Cuando un operario hace un contrato con el Tío, se asegura riquezas, incluso con el coste de su propia

vida, pero es retribuido con más seguridad que por los burócratas o los oficiales. Hace tiempo, cuando los trabajadores trataban de hacer un pacto, acudían ante la imagen del Tío llevando un cuchillo brillante, hablaban a la imagen, mascaban coca y le pedían que les ayudara con sus contratos. A menudo estaban desesperados por el dinero ya que sabían que el contrato significaba su muerte prematura.

En todo caso, la depredación del espíritu del minero por el Tío equivale a una indemnización por el incumplimiento de la promesa de ofrendas excepcionales que debían acompañar al pacto. La mayor parte de las veces bastan algunos rituales terapéuticos para restituir el orden en el cuerpo del minero, aunque otras veces el mal es definitivo.

Una vez hecho el concierto, el comportamiento del minero transgrede las normas sociales bajo la influencia del Tío; el dinero obtenido a través del pacto lo despilfarra en las cantinas, su comportamiento es violento y belicoso, su lengua, irrespetuosa, su discurso agresivo y sexualmente explícito. Todo ello es la expresión de que la fuerza diabólica ha reemplazado al espíritu humano en su función de animar el cuerpo.

Para ejercer como minero, la condición necesaria es haber sido atrapado por las deidades de la mina, básicamente el Tío y la Pachamama. Esta posesión, que el afectado experimenta como una enfermedad iniciática, provoca una transferencia de fuerza del Tío hacia él, lo que implica un verdadero trastorno de su personalidad a *sagra* o diabólica.

Los mineros, sorprendidos por la caída de una piedra o por un ruido inesperado cuando se sabían solos, reconocen haber estado poseídos en sus comienzos en la mina. Sus compañeros más veteranos les explican que han sido víctimas de una manifestación del Tío o la Pachamama previa a su admisión en la sociedad de los *sagras*, momento en que pierde su espíritu, y se hace más fuerte. La captura del espíritu permite que éste y las deidades se conozcan mejor, de modo que el espíritu sale fortalecido por la fuerza que ha recibido del Diablo del subsuelo y, en adelante, el minero podrá sacar de él la fuerza necesaria para llevar a cabo su tarea.

La principal fuente de fuerza para realizar el trabajo en la mina es el alcohol y la hoja de coca. Ambos se toman en las *challas* y previamente al comienzo del trabajo. La fuerza proporcionada por el alcohol proviene del Tío, pues es considerado como la orina del dueño del mineral, de manera que cuando los

mineros apuran sus vasos, absorben un poco de cualidad *sagra*, un modo de posesión.

Bajo su influencia, los hombres borrachos pierden el espíritu y se comportan como poseídos: son mitad hombre, mitad diablo. Una vez ebrio, se anula la responsabilidad del minero, sometido a la voluntad del Tío; su comportamiento desenfrenado resulta de un exceso de fuerza debido a la posesión, razón por la que las personas ebrias no padecen el susto. Durante el trabajo o los rituales, el consumo de alcohol se intensifica una vez que la tarea ha sido concluida o el ritual completado. Al principio, el alcohol da ánimo; posteriormente, se busca la borrachera hasta perder el sentido, momento en que se alcanza el contacto más estrecho con las fuerzas diabólicas. Negarse a beber alcohol en la mina equivale a rechazar al Tío y sustraerse de su influencia, lo que provoca su ira y su castigo en forma de accidente o de desaparición de las vetas. Por su parte, las hojas de coca, que son consideradas como el espíritu de la Pachamama, realizan una transferencia de ésta al minero, de forma similar a cómo hace el Tío con el alcohol.

A fuerza de beber alcohol, acullicar coca y de trabajar con los diablos, el trabajador acaba por convertirse en uno de ellos; su carácter cambia por influencia del Tío. De esta forma, el corazón de los mineros se convierte en una especie de anexo del inframundo y el minero en un doble del Tío. Sólo cuando abandonan el espacio subterráneo, recuperan su verdadero rostro ante la sociedad cristiana.

Cuando retornan a la superficie tras pasar horas en el subsuelo, se comparan con los resucitados, lo que pone de manifiesto la sombra omnipresente de la muerte en el trabajo, a la que consideran la última etapa de su transformación en diablo. La muerte en accidente 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.

Los mineros creen que beneficiar los minerales de una mina les exige la ofrenda de su vida. Los accidentes mortales que fertilizan los parajes constituyen los agentes más eficaces para la renovación de las riquezas del subsuelo. Es la lógica de la reciprocidad entre el minero y los dioses de la mina. La silicosis es otra señal del sacrificio de los trabajadores, cuya presencia se atribuye implícitamente al Tío pues los gases y

polvos existentes en la mina emanan de él. Conocida la afección de la enfermedad, la silicosis aparece como un anticipo de su muerte, sacrificio que el trabajador ofrece a la mina para encontrar una buena veta y cambiar su vida. Sin embargo, vivir de la mina significa también recuperar una parte de la fuerza vital que los mineros sacrifican durante su trabajo y que el Tío les restituye al poseerlos: el contacto con la mina permite recuperar sus fuerzas, incluso a los más enfermos.

En la mina, el cuerpo del minero es, a la vez, su principal instrumento de trabajo y el espacio en el que se interioriza su relación con las fuerzas subterráneas. De esta forma, el cuerpo padece patologías propias del ambiente de trabajo (silicosis, tuberculosis, artritis, etc.) pero también otras que resultan de la interacción con las deidades de la mina, típicamente por el Tío y la Pachamama, entre otros, cuya curación implica la restauración del orden cósmico del afectado. Las enfermedades atribuidas al Tío y a la Pachamama castigan a los mineros que incumplen el contrato que los vincula a ellos. Generalmente se manifiestan por la imposibilidad de producir mineral, el empobrecimiento de la veta explotada y la desaparición de los bienes propiedad del trabajador. La enfermedad, por tanto, está relacionada directamente con la producción. La curación pasa por dos principios: el afectado debe tener una actitud ritual correcta, y debe mostrar un estado de ánimo favorable al trabajo en la mina. Por ello, los que no cumplen con el Tío, los que se enojan con él, y los perezosos y miedosos, son sancionados por la deidad.

Cuando un operario fallece en la mina, su espíritu permanece prisionero del Tío hasta que la familia lo intercambia por ofrendas. Entre tanto, estas almas intentan liberarse por sí mismas apareciéndose a sus antiguos compañeros para asustarles, ofreciendo sus espíritus al Tío a cambio de su liberación. Por esta razón, dicen los mineros que es frecuente que se produzcan dos accidentes mortales en el mismo lugar, permitiendo el segundo que la primera víctima llegue a la morada de los muertos.

El Tío también puede devorar el corazón de los mineros mediante el gas que infesta las galerías. Este gas, emanación del propio Diablo, se introduce en el corazón de los trabajadores a los que consume poco a poco. La presencia de gas en las galerías indica, por una parte, una gran actividad del Tío y,

por otra, la existencia de vetas ricas. Si sus ofrendas no están a la altura de las potencialidades del lugar, se exponen a perder allí su corazón. A diferencia del espíritu, el corazón es vital y afectarle puede ser mortal. Durante el tiempo que precede a la muerte, el minero cuyo corazón ha sido devorado por el Tío, se considera poseído pues el Diabolo lo reemplaza en sus funciones vitales. Por tanto, se cree que todos los accidentes mortales son una depredación del corazón por el Tío que, capturando el espíritu de sus víctimas, devora además su corazón.

En el interior de la mina, los actos rituales en honor del Tío (*challa*) tienen una regularidad casi sagrada, presentando pequeñas diferencias de unas explotaciones a otras: antiguamente todos los días, y ahora con menor frecuencia (una vez a la semana o al mes, casi siempre en viernes), al finalizar su trabajo, los mineros se reúnen en el paraje que acoge al Tío del grupo. La *challa*, planificada o espontánea, se realiza con una frecuencia que depende de las relaciones del Tío con el trabajador que toma la iniciativa de celebrarla: si la producción es mala, para obtener los favores del Tío; si es buena, para agradecerlo y mantener su colaboración. Durante las ofrendas, los oferentes incrementan el consumo de alcohol pues se realizan concluida la jornada de trabajo, continúan en la superficie de la mina y concluyen en las cantinas de los barrios mineros. Consisten en abundante coca, cigarrillos y bebida alcohólica que muchas veces es alcohol puro si la persona es poco pudiente. La bebida predilecta en las *challas* mineras es el alcohol de caña de 96°, puro o diluido con jugo de fruta, aunque también se consume el *singani*, aguardiente de uva de 40°. La cerveza solo se bebe en el exterior de la mina, nunca en el interior.

No hay día en que los mineros dejen de expresar su afecto, pleitesía y devoción a la imagen del Tío; en realidad, actualmente, ninguno de ellos, aunque sea marxista, dejaría de hacer la ofrenda al Tío al pasar delante de él, deteniéndose para hablarle, encenderle un cigarrillo y ofrecerle coca y alcohol. Muchas veces, el acullico ritual de coca es la primera acción de la jornada laboral del trabajador de la mina como ofrenda al Tío y a la Pachamama.

Siempre que entra a trabajar un nuevo minero, los compañeros se reúnen con él frente al Tío para ofrecerle ritualmente; si lo acepta, entonces encontrará las vetas; si no, deberá abandonar la mina de inmediato. El ritual comienza echando el oferente alcohol en los ojos del Tío para que éste le

haga ver el mineral entre la piedra; luego le moja los hombros para que le dé fuerza al cargarlo; le llena de alcohol las manos para que guíe las suyas sobre el mineral y le echa alcohol al pene para que fertilice a la Pachamama y proporcione más metal. El operario primerizo lleva grasa de llama para obtener una salud capaz de soportar los peligros de la mina, un feto de llama para la fertilidad, y serpentinas y confetis para alegrar al Demonio. Después de la ofrenda, el iniciado pide permiso al Tío para beber alcohol y lo pasa a sus compañeros, siempre por la derecha, para conseguir su amistad. El más antiguo de ellos reparte la coca, también por la derecha, y los otros la reciben extendiendo ambas manos abiertas en señal de gratitud. En el ritual, los participantes leen su suerte en la coca, cuya cara superior es lo bueno y el reverso es lo malo. Desparan también abundantes hojas de coca sobre el Tío y a su alrededor. A continuación, piden permiso al Tío para la primera fumada de cigarrillos compuestos por una mezcla de tabaco y hoja de coca. Con ella pedirán un deseo. Acto seguido colocan un cigarrillo encendido en la boca del Tío, en un pequeño orificio existente entre los labios (Figura 9). Si se lo fuma todo y deja ceniza blanca, ha aceptado al nuevo trabajador; si lo deja a medias y con la punta negra, el Tío rechaza al primerizo, el cual debe dejar la mina o los diablos le perseguirán en la oscuridad para siempre.

Debido a la frecuencia de las ofrendas, el Tío siempre está rodeado de profusión de hojas de coca, que constituyen parte básica de este ceremonial, o de restos ensalivados de ella (bolos) tras haber sido acullicada por los mineros.



Figura 9. Tío en Oruro (Fuente Autor)

En algunos lugares todos los viernes, y muy especialmente el primer viernes de cada mes, se realizan rituales especiales de homenaje al Tío, conocidos como *convites*, cuyo motivo es alimentarle para evitar los accidentes que su ira podría provocar, velando por su subsistencia. Consiste en el entierro de un feto de llama o un

gallo vivo de color blanco, seguido de la ofrenda de abundante alcohol que derrama cada uno de los presentes sobre la estatua del Tío, y del consumo ilimitado de bebidas alcohólicas hasta quedar borrachos. En estas oportunidades los mineros piden de forma amigable al Tío mucha suerte en sus trabajos y protección para sus vidas, o le agradecen encontrarse en buena situación económica.

Los meses de febrero y agosto, tenidos por los períodos aciagos y de mal agüero del año, están consagrados al culto del Tío y son considerados como sus cumpleaños por las gentes de las minas. Son ocasiones en las que se realizan *convites* especiales: el de febrero coincide con las vísperas de Carnaval (en la madrugada del viernes); el de agosto ha de realizarse indefectiblemente la noche del 31 de julio pues en este momento la tierra está *abierta*: la Pachamama se abre recibiendo las ofrendas rituales que necesita para recuperar su vigor y fortaleza después del invierno.

Los *convites* rituales (*karaku*) constituyen una gran fiesta y borrachera, con abundante consumo de coca; son ofrendas a distintos parajes de las labores, a las vetas, a las herramientas, a la Pachamama y, ante todo, al altar del Tío que estos días se engalana con serpentinas y confeti. Ningún minero puede abstenerse de participar en los *karaku* de Carnaval o de verano ya que este *convite* al Tío es sagrado en el sentido de la obligatoriedad total. La ceremonia consiste en la *wilancha* o sacrificio de la sangre en el que se acostumbra a inmolar animales completamente blancos (llamas, ovejas o gallos), color que simboliza la sinceridad hacia la Pachamama. El animal se degüella dentro de la mina procurando no derramar ni una sola gota de su sangre; con ella se riegan las vetas y las labores principales, al mismo tiempo que se hacen las invocaciones al Tío, la Pachamama y a otros espíritus de la mina, suplicándoles que mejoren la calidad y la cantidad del mineral presente en ella. Otras veces se degüella al animal en la bocamina o se le introduce vivo y adornado con los aditamentos de la fiesta, en una vagoneta rociada con alcohol y queroseno que son encendidos al tiempo que se la empuja al interior de la mina. Posteriormente la carne de los animales sacrificados se cuece sin sal y, al tiempo de comerla, se reúnen todos los huesos, sin perder ni uno. Como parte final del rito se quema la osamenta hasta convertirla en cenizas que son aventadas hacia donde moran los dioses de la cordillera, o se entierran como parte del ofrecimiento. Junto con el acto de la *wilancha* se

quema una *mesa* dulce, que es una bandeja que contiene pequeñas ofrendas muy diversas como dulces, semillas, hierbas medicinales, etc., de modo que con el humo que aromatiza el ambiente se logre tocar el sentimiento más íntimo de la Pachamama y del Tío.

Para apaciguar al Tío y atender a la multitud de espíritus en su interminable búsqueda de buena suerte, consultan a los chamanes o *yatiris*, que les mandan ofrendar las ya citadas *mesas*; son bandejas que, en el caso general, contienen una combinación de confeti, galletas de azúcar, hierbas medicinales, minerales, frutas y semillas secas y diversos objetos que representan a las fuerzas mágicas. Una de estas *mesas* se emplea principalmente en dichos centros como ofrenda al Tío y los participantes en la ofrenda deben acullicar la hoja en la ceremonia para crear el ambiente sagrado necesario; el ritual da comienzo cuando la coca ha circulado entre los presentes y todos o, al menos, el responsable de ella, han participado en el acullico.

La mayoría de los trabajadores no cuestiona la presencia del Tío o de la Pachamama. Cuando se sobresaltan, les gritan: “¿Qué es lo que haces, Tío?”, o bien “¡No te enfades, Mama!”. Si se evita un accidente, los mineros ofrecen más licor y coca al Tío agradeciéndole por haberles salvado.

Algunos creen que el miedo que constantemente enfrentan los trabajadores de las minas puede causar la pérdida de su virilidad. Si sucede, recurren al Tío y le piden ser tan potentes como él.

En épocas de crisis, cuando las vetas empobrecen, los mineros ponen en duda que el Tío pueda ofrecerles una producción suficiente. Entonces dicen que el Tío ha envejecido, está cansado, ha abandonado las galerías o no escucha sus demandas.

A pesar del progreso técnico en las minas actuales, la creencia en el Tío no ha disminuido. Es cierto que los administradores de las grandes no suelen participar en estos ritos, pero lo hacen en las pequeñas y medianas, jugando un papel preponderante en tales manifestaciones, creyendo o no en el fenómeno mitológico, pero obligados por la costumbre. Esta participación permite, además, la mutua comprensión y el establecimiento de buenas relaciones entre obreros y patrono, procurando una labor más fructífera basada en el contento de aquellos y la satisfacción de éste.

9. Conclusiones

El fenómeno del Tío de las minas bolivianas es parte integrante de las creencias tradicionales de los mineros andinos y del Carnaval de Oruro, del que ha acabado siendo uno de sus más importantes integrantes.

El trabajo en la mina no solamente proporciona minerales sino que también ocasiona la socialización de las fuerzas vivas del Universo, de manera que el Tío y la Pachamama son extraídos del mundo de los espíritus e incorporados a los ciclos reproductivos de la sociedad andina. Por tanto, esta actividad constituye una práctica que transforma tanto al hombre como al mundo.

Los rituales son parte importante en este proceso de interacción entre el hombre y el mundo subterráneo. Unos (los humanos) y otros (las deidades) trabajan juntos siendo los rituales los que reafirman el papel de cada uno de ellos en el beneficio minero convocando los poderes del Tío y la Pachamama y la protección de la Virgen. Por otra parte, estos rituales que sigue el operario de la mina, y la consiguiente relación que establece con cada deidad, confirman su estatus en la organización social de la producción.

Ciertos ceremoniales, como el pacto personal del minero con el Tío, muestran que es posible obtener riquezas más allá de las que pueden resultar del trabajo, pero son efímeras y el sujeto del pacto está condenado a muerte prematura por un exceso de acumulación de fuerza diabólica.

Para los mineros, el Tío es un trabajador incansable, un compañero de trabajo, que recorre las galerías con su casco y su lámpara. Su fuerza, su resistencia y su conocimiento de las vetas le otorgan el título de maestro que define a estas personas que presentan las mismas cualidades. Su potencia sexual, exhibida por su pene erecto y su libido desenfrenada, da respuesta a la fuerza viril que reivindican los mineros. Masculino, curtido, experimentado, productivo y aficionado a las mujeres, a las hojas de coca y al alcohol, el Tío aparece como una especie de arquetipo suyo.

La multiplicidad de orígenes míticos del Tío se corresponde con sus complejas características, pues combina elementos derivados de los cultos prehispánicos (*otorongo*, *mama*, cerros, etc.) con los recibidos de España (Diablo, santos patronos, duendes de las minas, etc.). Este carácter contradictorio coloca a los seguidores del Tío en un

dilema: ¿Deben rendir culto al Diablo, enemigo de los valores cristianos que, por otro lado, defienden? ¿Son acólitos del Demonio o buenos cristianos? Ni los propios mineros lo saben, de modo que, cuando se ven forzados a decidir si acuden o no a misa, la duda se transforma en malestar. Esta experiencia sugiere lo problemático que resulta, en el contexto andino, el concepto tradicional del sincretismo, entendido como una fusión de elementos provenientes de tradiciones históricas diversas, que es cuestionado por un creciente número de antropólogos.

El personaje del Tío, como mito, da respuesta a la dualidad Bien/Mal que forma parte del concepto de complementariedad vinculado a las creencias ancestrales de los nativos frente a la presencia de la Virgen introducida por la Iglesia con la llegada de los españoles. Visto desde la óptica europea, se trata de un fenómeno sincrético cuyas características se han enriquecido con el paso del tiempo, cuestión que, como acaba de decirse, ponen en duda determinados investigadores.

En la conformación del Tío se han utilizado personajes incaicos y preincaicos, aunque también tiene características cristianas y tradicionales, tan al uso entre la población andina boliviana. La apariencia física del Tío, por el contrario, recuerda especialmente las representaciones cristianas del Demonio.

Desde que se tiene noticia expresa de su existencia en el ideario de los mineros andinos, su presencia ha adquirido importancia creciente en su cosmovisión hasta el punto de que hoy constituye un elemento fundamental de la misma. En estos momentos, en las minas de los Andes, pocos trabajadores, por no decir ninguno, se aventuraría a entrar en las entrañas de una mina sin realizar una ofrenda al Tío pidiéndole protección y la entrega de los ricos minerales que contenga.

La introducción del catolicismo por los españoles en los Andes fue de la mano de una legislación virreinal nada proclive a condescender con la práctica de adoraciones no cristianas. Por tanto, el marco legislativo imperante durante la presencia hispana en las regiones andinas no fue en absoluto permisivo con figuras como el Tío y, con seguridad, no sería oficialmente tolerada.

Las referencias a los rituales considerados de idolatría abundan en los distintos tipos de documentos virreinales. En ellos se describen

detalladamente las *huacas*, creencias, ofrendas y rituales que practicaban los indígenas, tanto en la época inca como en la virreinal, resultando muchas veces coincidentes. Sin embargo, no se ha encontrado mención alguna al Tío ni entidad asimilable, lo que hace sospechar de su inexistencia en dichas épocas, al menos con las características y connotaciones con las que hoy se le identifica. Esta ausencia es un hecho que ha sido constatado tanto por los historiadores de la minería como por antropólogos y etnógrafos por lo que cabe suponer que se trata más bien de una falta real del personaje que de una búsqueda documental incompleta. En lo que respecta a la respuesta de la población española a la presencia del Tío, los datos muestran su indiferencia, estando, en general, más preocupada en hacer fortuna que en cualquier otra cuestión.

De la situación mencionada se puede deducir que, con toda probabilidad, en un clima tan represivo en lo religioso, la adoración y los rituales en honor del Tío, si los hubo, nunca se realizaron abiertamente. Además, si se hubieran llevado a cabo de manera encubierta, se habrían detectado y quedaría constatado documentalmente, bien en los tratados mineros, bien en las descripciones de las costumbres indígenas, bien en los expedientes de los procesos religiosos o judiciales que se habrían seguido contra los infractores, a semejanza de lo que ocurría frecuentemente con otras cuestiones de menor importancia. Como nada de esto parece existir, no queda otra opción que aceptar que es muy improbable, por no decir imposible, que el fenómeno del Tío de la mina se manifestara en el período virreinal, al menos tal como hoy se conoce.

Realmente, el mito del Tío comenzó a tomar cuerpo cuando entró a formar parte de la lucha entre el Bien y el Mal en el Carnaval de Oruro, adquiriendo plasticidad en la escenificación popular de la denominada Danza de los Diablos, o Diablada, en la que este personaje tiene un protagonismo fundamental en su batalla contra el Bien, representado por el arcángel San Miguel: tras ser derrotado, el Tío debe postrarse arrepentido a los pies de la Virgen del Socavón. En su vertiente religiosa, el Carnaval de Oruro se convirtió en el escenario en donde se enfrentaban la Virgen del Socavón y el Demonio trasuntado en el Tío, dándose forma y acabado al mito cultural andino sobre la complementariedad Bien/Mal. Es una celebración a las dos imágenes opuestas pero suplementarias procedentes del mundo de las

alturas, el cielo, y del mundo de las tinieblas, la mina.

El análisis de la situación social en las épocas incaica y virreinal sugiere que el Tío es una deidad del mundo subterráneo que posiblemente comenzó a gestarse durante los siglos ¿XVII? y XVIII, en Oruro, en relación directa con la Virgen del Socavón (1789). Su desarrollo, no obstante, debió producirse tras la independencia boliviana en 1825. La universalización del mito del Tío debió ser algo más tardía, coincidiendo, probablemente, con el esplendor de la minería del estaño a partir de 1892.

El mito pudo gestarse y adoptar una forma incipiente en Potosí u otras minas de plata de la región pero parece haberse desarrollado en Oruro, extendiéndose posteriormente con fuerza a la villa imperial y otros distritos mineros.

10. Bibliografía

Abercrombie, T. "La fiesta del Carnaval postcolonial en Oruro: clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica". *Revista Andina*. Año 10. Nº 2. 1992. Págs. 279-325.

Absi, P. "Los hijos del Diablo. Hombres y Demonios en las minas de Potosí, Bolivia". *Biblioteca Tradiciones Populares*. Vol. 35. Madrid. 2002. Págs. 271-298.

Absi, P. *Los ministros del Diablo*. La Paz. 2005.

Agricola, G. *De Re Metallica*. Madrid. 1992.

Albornoz, C. "Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas". En *Urbano H.; Duviols, P. Fábulas y mitos de los Incas*. Madrid. 1989. Págs. 161-198.

Anónimo. "Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú". En *Esteve, F. Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid. 1968. Págs. 151-189.

Anónimo. *Bolivia. Carnaval de Oruro. Mito de la Virgen del Socavón*. 12.8.2004. <http://www.bolivian.com>.

Anónimo. *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II Nuestro Señor*. Vol. I. Madrid. 1791.

Arancibia, F. *Diablada americana*. Potosí. 2011.

Ares, B. "Las danzas de los indios: un camino para la evangelización del virreinato del Perú". *Revista de Indias*. Vol. 44. Nº 174. Págs. 445-463.

- Arriaga, P.J. *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Cuzco. 1999.
- Ayala, M.J. *Diccionario de gobierno y legislación de Indias*. Tomo IX. Madrid. 1991.
- Barnadas, J.M. "Idolatrías en Charcas (1560-1620)". En Ramos, G.; Urbano, H. (Comp.) *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVIII*. Cuzco. 1993. Págs. 89-103.
- Beltrán, A. *El Carnaval de Oruro, Bolivia*. Oruro. 2004.
- Betzanos, J. "Suma y narración de los incas" (1554). En Esteve, F. *Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid. 1968. Págs. 1-56.
- Bouysson-Cassagne, T. "Las minas del centro-sur andino, los cultos prehispánicos y los cultos cristianos". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*. Vol. 34. N° 3. 2005. Pág. 443-462.
- Bouysson-Cassagne, T. "El mundo de adentro: Historia de los cultos andinos y cristianos en las minas del Collasuyu (siglos XV-XVII)". *Anales de la Reunión Anual de Etnología*. N° 1. La Paz. 2004. Págs. 289-316.
- Bouysson-Cassagne, T. "El sol de adentro: wakas y santos en las minas de Charcas y en el lago Titicaca (siglos XV a XVII)". *Boletín de Arqueología*. N° 8. 2004. Págs. 59-97.
- Brisset, D.E. "Diabladas andinas y granadinas". En Pino, F. (Coord.) *Demonio, religión y sociedad entre España y América*. Madrid. 2002. Págs. 301-322.
- Calancha, A. de la; Torres, B. de. *Crónicas agustinianas del Perú*. Tomo I. Madrid. 1972.
- Carter, W.E.; Mamani, M. *Coca en Bolivia*. La Paz. 1986.
- Duviols, P. *La destrucción de las religiones andinas*. México. 1977.
- El Deber on Line. *Crónicas desde los socavones del Diablo*. 4.5.2003. Santa Cruz de la Sierra. www.el-deber.net. Consultada el 7 de abril de 2023.
- Encinas, D. de. *Cedulario indiano, 1596*. Libro Segundo. Madrid. 1946.
- Estenssoro, J.C. *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios al catolicismo 1532-1750*. Lima. 2003.
- Fernández, G. "El culto al Tío en las minas bolivianas". *Cuadernos Hispanoamericanos*. N° 597. 2000. Págs. 25-31.
- Flores, F. *El Diablo en España*. Madrid. 1985.
- Fortún, J.E. (1961) *Danzas populares bolivianas*. La Paz.
- Frontaura, M. *Mitología aymara-khechua*. La Paz.
- Gareis, I. "Cómo el Diablo llegó a los Andes. Introducción y trayectoria histórica de un concepto europeo en el Perú colonial". En Gareis, I. (Ed.) *Entidades malélicas y conceptos del mal en las religiones latinoamericanas*. 2008. Págs. 48-60.
- Gareis, I. "Extirpación de idolatrías e inquisición en el Virreinato del Perú". *Boletín del Instituto Riva-Agüero*. N° 16. Lima. 1989. Págs. 55-74.
- Gisbert, T. (2011) "La Fiesta en el tiempo". En Merino, A. *La fiesta. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*. Pamplona. 2011. Págs. 35-50.
- Glass-Coffin, B. "El pacto diabólico y la identidad cultural en el norte del Perú". *Revista Andina*. N° 35. 2002. Págs. 129-143.
- Guaman Poma de Ayala, F. *Nueva crónica y buen gobierno*. Madrid, 1987.
- Guardia, M. "Comunicación carnavalesca en Bolivia: imaginario en tres escenarios de proyección". *IV Folkcom: as festas populares como processos comunicacionais*. Campo Grande. 2001. Págs. 1-19.
- Guerra, A. *El Tío de la mina*. Oruro. 1977.
- Harris, M. *Carnival and other Christian Festivals*. Austin. 2003.
- Iriarte, G. *Los mineros*. La Paz. 1983.
- Lisi, F.L. *El tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Salamanca. 1990.
- Lizárraga, R. *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Madrid. 1987.
- López Rivas, E. *Cultura y religión en el altiplano andino*. La Paz. 1976.
- Loza-Balsa, G. *Monografía de la coca*. La Paz. 1992.
- Martínez Compañón, B.J. *Trujillo del Perú a fines del siglo XVIII*. Vol. II. Madrid. 1978-1987.

- Massignani, A.M. *Historia del Santuario Virgen del Socavón*. Oruro. 2005.
- Medina, J.T. *Historia del Tribunal de la Inquisición de Lima (1569-1820)*. Tomo II. Santiago de Chile. 1956.
- Molina, C. "Relación de las fábulas i ritos de los Ingas". En *Urbano H.; Duviols, P. Fábulas y mitos de los Incas*. Madrid. 1989. Págs. 47-134.
- Montes, F. *La máscara de piedra. Simbolismo y personalidad aymara en la historia*. La Paz. 1999.
- Morgado, A. *Demonios, magos y brujas en la España moderna*. Cádiz. 1999.
- Murillo, J. "Historia etnográfica de la virgen del Socavón de Oruro". En *VV.AA. Ensayos históricos sobre Oruro*. La Paz. 2006. Págs. 243-249.
- Murillo, J.; Revollo, A. *La Virgen del Socavón y su Carnaval*. Oruro. 1999.
- Nash, J. "Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros". *Dependencia y explotación en las minas bolivianas de estaño*. Buenos Aires. 2008.
- Ocaña, D. *A través de la América del Sur*. Madrid. 1987.
- Orche, E. *Trabajar con el Diablo. El Tío de las minas bolivianas*. Vigo. 2023.
- Orche, E.; Amaré, M.P. "El mito del Tío de las minas bolivianas, ¿fenómeno colonial o republicano? En *MATA, J.M. (Ed.) Valorización de elementos geomineros en contexto de los geoparques*. Boltaña. 2011. Págs. 507-538.
- Orche, E.; Puche, O.; Amaré, M.P.; Mazadiego, L.F. "Un caso de patrimonio minero intangible: el Tío de las minas bolivianas". *De Re Metallica*. N° 3. 2004. Págs. 33-42.
- Polo De Ondegardo, J. *Las razones que movieron sacar esta relación y notables daños que resultan de no guardar a estos indios sus fueros*. Madrid. 1990.
- Quiroz, V. *Virgen del Socavón*. 2015. <https://www.flickr.com/photos/zombyy/16510422472/sizes/l/>. Consultada el 7 de marzo de 2023.
- Ramírez, S.E. "Curacas y cosmología: el poder ancestral en los Andes". En *Garrido, A. (Comp.) A propósito de Raúl Porras Barrenechea*. Córdoba. 2001. Págs. 155-170.
- Revollo, A. *Genealogía y folklore. Carnaval de Oruro: Obra maestra del patrimonio oral e intangible de la Humanidad*. Oruro. 2012.
- Rius, J. *Concomitancias entre los bailes de Diablos catalanes y las Diabladas de América del Sur*. Institut Nova Historia. 1 de mayo de 2010. <https://www.inh.cat/articulos/Concomitancias-entre-els-balls-de-diables-catalans-i-les-diabladas-d-america-del-sud>. Consultada el 1 de marzo de 2023.
- Rivera, L. "La representación del Diablo en la literatura oral". En *Gareis, I. (Ed.) Entidades maléficas y conceptos del mal en las religiones latinoamericanas*. Aachen. 2008. Págs. 150-172.
- Rocca, L. "El Demonio en las tradiciones del norte del Perú". En *Garrido, A. (Comp.) A propósito de Raúl Porras Barrenechea*. Córdoba. 2001. Págs. 211-243.
- Rojas, R. *Tiempos de Carnaval. El ascenso de lo popular a la cultura nacional (Lima, 1822-1922)*. Lima, 2005.
- Romero, J.R. *Reflexiones acerca del Carnaval de Oruro*. 2013.
- Saenz, T. "Más allá del bien y del mal". En *Taller de Cultura Popular. Carrera de Literatura Universidad Mayor de San Andrés, La Paz. Senderos y mojones. Relatos orales de los Yungas de Alto Beni*. La Paz. 2000. Págs. 189-197.
- Salazar-Soler, C. "El Pishtaku entre los campesinos y los mineros de Huancavelica". *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*. Tomo 21. N° 1. Lima. 1991. Págs. 7-22.
- Salazar-Soler, C. *Supay Muqui, dios del socavón*. Lima. 2006.
- Santillán, H. "Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas". En *Esteve, F. Crónicas peruanas de interés indígena*. Madrid. 1968. Págs. 97-150.
- Sebillot, P. *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tout les pays*. Neuilly. 1979.
- Seeling, P. *Textos sobre el Carnaval de Oruro escritos por Don Elías Delgado Morales, Adda Guarachi Ochoa y otros*. Mainz. 10.8.2004. <http://www.uni-mainz.de>. Consultada el 25 de abril de 2024.

Silverblatt, I. "Dioses y Diablos. Idolatrías y evangelización". *Allpanchis*. Nº 19. 1982. Págs. 31-47.

Silverblatt, I. "El arma de la hechicería". En *Stolcke, V. (Comp.) Mujeres invadidas. La sangre de la conquista de América*. Madrid. 1993. Págs. 121-170.

Solórzano, J. *Política Indiana*. Tomo I. Madrid. 1996.

Soto, F.J. *El Señor de la oscuridad. La leyenda del Tío y otros seres de las profundidades*. Monografías.com.

www.monografias.com/trabajos19/el-tio/el-tio.shtml. 2005. Consultada el 18 de julio de 2011.

Taylor, G. "Supay". *Amerindia*. Vol. 5. 1980. Págs. 47-63.

Toledo, F. *Disposiciones gubernativas para el virreinato del Perú, 1569-1574*. Sevilla. 1986.

Vargas Luza, J.E. *La Diablada de Oruro*. La Paz. 1998.

Vargas, R. *Concilios limenses (1551-1772)*. Tomo I. Lima. 1951.

Wachtel, N. "Los límites de la evangelización". En *Wachtel, N. Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid. 1976. Págs. 231-242.

Wicky, J.C. *Mineros*. Madrid-Barcelona. 2002.

Zárate, A. "Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú". En *Vedia, E. Historiadores primitivos de Indias*. Madrid. 1947. Págs. 459-574.

Artículo recibido en: 15.05.2024

Artículo aceptado: 31.06.2024

POSTERGAÇÃO DE FECHAMENTO DE MINAS DE HIERRO, UM ESTUDO DE CASO NO QUADRILÁTERO FERRÍFERO (QF) – BRAZIL

Geraldo Yasujiro Omachi

Eng. de Minas, Mestrando do PPGEM, EM, UFOP

Adilson Curi

Eng. de Minas, Doutor, PPGEM, EM, UFOP

E-mail: curi@ufop.edu.br

Carlos Enrique Arroyo Ortiz

E-mail: carroyo@ufop.edu.br

RESUMO

O Quadrilátero Ferrífero (QF) sempre foi a principal província produtora de minério de ferro no Brasil. Dependendo da necessidade de matéria-prima para a siderurgia nacional e internacional, a lavra do minério hematita foi o grande diferencial para atender a demanda. Porém, para atender à demanda externa, tornou-se imprescindível a lavra de outros maciços rochosos com conteúdo de ferro em específico lavrar itabiritos. Este artigo é proposto com o objetivo de avaliar o aumento da vida útil de uma mina de minério de ferro localizada no Quadrilátero Ferrífero (MG). Para ilustrar a proposta foi feito um estudo comparativo real entre um Plano Diretor de Mineração (DMP) de material hematítico e um DMP de material itabirito para uma mesma mina em momentos diferentes, com base em seus respectivos Planos de Exploração Econômica (PAE's). A partir deste estudo busca-se avaliar as necessidades de aumento da vida útil das minas de minério de ferro e conseqüentemente postergar o fechamento de minas

Palavras-chave: minério de ferro, itabiritos, hematita, mina de vida.

ABSTRACT

The Iron Quadrangle (QF) has always been the main iron ore producing province in Brazil. Depending on the need for raw materials for the national and international steel industry, the mining of hematite ore has been the great differentiator in meeting demand. However, in order to meet foreign demand, it has become essential to mine other rock masses with iron content, specifically itabirites. The aim of this article is to evaluate the increase in the useful life of an iron ore mine located in the Iron Quadrangle (MG). To illustrate the proposal, a real comparative study was carried out between a Mining Master Plan (DMP) for hematite material and a DMP for itabirite material for the same mine at different times, based on their respective Economic Exploitation Plans (PAE's). The aim of this study is to assess the need to increase the useful life of iron ore mines and consequently postpone mine closures

Keywords: iron ore, itabirites, hematite, life mine.