

**Universidad Torcuato Di Tella**



**Departamento de Historia**

**Tesis de Licenciatura en Historia**

**“La danza entre el Estado y la cultura popular:  
el Carnaval de Oruro en Bolivia, 1970”**

**Autor:**

**Gaviño, Andrea Pamela**

**Tutor:**

**Galperín, Karina**

**Agosto, 2013**

---

## RESUMEN

Este trabajo se propone estudiar la relación entre el Estado nacional y la cultura popular a partir del estudio del Carnaval de Oruro en Bolivia en 1970, año en que ocurre la apropiación estatal de esta fiesta y su incorporación al patrimonio cultural nacional. Esta decisión gubernamental fue realizada, en primer lugar, dentro de un clima de gran densidad simbólica en esta ciudad, ligado a tradiciones locales y, en segundo lugar, por el primer régimen militar de “izquierda” que asumía el poder tras la disolución de la coalición revolucionaria de 1952 y que anunciaba el comienzo de un proceso de “refundación del país”.

Postularemos que dentro del liso y llano discurso “oficial” sobre esta celebración, que propiciaría el acercamiento estatal a ella, existe también una pluralidad de significados que ponen en cuestión las ideas más conservadoras sobre el carnaval. Al integrar en el presente análisis su dimensión autónoma, específica, y “popular”, que lo entiende como un hecho folklórico creador de dinámicas propias de reinterpretación y reinención de la realidad, podremos observar cómo la multiplicidad de sentidos que reencarnan y perviven en el carnaval permiten comprender mejor las implicancias de la apropiación estatal de éste. A su vez, éstas sólo pueden entenderse dentro del contexto histórico boliviano más amplio, atravesado por la constante preocupación -e incapacidad- de lograr la consolidación nacional. Al internalizar el Estado a la cultura popular, y viceversa, se observa de qué manera sentidos y problemas relativos a la historia y las dificultades para afirmar una unidad e identidad nacional bolivianas, se condensan en la ambigua relación que establecen entre sí lo “oficial” y lo “popular” en el Carnaval de Oruro.

**Palabras clave: Bolivia, identidad, cultura popular, carnaval.**

---

## INDICE

<b>1</b>	<b>Agradecimientos</b>
<b>2</b>	<b>Introducción</b>
<b>10</b>	<b>Estado de la cuestión</b>
<b>18</b>	<b>CAPITULO 1</b> <b>Bolivia (1880-1964): dificultades y desafíos en la conformación de un Estado nacional</b>
<b>23</b>	I. El predominio de la plata y el estaño (1880-1932)
<b>29</b>	II. La Guerra del Chaco (1932-1935/6)
<b>36</b>	III. Socialismo militar (1936-1943)
<b>39</b>	IV. Populismo militar civil (1943-1952)
<b>43</b>	V. De la Revolución a la restitución de los militares (1952-1964)
<b>47</b>	<b>CAPITULO 2</b> <b>Oruro: reservorio del Estado y la identidad nacional</b>
<b>50</b>	I. Ciudad minera
<b>55</b>	II. La década del '60
<b>2</b>	III. "Bastión del nacionalismo, crisol de la boliviandad"
<b>72</b>	<b>CAPITULO 3</b> <b>El carnaval en Oruro</b>
<b>74</b>	I. Narrativas mitológicas
<b>86</b>	II. Tiempo y espacio mítico
<b>92</b>	III. Las representaciones del diablo
<b>104</b>	<b>Conclusión</b>
<b>115</b>	<b>Fuentes</b>
<b>116</b>	<b>Bibliografía</b>

---

## FIGURAS

- 9** 1. Dibujo de diablo. Diario Presencia, 25 de febrero, 1965
- 32** 2. Postal que un sargento de la guerra dedica a su padre
- 34** 3. Fotografía recuerdo de haber servido en la guerra
- 48** 4. Oruro y el lago Uru en la década del '60
- 49** 5. Mineros orureños
- 53** 6. Trabajadores mineros de San José reunidos, Oruro
- 56** 7. Caricatura
- 56** 8. "Mitología de Oruro
- 82** 9. Pintura de la Virgen del Socavón
- 85** 10. "Origen de la devoción a la Virgen del Socavón
- 94** 11. Diablos en carnaval
- 96** 12. El "Tío" de la Mina
- 97** 13. Comparsa de diablos
- 101** 14. Diablos y el Arcángel Miguel
- 114** 15. Diablo en carnaval

## MAPAS

- 19** 1. Bolivia
- 22** 2. Topografía de Bolivia
- 51** 3. Esquema de caminos de convergencia de las zonas productivas de Bolivia hacia Oruro y su enlace con la vía más corta al Pacífico

---

## AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quisiera agradecer a algunas instituciones por abrirme sus puertas durante mi visita a Bolivia: al Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia de Sucre; a la Biblioteca Municipal de La Paz; a la Biblioteca, Hemeroteca y Archivo Histórico del Congreso Nacional, y al Museo de Etnografía y Folklore, ambos en La Paz. En Oruro, al Centro de Ecología y Pueblos Andinos (CEPA), a la Casa de la Cultura, y a la Biblioteca Municipal.

En segundo lugar, me gustaría agradecer a todas las personas que con su calidez y altruismo me recibieron en Bolivia, y me ayudaron enseñaron sobre su país y sus pueblos. En especial, a toda la familia Taida Quintanilla, a Frabrizio Cazorla Murillo, que con pasión me habló sobre Oruro y su Carnaval, y aún con más entusiasmo de los diablos; y a Don Fermín Flores, histórico bordador de 78 años, artesano profesional desde los 12. También quisiera agradecer a Marcelo Lara Barrientos.

Por último, a mis compañeros de Di Tella y a mi tutora Karina Galperín. A mi familia y amigos también les agradezco su afecto y su paciencia, por muchas veces no tener otra alternativa que ser testigos y partícipes (a veces incluso víctimas) de lo mejor y lo peor del proceso de investigación y escritura de este trabajo. Principalmente, también a mis padres y a mi hermano: a ellos va todo mi cariño y mi más grande agradecimiento.

---

## INTRODUCCIÓN

En Bolivia, en 1970, el gobierno militar de Ovando decidió declarar a Oruro la Capital Folklórica de Bolivia en virtud del esplendor y la riqueza cultural del Carnaval que esta ciudad festejaba año tras año. Así, el Estado incorporó a éste de manera definitiva dentro de su patrimonio cultural y lo colocó a la vanguardia del proceso de refundación del país que este gobierno anunciaba. El carnaval en Bolivia era entonces colocado por el mismo Estado en el centro de la “revolución cultural” que éste decía inaugurar, la cual conllevaba, a su vez, una suerte de renacimiento de la idea nacional.

Sin embargo, esta fiesta data en el mundo ya desde largo tiempo y es una de las más antiguas. En el año 1100 a.C. los griegos ya lo celebraban. Sin embargo, su origen es todavía desconocido y discutido. El carnaval también suele “relacionarse con la evolución y el mantenimiento de la adoración de Isis (la diosa de la maternidad y la fertilidad en la mitología egipcia), con las Bacanalia [festividad griega y romana donde se homenajeaba a Baco y a Dionisio], las Lupercalia [celebradas en Roma el 15 de febrero para dar homenaje al dios Pan o Fauno], y las Saturnalia romanas [festividad romana donde se rendía homenaje al rey de las Saturnales, un personaje que como sátiro actuaba como emperador durante el carnaval]”<sup>1</sup>. En Europa, el carnaval fue introducido por los romanos. A partir de la Edad Media, comenzó a celebrarse por todo este continente y, si bien progresivamente perdió algunos rasgos violentos, el carnaval siempre continuó siendo asociado a cierta idea de libertad.

Durante esta fiesta, la gente paraba de trabajar para comer, beber, y entregarse a todos sus impulsos hasta donde se lo permitieran las fuerzas. Durante estos días, las ciudades se convertían en un inmenso escenario sin paredes, donde todos participaban de la fiesta del carnaval, la fiesta de la vida misma. Durante ella, el hombre “se

---

<sup>1</sup> Rector, Mónica, “El código y mensaje del carnaval: “Escolas-de-samba” en *¡Carnaval* México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 45

---

somet[ía] a impulsos que lo traslada[ban] al vértigo del cambio de personalidad y hasta el arrebató de una existencia irracional, a los que se entrega[ba] en esa prórroga que [era] la fiesta”<sup>2</sup>. El carnaval era “un juego que tenía un fin en sí mismo, sin necesidad de explicarlo o justificarlo. Era un tiempo de éxtasis y liberación”<sup>3</sup>.

El Carnaval, fuera de toda liturgia oficial y eclesiástica, era una manifestación de la vida que se oponía, en primer lugar, a la celebración religiosa que marcaba su fin: la Cuaresma. Este, de acuerdo a la doctrina cristiana, era un tiempo de ayuno y abstinencia en todos los sentidos. El carnaval celebraba y acentuaba todo aquello que carecía este momento del calendario religioso: la carne, las diversiones. En segundo lugar, el carnaval era un momento excepcional de la vida de las personas, y se oponía a la vida cotidiana. Durante esta fiesta, la vida diaria y el mundo se “invertían”: los cuerpos, los géneros, las relaciones entre las personas y, sobre todo, las relaciones entre ricos y pobres. El caos, el desorden, el desgobierno, la inversión: esas eran las leyes durante el Carnaval<sup>4</sup>. Si bien con el tiempo estas características comenzaron a estar cada vez menos exacerbadas, la idea de esta fiesta siempre estuvo asociada a la de “libertad”, al quiebre de las reglas y las normas.

Al ser trasladado al nuevo continente americano, la fiesta del Carnaval sufrió transformaciones, y las manifestaciones que de él existen son todas muy diversas y han adoptado cada una características particulares. En el caso de Bolivia, a primera vista, lo que puede observarse es que el Carnaval en Oruro parece poseer aspectos que lo separan enormemente de su “hermano” europeo. La ritualidad de esta fiesta, si bien algunos excesos ocurren y todos participan de la fiesta del carnaval, está marcada por aspectos más conservadores, más relacionados con la liturgia cristiana y menos con la idea de “liberación” en el sentido del carnaval que hemos descrito al principio. En Bolivia, las fiestas de carnaval tienen dos protagonistas. En primer lugar, la Virgen del Socavón (una versión de la de la Candelaria) y, en segundo lugar, los bailarines disfrazados de diablos, pertenecientes a las comparsas y fraternidades folklóricas, que han prometido danzar durante tres años seguidos para rendir homenaje a la Virgen y pedir su bendición y aprobación para tener buena fortuna el año siguiente. Estos sujetos, participan con la esperanza de mejorar sus vidas, objetivo que esperan lograr a través de la devoción, los

---

<sup>2</sup> Uwe Schultz (comp.), *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Alianza, Madrid, 1993, p. 73

<sup>3</sup> Burke, Peter, *Popular culture in Early Modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, 56

<sup>4</sup> *Ibíd.*

---

sacrificios que realizan –físicos, monetarios, espirituales- y los rituales que celebran para sus santos y seres sagrados.

En este sentido, Murillo Vacarezza cuenta que, durante los días de Carnaval, en Oruro “hay prodigalidad en la música que simultánea y confusa vibra infatigablemente, en las danzas cuyos esguinces y cabriolas no logran rendir a los bailarines [...]. Las calles se llenan de gentío, la música se oye precisa y luego bulliciosa. Refulgen los bordados y las joyas, suena el cascabel de los trajes y el tintineo de las espuelas. Ante el regocijo de los balcones pasan los *diablos* [principal conjunto folklórico del Carnaval], con el cuerpo cubierto bajo mallas que adelgazan el torso y las extremidades, y sobre el pecho y en la cintura, a manera de pollerín, exhibe el bailarín difíciles bordados en oro y plata con incrustaciones de lentejuelas y cristales de color. [...] Un pañuelo rojo sobre la espalda, botas fuertes y duras, espuelas que se arrastran sobre el piso y un tridente en la mano completan el vestuario de cada bailarín”<sup>5</sup>. Mientras bailan, los *diablos* realizan un recorrido por la ciudad de Oruro hacia el templo de la Virgen del Socavón. En su camino, danzan interpretando un drama en el cual el Arcángel Gabriel, que lidera la comparsa, va sometiendo a cada uno de los *demonios* que baila para la Virgen, y que representan a los pecados capitales. Al final de la danza, que es cuando ingresan a la Iglesia del Socavón para rendirle homenaje de fe y devoción a la Virgen, todos estos seres diabólicos se encuentran rendidos y sometidos ante el poder de la fe cristiana. Éste constituye el evento central y la principal atracción del Carnaval en estas latitudes.

En cualquier caso, el ritual, entendido como el uso de la acción para expresar significados<sup>6</sup>, encuentra en la fiesta del Carnaval su máxima expresión, y se constituye como una de las principales manifestaciones de la cultura popular. Esta última, si bien posee un importante grado de autonomía, no es un fenómeno autárquico. Tampoco es un reflejo de la vida, ni puede entenderse aisladamente. Sólo es posible comprenderla si en su análisis incluimos el contexto histórico en el que ésta fue producida. En el caso de Europa su descubrimiento estuvo íntimamente asociado al surgimiento del nacionalismo, a las ideas románticas, a la búsqueda de la liberación nacional y de la propia identidad. En el caso boliviano, el “descubrimiento” del Carnaval de Oruro fue realizado por el Estado, y surge, por un lado, a partir de la necesidad de éste de recrear y

---

<sup>5</sup> Coluccio, Félix, *Fiestas y costumbres de América*, Buenos Aires, Editoria Poseidón, 1954, p. 35

<sup>6</sup> Burke, Peter, op. cit.



---

reconstruir una imagen sobre el “ser boliviano” y los sujetos populares; por otro, de incluir a esa misma cultura como parte de sus luchas sociales y políticas; y, por último, porque el carnaval también representaba una elaboración y una construcción más amplia y permanente de la identidad popular nacional<sup>7</sup>.

Este “descubrimiento” sucede de manera definitiva en 1970 con la incorporación del Carnaval de Oruro al patrimonio nacional como la máxima expresión de su folklore, y es el centro de nuestra investigación, en tanto nos permitirá observar de qué manera la cultura popular y el Estado se relacionan. En ese momento, esta ciudad y su principal celebración presentaban un capital cultural y un excedente simbólico que podía ser potencialmente explotado por el Estado como una herramienta para lograr la definición del ser y la idea nacional, para darle el rumbo que necesitaba el “destino” de la nación. La idoneidad del Carnaval para su apropiación estatal estaría marcada, a priori, por el carácter “serio y formal” de éste. En relación a esto, postularemos también que estos dos elementos tienen límites, y que para descubrirlos es necesario analizar los componentes simbólicos y rituales que contiene esta fiesta, así como las vías específicas por las que cada grupo social se apropió de ella: la comunidad de Oruro, primero; y luego, el Estado-nacional, corporizado en un gobierno militar.

Es por ello que el Carnaval aquí necesita ser estudiado como algo más que la representación del triunfo de valores y representaciones cristianas por sobre las “originales”, las autóctonas, las indígenas-campesinas, o como el resultado de una lucha entre el bien y el mal. Más allá de ello, debe ser analizado como una forma total de vida, un ritual que es utilizado para dar sentido y recrear el flujo de la historia, que provee un espacio para definir e interpretar las estructuras de poder –político y económico- dentro y fuera de la comunidad, así como, al mismo tiempo, provee una visión del pasado que permite a los grupos interpretarse dentro de términos de elaboración identitaria propios, como en relación al contexto más amplio de relaciones que existen dentro del Estado nacional<sup>8</sup>. En este sentido, la acción simbólica y ritual del Carnaval nos interesa en tanto constituye una “actividad esencial en la construcción del mundo y su reproducción. Los pueblos andinos, como todos los seres humanos, se enfrenta[ro]n a la entropía [de la historia] y la opresión de las estructuras políticas y económicas. Sólo a través de una constante lucha por la imposición de una serie de significados, les [fue] posible, [...]”

---

<sup>7</sup> Véase Piérola, Virginia, *Cultura popular en América Latina*, La Paz, CEBIAE, 1987

<sup>8</sup> Rasnake, Roger, “Carnaval in Yura: ritual reflections on *ayllu* and state relations” en *American Ethnologist*, Vol. 13, No. 14, Nov. 1986, p. 663

---

construir un mundo simbólico en el cual la historia personal de cada uno [pudiera] estar relacionada con metas, motivaciones y conceptos compartidos por todo el grupo/la comunidad”<sup>9</sup>.

Desde el punto de vista metodológico, utilizaremos como fuentes para nuestra investigación a la bibliografía publicada en torno al Carnaval alrededor de 1970, y algunas publicaciones anteriores. A su vez, utilizaremos las publicaciones de dos periódicos: La Patria, de Oruro, y Presencia, de La Paz, en el período ritual más amplio de la celebración del Carnaval, desde Noviembre a Marzo de 1964/5-1970, para dar cuenta de algunos aspectos del contexto histórico de esa década. Lamentablemente, no fue posible hallar otro tipo de documentos. Lo cierto es que, hasta donde nos concierne, ninguna institución orureña se ha preocupado en llevar registros claros y detallados en temas tales como los aspectos organizativos del carnaval, la cantidad de bailarines que intervienen, la cantidad de bordadores, sastres y mascareros que hay en la ciudad, la cantidad de visitantes que llegan cada año al carnaval, sus aspectos económicos, etc. Podemos tomar como ejemplo ilustrativo el hecho de que hasta el siglo XXI, el único trabajo en el campo económico pertenece al Colegio de Economistas de Oruro y su “Informe de evaluación del Carnaval de 1971”<sup>10</sup>, con el que no hemos podido dar. Teniendo esto en cuenta, nos es útil y cierto lo que expresa Zavaleta Mercado sobre la elección del método que es, sin duda, “una respuesta a la escasez de información y se trata sin duda de una selección simbólica. En defensa [de este] debe decirse que ninguna ciencia social es posible de otra manera en un país con las características de Bolivia”<sup>11</sup>.

Por otro lado, debemos mencionar algunos aspectos sobre los que no ahondaremos en la siguiente investigación. No entraremos en detalle sobre el tema de la pluralidad cultural dentro de Bolivia. Por un lado, porque es un área demasiado compleja de analizar a los efectos de esta investigación y no disponemos de fuentes que sustenten cualquier análisis profundo a este respecto en el caso del Carnaval en 1970. Por otro lado, porque, si bien la Revolución de 1952 y la Reforma Agraria de 1953 abrieron las puertas para que existiera una interacción entre indígenas y no indígenas, es decir, entre la población mayoritaria de campesinos-indígenas con la minoritaria criolla-

---

<sup>9</sup> Rasnake, op. Cit., p. 662

<sup>10</sup> Véase Lara Barrientos, Marcelo & Córdova, Ximena, *Fiesta urbana en los Andes. Experiencias y discursos del Carnaval de Oruro*, Oruro, CEPA & Latinas Editores, 2011

<sup>11</sup> Zavaleta Mercado, René, *Lo nacional-popular en Bolivia*, Plural Editores, La Paz, Bolivia, 2008, p. 34

---

mestiza, y una progresiva “integración” de los primeros en el escenario nacional, la discusión sobre la interculturalidad no es recogida por el Estado boliviano hasta la década de los '80<sup>12</sup>. En relación con ello, si bien serán mencionados, no ahondaremos ni incluiremos los debates intelectuales en torno a la identidad nacional y el lugar que la idea del “indio” ocupó en ellos desde comienzos del SXX.

Una vez mencionados todos estos aspectos, podemos decir que la siguiente investigación se encuentra organizada en un análisis que, de manera progresiva, avanza desde los aspectos más generales sobre los que deseamos ahondar, hacia los más particulares. Es por ello que en el primer capítulo de este trabajo nos encargamos de analizar el contexto histórico más amplio de historia boliviana que va desde 1880-1964, período en que Bolivia ingresa a la modernidad y comienza a enfrentarse con todos los desafíos relativos a su definición como un Estado-nación propio. Trataremos de reconstruir la estructura política, económica y social de este período para poder entender, por un lado, las ansiedades y las expectativas existentes en torno a la cuestión nacional en la década del '60 y, por otro, para poder echar luz sobre el sinfín de paradojas y las extrañas combinaciones políticas que atraviesan la historia de este país y hacen a la falta de rumbo, así como a la debilidad del Estado, y su incapacidad para incorporar a toda la sociedad en un proyecto nacional.

En el segundo capítulo analizaremos el caso de Bolivia, y particularmente de Oruro, en la década de los '60. Intentaremos dar cuenta de las singularidades que posee esta ciudad dentro del contexto histórico de esta década, y de su gesta histórica más general. Intentaremos elucidar cuál es el capital material y simbólico que esta ciudad, y que su Carnaval en particular, tiene para ofrecer al Estado y al resto de la nación. Es decir, cuáles son los sentidos históricos y emblemáticos que aquí se condensan, que permiten la incorporación del Carnaval como máxima expresión de la cultura popular dentro del patrimonio cultural y la liturgia de un Estado nacional gobernado por militares.

Para finalizar, en el último capítulo analizaremos las características particulares del Carnaval en Oruro, en tanto costumbre, tradición folklórica y expresión cultural, que desarrolla una función y tiene un papel importante en la vida social. Estudiaremos al carnaval como un ritual que recompone y refuerza los nexos sociales, donde la leyenda

---

<sup>12</sup> Ticona Alejo, Esteban, *Memoria, política y antropología en los Andes boliviano*, La Paz, Plural Editores, 2002, p. 136

---

–lo simbólico- y la historia – lo “real”- se entrelazan y dan lugar a los elementos singulares y constitutivos de esta celebración: las narrativas mitológicas, la espacialidad y temporalidad mítica, así como las representaciones del diablo dentro de él. En ellos, observaremos cómo la experiencia y su significado transforman el sentido transgresor “original” que rodea a la idea del carnaval, y construyen una forma innovadora, y también original, de respuesta, resistencia, y adaptación cultural del pueblo orureño, depositario de una herencia indígena, campesina, y minera. Entenderemos, entonces, que “la cultura popular no es sólo un concepto, [sino que] es fundamentalmente la acción social [de un movimiento emergido desde las personas,] que genera un proceso de cambio y transformación de su propia personalidad, sus ritos, sus costumbres, sus formas de organizarse, sus códigos, su lenguaje, en un proceso incesante de confrontación, de construcción, y liberación que hace historia”<sup>13</sup>.

Teniendo todo esto en cuenta, en la investigación que sigue, buscaremos analizar, desde una perspectiva histórica y cultural, la *danza que bailan* durante el Carnaval de Oruro el Estado nacional y la cultura popular al relacionarse.-

---

<sup>13</sup> Piérola, Virginia, op. cit. p. 5



Figura 1

---

## ESTADO DE LA CUESTIÓN

Las aproximaciones histórico académicas en torno al carnaval no son abundantes. Existen estudios recientes, en su mayoría antropológicos y sociológicos, que tratan la temática indagando sobre aspectos relacionados a facetas de la fiesta en la actualidad, especialmente luego de la declaración de la UNESCO en 2001 del Carnaval de Oruro como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad. La mayoría de ellos puede encontrarse en la antología llamada “Carnaval de Oruro (Aproximaciones)”<sup>14</sup>, editada en Oruro mismo. Sin embargo, los estudios que allí se encuentran son generalmente descriptivos y no contienen un gran acervo documental que los respalde. En gran parte también son parcialmente reiterativos y sus análisis están atravesados por un fuerte sentimentalismo y un gran “orgullo orureño”.

Por otro lado, debemos mencionar que la deuda en el estudio histórico del carnaval se debe a la carencia de documentos y también a la falta de organización de los existentes en torno a éste. Como observa Lara Barrientos, “el desarrollo del carnaval, desde el periodo colonial hasta buena parte de la historia republicana, aún no ha sido estudiado, fundamentalmente debido a la carencia de fuentes documentales”<sup>15</sup>. Este autor ha tratado de lograr las aproximaciones antropológicas-históricas más completas en torno al Carnaval. En su estudio más prominente, analiza las dinámicas colonizadoras y descolonizadoras, es decir, las dinámicas a partir de las cuales el carnaval se convirtió en una fiesta culta, ilustrada y totalmente religiosa-católica a partir del ingreso en su celebración –y la apropiación- de los sectores “no populares” de la sociedad orureña. Él realiza un extensivo análisis de la estructura agraria del carnaval para argumentar que ha sido imposible encubrir completamente una cultura popular con fuertes contenidos indígenas, a pesar de que el carnaval oficial es uno “desindianizado”.

---

<sup>14</sup> Véase Condarco Santillán, Carlos (comp.), *El Carnaval de Oruro I-IV (Aproximaciones)*, Oruro, Latinas Editores, 2003-2011

<sup>15</sup> Lara Barrientos, Marcelo, *Carnaval de Oruro. Visiones oficiales y alternativas*, Oruro, CEPA & Latinas Editores, 2007, p. 11

---

Debido a todo ello, en el análisis que realizaremos en la presente investigación buscaremos reconstruir el entramado boliviano histórico general -político, económico y social- para poder observar los modos en que las distintas relaciones de poder entre los miembros de una sociedad cuya identidad está en crisis se materializan y, a partir de ello, integrar al análisis histórico elementos de la teoría del carnaval y la cultura popular para así reconstruir la manera en que el discurso oficial -nacional y local- se relaciona con la cultura popular en el caso particular del Carnaval de Oruro. Consideramos que tomando elementos de la teoría nos será posible abordar de manera crítica el tema y tomar conciencia de los problemas que rodean a nuestro objeto, así como encontrar nuevos lugares desde donde interrogarlo<sup>16</sup>. En este sentido y a continuación, incurriremos en los abordajes teóricos más fundamentales sobre el carnaval, “el ejemplo par excellence de la fiesta”<sup>17</sup>, en tanto ritual y espectáculo, para poder luego utilizarlos y echar luz sobre el Carnaval de Oruro en el caso de su apropiación institucional en 1970, y la relación que entonces establecen esta fiesta y el Estado.

---

<sup>16</sup> Burke, Peter, *Historia y teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 37

<sup>17</sup> Ibid.

---

## Aproximaciones teóricas sobre el Carnaval

*“Un cuadro de la cultura popular que no tome en cuenta el ritual, sería más erróneo que la peor de las creaciones del historiador”*

*Burke<sup>18</sup>*

El estudio de Bajtín sobre la literatura y la cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento, donde vincula íntimamente la obra de François Rabelais con los contextos sociales, constituye la piedra fundacional en los análisis de lo popular y del carnaval. Para Bajtín, el carnaval es una manifestación cultural primordial, que simboliza “el triunfo de una especie de liberación transitoria, más allá de la órbita de la concepción dominante, la abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes. Se opon[e] a toda perpetuación, a todo perfeccionamiento y reglamentación, apunt[a] a un porvenir aún incompleto”<sup>19</sup>. Para él, estas fiestas presentan un principio fundamental distinto al de las formas de culto y las ceremonias oficiales de la Iglesia o el Estado feudal: el de lo cómico. Este principio exime completamente de todo dogmatismo religioso o eclesiástico a las fiestas carnavalescas, que “están por lo demás desprovistos de carácter mágico o encantatorio (no piden ni exigen nada)”<sup>20</sup>. Organizados de manera cómica, estos ritos ofrecen una visión dual del mundo, del hombre, y de las relaciones humanas, construyen un “un segundo mundo y una segunda vida”<sup>21</sup> deliberadamente fuera de la esfera oficial.

Dentro de los elementos del carnaval, Bajtín resalta aquel del “juego”, relacionándolo con las formas de vida y representaciones teatrales. Según él, el carnaval es más que ello porque no es algo que simplemente se interprete sobre un escenario, sino que es una forma concreta de la vida. En esta fiesta no hay una distinción entre

---

<sup>18</sup> Burke, Peter, *Popular culture in Early Modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 34

<sup>19</sup> Bajtín, Mijaíl, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, España, 2003, p. 41

<sup>20</sup> *Ibíd.*

<sup>21</sup> *Ibíd.*



actores y espectadores, ni una distinción de escenas: todos los actores *viven* el carnaval, ya que el carnaval esta “hecho para el pueblo”, y este no tiene fronteras espaciales y la única ley que lo rige es la de la *libertad*. En él, la vida misma es la que se interpreta y de la que se participa, y en el juego, este mismo se transforma en realidad. Es así como “durante el carnaval, no hay otra vida que la del carnaval”: individuos que en la vida cotidiana se encontraban separados por sus distintas condiciones sociales, económicas y culturales, entran en contacto de una manera libre y familiar.

Bajtín arriba a la idea de “carnavalización”, para describir la lógica que estructura la vida durante “la fiesta de las fiestas”: la “lógica original de las cosas al revés y contradictorias, de las permutaciones constantes de lo alto y lo bajo”. Expresada en las diversas formas de lo grotesco, las parodias, degradaciones, coronamientos y derrocamientos bufonescos, la lógica del principio cómico da lugar a un “segundo mundo”, donde la cultura popular se construye en cierto modo como parodia de la cotidianeidad, un “mundo al revés” que niega la “injusticia” del primer mundo, y que, al hacerlo, la resucita y renueva con su dualidad. La “carnavalización”, para Bajtín, actúa sobre “el cuerpo, la vestimenta, la comida, la bebida, el sexo, la escatología y la muerte”, a los que denomina “series carnavalizadas”<sup>22</sup>, y es sobre estos elementos, nociones, que los rituales carnavalescos transmiten simultáneos mensajes<sup>23</sup>.

Según Burke en su estudio sobre la cultura popular en la Europa Moderna, la gran contribución realizada por Bajtín fue darle un giro importante al análisis de la cultura popular. Para Burke, que parte del análisis del autor ruso, la definición del carnaval y lo carnavalesco estaría determinada por la noción de una cultura de la rebeldía, más que a partir de la oposición de esta a la cultura de elites u oficial. La transgresión de los límites sería el rasgo definitorio de lo popular, y del carnaval como una expresión de ello, en lugar de los rasgos específicos que lo harían pertenecer a un determinado grupo social<sup>24</sup>. Acorde a lo expuesto por este autor, el carnaval era polisémico, y significaba distintas cosas para cada persona perteneciente a un grupo distinto. Así, por ejemplo, los significados cristianos se superpusieron sobre los paganos, sin que estos fueran totalmente eliminados. Como resultado, para Burke, el carnaval debe ser leído como un “palimpsesto”, sin perder al mismo tiempo la noción de que este es, también, un período

---

<sup>22</sup> Cita de Huerta Calvo en Flores Martos, “Un continente de carnaval. Etnografía crítica de carnavales americanos”, en *Anales del Museo de America*, Vol. 9, p. 31

<sup>23</sup> Véase Burke, op. cit.

<sup>24</sup> Ibid.

de desorden institucionalizado, un conjunto de rituales sobre la inversión del mundo conocido.

Por otro lado, el concepto de carnaval de Bajtín como una “inversión de oposiciones semióticas binarias”<sup>25</sup> que conducen a una “liberación” *real* es criticado, en primer lugar, por Eco. En su análisis sobre “Los marcos de la libertad cómica”<sup>26</sup>, él identifica a la teoría de la transgresión de Bajtín como falsa, diciendo que “Bajtín tenía razón cuando veía esta manifestación como un impulso profundo hacia la liberación y la subversión en el carnaval medieval. La ideología hiperbajtiana del carnaval como una liberación *real*, sin embargo, puede estar equivocada”. A través de la idea de que el carnaval tiene algo que ver con “lo cómico” él puede argumentar que, en realidad, el carnaval representa un claro ejemplo de reforzamiento de la ley. La liberación “cómica” o carnavalesca” ocurre cuando se parodian reglas y rituales institucionales pero, para parodiarlos, esas mismas reglas y rituales deben ser conocidos.

En este sentido, dice Eco, es necesario que la ley esté tan profundamente penetrada e introyectada en la sociedad, que la violación de ésta no sea más que el recordatorio de ella misma. Por ejemplo, en “la misa del asno” o “la coronación del tonto” en la Edad Media, el goce “cómico” existía únicamente porque durante el resto del año la misa sagrada y la coronación del rey en efecto ocurrían. Entonces, el carnaval sólo puede existir como una transgresión *autorizada*: en el tiempo, porque el momento de la fiesta debe ser breve y sólo una vez al año, ya que un carnaval eterno no funcionaría como tal; y en el espacio, porque el carnaval moderno está circunscripto a ciertas calles, y ciertos lugares. En estos sentidos, para Eco, “lo cómico” en el carnaval es únicamente un “instrumento de control social [...] que nunca podrá ser verdaderamente “una forma de crítica social”<sup>27</sup>.

En esta misma línea se sitúan los estudios de Caro Baroja<sup>28</sup> que, tomando como contexto del carnaval la cultura católica y europea, entiende a este como “un hito o momento clave en el orden pasional establecido por la religión cristiana en su calendario, explicando su éxito y perdurabilidad como ritual, por combinar la eficacia

---

<sup>25</sup> Ivanov, V.V., “La teoría semiótica del carnaval como la inversión de opuestos bipolares” en *¡Carnaval!*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 21

<sup>26</sup> Eco, Umberto, “Los marcos de la libertad cómica” en *¡Carnaval!*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 12

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 17

<sup>28</sup> Véase Caro Baroja, Julio, *El carnaval: análisis histórico-cultural*, Madrid, Taurus, 1979

estética y su carácter de juego atractivo”<sup>29</sup>. Para este antropólogo español, el carnaval sería entonces una “válvula de escape” de sociedades altamente jerarquizadas en donde, aunque los rituales estén basados en una inversión simbólica del rígido orden social, finalmente terminarían reforzando la idea del lugar que cada individuo ocupa en la sociedad, en las clases altas o en las bajas. Los límites de las transgresiones estarían entonces dados por los principios intocables que mantienen la estructura social. La subversión propuesta por los ritos del carnaval, entonces, sólo podía ser transitoria: el lugar real del rico que se disfrazaba de pobre, y viceversa, quedaría reforzado por esa misma inversión. Las “liberaciones” de las fiestas carnavalescas, pueden, entonces, derivar en una reconfirmación de la autoridad.

Por su parte, el antropólogo Turner en un estudio comparativo de los rituales de la inversión, afirma que estos “conducen a una “experiencia estática”, a una exaltación del sentido de comunidad, seguido por un “regreso sobrio” a la estructura social normal”<sup>30</sup>, en donde el alto se hace bajo, y el bajo se hace alto, reafirmando así, el principio jerárquico preexistente. Estos rituales que aparentemente presentan una protesta contra el orden social, constituyen en realidad una manera de contribuir a su mantenimiento, a la vez que lo resaltan y lo refuerzan. Sin embargo, y volviendo a Burke, él afirma que “a pesar del valor de la teoría de la “válvula de seguridad” o de “control social”, los carnavales y otras fiestas no deben interpretarse únicamente desde esta perspectiva”<sup>31</sup>.

Es cierto que las múltiples naturalezas del carnaval lo hacen un terreno voluble de estudio, aún más a partir de los numerosos nuevos retos que este objeto plantea al “traspasarse” a las colonias americanas a partir de la Conquista<sup>32</sup>. Para el caso de los carnavales en Hispanoamérica, Burke escribe que “[e]l carnaval del Nuevo Mundo es mucho más que una importación europea. Como tantos otros elementos de la cultura europea se ha transformado durante su estancia en América, se ha transpuesto o “traducido” en el sentido de adaptarse a las condiciones locales”<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Flores Martos, “Un continente de carnaval. Etnografía crítica de carnavales americanos”, en *Anales del Museo de America*, Vol. 9, p. 34

<sup>30</sup> Burke, op. cit., p. 55

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Flores Martos, op. cit., p. 35

<sup>33</sup> Cita de Burke, Peter “La traducción de la cultura: el carnaval en dos o tres mundos” en Flores Martos, op. cit., p. 36

Partiendo de un reconocimiento de la complejidad de esta fiesta en el análisis del carnaval brasileiro, Da Matta<sup>34</sup> analiza los dos tipos de rituales que existen en él: los “del orden”, y “los del desorden”, y la ambigua relación y equilibrio que existe también entre ellos. En el carnaval, para este autor, pueden verse el cambio y la permanencia, dos opuestos, al mismo tiempo. Señala las tendencias por ordenarlo y oficializarlo que, en ciertos sentidos, “domesticar” al carnaval y lo convierten en un “desorden organizado”<sup>35</sup>. A pesar de ello, en tanto la pulsión interna del carnaval como ritual y fiesta subyace en las manifestaciones del hombre por romper las reglas que lo dominan, el autor otorga mayor peso a los estímulos transgresores. En ellos, puede observarse una alternativa de cambio, y la sociedad que los hombres imaginan. Existe en la celebración del carnaval la sugerencia de posibilidad de continuidad de ese momento extraordinario, donde deje de ser un rito, y se convierta en una revuelta –en contra de alguien- o en una revolución que transforme al mundo. La ambigüedad del carnaval se plantea a partir de que este propone un regreso al orden, pero también crea uno nuevo: los rituales de carnaval revelan que “lo importante no es la “racionalidad”, o el “conocimiento” o la “moral de la historia” [...]. En ellos lo que importa es lo que significa el camino, el viaje mismo”<sup>36</sup>.

Podemos entender, entonces, al carnaval, como una “lucha simbólica activa, con un marcado sentido político-corporal, que procedería a la escenificación de una sociedad dada a través de una “farsa”<sup>37</sup>. Pero de una farsa centrada en enfatizar los contrastes y las contradicciones, en yuxtaponer las diferencias, exhibiendo dramática y jocosamente las fuerzas y vectores que rigen ese microcosmos social. [...] [U]na cultura “carnavalizada” estaría cruzada por procesos rituales, estéticos y míticos de producción del exceso, e impelida a teatralizar las experiencias de confusión, distorsión y subversión”<sup>38</sup>. Como observa Flores Matos, el carnaval es un objeto de estudio multiforme, con una complejidad fascinante, cuyo estudio resulta estratégico en el fenómeno de las identidades, que ayudan a explicar los procesos de creación cultural y, también, las formas en que las sociedades pueden verse e interpretarse a sí mismas a través de su historia.

---

<sup>34</sup> Véase Da Matta, *Carnaval, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileiro*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002

<sup>35</sup> Flores Martos, op. cit. 34

<sup>36</sup> Flores Martos, op. cit., p. 35

<sup>37</sup> Las comillas son mías.

<sup>38</sup> Flores Martos, op. cit., p. 33

---

En este último sentido, y dado que detrás de toda nuestra investigación subyace un interrogante relacionado con la búsqueda permanente de los orígenes nacionales, y la constitución y el significado del Estado-nación en Bolivia, el estudio del Carnaval en Oruro en 1970 es fundamental y, en este caso particular, lo es también retomando la perspectiva que presenta Da Matta. En el análisis que sigue, podremos observar cómo en el caso del carnaval de Bolivia existe una pulsión dentro de su lógica creativa interna por crear una reinterpretación del mundo y generar una alternativa de cambio. Observaremos cómo, dentro de los rituales “del orden”, también pueden encontrarse “los del desorden”. En este sentido, será posible entender que este carnaval no sólo refuerza un orden, sus leyes y su moral, sino que también presenta la oportunidad de interpretar ese mismo orden, y de pensar y proyectar uno distinto. Sin embargo, para poder observar mejor esto, es necesario antes entender cómo se articula la apropiación estatal del carnaval con la historia particular de Bolivia.

---

## CAPITULO 1

### BOLIVIA (1880-1964):

#### Dificultades y desafíos en la conformación de un Estado nacional

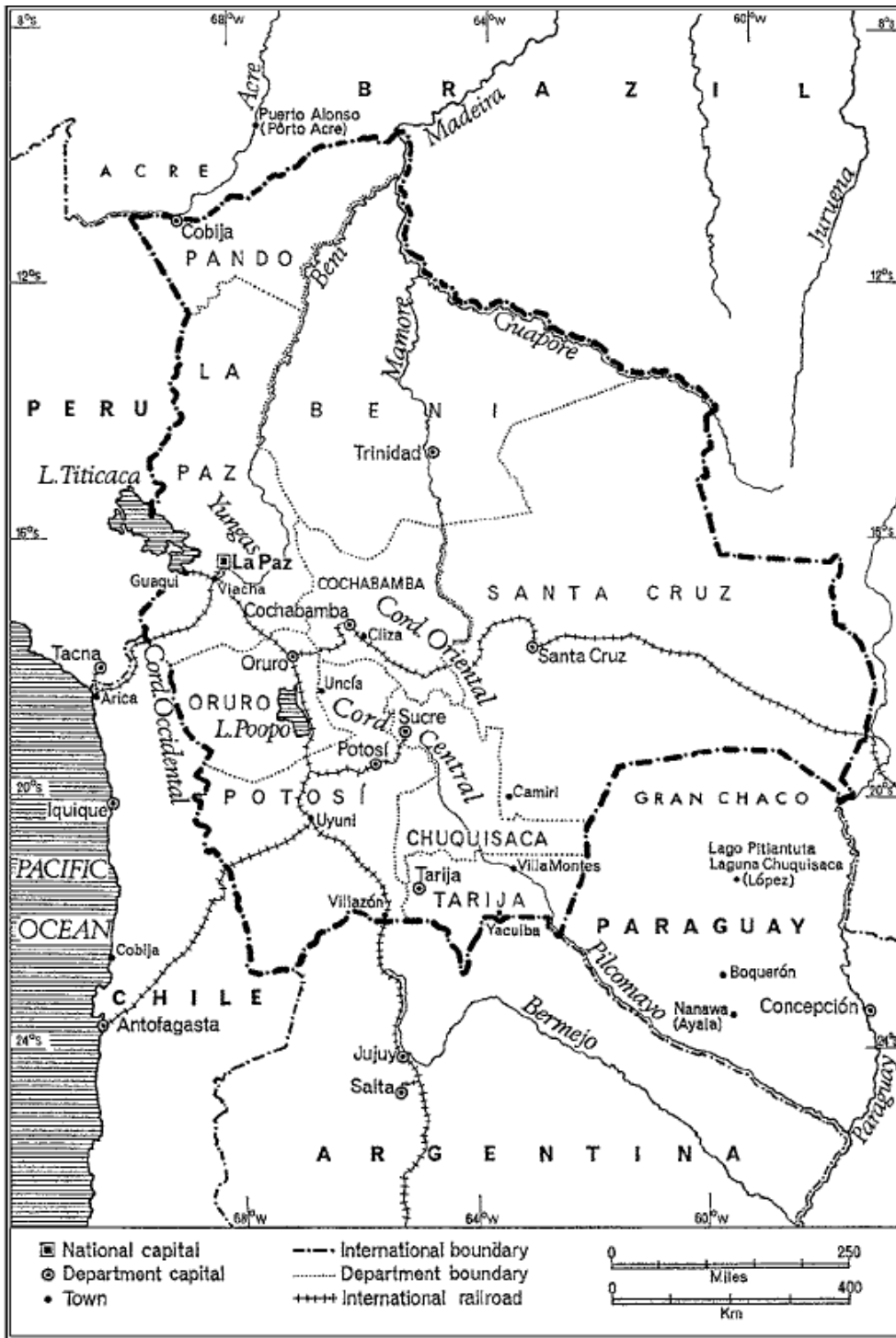
*“El hombre de las semicolonias es [...] un ser que no se ha identificado y bien se puede escribir a la vez que es un ser incompleto, que es la imitación de lo que debe ser la caricatura de él mismo, que sólo alcanza a vivir una parte de su propio destino. En el sentido más devastador de estas palabras, debe decirse que es un desterrado en su propio lugar. [...] Quizá sea cierto sin remedio que “solo se puede definir lo que no tiene historia” pero se sabe a la vez que la historia es la única que nos define, en la medida en que el hombre, a pesar de que siempre es un animal que huye, puede lograr arraigo, rostro y tiempo, es decir, una identificación”*  
*Zavaleta Mercado, 1967<sup>39</sup>*

Bolivia es un país de grandes contrastes, sobre todo sociales. Allí, una clase dominante nunca se formó. La burguesía fue siempre casi inexistente y, en su lugar, ocurrió la formación de un sector obrero extremadamente combativo. A su vez, las grandes masas de campesinos fueron explotadas por los minoritarios poderosos sectores de la sociedad desde antes que esta nación comenzara a pensarse independiente<sup>40</sup>. La situación de gran exclusión –política, económica, social e, incluso, humana de gran parte de la población ha llevado a la constitución de un ser nacional “incompleto”, ajeno al Estado y alienado de cualquier beneficio que una estructura de poder, fuera de la local, pudiera proporcionarle.

---

<sup>39</sup> Zavaleta Mercado, René, *Bolivia, el desarrollo de la conciencia nacional*, Cochabamba - La Paz, Los amigos del libro, 1990, p. 53

<sup>40</sup> Véase Mires, Fernando, *La rebelión permanente. Las revoluciones sociales en América Latina*, SXXI, Buenos Aires, Argentina, 1988



Mapa 1. Bolivia<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Extraído de Klein, Herbert S., op. cit., pg. 2

En esta tierra predominantemente rural, entrada la segunda mitad del SXX, el 4% de las personas económicamente activas estaban empleadas en un pequeño sector industrial, mientras que un 72% estaban dedicadas a la agricultura. Sin embargo, este último sector producía el 33% de la riqueza del país, donde el 92% de la producción estaba controlada apenas por el 6% de los terratenientes y donde, esa misma producción, no alcanzaba siquiera para alimentar al total de su población nacional. Sin dudas, el sector más rico de la economía era el minero que, para esa misma época, apenas alcanzaba a cubrir los costos que generaba su producción, una de las más caras en el mundo, y también de las más vulnerables a las fluctuaciones en los precios internacionales<sup>42</sup>.

A su vez, esta misma actividad económica había generado un fuerte regionalismo, reforzado en parte por la gran diversidad étnica del país, y en parte por los claros límites geográficos que el mismo territorio imponía –el altiplano, los valles y yungas, y los llanos tropicales hacia el este. Cada región se organizaba en departamentos mineros, cada uno con una capital propia, que dominaba política y económicamente a las zonas adyacentes. En este sentido, estas capitales y sus fuertes gobiernos municipales constituían el eje de lealtad e identidad para las poblaciones que los rodeaban. Como acertadamente observa Whitehead, “entre la población urbana, las lealtades regionales eran un obstáculo serio para la formación de un sentimiento popular de “nacionalidad”. La mayoría rural, que estaba clasificada oficialmente como “india” [*o campesina*] y era tratada en consecuencia, seguía sin dominar el español y carecía de medios de transporte mecanizados; sus horizontes continuaban siendo ineludiblemente limitados”<sup>43</sup>. El gobierno nacional nunca había logrado establecer un dominio efectivo sobre la totalidad de sus territorios: ca. el año 1950, Bolivia había perdido la mitad de su territorio y, del que aún le quedaba, el 40% se encontraba controlado por caudillos. Una situación difícil de imaginar<sup>44</sup>.

La falta de cohesión nacional en todos los frentes –político, económico y social– sumado a la inmensa diversidad étnica, generó entonces que en Bolivia la unidad nacional no se hubiera terminado de consolidar completamente hasta bien entrado el

---

<sup>42</sup> Véase Klein, Herbert S., op. cit.

<sup>43</sup> Whitehead, Laurence, “Bolivia 1930-c.1990” en Bethell, Leslie (ed.), *Historia de América Latina. Los países andinos desde 1930*, Tomo 16, Cambridge University Press, Crítica, Barcelona, 2002, p. 109

<sup>44</sup> Malloy, James, op. cit., p. 274



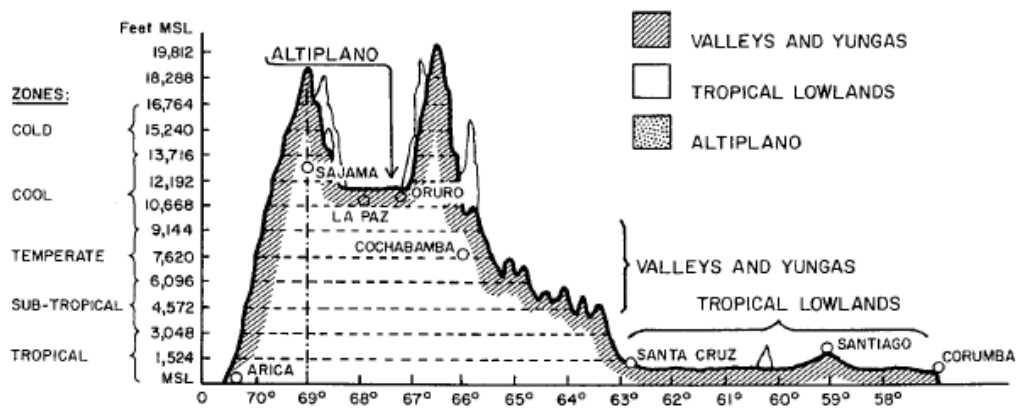
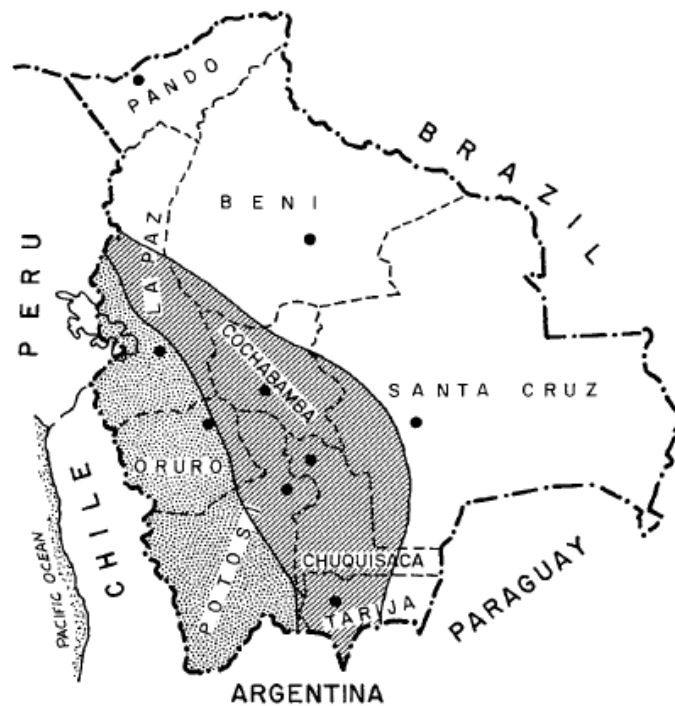
---

SXX<sup>45</sup>. Es así como en los SXIX y aún en el SXX, Bolivia era un Estado cuya estructura de poder formal –intransigente, anquilosada y elitista- se volvía cada vez más débil y difícil de mantener. Hacia mediados de la década del '60, muchos de los desafíos que Bolivia debía enfrentar y resolver como nación moderna aún no encontraban una resolución definitiva y exitosa. La nación y el estado se encontraban atravesados por conflictos de larga data. La Revolución de 1952 intentó darles una solución a ellos pero este intento fracasó y llevó al regreso de los militares al poder en 1964. Sin embargo, la creciente demanda de realización de las ambiciones de nuevos grupos de la sociedad, y el deseo de movilidad social existente en amplios sectores había comenzado ya desde antes del proceso revolucionario, precisamente desde la Guerra del Chaco (1932-1935). Este conflicto había dejado en evidencia las grandes disfuncionalidades del aparato de poder y la gran disparidad social existente en el país. A partir de entonces, las peculiares y muchas veces contradictorias características estructurales de Bolivia comenzarían a ser imposibles de ocultar y a encontrarse en el centro de los conflictos sociales y políticos del país.

En este sentido, en este primer capítulo trataremos de analizar dichas estructuras y cómo estas subyacen a la historia de este país, para poder entender cuáles fueron las condiciones que imposibilitaron generar políticas y un sentido nacional unido y coherente gobierno tras gobierno. Frente a las direcciones centrífugas que éstas muchas veces comportaban, buscaremos entender y reconstruir las circunstancias históricas que posibilitaron que, hacia fines de la década del '60, Oruro y su carnaval presentaran y ofrecieran un gran potencial cultural y simbólico para el gobierno, y la nación en general, como punto de encuentro e identificación de toda “la boliviandad”. Hasta entonces, la incapacidad de integrar a toda la población en las directrices de la nación se había traducido en la disgregación del ser nacional, en oposición a las fuertes identidades regionales y locales. A los ojos del nuevo gobierno, en 1970 Oruro y su carnaval poseían la capacidad y la fuerza “renovadora” que el país necesitaba y que, a partir de entonces, permitiría revertir viejas tendencias históricas. Dentro de un nuevo proceso histórico planteado por la elite militar que tenía como premisa lograr finalmente la “refundación” del país, el reconocimiento oficial y la apropiación estatal de esta celebración eran fundamentales para lograr ese nuevo objetivo.

---

<sup>45</sup> A este respecto, Whitehead afirma que antes de 1980 no se produjo en Bolivia la constitución de un Estado-nación moderno en Whitehead, Laurence, op. cit.



Mapa 2. Topografía de Bolivia<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Extraído de Klein, Herbert S., op. cit., p. 2

## I. El predominio de la plata y el estaño (1880-1932)

En la evolución política nacional, 1880 marca un importante cambio de rumbo. A causa de la victoria chilena en la Guerra del Pacífico (1879-1883), la nación boliviana perdió todo su territorio costero y su única salida al mar en manos de Chile<sup>47</sup>. Para la elite minera, esto significó que, además de sus exportaciones, también sus estrechos vínculos con el capital chileno se vieran interrumpidos. Entonces, era evidente para este sector de la sociedad que la única manera en que la industria minera podía expandirse era a través de los beneficios que la construcción de una estructura política y económica estable y viable podía brindarle: necesitaban lograr el financiamiento necesario para construir carreteras y ferrocarriles que conectaran los mercados y permitieran continuar con el flujo de mercancías para la exportación, ya que la salida a la costa del pacífico se había perdido. A partir de 1880, el antiguo régimen caudillista perdió legitimidad y, con la derrota de Chile, el nuevo grupo minero exportador que había estado surgiendo en Bolivia pudo, en cierta manera, ingresar a la política. Se formó una estructura parlamentaria moderna en donde los gobiernos republicanos marcarían la pauta política hasta 1936, si bien la limitada participación política<sup>48</sup> estaría acotada al dominio de los civiles<sup>49</sup>.

Entonces, quienes controlaban la industria necesitaban un gobierno que sea afín a sus intereses y pudiera materializarlos, ya que “desde mediados de siglo, la industria minera de la plata había quebrado casi medio siglo de depresión, empezando a reorganizarse en una escala masiva; esta reorganización incluyó la introducción de capitales en la minería en forma de maquinaria moderna, de consolidación de

---

<sup>47</sup> El reclamo sobre la posesión legítima y soberana de estos territorios por parte de Bolivia persiste, hasta el día de hoy, como una de las grandes reivindicaciones que este país reclama en la política internacional y un fuerte pilar del nacionalismo.

<sup>48</sup> Sobre la base electoral de apoyo a los gobiernos a partir de 1880: “[...] se apoyaban sobre un pequeño porcentaje de la población nacional y que, para todos los efectos prácticos, sólo podían representar a la población alfabetizada de lengua castellana de la república, que en el mejor de los casos no pasaba de la cuarta parte de la población total [...]. Así pues, hasta entrado el SXX la política fue asunto exclusivo de solamente el 10-20% de la población de estado si nos referimos a observadores participantes; mucho menos si hablamos de actores formales” en Klein, Herbert S., *Historia de Bolivia*, La Paz, Editorial Juventud, 1997, p. 194

<sup>49</sup> Véase Klein, Herbert S., op. cit.

numerosas compañías mineras y de la liberación de la producción y acuñación del control gubernamental”<sup>50</sup>. La expansión de la industria de la plata, permitió que hacia los sesenta y setenta de ese siglo se alcanzaran niveles de producción que le permitan ingresar a los mercados internacionales. Sin embargo, para poder hacerlo y continuar expandiéndose al mismo tiempo, necesitaban una mayor inversión de capital.

Los responsables de la modernización -política y económica- en Bolivia para este período fueron los mismos que crearon el Partido Conservador: los mineros. En parte, lo hicieron para poner fin a la incompetencia de los regímenes militares y evitar que un sector “revanchista” de la sociedad ingresara al poder y generara un nuevo desastre queriendo enmendar el error de la Guerra del Pacífico. Una vez en el gobierno, pudieron destinar todos los esfuerzos para “modernizar” la nación: abrieron las puertas a inversiones externas, dinamizaron las comunicaciones internas e impulsaron cierto grado de industrialización<sup>51</sup>. A pesar de que los programas políticos de este período estaban primordialmente diseñados y destinados a facilitar el flujo de la plata, para Malloy, el período 1870-1920 es uno que posee un alto grado relativo de movilidad: el crecimiento de las minas generó nuevas demandas de alimentos y de mano de obra, la agricultura comercial se dinamizó, y la creación de nuevos ferrocarriles generó también la creación de nuevos mercados en áreas marginales<sup>52</sup>. A pesar que inauguraron algunos aspectos “modernos” de gobierno, la nueva elite gobernante no planteó su modelo de desarrollo económico en ruptura con el sector más tradicional de la sociedad: el de los hacendados. Conjuntamente con el ascenso de los mineros, se dio en Bolivia una expropiación masiva de las tierras comunales indígenas<sup>53</sup>, perdiendo estas además de sus títulos de propiedad, su cohesión social, al ser obligadas a migrar a las ciudades y contribuir al crecimiento de la población urbana chola y mestiza<sup>54</sup>.

El predominio de los sectores mineros de la plata, sin embargo, no duró para siempre. Con la caída de los precios de la plata en el mercado mundial, el poder del sector conservador se vio erosionado. Sin embargo, el desastre para Bolivia fue evitable,

---

<sup>50</sup> Klein, Herbert S., op. cit., p.190

<sup>51</sup> Véase Mires, Fernando, op. cit.

<sup>52</sup> Véase Klein, Herbert S., op. cit.

<sup>53</sup> La expropiación a las comunidades tuvo un estatuto legal entre 1874 y 1895.

<sup>54</sup> A este respecto, Klein observa que “mientras que las comunidades en 1880 todavía retenían la mitad de la tierra y alrededor de la mitad de la población rural, en 1930 habían quedado reducidas a menos de un tercio en ambos rubros [...]. [S]ólo la marginalidad de las tierras que conservaron y el estancamiento de la economía nacional después de los años treinta impidieron su aniquilación completa” en Klein, op. cit., p. 193

ya que esa caída coincidió con la expansión de la demanda internacional de estaño y el agotamiento de las minas europeas que producían este mineral. Esta industria no había logrado expandirse antes debido a los altos costos de traslado y, sin quererlo, ahora se veía beneficiada para hacerlo gracias a las transformaciones iniciadas en 1880. Bolivia poseía entonces los últimos avances de la tecnología minera y una fundamental red ferroviaria moderna que conectaba las regiones mineras con la costa del Pacífico, que ahora permitía comercializar a gran escala el estaño, que siempre había sido un subproducto de la minería de la plata.

Este cambio en la economía, también supuso el ascenso de un nuevo grupo económico, “los barones del estaño”, y un cambio en el poder. Paralelamente, el centro de gravitación de la actividad política y económica se trasladó de Sucre a La Paz. A la usanza de los magnates de la plata, estos nuevos “barones” se asociaron al partido político de su propia creación, el Liberal. Este partido, aprovechando el descontento de algunos sectores acaudalados de la sociedad que no habían logrado cambiar sus inversiones al estaño antes de que la industria de la plata declinara, lideró una revuelta en contra de los bastiones conservadores de Potosí y Oruro, que se inició en 1899 y “tomó varias formas: regionalista (o federalista) en la medida en que reclamaba para La Paz la hegemonía del país; social, en la medida en que activaba la movilización de sectores sociales subalternos, como los obreros y las masas indias; político, en la medida en que exigía la limitación de la propiedad territorial, la disminución del poderío de la Iglesia y el fin de la ocupación electoral”<sup>55</sup>. Como es de esperarse, los cambios anunciados jamás sucedieron. La revuelta fue, en realidad, la resolución de conflictos intra-elite y “los únicos que triunfaron fueron los grandes propietarios”<sup>56</sup>. “Así pues, el nuevo siglo coincidió con la subida al poder de un nuevo partido político y la creación de una nueva industria minera”<sup>57</sup>.

El gobierno liberal presentó una innovación definitiva: la separación del poder económico y del poder político. Los barones del estaño<sup>58</sup> conformaban un grupo de empresarios modernos que, como tales, debían ocuparse constantemente de sus negocios y no tenían tiempo para intervenir directamente en los asuntos políticos de la

---

<sup>55</sup> Mires, Fernando, op. cit., pg. 228

<sup>56</sup> Luis Peñaloza, *Historia económica de Bolivia*, tomo 2, Fénix, La Paz, 1974 en Mires, Fernando, op. cit., pg. 229

<sup>57</sup> Klein, Herbert S., op. cit., pg. 205

<sup>58</sup> Eran tres: Mauricio Hochschild, Simón Iturri Patiño y la familia Aramayo, que concentraban el 80% del poder económico de la nación. Véase Malloy, James, op. cit. p. 37

nación. Estos, más que una clase social, conformaban imperios económicos individuales (o familiares)<sup>59</sup>. El gobierno precedente, por otro lado, había impulsado la enseñanza y la profesionalización de la sociedad, que dio como resultado la disponibilidad de abogados y letrados que los liberales utilizaron para que se hicieran cargo de los asuntos del gobierno. Este grupo fue llamado “la rosca”: políticos profesionales que ejercían el poder únicamente beneficiando a los barones del estaño<sup>60</sup>. A su vez, esta “modernización” de la política y la economía no requirió necesariamente una modernización de la sociedad. Progresivamente los liberales adoptaron los valores, orientaciones y perspectivas del tradicional y conservador sector terrateniente, sobre todo cuando la única forma de asegurar su posición privilegiada dentro de la sociedad era a través de la posesión de tierras, ya que con ella, aseguraban la pasividad y el control de las grandes masas campesino-indígenas<sup>61</sup>.

La apropiación del Estado significaba, entonces, para las elites, una gran presa. No sólo para quienes controlaban al sector económico, sino también para los sectores medios urbanos, ya que el acceso a un trabajo en la burocracia estatal permitía el enriquecimiento personal y comportaba una forma de ascenso social. A partir de 1915, el sistema político comenzó a fragmentarse: en 1915 nació el partido Republicano, una amalgama de la facción liberal disconforme y los excluidos conservadores. De aquí en adelante, las directrices de la política nacional estarían determinadas por los conflictos entre las distintas facciones de la elite. El Estado nacional, en consecuencia, era políticamente cada vez más débil. A este hecho se le sumaba la extrema dependencia económica de Bolivia a los vaivenes de la economía internacional, producto de la implementación de una política centrada en el desarrollo de la industria de la plata primero, y el estaño después.

En 1920, los republicanos accedieron al poder vía un golpe de Estado. Sin embargo, una vez en el poder, estos pronto se dividieron. Una facción estaría dirigida por Salamanca, un hacendado de Cochabamba, y la otra por Saavedra, un intelectual de

---

<sup>59</sup> Mires, Fernando, op. cit., pp. 206-208

<sup>60</sup> Un claro ejemplo de esto es que en 1904 los liberales “celebraron un tratado de paz mediante el cual cedían todo el territorio costero y abandonaban las pretensiones de tener un puerto en el Pacífico a cambio de una indemnización formal y de un ferrocarril desde Arica a La Paz. Brasil, a su vez, pudo anexarse todo el territorio boliviano del Acre (Tratado de Petrópolis, 1903) a cambio de 2.5 millones de libras esterlinas. La venta de territorios a Brasil y Chile, evidenciaba [...] que la noción de la oligarquía sobre la integridad territorial era una simple noción de propietarios”, en Mires, Fernando, op. cit., p. 230

<sup>61</sup> Malloy, James, op. cit., p. 23

clase media, que iniciaría el gobierno y buscaría apoyo en los sectores obreros, el cual perdería, sin embargo, tras masacrar una manifestación obrera. El conflicto social se vio acentuado también por las generosas concesiones que hizo a la Standard Oil. La prensa aprovechó esto para atacarlo y generar un “clima de nacionalismo antigubernista”<sup>62</sup>. Para entonces, desde 1921, ya había surgido un nuevo partido, el Socialista Nacional. Ante las presiones, Saavedra debió ceder la presidencia a su correligionario Hernando Siles, quien, frente al el desmoronamiento de los republicanos, creó su propio partido, el Nacionalista.

Hasta aquí, podemos observar cómo en este período Bolivia dio un paso “dubitativo pero definitivo en la era de la política moderna: una era en la que las políticas de territorio, fuerza y personalismo comenzaron a dar lugar a las de clase, intereses y partido”<sup>63</sup>. La singular conjunción de elementos modernos, tradicionales, nacionales y regionales en la política hicieron difícil el establecimiento de un rumbo claro para la incipiente nación. A fines de la década del 20 la falta de dirección en la conducción de la nación se hizo evidente con el desmoronamiento de las instituciones políticas y los efectos de la crisis económica mundial que ya habían comenzado a sentirse.

Así, en junio de 1930, el presidente Hernán Siles intentó prolongar su estadía en el poder más allá del período que constitucionalmente le correspondía. A pesar de haber argumentado que lo hacía para evitar mayores desastres por la crisis económica que generó la Gran Depresión y para evitar, también, una confrontación armada como desenlace al conflicto con los paraguayos y su voluntad de colonizar al Chaco, no logró su objetivo y su gobierno fue derrocado. Los militares, entonces, entregaron el gobierno a Daniel Salamanca, “la epítome de la elite tradicional”<sup>64</sup>, y ahora representante de una unión multipartidista. Esto, en el contexto de crisis del sistema liberal, significaba el fracaso de los intentos republicanos por “idear un sistema de gobierno que garantizase la estabilidad política y la expansión económica sin volver a las condiciones de antes de 1920, es decir, a la oligarquía liberal y a la supremacía de la compañía minera”<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Mires, Fernando, op. cit., p. 233

<sup>63</sup> Malloy, James, op. cit., p. 18

<sup>64</sup> Malloy, James, op. cit., p. 71

<sup>65</sup> Whitehead, Laurence, op. cit., p. 107

---

En este sentido, el golpe de 1930 fue funcional a los intereses de las elites tradicionales: mineros, terratenientes, burócratas y oligarcas liberales. Estos estaban convencidos de la necesidad de disciplinar a una sociedad semicolonial sumergida en una profunda crisis económica. En teoría, a partir del golpe de 1930, otros sectores de la sociedad se verían beneficiados también: los universitarios obtuvieron la garantía constitucional para su autonomía; se liberó a los maestros de controles políticos; y se prometió dejar de censurar y manipular a la prensa<sup>66</sup>. El nuevo régimen respetaría de manera estricta las normas constitucionales. Sin embargo, esta afirmación fue sólo un ejercicio retórico en la administración nacional realizada por un reaccionario radical.

Ante la situación caótica, Salamanca trató de unir a la “voluntad popular” apelando a viejos temas como “la corrupción, el favoritismo, y el despotismo presidencial”<sup>67</sup> y comenzó a desarrollar un discurso combativo en torno a la nueva idea de “nacionalismo económico”. Creó dos enemigos para la nación: uno interno, el comunismo, sin mucho éxito; y otro externo, los “invasores” paraguayos en el Chaco, contra quien dirigió todos sus desesperados esfuerzos tras fallar la creación del primer enemigo<sup>68</sup>. Desafortunadamente, este era el inicio de un juego peligroso: lograría de manera momentánea el apoyo de la nación pero, teniendo en cuenta a la crisis financiera y económica, no haría sino “contribuir a la crisis social y política mucho más generalizada que ya existía en forma embrionaria antes de 1929 y que se exacerbó mucho a causa de la guerra del Chaco: tres años de lucha desesperada cuya culminación fue una derrota amarga y humillante”<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> Véase Whitehead, Laurence, op. cit.

<sup>67</sup> Klein, Herbert S., op. cit., p. 225

<sup>68</sup> Mires, Fernando, op. cit., p. 235

<sup>69</sup> Whitehead, Laurence, op. cit., p. 112



## II. La guerra del Chaco (1932-1935/6)

La Guerra del Chaco (1932-1935) constituye un momento bisagra y fundamental de la historia boliviana. Malloy sitúa aquí el comienzo de la situación revolucionaria. Para Klein, esta derrota fue fundamental para enfrentar de manera definitiva al sistema político con aquellos sectores que hasta entonces había ignorado: los grupos radicales y los reformistas marginales –conformados no sólo por parte de la elite sino algunos también por obreros y estudiantes. En ese sentido, Klein afirma que la guerra fue “la fuerza destructora crucial que acabaría destruyendo el sistema tradicional de 1880-1932”<sup>70</sup>. Sin excepciones, todos los experimentos políticos emprendidos por las elites gobernantes tras el desastre del Chaco intentaron deslindar su responsabilidad del fracaso y reprimir o cooptar a quienes los criticaban<sup>71</sup>.

Las frustraciones de Salamanca en el frente político interno junto a su convicción de que la crisis económica llevaría a un estado de anarquía, hicieron que él y el gobierno boliviano aprovecharan un típico incidente de frontera para iniciar una confrontación armada contra Paraguay. Los paraguayos se habían apoderado de un fuerte boliviano el 18 de julio. Sin embargo, ese mismo fuerte, había sido ocupado por los bolivianos en mayo. Afortunadamente para Salamanca, al mismo tiempo que él iniciaba su epopeya, una “ola de nacionalismo inundaba Bolivia”<sup>72</sup>, tal vez propiciada por el recuerdo de la derrota en la guerra con Chile. La legitimidad de las reivindicaciones bolivianas sobre el territorio paraguayo fue cuestionada en Paraguay e internacionalmente. A pesar de ello, la movilización de la sociedad en Bolivia fue masiva: políticos e intelectuales sostuvieron la posición adoptada por el gobierno, desde la derecha hasta la izquierda; los centros urbanos olvidaron momentáneamente la crisis económica y también se manifestaron a favor<sup>73</sup>. Tras declarar la guerra, el gobierno también estableció el estado de sitio, persiguió a políticos y obreros radicales, y muchos se exiliaron o fueron conscriptos en el ejército y enviados al frente bélico, esfuerzo que no hizo, en realidad, más que contribuir a que estos divulgaran sus ideas, como sería

---

<sup>70</sup> Klein, Herbert S., op. cit., p. 222

<sup>71</sup> Whitehead, Laurence, op. cit., p. 114

<sup>72</sup> Mires, Fernando, op. cit., p. 241

<sup>73</sup> Véase Klein, Herbert S., op cit.

---

evidente en los años venideros. Cuando la euforia nacionalista se esfumó, Salamanca, “el enemigo más constante de la naciente izquierda radical y de los movimientos sindicales, [fue] la principal causa de la conformación de una poderosa tradición revolucionaria en la política nacional. Pues fue la conducta de Salamanca y de sus partidarios políticos de llevar el país a la guerra, la que destruiría todo el edificio de la política tradicional”<sup>74</sup>.

No transcurrido el final del primer mes de guerra, Salamanca había decidido movilizar completamente al ejército y los esfuerzos de la nación e invadir otros fuertes que eran vitales para la línea defensiva paraguaya. Los paraguayos llevaron la ofensiva adentro de Bolivia, frente a la ausencia de otra alternativa ante la negativa del gobierno boliviano a entrar en negociaciones. Así comenzaba la guerra total, al mismo tiempo que, desafortunadamente, Salamanca pensaba que ya había destruido la capacidad de iniciativa paraguaya y decretaba suspender las operaciones militares. En el primer mes de guerra, esta ya comenzaba a deteriorarse en lo que parecía una inevitable derrota para Bolivia. La noticia de la pérdida de uno de los frentes principales a principios de octubre llegó a la nación, que la recibió sorprendida. Hubo revueltas en todo el país y distintos actores –manifestantes anti gobierno, el congreso, y los militares- exigieron la renuncia de Salamanca. Opositores y liberales atacaron al presidente, y este, respondió alentando a las multitudes que atacaran sus periódicos, y prohibiendo los sindicatos y federaciones de trabajadores<sup>75</sup>.

En 1934, a pesar de ya haber asumido un rol de “asesor civil” en la conducción de la guerra, y delegado ésta a un famoso general alemán, los paraguayos lograron romper la línea boliviana del Chaco, y la guerra se presentó desde el discurso oficial y fue entendida por el público en general, como una lucha abierta por el petróleo. Entre los meses de agosto y noviembre los paraguayos habían capturado más territorio boliviano que el que exigían en sus demandas en el período de negociación previo a la guerra. Para entonces, los militares bolivianos organizaron una revuelta. Con ánimos de destruir la oposición, Salamanca viajó a las líneas del Chaco donde, por el contrario, los militares lo obligaron a renunciar y entregaron el gobierno a Tejada Sorzano, un “excelente administrador y hábil político” que logró reforzar las finanzas de la nación, ponerle fin a los conflictos internos, y crear un fuerte unido; todas condiciones que

---

<sup>74</sup> Klein, Herbert S., op. cit. , p. 198

<sup>75</sup> Véase Klein, Herbert S., op. cit.

fueron favorables para el esfuerzo bélico<sup>76</sup>. En este sentido, “sin duda, el acto más cuerdo de los militares bolivianos durante el curso de la guerra fue destituir a Salamanca. Pero con este acto se iniciaba también la entrada definitiva de los militares en la política, realidad que como una pesadilla acompaña la historia boliviana hasta nuestros días”<sup>77</sup>. Como observa Klein, a partir de 1934 el concepto de mando civil quedaba roto y era el comienzo del fin del sistema tradicional de partidos. “Una vez que le encontraron el gusto al poder y encontraron en él una justificación para la defensa de su honor militar –tan quebrantado a causa de las acciones de guerra- los coroneles y generales demostraron haberse imbuido por completo la idea de una constante intervención en los asuntos de gobierno y de la necesidad del control militar sobre la escena política nacional”<sup>78</sup>.

El comienzo del fin de la política civil se vio reforzado, a partir de 1935, cuando el general Germán Busch planeó la defensa del sur y recuperó exitosamente todos los territorios perdidos. Aunque Bolivia entonces podría haber continuado la guerra, prefirió firmar un tratado de paz que pusiera un fin a los enfrentamientos. La pérdida territorial a raíz de la derrota en el conflicto con Paraguay tuvo grandes costos humanos y materiales para la nación boliviana. De los 200.000 hombres que prestaron su fuerza en el ejército, una porción considerable de los varones en edad de contraer matrimonio, más de 50.000, murieron. La principal causa de muerte, sin embargo, no fue la acción en combate, sino las enfermedades, el hambre y la deshidratación. Paraguay había capturado 23.000 prisioneros, contra los 2.500 que tenía capturados Bolivia, por cuya liberación debió pagar medio millón de dólares<sup>79</sup>. Más allá de las consecuencias materiales, la Guerra del Chaco tuvo principalmente consecuencias en las mentalidades de las personas: por primera vez, los bolivianos se encontraron con la verdadera Bolivia.

Esto ocurrió en parte porque, hasta entonces, Bolivia había albergado patrones de desarrollo diferenciados dentro de una misma unidad territorial<sup>80</sup>. Por un lado, el sistema nacional estaba ligado a la emergencia de la extracción y la comercialización de estaño en el exterior y, por otro lado, existía un sistema de cultivos basado en la agricultura de subsistencia y en una actividad comercial a nivel local, a veces incluso

---

<sup>76</sup> Véase Klein, Herbert S., op. cit.

<sup>77</sup> Mires, Fernando, op. cit., p. 242

<sup>78</sup> Klein, Herbert S., op. cit., p. 201

<sup>79</sup> Whitehead, Laurence, op. cit., p. 114

<sup>80</sup> Véase Malloy, James, op. cit.

regional. El sistema de transporte y de comunicación, que se había ido desarrollando hasta entonces, fomentaba la separación de estos dos sistemas: por ejemplo, a aquellos



*Figura 2.*

*Postal que un sargento de la guerra dedica a su padre. Viacha, 20 de Julio de 1937<sup>81</sup>*

lugares conectados con el ferrocarril, y por ende, con el comercio internacional, les era más barato consumir alimentos importados que aquellos producidos en el interior del país. El sistema nacional, basado en la producción minera, era pequeño comparado al grueso de la población que se dedicaba a la actividad agrícola. La mayoría de esta población eran campesinos indígenas que vivían en unidades autárquicas, ya fueran estas una comunidad indígena “libre” o una hacienda. En consecuencia, en la vida diaria de estos sujetos, Bolivia, como concepto y como Estado, era una entelequia<sup>82</sup>.

<sup>81</sup> Fotografía extraída de Hermoso, Omar Huanca, “Ser soldado en los años 30” en *Revista Historias de Oruro*, Año 3, n°14, marzo de 2012

<sup>82</sup> Véase Malloy, James, op. cit.

El altiplano y las zonas adyacentes, donde la actividad minera se concentraba, eran las áreas donde el Estado tenía soberanía efectiva. El resto de las regiones del país habían tenido poco, o ningún, contacto con el Estado nacional hasta la Guerra del Chaco. El sistema nacional y el regional funcionaban como subsistemas de una unidad, que se relacionaban entre sí a través de una suerte de “colonialismo interno”: no sólo se diferenciaban uno de otro, sino que uno existía a expensas del otro, es decir, que el atraso del último se debía a la manera en que el primero se había desarrollado<sup>83</sup>. La elite gobernante era lo único que mantenía a estas dos Bolivias unidas.

Durante la Guerra, como mencionamos, estas dos Bolivias entraron en contacto directo por primera vez. Por su parte, el ejército, reforzó esta idea al reproducir en sus líneas al sistema de castas<sup>84</sup>. Para los indios, la guerra significó la continuación de los sistemas de explotación preexistentes, ya que eran enviados a la línea de fuego, junto con los obreros y radicales que Salamanca había capturado y había enviado allí especialmente. Los oficiales eran los blancos, los cholos los suboficiales y los campesinos indios la tropa. El abismo entre los distintos sectores de la sociedad quedó en evidencia. “Muchos soldados desertaron y hubo, incluso, varios amotinamientos de importancia en el frente. Pero cuando la guerra terminó, los soldados aymaras y kechuas, desesperados por regresar a sus hogares, volvieron a sus parcelas y se reintegraron a sus comunidades con la máxima rapidez posible. Pero para los cholos y blancos civiles la cosa fue diferente. Muchos de estos individuos, anteriormente militantes, se encontraron totalmente marginados del sistema tradicional”<sup>85</sup>.

Este grupo de jóvenes, cuyo semblante había quedado de manera definitiva signado por la desilusión y la amargura frente al liderazgo militar y al sistema político que había conducido al desastre del Chaco, luego se conocerían como “la generación del Chaco”. Ellos realizaron una reevaluación de la realidad boliviana (desde la izquierda), que cuestionaba el consenso racista y la naturaleza oligárquica de la vida económica y política. Denunciaron la forma en que la política estaba controlada por intereses económicos a través de “la rosca” y culparon a las multinacionales por la guerra. Para ellos, este desastre bélico había sido el grito de muerte de un viejo orden que, para defender desesperadamente su poder, había llevado a la nación entera a un conflicto

---

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Klein, Herbert S., op. cit., p. 203

<sup>85</sup> Ibíd.

internacional. En resonancia con esto, los nuevos objetivos de la nación debían ser la estatización de las minas del Estado y la devolución de tierras al indio.



Figura 3.

*Fotografía recuerdo de haber servido en la guerra. Oruro, 25 de Julio de 1935*<sup>86</sup>

Principalmente, este grupo se encargó de enumerar los problemas primarios de la nación, y de crear un marco donde pudieran darse distintos debates. Gracias a su impacto, los levantamientos indígenas dejaron de denominarse “guerras de casta”, y comenzaron a verse como “movimientos de protesta social”. Como observa Sanjinés, la élite hija del Chaco comenzó a repensar la nación, “la intelectualidad mestizo-criolla comenzó a forjar un discurso político que postuló abiertamente el blanqueamiento del indio y su incorporación al proyecto mestizo democratizante y reformista que se estaba gestando”<sup>87</sup>. A su vez, también aumentó el compromiso de izquierda de sindicatos y jóvenes radicales y, en 1934, se creó el Partido Obrero Revolucionario, primer partido político creado por este grupo, que abriría las puertas para la conformación de la vanguardia del movimiento revolucionario. El odio hacia los viejos líderes –liberales y republicanos-, junto con la búsqueda permanente de cambios que se había visto favorecida por el colapso de los acuerdos tradicionales de gobierno, fueron factores que

<sup>86</sup> Fotografía extraída de Hermoso, Omar Huanca, op. cit.

<sup>87</sup> Sanjinés C., Javier, *El espejismo del mestizaje*, La Paz, PIEB, IFEA, Embajada de Francia, 2005, p. 18

---

propiciaron la reformulación de los viejos partidos políticos y el surgimiento de nuevos grupos de poder<sup>88</sup>.

La crisis de la generación del Chaco fue un punto de inflexión fundamental para la sociedad, para los gobiernos bolivianos, y para el desarrollo histórico de la nación. Los nuevos debates introducidos por este grupo, y los experimentos políticos que nacieron de él, permitieron comenzar a repensar la esencia de la nación y el ingreso progresivo a ese escenario de “lo popular”, es decir, de todos los sectores que hasta entonces habían sido enormemente excluidos; en un primer momento los campesinos indígenas y los trabajadores mineros y, luego, los demás: comerciantes, artesanos, maestros, estudiantes universitarios, etc. Si bien estos cambios no fueron la condición suficiente, sí fueron la condición necesaria para que en 1970 el Estado nacional boliviano se apropiara del Carnaval de Oruro, cuyas raíces, como analizaremos más adelante, eran no sólo urbanas, sino católicas, mineras e indígena-campesinas también. La apropiación estatal sería vista entonces por parte del gobierno como una herramienta con la cual amalgamar al conjunto de la nación a través de la proyección del sentido de orgullo e identificación local generado por el carnaval. Sin embargo, el desarrollo de políticas culturales no sería el primer experimento político que se intentaría para lograr ese objetivo. Antes habría otros que, con sus propios proyectos e ideas, intentarían lograr lo mismo y parcialmente lo lograrían. Sobre ellos nos detendremos a continuación.

---

<sup>88</sup> Véase Klein, Herbert S., op. cit.

---

### III. Socialismo militar (1936-1943)

Tras la derrota del Chaco y frente al surgimiento de nuevas tendencias políticas y el desmoronamiento del sistema tradicional, el presidente Tejada Sorzano intentó complacer las nuevas demandas que habían surgido en la sociedad: apoyó a los impulsos reorganizativos de los excombatientes, comenzó un proceso judicial contra la Standard Oil, creó nuevos ministerios de trabajo y bienestar, y aceptó las demandas de llamar a una convención constituyente. Sin embargo, debido a problemas económicos (inflación y ajustes de salarios), el sindicato de gráficos llamó a una huelga general, la primera de la historia de Bolivia. El éxito de esta huelga dejó en evidencia la debilidad del gobierno y los militares tuvieron la oportunidad que estaban esperando. El general Busch, héroe de guerra, anunció el fin de la alianza cívico-militar y la creación de un régimen exclusivamente militar. El presidente, entonces, fue obligado a dimitir, y los huelguistas firmaron la paz con la nueva junta militar. Para entonces, “en el ejército ya había cristalizado la idea de que los políticos civiles no sabían gobernar, de modo que decidieron hacerse de un poder que en la práctica ya controlaban”<sup>89</sup>. El golpe militar de 1936 dio comienzo a una época de gobierno de líderes militares jóvenes, motivados en la conducción del poder por las ideas de la “generación del Chaco” por un lado y, por otro, por el temor a que existieran represalias hacia su institución por los desastres de la guerra.

Toro fue el primer militar en quedar a cargo del gobierno, aunque era el legendario general Busch quien gobernaba verdaderamente por detrás. Este presidente debía gobernar con los partidos tradicionales y las nuevas agrupaciones políticas radicales intentando constantemente obtener el control de su presidencia, como había sido la costumbre hasta entonces. Las demandas que se le presentaban eran conflictivas pero, a pesar de ello, intentó llegar a un compromiso con todas las facciones: “apaciguó a la extrema derecha sacando a los radicales del ministerio de trabajo; respondió a los grupos reformistas proponiendo una nueva constitución que formulara las necesidades de reforma del país”. Sin embargo, en clara manifestación de desconfianza hacia Toro, y en presagio de un futuro golpe de Estado, Busch dimitió al gobierno. Por su parte, Toro

---

<sup>89</sup> Mires, Fernando, op. cit., p. 245



procedió a “contestarle” acelerando el proceso legal contra la Standard Oil: en 1937 anunció la primera expropiación estatal a una transnacional norteamericana, integrando a Bolivia, de ahí en más, a la naciente tradición latinoamericana de creación de gobiernos estatales intervencionistas. Toro también comenzó a organizar un Partido Socialista del Estado. Por su parte, Busch continuaba confiando en Toro cada vez menos, y en su propia experiencia para administrar el país por sí mismo cada vez más. Ese mismo año, el gobierno de Toro cayó tras que Busch le quitara el respaldo del ejército a su gobierno<sup>90</sup>.

Todos esperaban que Busch, al asumir el poder, restaurara el viejo sistema de partidos tradicional, controlado por los poderosos sectores mineros. Sin embargo, el régimen de este continuaría siendo uno “de reforma y reconstrucción partidaria”<sup>91</sup>. Estos dos gobiernos inauguraron lo que los militares mismos llamaron “socialismo militar”. En una sociedad donde el poder de los barones del estaño había disminuido después de la crisis mundial, donde los sectores medios estaban fraccionados en tendencias políticas muchas veces centrífugas, los obreros eran el único sector de la sociedad organizado coherentemente, junto con los militares. Estos podían elegir enfrentarse, o crear una suerte de “asociación”. El “socialismo militar” representa la elección de la segunda opción<sup>92</sup>: una administración esencialmente populista y reformista, en donde se mezclaban algunas nociones fascistas, con un nacionalismo que iría adquiriendo cada vez más tonos anti-imperialistas.

El programa del presidente Busch “socialista y antirosquero”<sup>93</sup> tuvo tres medidas que trascendieron su administración: “uno, la creación de un espacio democrático que permitiría la movilización independiente de algunos sectores sociales subalternos; otro, la derogación de la Constitución Liberal de 1880 y la promulgación de otra que concedió una serie de derechos económicos al Estado limitando la actividad de los empresarios privados; por último, en 1939 fue promulgado un nuevo Código de Trabajo que incluía gran cantidad de demandas que los trabajadores venían planteando”<sup>94</sup>. Sin embargo, la expansión económica generada por la industria del estaño, había tenido poca repercusión en la modernización de la sociedad y hacia 1940 todavía más de dos

---

<sup>90</sup> Véase Klein, Herbert S., op. cit.

<sup>91</sup> Klein, Herbert S., op. cit., p. 212

<sup>92</sup> Mires, Fernando, op. cit., p. 245

<sup>93</sup> Mires, Fernando, op. cit., p. 247

<sup>94</sup> Ibid.

tercios de los habitantes bolivianos vivían fundamentalmente al margen de la economía de mercado.

En este sentido, estos gobiernos no pusieron mucho cuidado en darle concesiones especiales al sector minero, sino más bien en generar medidas para limitar su poder (como la creación del Banco de Minerales para incentivar a la pequeña y mediana minería). En consecuencia, los barones –junto con algunos sectores del ejército– determinaron que el “socialismo militar” debía terminar, y organizaron una suerte de frente político en contra de Busch, conformación favorecida a su vez con la unificación de la derecha política. Este frente tuvo su oportunidad cuando, en 1939, tras las presiones que recibía constantemente, Busch declaró que a partir de entonces su gobierno sería una dictadura. La lucha de la derecha se constituiría, a partir de entonces, como la lucha por la democracia. Sin embargo, el frente de izquierda, ya entonces relativamente organizado, encontraría al “héroe-mártir” propio tras el cual fortalecer su alianza, al suicidarse ese mismo año tal vez a causa de las presiones y bajo condiciones sospechosas, el presidente Busch.

Así, “[a]l finalizar el decenio de 1930, habían cristalizado dos formas irreconciliables de ver la realidad boliviana: la de los propietarios de minas y la de los revolucionarios nacionales”<sup>95</sup>. Los nuevos debates de la política ya no giraban en torno a cuestiones del gobierno civil, las elecciones limpias y la construcción de ferrocarriles; sino a la cuestión india, la cuestión obrera, la cuestión agraria y la dependencia económica de los mineros privados. Indefectiblemente, al calor de estas discusiones, nacieron nuevos partidos y movimientos revolucionarios. Como bien observa Mires, para entonces en Bolivia existían las combinaciones conceptuales más extraordinarias: “un fascismo anti-imperialista, un partido socialista que era fascista, un socialismo militar, un socialismo de Estado, un partido republicano sin república, liberales conservadores, conservadores liberales, etc.”<sup>96</sup>. Lo cierto, también era, que cada facción podía movilizar en su apoyo a numerosos aliados. El decenio de 1940 se vería dominado por este enfrentamiento cuyo inexorable desenlace sería la Revolución Nacional de 1952<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> Whitehead, Laurence, op. cit, p. 120

<sup>96</sup> Mires, Fernando, op. cit., p. 246

<sup>97</sup> Véase Klein, Herbert S., op. cit.

## IV. Populismo militar civil (1943-1952)

Tras la muerte de Busch, el oficial Quintanilla separó del ejército a los oficiales que estaban de acuerdo con Busch y se proclamó en favor al retorno de los partidos tradicionales. Temiendo que este personaje se transformara en un nuevo caudillo, los altos mandos oficiales lo obligaron a convocar nuevas elecciones, de acuerdo a lo que la Constitución de 1938 había establecido. Los generales, junto con los partidos tradicionales, presentaron al general Peñaranda para la presidencia y, para las elecciones parlamentarias, una lista de republicanos y liberales. La izquierda, a pesar de perder las elecciones presidenciales, se encontró animada por la cantidad de votos que había recibido (10.000 de los 58.000 votos válidos<sup>98</sup>) y alcanzaron la mayoría de los asientos en las elecciones parlamentarias. En estas elecciones, quedó en evidencia que la unidad de la derecha estaba virtualmente vacía, y sólo representaba un “pasado lleno de frustraciones”<sup>99</sup>. El peligro de la izquierda, para el ahora presidente Peñaranda, se encontraba en el desarrollo de un nacionalismo de izquierda, levemente "fascistoide", y extraordinariamente antiamericano, representado principalmente por dos partidos.

Por un lado, el Movimiento Nacional Revolucionario (MNR), creado en 1942, que planteaba que “Bolivia era una semicolonía en la cual subsisten los resabios feudales en el sistema de trabajo de la tierra. Para independizarla es necesario liquidar la influencia del imperialismo y de la gran burguesía que le sirve de agente, devolviendo al país la explotación de sus minas, redistribuyendo la tierra y diversificando la economía mediante la creación de nuevas fuentes de riqueza”<sup>100</sup>. El MNR llamaba al apoyo de obreros y campesinos, pero principalmente de artesanos, propietarios de la tierra, profesionales, pequeños industriales, pequeños comerciantes, estudiantes, artistas; y proclamaba una serie de slogans:

*“Contra la falsa democracia*

*Contra el pseudo-socialismo*

*Con el Movimiento Nacional Revolucionario*

---

<sup>98</sup> Mires, Fernando, op. cit., p. 248

<sup>99</sup> Mires, Fernando, op. cit., p. 249

<sup>100</sup> Ibid.

---

*Por la consolidación del estado y la seguridad de la patria  
Por la liberación económica del pueblo Boliviano”<sup>101</sup>*

Podemos observar que el MNR buscaba restringir la inversión de capital extranjero en la economía local, convertir al Estado en el máximo regulador económico, permitir al Estado cierto control de las ganancias del estaño, y dar algún tipo de “justicia” a los campesinos indios. Por su parte, y en contraste, el otro movimiento de izquierda, el Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR), marxista, llamaba inequívocamente a una nacionalización de las minas y una reforma agraria profunda. Lamentablemente, estas facciones radicales se atacaron desde un principio por cuestiones que poco tenían que ver con asuntos centrados en la realidad boliviana, y perdieron la oportunidad de crear un frente fuerte y unido contra los sectores tradicionales.

Al mismo tiempo, el ejército no permaneció inmóvil frente a la creciente politización de la sociedad. Una de sus facciones, la RADEPA (Razón de la Patria), estaba formada por oficiales que creían que eran herederos del “socialismo militar de Busch”, y que tenía también algunos puntos en común con el MNR. En 1943, esta logia organizó un golpe de Estado, dejando a un nuevo militar, Villarroel, como presidente, mientras que algunos dirigentes del MNR quedaron también en el poder. Sin embargo, la creciente presión norteamericana hizo que el MNR disminuyera en su retórica fascistoide y anti-semita, al acusarlo de ser “pro-Eje”<sup>102</sup>: la versatilidad del discurso MNRista quedaría desde entonces demostrada. Frente a esta situación, y dentro del mismo partido, la fracción popular-obrerista liderada por Paz Estenssoro comenzó a ganar lugar. Él era, para la época, un político atípico: de joven trabajó para Patiño, fue sargento en la Guerra del Chaco, en tiempos de Busch organizó a núcleos estudiantiles que más tarde pertenecerían al MNR, y colaboró con el gobierno de Villarroel. La observación de Mires es acertada, al calificarlo como “un hombre de Estado en un país casi sin Estado”<sup>103</sup>.

Villarroel fue el primer gobernante en cuestionar el sistema de haciendas, abriendo así el camino para el ingreso del poderoso movimiento campesino. A pesar de sus reformas populares, se desarrolló en el país una oposición de izquierda encabezada

---

<sup>101</sup> Malloy, James, op. cit., p.116

<sup>102</sup> Malloy, James, op. cit., p.117

<sup>103</sup> Mires, Fernando, op. cit., p. 252

por el PIR, perseguida desde el gobierno por los militantes del MNR. Sin embargo, la capacidad movilizadora de este partido en las ciudades hizo que en 1946 una revuelta urbana estallara y que el presidente Villarroel fuera asesinado y colgado de un farol. El ejército, paralizado entre medio de los dos bloques, dejó actuar a los civiles. El error del PIR fue creer que el enemigo era el “fascista” MNR y que era necesario unir las fuerzas “democráticas” en contra de él. Pero ni un partido era lo uno ni el otro lo otro<sup>104</sup>. El PIR se alió en gobierno con el Partido de la Unión Republicana Socialista (PURS), una amalgama anti campesina y anti obrera y, así, todo el sector obrero y campesino buscó refugio en el ala del MNR liderada por Paz Estenssoro y este, paulatinamente, comenzó a entrar en contacto con la joven burguesía de la contra-élite<sup>105</sup>.

El gobierno, entonces, aliado con el PIR, llevó a cabo una serie de políticas anti-obreras: “más de 5000 trabajadores fueron despedidos de las minas a causa de la baja de los precios de estaño. En febrero de 1947, los mineros de Potosí fueron masacrados por el ejército y la policía, aunque masacres campesinas ya habían habido en 1946, en Cochabamba. La Federación Socialista de Trabajadores Mineros Bolivianos (FSTMB) era considerada por el gobierno un enemigo mortal. Todas estas eran condiciones que trabajaban en favor del MNR”<sup>106</sup>. Estaba claro que los tiempos estaban cambiando y que el poder de la elite para controlar el flujo de eventos estaba deteriorándose a medida que el conflicto a nivel nacional continuaba creciendo. En la guerra civil de 1949 fue la primera vez que el MNR y el sector obrero aunaron esfuerzos, situación en la que, a pesar del fracaso de la insurrección de ese año, los trabajadores mineros probaron su fuerza y ferocidad. De la misma manera, la huelga general de 1950 hizo que el poder del sector obrero continuara aumentando. El MNR intentó un par de golpes de estado que fracasaron e hicieron que este movimiento se cuestionara la viabilidad de sus viejas técnicas y aliados en un contexto de constante intensificación de la politización de la sociedad<sup>107</sup>. En 1951 el MNR comenzó a construir activamente una base de apoyo entre los sectores obreros de la sociedad, que serían claves para concretar sus esfuerzos. En este sentido, en su nueva orientación de masas, el partido se adaptaba –más que controlaba- a las fuerzas motoras de la situación revolucionaria: los más pobres, los obreros, los campesinos, e importantes sectores medios. El otro frente lo constituía la

---

<sup>104</sup> Mires, Fernando, op. cit., p. 253

<sup>105</sup> Malloy, James, op. cit., p. 145

<sup>106</sup> Mires, Fernando, op. cit., p. 254

<sup>107</sup> Malloy, James, op. cit., p. 149

---

“oligarquía” tradicional, los mineros, todos resguardados bajo la última defensa que les quedaba: el ejército.

Finalmente, en 1951, el MNR se presentó a elecciones y la fórmula que tenía a Paz Estenssoro como presidente triunfó con un 59049 de los votos, una apabullante mayoría. Sin embargo, los militares temían que el nuevo gobierno electo incorporara a los oficiales excluidos tras el incidente de Villaruel, y acusó que las elecciones habían sido el resultado de una conspiración “MNR-comunistas”<sup>108</sup>. La acusación era ridícula y revistió al golpe de estado de una gran ilegitimidad. El MNR lograba entonces la legitimidad insurreccional que no había podido tener en 1949. En 1952 declaró la insurrección abierta y le entregó armas al pueblo: obreros, campesinos, pobladores urbanos, todos llevaban la bandera del MNR, de la insurrección “popular”, del desprecio al viejo sistema. El desmoronamiento de este sistema se hizo evidente cuando los militares comenzaron a huir, destruidos política, militar y moralmente. Según Mires, esta fue, “sin duda, una revolución de la nación contra el Estado”<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> Mires, Fernando, op. cit., p. 255

<sup>109</sup> Mires, Fernando, op. cit., p. 256

---

## V. De la revolución a la restitución de los militares (1952-1964)

*“La revolución boliviana no es una obra de arte. Es un hecho histórico impreciso que se desarrolla a tropezones, a veces consigo mismo. Por supuesto, en esas condiciones el resultado final no podía resultar sino imperfecto, y sobre todo incompleto”*  
Mires<sup>110</sup>

La revolución en Bolivia es menos el resultado de un levantamiento espontáneo, masivo y social en contra de un régimen social específico que, como podemos inferir por lo expuesto hasta ahora, el producto de un extenso proceso histórico marcado por la creciente debilidad del Estado nacional<sup>111</sup>. El MNR era un partido político caracterizado por su falta de rigidez ideológica, organizado precariamente, lo cual, en un principio, facilitó su contacto con un movimiento social “heterogéneo y hasta anárquico”<sup>112</sup>. El grupo al que más se encontraba unido era al de los trabajadores mineros: los pobres habían sido la fuerza de choque en la insurrección pero satisfacer sus demandas era lo mismo que revertir todo el sistema político y social de Bolivia; por otro lado, los campesinos eran un sector difícil de complacer porque, nuevamente, el MNR no necesitaba destruir la hacienda y porque este grupo peleaba por intereses propios, previos, que el partido no podía captar. Así, el sector obrero era el único con el que podía compatibilizar su gobierno el MNR porque, además, estos eran el último sector organizado que quedaba en la sociedad después del desmoronamiento del ejército. Los sindicatos, entonces, se organizaron en la Central de Obreros Bolivianos (COB), surgida de la revolución, y se constituyeron como un órgano de co-gobierno. Su hegemonía marca el primer período de la revolución. “La COB se transformó, pues en una

---

<sup>110</sup> Mires, Fernando, op. cit., p. 224

<sup>111</sup> *Ibíd.*

<sup>112</sup> Mires, Fernando, op. cit., p. 258

verdadera instancia de poder”<sup>113</sup>. Sin embargo, ante la posibilidad de convertirse en un “delegado político” de los sindicatos, el MNR comenzó a cambiar su relación con los campesinos, quienes pasaron a ser el “favor de contrapeso” que el MNR necesitaba<sup>114</sup>.

Sin embargo, en algunos sentidos, el MNR no logró contener completamente las tendencias centrífugas de la sociedad y la política, y su dominio de la realidad nacional comenzó a disminuir. Durante y después de la revolución, la población había continuado armándose, por lo cual el Estado ya no tenía el monopolio de la violencia. El control del Estado también se vio disminuido desde un primer momento, cuando tuvo que aceptar la práctica del “co-gobierno”. De igual manera, el poder de la elite MNRista también disminuyó, propiciando el surgimiento de las elites locales que, en última instancia, controlaban el comportamiento de la población armada circunscripta a su área geográfica y política de influencia<sup>115</sup>. Para más, hacia 1956 Bolivia alcanzaba niveles inflacionarios que estaban entre los más altos del mundo<sup>116</sup> y, en consecuencia, la situación económica comenzó a hacer que el poder y la autoridad del centro revolucionario declinaran significativamente. Como consecuencia de la extrema dependencia económica boliviana, el gobierno revolucionario comenzó a distanciarse de la COB cuando el presidente de turno, Siles Suazo, aceptó los planes “estabilizadores” norteamericanos y decidió disminuir los salarios de los obreros. Comenzó un período de huelgas, principalmente mineras, en contra del gobierno. Como consecuencia, el MNR se vio obligado a reconstituir al ejército en su totalidad para poder contener las fuerzas que amenazaban con desintegrar al partido. Además, comenzó a “hacer acrobacias políticas” fomentando cierta corrupción y clientelismo, volviendo al partido cada vez más “indefinido” y débil.

Hacia 1960, entonces, a pesar de que un nuevo período de crecimiento económico había comenzado, la coalición revolucionaria comenzaba su desintegración, y paulatinamente volvían a darse las condiciones para una restauración del gobierno militar y de la dominación política por parte de una elite privilegiada. En 1963, el presidente de turno, Paz Estenssoro, buscó extender su mandato un período constitucional más, anuncio que fue recibido con una gran negativa por parte de la

---

<sup>113</sup> Klein, Herbert S., op. cit., p. 284

<sup>114</sup> Gracias a esta articulación de sus demandas con distintos momentos políticos los campesinos consiguieron la Reforma Agraria en 1953

<sup>115</sup> Malloy, James, op. cit., p. 247

<sup>116</sup> Mires, Fernando, op. cit., p. 261



---

sociedad. Para entonces, Paz se había distanciado de los sectores que en un principio habían brindado su apoyo al MNR y la revolución: desde el grueso del partido y los obreros, hasta los estudiantes universitarios y los caudillos regionales<sup>117</sup>. Sin embargo, Paz se negó a retirar su anuncio y, en 1964, en las vísperas de las elecciones, había en el país huelgas y movilizaciones por la baja de salarios y el aumento de despidos, las cuales pronto se convirtieron en un asalto general al gobierno. A ellas, siguieron demostraciones de estudiantes y violencia que se sumaron al clima general de “anarquía”, momento en el que se lanzó una –estratégica– huelga de maestros por salarios<sup>118</sup>. Paz no tuvo otra alternativa que pedir el auxilio de la policía y el ejército para contener y reprimir a la sociedad convulsionada.

En el medio de la crisis y el pedido del presidente, el general Barrientos abandonó la capital y se declaró un rebelde. La figura de Paz fue completamente destruida ante la imagen de, por un lado el vicepresidente atacando a Paz desde Cochabamba, y por otro, del gobierno disparando a los estudiantes y trabajadores. Se creó una alianza anti-Paz que abarcaba a todos los sectores de la política y la sociedad, la cual obtuvo su poder de los militares, ya que la otra fuerza poderosa dentro de la nación, los campesinos, nunca participaron de la escena. La situación era difícil de dejar pasar para quienes fueran militares ambiciosos, y para quienes fueran lealistas también, pues corrían el riesgo de ser destruidos. Así, el ejército se declaró en contra de Paz y este no tuvo más remedio que capitular y huir del país, lo cual significó también, la caída del MNR. Un nuevo gobierno militar fue establecido y, en el medio de la confusión, el general Barrientos logró deshacerse de sus vínculos previos con el MNR, y establecerse como el nuevo presidente de la nueva junta militar<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> Malloy, James, op. cit., p. 312

<sup>118</sup> Ibid.

<sup>119</sup> Malloy, James, op. cit., p. 314

Según Whitehead, tal vez el cambio más fundamental que Bolivia atravesó a partir de 1940 fue el de la consolidación de “un Estado-nación, con unas relaciones mucho más densas y más complejas entre los diferentes grupos sociales y lingüísticos, clases y regiones que constituían la sociedad civil boliviana”<sup>120</sup>. Agrega, que aquello no fue un proceso espontáneo, sino que desde arriba se fomentó activa, y en ocasiones, desesperadamente. La derrota en el Chaco había dejado en claro que, si no se lograba la consolidación del Estado-nación, Bolivia corría un grave peligro de continuar desintegrándose territorialmente. Para entonces, Bolivia era un país pobre y, sin salida al mar, que estaba flanqueado por el enemigo extranjero en cada una de sus fronteras. En consecuencia, los gobiernos concentraron sus esfuerzos en lograr una sociedad más unificada, movidos por razones principalmente económicas. Geográfica y económicamente, lo lograrían con la construcción de redes de ferrocarriles y la integración de los mercados internos; políticamente, creando un aparato estatal no solo más grande, sino también más complejo, que abarcara tanto a los sectores tradicionales como los nuevos grupos de la sociedad, pero que era en esencia militar.

Todos estos procesos estuvieron atravesados por la idea, nueva y aun en gestación, de “nacionalismo” surgida a partir de esta década, que buscó dar un rumbo a estas transformaciones e integrar bajo su ala a los intereses de los disímiles sectores de la sociedad boliviana. La fuerte crisis de identidad nacional iniciada en la derrota del Chaco, impuso un largo y resistido proceso de refundación del país<sup>121</sup>. Hacia fines de 1960, un nuevo intento de recrear a la nación y el país tendría lugar a partir del acercamiento estatal a la cultura popular y el hecho que ya hemos mencionado anteriormente: la oficialización del Carnaval de Oruro. En este sentido, en el próximo capítulo nos encargaremos de analizar las singularidades de esta ciudad, que hacen que en ella y en su carnaval se encuentre, según y a partir de la apropiación estatal de este, el núcleo de la esencia nacional.

---

<sup>120</sup> Whitehead, Laurence, op. cit., p. 106

<sup>121</sup> Véase Albó, Xavier, *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*, CIPCA, La Paz, 2009

---

## CAPITULO 2

### ORURO:

### Reservorio del Estado y la identidad nacional

*“De estas imponentes montañas donde se esconde el mineral, han surgido las expresiones telúricas de un arte propio e inimitable. De allí mismo salen las riquezas del país por acción tenaz del trabajo fecundo... por eso decimos que el arte y el trabajo están íntimamente relacionados”*  
*Cámara departamental de minería, Oruro, 1964<sup>122</sup>*

La Villa Real de San Felipe de Austria fue fundada oficialmente en 1606. La corona española planeaba construirla según el modelo español y llamarla una “villa” en reconocimiento de la importancia de los depósitos de plata que se encontraban en el área, y del hecho de que muchos españoles ya estaban viviendo allí a pesar de las ásperas condiciones geográficas y climáticas<sup>123</sup>. Según un reporte realizado un año después de su fundación por un funcionario español, éste indicó que en la ciudad vivían 252 españoles dedicados a la minería y el refinamiento de metales, otros 520 que eran oficiales de la corona, personas dedicadas al comercio, etc. y que habían 18000 habitantes indígenas, de los cuales posiblemente 6000 eran hombres<sup>124</sup>.

La ciudad de Oruro está situada en el altiplano andino a 3,706 metros sobre el nivel del mar y se encuentra rodeada por un vasto desierto, que posee dunas de arena hacia el norte y el este<sup>125</sup>. Emplazada sobre los viejos asentamientos de la cultura

---

<sup>122</sup> Revista “Folklore, de arte vernacular y costumbrista”, La Paz, n°1, febrero, 1964

<sup>123</sup> La historia de la minería comenzó en el Altiplano a fines del SXV, cuando los españoles comenzaron a operar minas que habían sido abiertas por los incas. Véase Ann, *They eat from their labor*, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 1995

<sup>124</sup> Sin embargo, en 1816 el mismo censo indicaría que la población había disminuido a 8616 indios, a causa de enfermedades principalmente. Zulawski, op. cit., p.52

<sup>125</sup> Nava Rodríguez, Ascanio J., *Referencias sobre el Carnaval de Oruro*, Oruro, Latina Editores, 2004, p. 12

indígena Uru Uru, toma su nombre actual de ellos, y del lago sobre cuyos márgenes se erige. En esta zona las temperaturas oscilan grandemente entre el día y la noche, pudiendo alcanzar entre 20-25°C durante el día, y caer a temperaturas bajo cero durante la noche. El área, además, es extremadamente ventosa. Una vieja leyenda orureña dice que aquí “*nunca se cansa el viento de contar los granos de arena que traslada de una duna a otra*”<sup>126</sup>. En invierno, las ráfagas de viento son tan fuertes que grandes columnas de arena se elevan por el aire, amenazando las casas y la vegetación. Este factor se ve atenuado afortunadamente por las montañas que rodean a la ciudad, en donde se encuentran las minas, fuente de riqueza y motor de su desarrollo.



*Figura 4.*  
*Oruro y el lago Uru Uru en la década del 60. Fragmento de una postal.*<sup>127</sup>

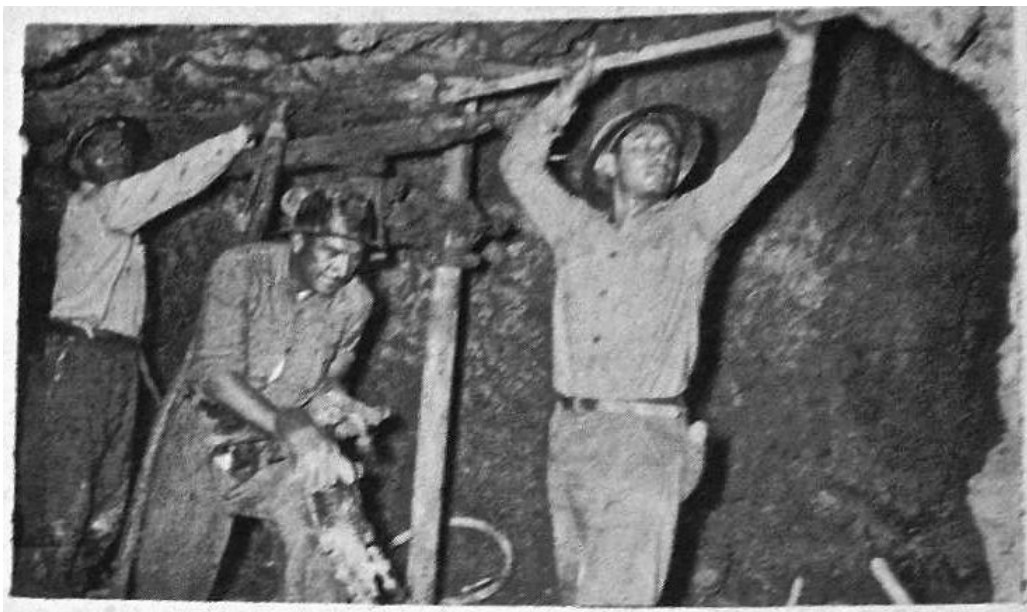
Desde un principio, su crecimiento se debió no sólo a la riqueza de su subsuelo, sino también a su ubicación estratégica en el centro del altiplano<sup>128</sup>. Durante la colonia, la ciudad se encontraba en el medio del camino que conectaba a Potosí, ciudad de la que

<sup>126</sup> “Sabor de leyenda” en Guerra Gutiérrez, Alberto (comp.), *Antología del Carnaval de Oruro*, Tomo II, Oruro, Quelco, 1970, p. 47

<sup>127</sup> Extraído de Revista *Historias de Oruro*, Oruro, Bolivia, Año 2, n°6, abril de 2011

<sup>128</sup> Para referencia consultar el Mapa 2.

la separan 335 kilómetros de distancia, con el puerto de Arica. La ciudad estaba conectada también por otros caminos con Lima, Puno y Cuzco. Su articulación con otros centros urbanos de importancia hacía que las condiciones fueran ideales para promover el contacto entre los distintos grupos de la sociedad colonial y, en el futuro, de la sociedad moderna. Más adelante, sus conexiones con otras urbes se vieron reforzadas también con la construcción de las redes de ferrocarriles, que aseguraron, a su vez, el lugar geográfico y económico estratégico que esta ciudad ocupa en Bolivia. Por sus particularidades geográficas, así como por sus características históricas, que describiremos a continuación, Oruro siempre ha sido una urbe con fuerte influencia regional, y con una enérgica y tenaz identidad local que se encuentra unida a ricas y antiguas tradiciones. Su clara definición en estos sentidos propiciaría la identificación estatal con su acervo histórico-cultural y su posterior absorción en 1970.



*Figura 5. Mineros orureños. Al pie de la imagen se lee “Desafiando al peligro –los mineros orureños-, obtienen apreciables riquezas para beneficio de todo el país. Oruro, comúnmente llamado “pueblo minero”, no figura en “ningún proyecto de significación nacional: los planes viales nos ignoran para que los mineros sigan transportándose penosamente por vías precarias, cuando son ellos quienes dan de comer a toda la república, alimentan a su oligarquía, y por ella vive el parasitismo que insurge como el director de nuestros días”. Diario Presencia, La Paz, 10 de febrero de 1966*

## I. Ciudad minera

*“El minero –brazo del progreso- porque tiene los pulmones comidos por las bocas oscuras de las montañas, es parco en el hablar, tardo en reír. Sabe que la muerte cabalga sobre su vida y vive muriendo, derrochando vigor, dinero. El minero –hijo del Cerro, hermano del Viento, habitante de un mundo de metal, proletario de la Pampa- en lucha sin el descanso con el subsuelo forja la “República del Altiplano”: Bolivia, que es y será un país alimentado por el Estaño”.  
Beltrán Heredia, 1956<sup>129</sup>*

Oruro es, antes que nada, una ciudad minera. La minería en Oruro fue la razón de ser de esta ciudad y, como todos los demás campamentos y centros mineros de Bolivia, siguió las principales tendencias que afectaron a la industria a nivel nacional. A partir de la modernización de la política que trajo el fin del caudillismo tras la derrota del Pacífico, y del transporte y las comunicaciones, el desarrollo de Oruro se vio favorecido ampliamente también como consecuencia del cambio de orientación en la explotación minera de la plata al estaño. Paralelamente, recordemos que gracias al patrón sesgado de desarrollo impulsado por el gobierno, el sector campesino de la economía permaneció casi siempre en las mismas condiciones, más marginado y asediado aún por el avance de la hacienda. Ante la decadencia del sector rural, y el surgimiento de la minería de estaño, el flujo migratorio del campo hacia los nuevos centros urbanos se acrecentó, así como el crecimiento de la población mestiza y chola urbana, especialmente en el caso de Oruro<sup>130</sup>.

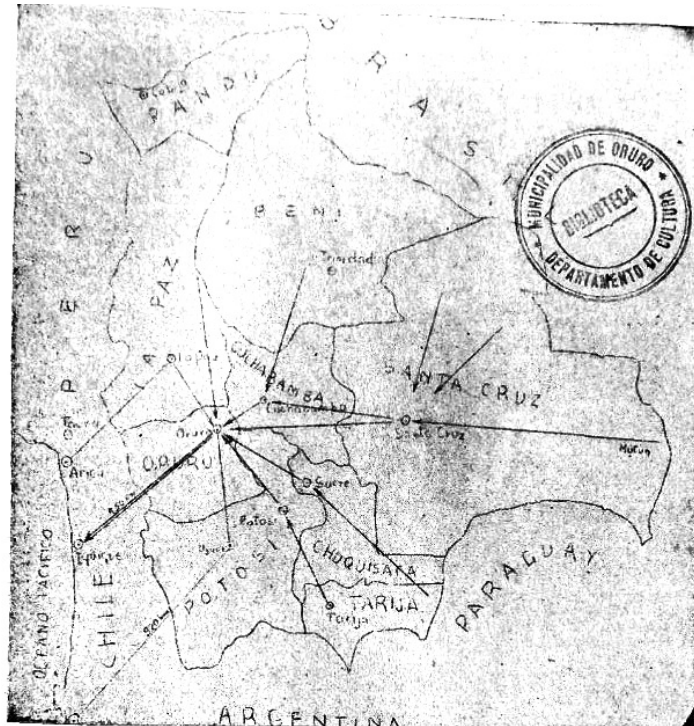
Según Zulawski<sup>131</sup>, al principio de la colonia, la población indígena de la zona era relativamente estable: el gobierno casi no enviaba indios mitayos a trabajar al circuito productivo de plata en Oruro, y existían muchos indios “forasteros” que vivían

<sup>129</sup> Beltrán Heredia, Augusto, *Carnaval de Oruro*, Oruro, Latina Editores, 2004, pg. 18

<sup>130</sup> Malloy, James, op. cit., p. 35

<sup>131</sup> Véase Zulawski, Ann, op. cit.

cerca y conmutaban a trabajar y satisfacer la demanda de mano de obra de las minas. A su vez,



*Mapa 3. Esquema de los caminos de convergencia de las zonas productivas de Bolivia hacia Oruro y su enlace con la vía más corta al Pacífico. Diario La Patria, Oruro, 6 de febrero de 1970.*

a pesar de que los trabajadores “libres” tenían “ventajas” frente a otros trabajadores, tampoco estaban exentos de coerciones. Según Beltrán Heredia, los indígenas agricultores que pre-ocupaban esas tierras fueron obligados a trabajar en las minas o, en consecuencia, eran expulsados hacia los márgenes del área agricultora o minera<sup>132</sup>. Sin embargo, veremos cómo la imposición de un sistema de explotación económico, si bien produjo cambios culturales, hasta qué punto generó también transformaciones en las identidades de los habitantes de esta ciudad, y esta región en la que, por haber sido antes un área rural indígena, conservaba ese tipo de economía en sus márgenes. Gracias a ello, y a los rituales que surgieron en relación al trabajo en las minas, los nuevos miembros de la sociedad “urbana” pudieron en parte mantener y reinventar sus

<sup>132</sup> Beltrán, Heredia, op. cit., p. 67

tradiciones, aquellas propias del pueblo que el Estado de 1952 había intentado elevar –al menos en su categoría espiritual- como representativas del “hombre boliviano”<sup>133</sup>.

La migración de indígenas hacia Oruro fue en parte un proceso “modernizador”: indios y mestizos que antes habían estado excluidos del sistema nacional ahora ingresaban a éste como trabajadores<sup>134</sup>. Este proceso tampoco estaba exento de contradicciones. Pronto, los trabajadores recién llegados a las minas comenzaban a compartir la experiencia del penoso y arduo trabajo que tenían que realizar. El sentido de identidad de grupo y de cohesión que se puede observar entre los trabajadores de este sector, hacia 1960, fue la consecuencia de, por un lado, la vivencia en la Guerra del Chaco, que determinó el completo rechazo a un gobierno liderado por militares así como a aquellos que estuvieran controlados por el poderoso y minoritario sector minero y comercial; y, por otro, la experiencia de la Revolución Nacional de 1952, en donde el frente de rebelión liderado por Oruro fue fundamental para su triunfo y, en el cual, los mineros sentían que existían algunos elementos de los gobiernos del “socialismo militar” con los que simpatizaban<sup>135</sup>.

Sin embargo, el elemento que marcó definitivamente sus deseos de cambios estructurales y su progresiva organización para lograrlos fue la poca capacidad del Estado para internalizar las demandas de los obreros en las huelgas y, generalmente, el directo rechazo. Tras la Guerra del Chaco, la prueba más grande para las inclinaciones “socialistas” de los gobiernos militares fue en 1942 cuando los trabajadores de las minas de Siglo XX y Catavi redactaron una petición para que se les aumentara el sueldo en un cien por ciento. Los obreros llamaron a una huelga frente a la negativa de la compañía a negociar. Como respuesta, arrestaron a los líderes sindicales, situación ante la cual los

---

<sup>133</sup> Esta idea de la imagen ideal de nación y ser nacional post-revolucionaria recuperaba en parte “el debate sobre el indio que se dio a principios del siglo XX, alrededor del planteamiento letrado de [criollo-mestizos] [...]. El debate que ellos inauguraron obedeció a las necesidades concretas del medio en el que tuvo lugar la pujante economía de librecambio, y se manifestó en el modo en que estos intelectuales concibieron las relaciones entre las razas. [...] Puede afirmarse que la percepción de la problemática indígena por parte de los intelectuales criollo-mestizos, y de la suya propia respecto a dicha población, dio lugar a una reinención del lugar social que debieron ocupar las razas, lo que, a su vez, implicó un cuestionamiento del orden imperante y una propuesta de reacomodo de la población boliviana”, en Sanjinés C., Javier, op. cit., p. 41

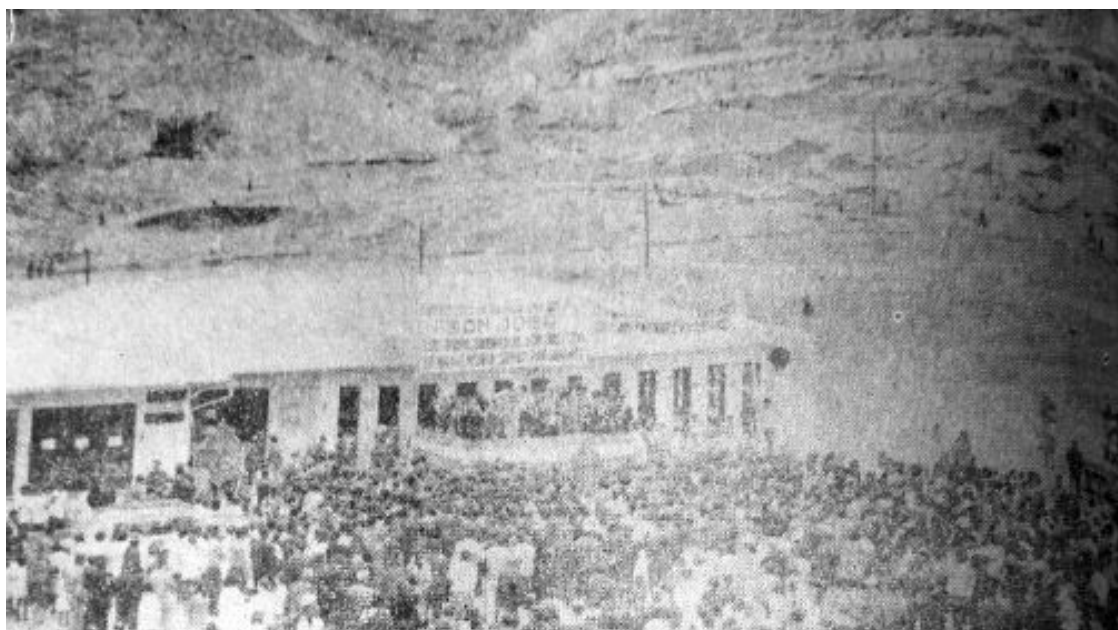
<sup>134</sup> Entendemos a este sistema nacional como aquel que se encuentra identificado con el desarrollo de la industria minera, las ciudades y regiones conectadas por los avances tecnológicos y en comunicación; al contrario del sistema local, agrario, sólo comunicado ocasionalmente con el sistema nacional, pero en la mayoría de los casos aislado.

<sup>135</sup> Véase Nash, June, op. cit.



obreros salieron a protestar y nueve de ellos fueron asesinados, provocando que 7000 obreros entraran en huelga durante varios días. Al sexto día, mientras continuaba la huelga, un grupo de ellos se trasladó en procesión hacia las oficinas de la compañía: el ejército respondió abriendo el fuego contra ellos durante seis horas y matando cerca de 400 obreros, a pesar de que las muertes oficiales reportadas fueron 19<sup>136</sup>.

La Masacre de Siglo XX-Catavi es la más ilustrativa de la represión que los trabajadores de las minas sufrieron desde la década del '20, al iniciar éstos la tradición de huelgas. Según Nash, la revolución de 1952 fue la extensión de esa situación, como demostró el rol activo y definitorio que en ella tuvieron los mineros. Sin embargo, el desencanto sobre la revolución pronto se apoderaría de estos sectores, con el progresivo



*Figura 6. Trabajadores mineros de San José reunidos, Oruro. Diario Presencia, La Paz, 7 de febrero de 1970.*

distanciamiento hacia ellos del gobierno populista, a partir de las demandas requeridas por el Plan de Estabilización, y que alcanzaría su epítome con el regreso de los militares

<sup>136</sup> Nash, June, op. cit., p. 41

---

en 1964, el enfrentamiento directo del gobierno con los sectores obreros y de izquierda, la ocupación de las minas por el ejército en 1965, y la prohibición de la celebración de todos los rituales mineros, con excepción de la celebración del Carnaval de Oruro. Este contexto particular de violencia y opresión no estaba restringido únicamente al caso de Oruro, sino que se enmarcaba dentro de un clima nacional de redefinición de los lineamientos políticos y económicos que comenzó con la toma militar del poder en 1964, el cual, al mismo tiempo, intentaría redefinirse a sí mismo a partir de 1969, inaugurando una nueva “refundación” del país, la cual sería, esta vez, cultural también.

## II. La década de los '60

Frente a la disgregación de las elites, de los movimientos de izquierda, de los grupos de la sociedad, y del Estado mismo, los militares en Bolivia supieron conservarse como uno de los pocos grupos consistentes y unificados en el escenario histórico nacional, haciendo que por ello los constantes intentos y tomas efectivas del poder por su parte, incluyendo la de 1964, más que una coincidencia histórica azarosa, haya sido el producto de las condiciones políticas, económicas y sociales del país. En este sentido, en una sección de humor del diario Presencia de ese año, encontramos esta historia:

*“Estando Satanás en sus dominios infernales, se encontró un día con unos condenados que no lanzaban gritos de dolor y maldiciones como los otros, sino que se hallaban fanfarreando, felices de la muerte. Se acercó hasta la caverna avernal y escuchó que todos a coro decían dichosos: “Viva el MNR”, “Viva Víctor Paz Estenssoro”, “Viva Juan Lechín”<sup>137</sup>”.*

*Intrigado porque en su reino se hubiera logrado la unidad de ese Partido, que él sabía muy dividido, llamó a uno de los condenados y le preguntó por la razón de dicha euforia. El alojado por una eternidad le contestó: -Gracias al gran MNR, al gran Víctor Paz y al gran Juan Lechín que ya en la tierra en Bolivia, nos hicieron vivir el infierno, hoy la pasamos felices porque este infierno es una bicoca, una taza de leche, leche hirviendo sí, pero taza de leche al fin...”<sup>138</sup>.*

Lo interesante del efecto cómico de esta historia, así como de la caricatura en la página siguiente (ver Figura 5), es que ponen de manifiesto la idea que marcó el regreso de los militares a 1964 y que predominaría a partir de entonces: los militares eran los únicos capaces de velar por el proyecto nacional y modernizar a Bolivia. Como dijimos, el fracaso que los otros grupos políticos habían tenido en sus intentos por lograr completar el desafío boliviano de modernización, brindaba a la nueva cúpula militar el

---

<sup>137</sup> Juan Lechín fue el vicepresidente de Bolivia en el período 1960-1964. A su vez, también era un importante líder sindical, secretario general de la FSTMB (1944-1987) y la COB (1952-1987), exceptuando los momentos en que durante estos períodos estas entidades eran prohibidas y declaradas ilegales por los gobiernos de turno.

<sup>138</sup> Diario “Presencia”, La Paz, 10 de febrero de 1964.

fundamento de su legitimidad. Además de ello, los militares estaban convencidos de su idoneidad, tras haber luchado muchos de ellos contra la guerrilla del Che Guevara y gracias al consenso que existía en varios países sudamericanos sobre la necesidad de que los militares tomaran el control del país.

El general Barrientos, ahora al frente de la nación, era un militar que había llegado al poder bajo el ala del MRN. Su sistema político se caracterizaría por la creación de “un sistema político basado en una compleja alianza con el campesinado, y en la hostilidad a la política democrática y a la organización sindical”<sup>139</sup>. Político hábil, Barrientos tenía un estilo y origen popular que, sumado a su dominio de la lengua quechua, le permitió sellar y ampliar un Pacto Militar-Campesino. Impulsó de manera constante únicamente las reformas revolucionarias en relación a este sector<sup>140</sup>, apoyando los programas de bienestar, la educación rural, y los sindicatos campesinos, quienes a partir de entonces fueron protegidos, además de permitírseles conservar las armas que habían adquirido en la revolución.

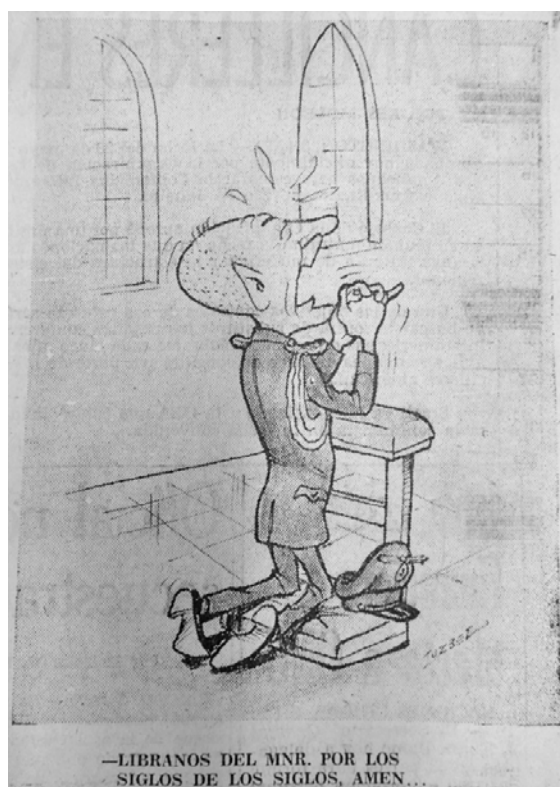


Figura 7. Caricatura en diario *Presencia*, La Paz, 5 de febrero 1965

<sup>139</sup> Klein, Herbert S., op. cit., p. 253

<sup>140</sup> La Reforma Agraria y el sufragio universal.

Por otro lado, la hostilidad de Barrientos hacia el movimiento obrero y la izquierda fue evidente desde un principio. Tras su ingreso al gobierno, la COB presentaba grandes obstáculos y Barrientos quiso eliminarla. Logró dismantelar a la FSTMB, con lo que 6.000 obreros quedaron sin trabajo. Además de reducir los salarios de los trabajadores, reprimió toda huelga e intervino a las minas con tropas militares. Como observa Klein, ésa fue la primera vez que desde 1952 se logró contener al “antes todopoderoso movimiento obrero”<sup>141</sup>, aunque para ello no escatimaron el recurso de la violencia. A pesar de su capacidad como líder, Barrientos murió en un accidente aéreo en 1969. La institución militar que lo sostenía, corrupta y dividida, contenía aún dentro de sí toda la gama de gustos políticos posibles. La sucesión de Barrientos por otro militar en absoluto garantizaba que la experiencia que le siguiera fuera en algo parecida a la anterior<sup>142</sup>. En efecto, tras el deceso de Barrientos, “comenzó el único y breve período militar de izquierda”<sup>143</sup>, el de los generales Ovando (Septiembre 1969-Agosto 1970) y Torres (Agosto 1970-October 1971).

El gobierno de Ovando tuvo en realidad una actitud más reformista. Se apresuró a eliminar la violencia y el conflicto que se habían convertido en elementos comunes de la vida diaria en las minas, y ordenó retirar la intervención militar en ellas. Aún más, restituyó los salarios de los trabajadores mineros y devolvió a los obreros el control de las minas. Al mismo tiempo, se rodeó de un grupo de políticos civiles y los estimuló a proseguir las reformas del primer período de la revolución. Sin embargo, Ovando no logró organizar un sólido sistema de partidos coherente que apoyara su régimen, ni tampoco lograr la base de apoyo popular que tenía Barrientos, a pesar de sus esfuerzos reformistas. Estos últimos, hicieron que el ejército se mostrara inquieto y, si bien el sector obrero se encontraba agradecido por la desocupación de las minas y la implementación de políticas que los favorecieran, no podían constituirse como la base de apoyo de su régimen. La cúpula militar, más bien temprano que tarde, decidió

---

<sup>141</sup> Klein, Herbert S., op. cit., p. 253

<sup>142</sup> “Mientras que en la mayoría de los principales estados sudamericanos de este período el ejército presentaba una personalidad corporativa y una política común ante el mundo civil, en Bolivia sucedía lo contrario”, cita en Klein, Herbert S., op. cit., p. 255

<sup>143</sup> Véase Albó, Xavier, *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*, La Paz, CIPCA, 2009

reemplazar a Torres con el general Torres que, para su sorpresa, demostró ser “el general más radical y más adherido a la izquierda que jamás ha gobernado Bolivia”<sup>144</sup>.

Sobre el gobierno de Ovando, “Siles [...] tenía razón cuando en su exilio declaró que no le quedaba otra alternativa a Ovando que emprender serias transformaciones, no obstante la presión vigorosa de intereses privilegiados”<sup>145</sup>. En consonancia con lo que el anterior mandatario dijo de él, Ovando expresa sobre su propio gobierno:

*“[L]a ruta de dignidad que se ha trazado Bolivia ya es un ancho sendero, que estamos venciendo y seguiremos venciendo todos los obstáculos pese al rumor constante; pese a las amenazas de la derecha; pese a la contrarrevolución en ciernes. Bolivia seguirá siendo Bolivia y su imagen se proyectará cada vez más”<sup>146</sup>*

En este sentido, Ovando tomó algunas medidas desafiantes durante su gobierno, que permitieron que el presidente que continuó en el poder después de él profundizara esta dirección. Entre las más notables que tomó Torres, podemos nombrar la aceptación de ayuda financiera soviética para construir una planta fundidora de estaño en Bolivia, liberando a la industria minera de su dependencia de fundiciones estadounidenses y europeas. Fue más allá y también decidió anular un contrato con una empresa norteamericana, lo cual supuso un ataque sistemático al apoyo norteamericano y una vuelta de tuerca a la vieja idea de “nacionalismo económico”, en clara señal de que: “[e]l gobierno revolucionario está decidido a enfrentar el desafío de la independencia económica de Bolivia, y está consciente de que su fracaso resultaría una gran frustración de imprevisibles consecuencias. Por eso, es propósito indeclinable del Gobierno, llevar adelante, sin desmayos, [este] proceso”<sup>147</sup>. A su vez, Torres también expulsó a los Cuerpos de Paz de Bolivia. Esta posición anti-norteamericana fue posible gracias a que a fines de la década del '60 Bolivia comenzaba necesitar menos su asistencia directa gracias a los frutos de la inversión económica y social que había comenzado en Bolivia en 1952<sup>148</sup>, además de la evolución en el alfabetismo y la educación pública, que tenía

<sup>144</sup> Klein, Herbert S., op. cit., p. 256

<sup>145</sup> Diario La Patria, 6 de enero de 1970

<sup>146</sup> Declaración de Ovando en diario La Patria, 23 de enero de 1970

<sup>147</sup> Entrevista a Ovando en diario La Patria, 7 de enero 1970

<sup>148</sup> “El desarrollo de un moderno sistema vial, el tremendo crecimiento económico de la zona cruceña, las considerables inversiones de YPFB y COMIBOL, y, por fin, una tendencia a largo plazo de subía de los precios de los minerales en el mercado internacional” en Klein, Herbert S., p. 257

---

como objetivo “ver a sus alumnos libres del maldito tirano que es la ignorancia y el analfabetismo”<sup>149</sup>.

Por su parte, el regreso hacia algunas de las facetas más revolucionarias de 1952 iniciado por Ovando también incluyó políticas que desarrollaran los aspectos simbólicos de la nación, a través del uso político de las expresiones de lo popular como definitorias de la identidad nacional. Es sabido que las adhesiones culturales constituyen un factor esencial de poder –y movilización- social. En resonancia con ello, hacia fines de la década del sesenta, el Estado boliviano había comenzado a desarrollar algunas políticas que tomaban a la cultura como un factor estratégico importante para el establecimiento y mantenimiento del poder estatal, a través de la incorporación de las múltiples expresiones de la cultura popular al patrimonio nacional. En este campo, particularmente, se auguraba una especie de regreso a la idea cultural de un “ser nacional” que la revolución de 1952 había comenzado a esbozar, pero no logrado definir: “[una] empresa que [había implicado] borrar por completo los resabios de la concepción oligárquica que veía al indígena como un bárbaro irrecuperable, [y que había reinventado el pasado] para darle un imaginario mestizo mucho más sólido [al “nacionalismo revolucionario”]”<sup>150</sup>. En este sentido, la revolución cultural en Bolivia de fines de la década del '60 iba a ser “verdadera”, de manera que:

*“Bolivia se fisonomice por su cultura propia, enraizada en la tradición nativa, sin menospreciar el legado común de la civilización occidental y el aporte vivificante de otras culturas”<sup>151</sup>*

La declaración del nuevo objetivo del gobierno de Ovando continuaba y profundizaba una línea política que había comenzado en 1968 con la emisión de un decreto que “nacionalizaba” la cultura popular: por un lado, se declaraba que toda la música folklórica –producida por grupos campesinos y folk en general- era a partir de entonces propiedad del Estado; y, por otro, ese mismo decreto establecía la creación del Departamento de Folklore dentro del Ministerio de Educación y Cultura, dedicado especialmente a promover la cataloguización y regulación de las diversas

---

<sup>149</sup> Ovando en diario La Patria, 23 de enero 1970

<sup>150</sup> Sanjinés, op. cit., p. 17

<sup>151</sup> Diario La Patria, 10 de febrero de 1970

manifestaciones del folklore boliviano<sup>152</sup>. En un contexto de poca estabilidad y legitimidad estatal, esto puede entenderse como un intento de “poseer” todo lo que Bolivia produce culturalmente para definir al Estado boliviano como el legítimo representante de su totalidad, como la encarnación natural de su historia, su territorio y su sociedad<sup>153</sup> y promover la consolidación de la nación, frente a la heterogeneidad de su población, y de los sectores y grupos de poder que la componen. En este sentido, ya en 1970, el 10 de enero el diario orureño La Patria publicó un artículo con el siguiente titular: “Se producirá en el país una verdadera revolución cultural”, donde se explicaba lo siguiente:

*““El país llevara a cabo una verdadera revolución cultural, con sentido de autoafirmación y valoración del legado espiritual del pueblo boliviano que contribuya a superar los decenios de sumisión colonialista y enajenación”, fueron las expresiones que fueron puestas de manifiesto en una conferencia de prensa por los Ministros de Educación y Cultura, por medio de una extensa declaración a nombre del gobierno, “sobre política educativa, cultural, y científica””<sup>154</sup>*

En ese mismo artículo se explicaba que esa revolución era necesaria en vistas de los “esquemas y modelos desarrollistas” que habían imperado hasta entonces y que ignoraban las causas de la marginalidad interna y la dependencia exterior y, por otro lado, la estructura dual de la sociedad boliviana, en donde estaban a un lado “campesinos, obreros y artesanos que vivieron marginados de los beneficios de la cultura y la civilización, y de otro un bajísimo porcentaje de población que logró privilegios, incluso los de decidir los destinos de la nación”. La impronta de este discurso era netamente nacionalista, consciente de la realidad histórica boliviana que hemos descrito hasta aquí en el primer capítulo, e hija y heredera de las ideas y los debates introducidos por la “generación del Chaco”.

La ejecución de una política de desarrollo económico, político y cultural, consciente también de los problemas estructurales que se habían estado gestando desde los comienzos de la nación, y que se habían profundizado desde fines del SXIX, era

<sup>152</sup> Decreto n°08396, 19 de junio de 1968

<sup>153</sup> Véase Goldstein, Daniel M, “Performing national culture in a bolivian migrant community” en *Ethnology*, Vol. 37, No. 2, Special Issue: *Relocating Bolivia: Popular Political Perspectives*, (Spring, 1998), pp. 117-132

<sup>154</sup> Diario La Patria, 10 de enero de 1970



---

fundamental en Bolivia, pero más precisamente en Oruro, en tanto en esta urbe existía “la concentración dinámica de las potencialidades regionales, [y] es la que impulsa, atasca o detiene las condiciones progresivas de su zona regional”<sup>155</sup>. A principios del año 1970 se conjugarían en Oruro distintas situaciones que buscarían, desde el gobierno, relanzar a esta ciudad como el centro productivo de la riqueza material y simbólica boliviana, y hacer con ello, simultáneamente lo mismo con el Estado y la nación. En el imaginario social, y sobre todo en el que se proyectaba desde el discurso oficial, Oruro funcionaría como una sinécdoque de “la boliviandad”, una conjunción de tradición y modernidad, y de las potencialidades de su fusión.

---

<sup>155</sup> “El desarrollo regional de Oruro y su significado nacional”, nota en La Patria, 6 de febrero de 1970

### III. “Bastión del nacionalismo, crisol de la boliviandad”

*“Aquí está el misterio de la perennidad de Oruro: porque enriquece también espiritualmente; porque da abundante vida interior; porque es un hogar para la ensoñación y el trabajo, no es una ciudad al uso corriente. Tiene un alma nueva. Es el manantial de la Plata, la cuna del Estaño. Es voluntad. Es victoria sobre la Naturaleza”*  
Beltrán Heredia, 1956<sup>156</sup>

En 1970 se sancionó un decreto presidencial que reconocía a Oruro como el “centro más importante de actividad folklórica del país” en donde los “valores folklóricos nacionales se cultivan”<sup>157</sup>, y cuyas manifestaciones “atraen la atención nacional e internacional, por su riqueza expresiva, especialmente en el “Carnaval de Oruro””. Esta iniciativa tenía un antecedente local inmediato: el 6 de febrero de 1965, las organizaciones e instituciones involucradas en la organización y ejecución del carnaval habían declarado ya a Oruro, en virtud de su fiesta ritual principal, como capital nacional del folklore<sup>158</sup>, condición que continuaron rectificando a través de comunicados en la prensa cada año. En la sanción presidencial definitiva de ello, pueden leerse las tensiones y convergencias -nacionales y locales- asociadas con el problema de la consolidación del Estado y la identidad nacional. En este sentido, los rituales desarrollados por mineros, cholos, y campesinos orureños presentaban un gran potencial para la reapropiación estatal del folklore y su proyección sobre el resto del territorio boliviano.

Este reconocimiento se inscribe en una búsqueda más amplia de consolidación nacional que intenta salvar las diferencias entre los códigos y los sistemas culturales de una sociedad heterogénea, compuesta por indígenas, mestizos, cholos, blancos, en

<sup>156</sup> Beltrán Heredia, Augusto, op. cit., p. 18

<sup>157</sup> Decreto Supremo n° 09088, 5 de febrero 1970

<sup>158</sup> Declaratoria local de la ciudad de Oruro como Capital Folklórica de Bolivia, 6 de marzo de 1965

donde conviven, como hemos analizado anteriormente, combinaciones de formas económicas capitalistas y semi-feudales; estructuras nacionales, regionales y locales en conflicto; grupos sociales integrados y excluidos; y donde, en consecuencia, de todas estas “inconsistencias”, la formación de un Estado-nación homogéneo nunca pudo completarse<sup>159</sup>. Además de por la importancia de su “riqueza expresiva”, el lugar especial que ocupa Oruro está circunscripto a su historia, así como a una serie de eventos que se condensan en el espacio y tiempo ritual del carnaval, los cuales, a su vez, propician que la sanción del decreto presidencial de 1970 se realice en un clima de gran condensación de sentidos materiales, históricos y simbólicos.

En primer lugar, la tradición “revolucionaria” (y al mismo tiempo de represión y violencia) experimentada por el pueblo orureño no se retrotrae únicamente al lugar que éstos ocuparon en la Revolución del 1952, o al papel que jugaron en la lucha por una mayor inclusión y justicia social a través de su organización en sindicatos o la declaración de huelgas. Su antecedente histórico más antiguo se remonta a la rebelión del 10 de febrero de 1781, inscripta en el marco de guerra civil andina general de esos años, que pasó a conocerse en la historia como las Rebeliones Tupamaristas. En Oruro, “la gesta [revolucionaria estuvo] liderizada por Sebastián Pagador y la participación masiva de los indios, cholos y mestizos contra los chapetones que detentaban el país, imponiendo un régimen de abusos que determinaron ese levantamiento popular”<sup>160</sup>. En la Revista Cultura Boliviana de febrero de 1964 podemos leer en la nota encabezada “El pueblo Uru demostró su rebeldía” la siguiente descripción sobre ese día:

*“[Hoy es] el Aniversario del “10 de Febrero” de 1781, en que la gran raza del pueblo Uru, demostró su rebeldía a la cabeza del noble patricio Dn. Sebastián Pagador[...]; que con heroico valor y sacrificio ofrendaron sus vidas en aras de una Patria Libre e Independiente.*

*Oruro, pueblo de trabajo, rinde su homenaje de admiración y respeto a los mártires del “10 de febrero” de 1781, prometiendo continuar por el sendero del Progreso y la Libertad”<sup>161</sup>*

---

<sup>159</sup> Véase Rowe, William, “Cultura popular y cultura elevada” en Rowe, William, *Memoria y modernidad: cultura popular en América Latina*, México D.F., Grijalbo, 1991

<sup>160</sup> Editorial “El ejemplo de nuestros héroes” en el diario La Patria, Oruro, 6 de Febrero de 1970

<sup>161</sup> Revista Cultura Boliviana, Oruro, I, Febrero, 1964

El rasgo definitorio de la gesta estaría dado, en un primer lugar, por la “participación popular” con la que contó y, por otro, por ser “el primer grito libertario de América Latina”. Estos dos elementos convierten a ésta en una fecha de gran devoción cívica y exaltación del orgullo orureño, ya que “mucho antes de que se produjeran las gestas libertarias de 1810 y 1824, ya existieron héroes de la Libertad, que gritaron al mundo las demandas de Liberación del yugo español en las Colonias de América”.

Fue en el marco de los festejos de esta efeméride<sup>162</sup> cuando el General Ovando, presidente de la nación, decidió también declarar a Oruro como el Centro Metalúrgico de Bolivia<sup>163</sup>, apelando a la solidaridad y empatía del sector minero, y proyectando la idea de un renacer de esa industria hacia el resto de la nación. La condensación de sentidos depositados en Oruro, cobran un significado simbólico mucho más poderoso al haber comunicado esta decisión el día antes al comienzo de las fiestas de carnaval, que además iban a ser, a partir de entonces, la máxima expresión del folklore boliviano y la cultura popular. Como podemos observar, en torno a esta decisión se articularon distintas sensibilidades que permiten entender la relación entre la sociedad civil y el Estado, cuando éste intenta extender su dominio sobre los elementos más comunes y representativos de la cultura popular, representativa de una comunidad. Esto podemos verlo expresado en las palabras del presidente por tan importante ocasión:

*“Saludo de todo corazón a Oruro, en esta fecha en que recordamos el sacrificio de Sebastián Pagador. Este saludo, no es del Presidente del Gobierno Revolucionario, es a través de él, el de todo el pueblo de Bolivia, que hoy estrecha filas con Oruro en este su aniversario cívico, para testimoniarle no solamente su*

---

<sup>162</sup> Por la superposición de esa fecha con los festejos del carnaval, el gobierno había decidido realizar las celebraciones antes, el 6 de febrero.

<sup>163</sup> Esta medida está en consonancia con las bases establecidas para construir la primera fundidora de estaño gracias a la ayuda económica soviética. Respecto al decreto, la editorial del diario La Patria del día 7 de febrero de 1970 dice al respecto: “[h]ay que partir del principio de que la medida –respaldada plenamente por el pueblo boliviano– se justifica porque Oruro es el núcleo de convergencia de la actividad minera en el país y al convertirse en el Puerto Seco, abrirá las posibilidades más promisorias para el transporte de los lingotes a través de océano Pacífico. / El decreto supremo tiene la virtud de señalar en forma concreta que las fundiciones o refinerías para los minerales se establecerán en esta ciudad. Se interpreta esto, como una expresión de lograr las mayores ventajas para el pueblo boliviano, cuya economía, en síntesis, encontrará el fortalecimiento que requiere perentoriamente. / [...] Las medidas del Gobierno Revolucionario tienen asidero en la profunda necesidad de rectificar las indolentes actitudes de otras épocas”.

*simpatía, sino el deseo generado en todos los corazones bolivianos, porque Oruro, bastión del nacionalismo, crisol de la boliviandad, siga un rumbo de pujante progreso, que todos sus habitantes, sin excepción alguna, hallen la dicha, el trabajo, y tengan la sólida seguridad de que bajo una inspiración totalmente nacionalista del Gobierno Revolucionario, la patria, esta patria madre común de todos nosotros encontrará su rumbo. [...] Hoy, en esta plaza histórica, se leerán los decretos que el Gobierno Revolucionario, en homenaje a Oruro ha dictado”<sup>164</sup>*

Al desarrollar una política cultural inclusiva, en el caso de Oruro y su carnaval, el gobierno intenta retomar los esfuerzos que habían comenzado a mitad de siglo para lograr la reconstrucción de los lazos multiétnicos de la sociedad que permitieran la consolidación de la nación. A su vez, se circunscribe a un esfuerzo que ya desde antes había iniciado también en Oruro:

*“Oruro no actúa nunca ni lo hará nunca en los negativos pliegues del regionalismo. Prefirió por mucho tiempo, aguardar el imperio de la justicia que “tarda pero llega”. Trabajó con denodada intermitencia para mostrar ante propios y extraños el manantial que surge de las manifestaciones folklóricas que son la expresión de un pueblo, forjado en la laboriosidad de sus hijos y radicalizado en la inmanencia de la cultura quechua y aymara.*

*[...] Las decisiones del Gobierno Revolucionario en este sentido, representan al mismo tiempo, un desafío para mantener en alto este título, enriqueciendo nuestras expresiones en el ejercicio permanente de acrecentar la riqueza folklórica que es síntesis de boliviandad”<sup>165</sup>*

A través de la incorporación de los “otros” en su discurso -creados primero por la confrontación cultural afirmada en la conquista y la colonización, y luego por el proceso truncado de modernización del Estado que resultó en la creación de una Bolivia “dual”- el gobierno esperaba poder dirigir su energía y fuerza productiva a la creación de una nación totalmente moderna, en tanto la integración eficaz y sostenida de un estado territorial moderno depende también de un grado importante de consentimiento y

<sup>164</sup> Nota en el diario La Patria, Oruro, 7 de febrero de 1970. Una transcripción completa del discurso se encuentra disponible en el diario Presencia, La Paz, 8 de febrero 1970.

<sup>165</sup> Editorial de diario La Patria, Oruro, 10 de enero, 1970

participación popular<sup>166</sup>. La retórica de inclusión del poder en Bolivia, y en el Carnaval de Oruro, se presenta a sí misma como una promesa de inclusión e integración, pero también como una promesa de renovación de la nación, en la que el Estado es el que establece las reglas del juego. A pesar de ello -el Estado, tanto el nacional como el local-, no jugaban un rol importante, ni menos definitivo, en la organización y la ejecución del carnaval<sup>167</sup>. Los principales responsables eran los mismos conjuntos folklóricos de danzas, y la asociación que los agrupaba, la Asociación de Conjuntos Folklóricos de Oruro (ACFO), creada en 1963. Sin embargo, el “orgullo orureño” y la búsqueda constante de reconocimiento nacional –e internacional- del esplendor de su carnaval, tal vez fueron los factores que evitaron un enfrentamiento con el Estado sobre la propiedad legítima de esta fiesta y favorecieron su inclusión en la liturgia nacional.

A través de la oficialización del Carnaval de Oruro podemos observar cómo el gobierno recurrió a símbolos arraigados en la tradición de un lugar para articular socialmente su poder e imaginar y proyectar hacia y para Bolivia una determinada “comunidad imaginada”<sup>168</sup> nacional. Hasta entonces, y tras la Guerra del Chaco, los intelectuales habían sido los encargados de imaginar “lo nacional”. Ahora, era el mismo estado quien, a partir del acercamiento y la apropiación de los significados y sentidos de Oruro y de su carnaval en particular, buscaban dotar a Bolivia de un acervo cultural con el cual pudiera identificarse toda la nación. Este esfuerzo no se limitó únicamente a la producción de este decreto, sino que luego de 1970 se realizó, por un lado, un estudio económico en torno a las potencialidades para el desarrollo económico de Oruro y de la región que presentaba esta fiesta y, por otro lado, se recopiló y se publicó la principal antología sobre el Carnaval de Oruro<sup>169</sup>. En su especie, estos esfuerzos fueron los únicos que se realizaron hasta el SXXI.

---

<sup>166</sup> Véase Agnew, J.A., *Place and politics. The geographical mediation of space and society*, Londres, Allen and Unwin, 1987

<sup>167</sup> Recién en 1953 la Municipalidad de Oruro emite una ordenanza que busca reglamentar la actividad durante el carnaval, véase Nava Rodríguez, Ascanio J., op. cit., p. 53

<sup>168</sup> El concepto de “comunidad imaginada” es creado por Anderson. Para él, todas las naciones son imaginadas en su existencia. Utiliza ese concepto para explicar el nacimiento del nacionalismo y su difusión a través de la prensa capitalista, haciendo hincapié en el caso de los que él llama “imperios multi-étnicos”. Véase Anderson, Benedict *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993

<sup>169</sup> Este ha sido el único esfuerzo por reunir sistemáticamente las publicaciones e investigaciones sobre el Carnaval, al menos hasta principios del SXXI.

Volviendo sobre la antología del carnaval, esta última reunía en tres tomos todas las crónicas y ensayos, cuentos y leyendas, y cánticos y poesía escritos hasta entonces sobre dicha celebración. Con su publicación, además, se proyectaba una idea de la nación boliviana no sólo hacia el interior del país, sino también hacia el exterior, ya que, como lo recomendaba su prólogo: “[e]ste libro no debería faltar en las agencias turísticas, consulados y embajadas de Bolivia en el exterior, ya que su difusión beneficiaría en grado sumo al conocimiento de nuestro país y su rico folklore que es digno de ser apreciado por propios y extraños”<sup>170</sup>. En consonancia con este esfuerzo, en 1972, y tal vez buscando apelar desde el apoyo visual a los sectores de la población que aún no tenían un completo dominio del habla y la escritura del español, se publicó una historieta donde se explicaban los mitos que originaban al carnaval y la adoración a la Virgen del Socavón. Los esfuerzos por proyectar la “comunidad imaginada” que creaba el Estado para Bolivia a partir de la apropiación del carnaval, tenían en el centro de su patrimonio cultural y de su esencia identitaria a las expresiones folklóricas del carnaval.

Algunos autores<sup>171</sup> critican las facetas “integradoras” del carnaval y su “nacionalización”, en tanto en el discurso de este se representa una “totalidad” que oculta la “otra” Bolivia: la Bolivia campesina, indígena, excluida. Con la institucionalización del carnaval en 1970 se condensaban una serie de sentidos culturales, históricos, materiales y espirituales, que representaban una ética del discurso del poder que, si bien practicaba una política de inclusión, esta tenía límites. El límite más claro en estos casos, como observa Sanjinés<sup>172</sup>, es que esta práctica mantenía las relaciones de poder, en tanto sólo unos pocos podían “incluir”, mientras los demás *debían aceptar* ser incluidos.

Otra crítica y otro límite a la idea de un carnaval “integrador” es expuesta por el antropólogo Abercrombie, quien afirma que “hacia finales del siglo XIX e inicios del siglo XX [...] existían dos desfiles de carnaval en Oruro, uno pertenecía a la elite, que el sábado de carnaval realizaba una pequeña procesión, adornada con una variedad de visiones orientalistas [...], la que terminaba en bailes de gala; y la otra perteneciente a “las vulgares masas indígenas” que en la procesión de domingo de carnaval (que

---

<sup>170</sup> Guerra Gutiérrez, Alberto, op. cit., p. 2

<sup>171</sup> Véase Abercrombie, Thomas, “La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica, en *Revista Andina*, Vol. 10, n°20, pp. 279-325 y Lara Barrientos, “El Carnaval de Oruro: Aproximación histórica” en Condarco Santillán, Carlos (comp.), *El Carnaval de Oruro II (Aproximaciones)*, Oruro, Latinas Editores, 2003

<sup>172</sup> Sanjinés C. Javier, op. cit. p. 9

sucesivas ordenanzas buscaron prohibir), representaban los viejos temas del teatro colonial”<sup>173</sup>. Este último es el caso particular de la Diablada, la danza que está en el centro del carnaval y las demostraciones de fe y devoción a la Virgen del Socavón, la cual recrea un drama que reproduce una suerte de lucha entre el bien y el mal. En el mismo sentido, antes de la década del '40, y según el recuento que Lara Barrientos realiza de la prensa en esos años, éste dice que ésta se refería al carnaval que no era de la elite, al que se festejaba fuera de los bailes de gala, como “comparsas populares”, “comparsas de bailarines indígenas”, o “comparsas obreras”: “en la ciudad sólo se querían las manifestaciones culturales “civilizadas”, siendo las “populares” desvalorizadas por su carácter indígena”<sup>174</sup>. Entonces, el autor observa que se hacía referencia al “pueblo” como una forma de diferenciar a los sectores marginales de la sociedad.

Sin embargo, este “otro carnaval” comenzaría a suscitar cada vez mayor interés social a partir del cuarto decenio del SXX, el cual derivaría progresivamente en su reconocimiento oficial y, finalmente, en la institucionalización de lo “popular”, convirtiéndose en patrimonio de *todos* los orureños, y luego, de *toda* la nación. En 1961, Fortún observa que “ya son variados los gremios artesanales e incluso profesionales que bailan por promesa”<sup>175</sup>. Como observa Lara Barrientos, algunos sectores “no populares” de la sociedad –empleados del comercio, maestros, incluso algunos militares, todo ellos llamados “pijes” - comenzaron a simpatizar con las “costumbres indias”, y comenzaron a participar de las “comparsas de bailarines indígenas” e incluso a formar sus propios grupos folklóricos.

En relación a todo ello, la crítica de Abercrombie está dirigida a que en el carnaval poscolonial la “cultura indígena” se proclama -e incluso se lamenta- como una sobrevivencia regresiva de un pasado que la modernidad y el progreso nacional deben trascender. Para el autor, los indígenas ingresan a la ciudad durante la celebración del carnaval sólo para ser expulsados al final de él<sup>176</sup>. No sólo eso, sino también el

---

<sup>173</sup> Abercrombie, Thomas, “La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica, en *Revista Andina*, Vol. 10, n°20, p. 281

<sup>174</sup> Lara Barrientos, Marcelo, op. cit., p. 132

<sup>175</sup> Fortún, María Elena, *La danza de los diablos*, La Paz, Editorial El Progreso, 1961, p. 29

<sup>176</sup> En consonancia con esta afirmación, encontramos el testimonio de un observador del Carnaval de 1969, que tras finalizar este, escribe: “La ciudad tiene todavía puesta la careta y todos los barrios están de fiesta, allá suena una concertina en una cueca estremecedora, más allá, vibra un charango y se templea una guitarra; hay bulla, hay alegría y hay tristeza, la tristeza del hombre que no se disfrazó”, en diario La Patria, 20 de febrero, 1969



“indígena” que ingresa es el de las comparsas, en las que las representaciones son una abstracción y una idealización del verdadero habitante campesino-indígena. En esta situación general, para el autor, las contradicciones entre los objetivos sociales de la “elite progresista” y los “lazos primordiales” de la herencia cultural que a veces los sectores privilegiados celebran, llevan a trágicos e irónicos resultados para las elites nacionalistas, y especialmente para aquellos sobre quienes se proyectan los estereotipos de lo “indígena”. Para Abercrombie el carnaval es “serio y sagrado” y afirma que “su trabajo semiótico [...] parece cualquier cosa menos carnavalesco” y popular. Tal vez por ello, a partir del regreso de los militares en 1964, todos los demás rituales “populares” celebrados en las minas de Oruro hayan sido prohibidos<sup>177</sup>, y el ritual urbano del carnaval fue el único que se permitió que se siguiera celebrando<sup>178</sup> y que, aún más, su importancia fuera reconocida a nivel local y nacional. Dentro de un marco discursivo nacionalista devenido del colonialismo<sup>179</sup>, el carnaval, más que una instancia de liberación, de transgresión, sería para Abercrombie, una nueva forma de reinventar la opresión, en tanto su institucionalización en aras del nacionalismo, de acuerdo a lo que afirman varios autores, es una nueva forma del “colonialismo interno”.

La aceptación de esta afirmación como el principal marco de análisis que puede guiar cualquier aproximación académica al carnaval imposibilita ver más allá de la propia idea de que ésta sólo es una instancia más de “colonización”. Al hacerlo, se elimina la posibilidad de que exista una agencia humana con la capacidad suficiente

---

<sup>177</sup> Uno de los rituales prohibidos se denomina “ch’alla”, y consiste en una celebración de los mineros que tiene lugar en las minas, en donde se mastica coca y se toma chicha, y se venera al espíritu de la montaña. Este ritual refuerza la solidaridad de grupo y el sentido de seguridad que estos tienen al trabajar en la mina, así como la posibilidad de que encuentren en ella buenas vetas. Fortún escribe al respecto: “[el minero] solicita su amparo [del espíritu de la montaña] para sus duros trabajos en los que cada momento se juega con la muerte. Y le pedirá sobre todo que sea propicio en hacerle encontrar un filón o una bolsa que acabarán con sus penurias” (ver Fortún, María Elena, op. cit., p. 29). El segundo ritual, el “k’araku”, consiste en el sacrificio de una llama u oveja el viernes de Carnaval en la entrada de la mina, y el esparcimiento de su sangre sobre la maquinaria que utilizan los mineros para trabajar. Este último ritual, además de por la prohibición de 1964, ya hacía tiempo que no se celebraba porque, antes de la nacionalización, eran los “barones del estaño” los que proporcionaban el animal, con la nacionalización fue el Estado, pero luego con el empobrecimiento del Estado, este también dejó de proveer el animal, cuyo costo, también era imposible de cubrir para los mineros. A partir de la entrada de Barrientos en el poder, los rituales fueron directamente prohibidos, reforzando el rechazo de los mineros a su régimen. Nash, June, op. cit., pp. 134-138

<sup>178</sup> Para Nash, que en 1970 se permitiera brevemente la celebración de la ch’alla después de cinco años de estar prohibida, significó para los mineros que el régimen de Ovando les otorgaba más libertad. Véase Nash, June, op. cit.

<sup>179</sup> Véase Chatterjee, Partha, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Buenos Aires, CLACSO, Siglo XXI, 2008

para crear sus propias representaciones y elementos discursivos. Pensar en términos únicamente de “exclusión”, “opresión”, “sometimiento” y “colonialismo” obstaculiza el análisis de la riqueza de las dinámicas internas del carnaval, de la reinvención y la reconstrucción de los discursos y las identidades, y el potencial transformador de esas mismas instancias de re-creación y re-presentación de sus actores. En este sentido, el carnaval, en tanto ritual “oficializado”, también presenta amplias posibilidades de interactuar con y modificar al discurso “colonialista interno”. Como afirma el siguiente fragmento:

*“El Carnaval de Oruro tiene peculiaridades que no lo identifican con ningún otro; no es la fiesta pagana y dionisiaca destinada a colmar la ansiedad instintiva de placer y concupiscencia: es toda una figura de misticismo y devoción con la que el hombre compensa las frustraciones de una injusticia y se forja una esperanza para liberarse de cuanto lo inferioriza. En el fondo de cada mente de quienes concurren con su participación hay todo un proceso psíquico cuyas profundas raíces se encuentran en lo más remoto de nuestra historia y en un secular sentido de lo cósmico”<sup>180</sup>*

Pensar que las manifestaciones folklóricas, en tanto expresiones de la cultura popular, permanecen imperturbables en el tiempo, “puras” en tanto representativas de la verdadera “nación”, sin influencias exteriores, es negar el carácter propio de lo popular, su dinamismo y constante transformación, así como las características particulares que retoma en estos procesos. En este sentido, García Canclini observa que la política cultural es “un conjunto de acciones que realizan diversos agentes para orientar [su] desarrollo simbólico, satisfacer [sus] necesidades culturales y obtener consenso o disenso sobre un tipo de orden social”<sup>181</sup>. Debemos reparar en el hecho de que nunca una política cultural puede ser formulada unilateralmente por un solo agente, sea este el Estado, o las organizaciones de la comunidad auto gestionadas. Necesariamente debe existir una relación entre ambos. En el caso del Carnaval de Oruro, analizaremos en el próximo capítulo sus características específicas, para poder descifrar su riqueza

---

<sup>180</sup> Diario La Patria, 27 de febrero, 1965

<sup>181</sup> Citado en Revollo Fernández, Antonio, *Gestión Cultural para el desarrollo de Oruro*, Latinas Editores, Oruro, 2011, p. 51

---

folklórica, y cómo ésta desafía la noción de “colonialismo interno”, así como sus facetas más oficiales, serias y conservadoras.

---

## CAPITULO 3

### EL CARNAVAL EN ORURO

*“In matters of religion, as of art, there are no “simpler” peoples [...].  
Man’s “imaginative” and “emotional” life is always everywhere rich  
and complex”*

*Turner*<sup>182</sup>

Las visiones que hasta aquí hemos expuesto sobre el Carnaval de Oruro y su apropiación estatal resaltan los límites de la capacidad “integradora” de esta acción, al mismo tiempo que niegan su riqueza cultural interior al focalizar su mirada únicamente en los aspectos que, a primera vista, parecerían ser únicamente la expresión de sucesivas “colonizaciones”. Esta perspectiva, en cierto sentido miope, falla en ver más allá de lo que fácilmente se observa, y niega la naturaleza propia de la cultura popular al negarle su capacidad transformadora, su dinamismo. No es realista suponer que las maneras en que las personas conciben al mundo, las ideas, sus propias costumbres, permanecen inmutables frente a las transformaciones que una sociedad sufre en el tiempo. Al contrario, éstas se ajustan y se transforman y, al hacerlo, tienen el poder para cambiar potencialmente la realidad también.

El carnaval, entendido como una actividad ritual, es la fiesta máxima donde se expresa la cultura popular. Su estudio, según Victor Turner, es fundamental en tanto permite comprender la dinámica sociocultural de una comunidad ya que, a través de ellas, se recrea un sistema de normas y valores que orientan su vida cotidiana, y que se encuentran relacionados con los principios fundamentales que orientan la vida en sociedad. En este sentido, los ritos recomponen y refuerzan los nexos sociales, sobre

---

<sup>182</sup> Turner, Victor, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York, Aldish Publishing Company, 1982, p. 57

todo en momentos de gran dificultad que exigen un gran esfuerzo por parte de los individuos -en este caso los orureños- para entender y cooperar con la realidad<sup>183</sup>. Así, podemos decir que “[t]oda costumbre, toda tradición, todo elemento cultural, desarrolla una función y tiene un papel importante en la vida social”<sup>184</sup>. En ello, el caso del Carnaval de Oruro no es una excepción.

En este sentido, en este capítulo final nos ocuparemos de analizar la configuración del carnaval y su lógica interna como máxima expresión de la cultura popular. Es decir, intentaremos esclarecer cuáles son las fuerzas del “desorden” dentro de este momento de “transgresión autorizada”. Postularemos que la visión que entiende a la incorporación del carnaval a la liturgia nacional como un ejemplo de “colonialismo interno” es, cuanto menos, permeable. A través del análisis de los elementos del carnaval, buscaremos demostrar que, fuera del relato que propone la oficialización del carnaval en 1970, existe una pluralidad de sentidos dentro de él que resisten la fuerza “apropiadora” del Estado y reivindican el valor y la originalidad de las construcciones “desde abajo”.

Para ello, en el caso particular del Carnaval de Oruro, buscaremos analizar cómo el entrelazamiento de la leyenda con la historia “real” contribuyen a la composición de lo ritual, lo folklórico, a través del estudio de las particularidades que se encuentran en las antípodas de la construcción de la narrativa mitológica, del tiempo y el espacio festivo del carnaval, y del diablo, su figura central, máxima expresión de la relación que resulta de la compleja interacción entre distintos factores culturales. Postularemos también la idea de que al internalizar un carnaval “depurado”, también el Estado internaliza elementos y dinámicas propias de “las vulgares masas indígenas” y, en cierto sentido las protege y perpetua.

---

<sup>183</sup> Véase Cipriani, Roberto, *Manual de sociología de la religión*, 2da. edición, Buenos Aires, Siglo XXI 2011, p. 77

<sup>184</sup> Ibid.

## I. Narrativa mitológica

El primer elemento original con el cual contestar la visión del carnaval “serio” y “oficial” la encontramos en los relatos que dan origen a esta celebración. En el caso de éstos, la relación cultural del mito con la territorialidad orureña es insoslayable. Los habitantes de esta ciudad, y los mineros en particular, se relacionan en sus rituales con un mundo suprahumano, espiritual, religioso, en donde conviven espíritus, demonios, y la Virgen, y cuyo anclaje geográfico se encuentra en las mismas serranías que rodean a la ciudad, que es donde estos seres habitan y son venerados. Estos se materializan e ingresan en la narrativa del carnaval en forma de mitos. Según Nash, estas formas de narrativa “son el primer esfuerzo que las personas realizan para explicar el mundo y el lugar que ellas ocupan en él, [...] [y] proveen las parábolas para adecuarse a una situación determinada”<sup>185</sup>. En el caso de Bolivia y Oruro, la incertidumbre y la ansiedad que generaron momentos de transformación de la sociedad fueron superadas, en cierto sentido, gracias a la construcción de mitos y la práctica de rituales relacionados con ellos, que buscaron conciliar elementos en conflicto de la sociedad en la que se encontraban. En ellos, la historia se entrelazó con narrativas y representaciones que contienen pervivencias de tiempos milenarios, que forman parte de la mitología y el imaginario social orureño, donde se yuxtaponen diversos elementos, desde elementos precolombinos, hasta católicos.

Como observa Condarco Santillán, las tres leyendas que dan origen a las narrativas mitológicas dentro del Carnaval de Oruro son omnipresentes “[e]n la memoria colectiva de Oruro [...]. Su recuerdo, se aviva, sin embargo, como la llama cuando recibe el hálito del viento, durante el Tiempo Sagrado del carnaval. El tiempo en el que hace su cíclica irrupción lo Sagrado en el mundo de lo Profano. El tiempo que retorna, “eternamente”, para revivir y representar los momentos fundacionales que le dieron existencia. Momentos que engendran el mito”<sup>186</sup>. A continuación, analizaremos cuáles son estos momentos y estos mitos.

---

<sup>185</sup> Nash, June, “Myth and ideology in the Andean Highlands en Nash, June, Corradi, Juan & Spalding, Hobart Jr. (eds.), *Ideology & social change in Latin America*, New York, Gordon & Breach, 1977, p. 175

<sup>186</sup> Condarco Santillán, Carlos, “Tres leyendas marianas en el contexto del carnaval de Oruro”, en Condarco Santillán, Carlos & Grupo Pukara (comp.), *El Carnaval de Oruro IV (Aproximaciones)*, Oruro, Latinas Editores, 2005

## *La leyenda de Wari/Huari y los Urus*

La leyenda más antigua que da origen a la mitología orureña es la de Wari, un semidiós, y los Urus, un pueblo de pescadores y agricultores, devotos del Sol, que habitaba las serranías que rodean a la ciudad de Oruro. En una transcripción de ella que data de 1962, podemos leer lo siguiente:

*“El gigante Huari había hecho una de sus principales guaridas en el interior de los cerros de Uru-Uru, en cuyas proximidades habitaba un pueblo de pescadores y pastores de llamas, el más diligente en su culto a Inti (el Sol). Despertado Huari todas las mañanas por la primogénita y bella hija de Inti, Inti Huara (La Aurora), que le descubría con su leve fulgor las hermosas galas de las tierras andinas, enamoróse de ella y, queriéndola tomar para sí, extendió en su derredor sus brazos de humo y fuego volcánico. Los paternos rayos solares, viniendo en ayuda de la perseguida beldad, sepultaron en el interior de los riscos enormes todo el poder ígneo del semidiós rubado. Y éste juró vengar la afrenta pervirtiendo al religioso pueblo uru.*

*Huari tomó la forma humana del apóstol de una nueva religión [...]. Los urus le resistían, pero cuando Huari les mostró el oro y la plata extraída de los montes y prometió a los caudillos las ubérrimas cosechas ajenas de los valles, los puñenos que trabajaban tierras un tanto secas, se rebelaron contra sus viejas creencias y sus autoridades sacerdotales.*

*Ansioso de riquezas, abandonaron el trabajo cotidiano, duro pero saludable. Dejaron de orar a Inti para concurrir a conciliábulos nocturnos en que abusaban de la chicha de los valles, bebida que antes desconocían. [...] La gente, abatida por los vacíos, transformóse en apática, huraña y silenciosa.*

*El pueblo habría desaparecido por las luchas intestinas que advinieron, mas un día, en que después de copiosa lluvia se abrió el cielo cortado por el arco iris, se hizo presente una Ñusta de singular belleza y de espíritu superior escondido tras unos ojos almendrados y oscuros. De cabellos más oscuros todavía, pómulos salientes, tal vez no tan bronceada como las mujeres lugareñas y notablemente vestida aunque a la usanza india, la Ñusta hablaba además del dialecto uru un nuevo lenguaje; el quechua. [...]*

*Poco a poco, los hombres y sus actos tornaron a ser lo que fueron, revivieron tradiciones, costumbres, religión y ordenamiento social. Se impuso el quechua sobre*

*el dialecto uru, y el campo habría recobrado y aun superado su escasa fertilidad si Huari, en venganza, no hubiera desencadenado sucesivamente cuatro plagas sobre el arrepentido pueblo: una víbora, un sapo y un lagarto descomunal, e innúmeras y voraces hormigas.*

*[...] Los urus vieron a la distancia las amenazadoras fauces, y huían aterrorizados cuando alguien clamó por la Ñusta quechua y se la vio [aparecer, y partió en dos con su espada a la víbora, dejando sus partes petrificadas; transformó al sapo en piedra también; y decapitó al lagarto, de cuya cabeza Huari hizo que brotaran legiones de hormigas, que la Ñusta mató y convirtió en una montaña de arena].*

*[...] Había, por último, que atemorizar a Huari, malo como el mismo diablo. Clavada fue la cruciforme espada vencedora en el cerro de Cala-Cala [cerca de Oruro], [...] y volvió entonces la paz en el contorno”<sup>187</sup>.*

Todos los autores que han vuelto sobre este relato, concuerdan en que esta leyenda existe desde, al menos, los primeros tiempos de la colonia. Las montañas de arena y las piedras en que fueron reducidas las demás plagas enviadas por Huari para azotar al pueblo Uru son sitios que se encuentran en la geografía que rodea a la ciudad de Oruro, conocidos dentro de la cultura andina como wak’as a las que, en fechas especiales, las personas rinden culto.

Lara Barrientos realiza una lectura sobre este mito que está claramente inscrita dentro del marco de un análisis “colonizador”, ya que para él la leyenda hace referencia al “proceso de conversión de los paganos y extirpación de idolatrías que impusieron los conquistadores españoles como una misión fundamental de la colonización. Sólo desde esa mentalidad es posible entender a las divinidades y ritos de los indígenas como signos del Diablo, [en el sentido de que las wak’as son presentadas como plagas]”<sup>188</sup>. Para él, “la leyenda claramente denota una interpretación ajena a los propios pueblos andinos, acerca de sus símbolos sagrados y quizás los ritos asociados. Las wak’as se interpretan como plagas, con sentido negativo, Wari es un ser maligno que, de alguna manera, viene a ser asociado al Diablo occidental”<sup>189</sup>, y la Ñusta, mujer misteriosa de ojos morenos, llega a ser la misma Virgen del Socavón<sup>190</sup>, cuyo poder se sobrepone al de las wak’as al vencerlas, y salvar al pueblo Uru, arrepentido de los pecados en que

<sup>187</sup> Beltrán Heredia, op. cit., pp. 183-184

<sup>188</sup> Lara Barrientos (et al.), op. cit., p. 28

<sup>189</sup> *Ibíd.*

<sup>190</sup> Virgen “de la mina”.



había incurrido al haber escuchado y haberse dejado corromper por la encarnación de Wari.



Figura 8. "Mitología de Oruro". Extracto de la portada de la historieta publicada en la Revista "Embrujos", 1972

Sin embargo, el análisis propuesto por Nash es mucho más interesante, ya que se focaliza en la dinámica propia del mito, y lo entiende como una instancia donde se intentan explicar y conciliar las complejidades y los desafíos de la realidad<sup>191</sup>. En este sentido, la autora arguye que el tiempo mítico que expone la leyenda bien puede estar relacionado, en primer lugar, con la invasión Inca de las serranías sagradas de los Urus, que llevaron a un fin la era de cultivos y obligaron a este pueblo a trabajar en las minas. Entonces, los Urus fueron salvados de las plagas que devinieron en estos tiempos gracias a la “Virgen Quechua”, la Ñusta. La amenaza del regreso de estas plagas en tiempos ya coloniales, con la llegada del hombre blanco, fue superada gracias a la introducción de la Virgen Católica, en la fe cristiana, como la nueva protectora. En este sentido, el mito debe analizarse también dentro de una suerte de concepción de pensamiento racional, en tanto las sociedades necesitan, y generan, patrones simbólicos para organizar sus sentimientos e inclinaciones respecto a situaciones sociales cambiantes e inciertas<sup>192</sup>.

### ***La Virgen en las leyendas***

Por otra parte, ya en tiempos coloniales, existen dos leyendas que involucran directamente la intervención de la Virgen. Del primer mito surgió el culto de adoración a ésta entre los mineros, durante el auge minero de la plata, cuando la declararon su patrona. Esta leyenda se encuentra recuperada en un escrito de José Victor Zaconeta, del año 1925, titulado “La Virgen del Socavón y su corte infernal”, cuyo fragmento transcribimos a continuación:

*“Hacen tres siglos masomenos, desde que en la falda del cerro “Pie de Gallo”, situado hacia el oriente y en las goteras de la ciudad de Oruro, donde descubrieron los conquistadores españoles las primeras y riquísimas minas de plata conocidas con el nombre de “Socavón de la Virgen”, explotadas hoy sin interrupción y*

---

<sup>191</sup> Véase Nash, June, op. cit.

<sup>192</sup> Nash, June, *We eat the mines and the mines eat us*, p. 117

actualmente poseídas por la “Compañía Minera de Oruro”, vivía o mejor dicho, había hecho su guarida un ladrón ratero, [...] le llamaban “el Chiru-Chiru”<sup>193</sup>”<sup>194</sup>.

“Tal bribón nocturno, que vendía en un barrio de pobres lo que sustraía en otro de gente rica, era tenido como un vagabundo o, a veces, como una persona que revendía lo que compraba de ocasión, ignorándose donde vivía, porque el “Chiru-Chiru” dejaba su choza de madrugada herméticamente cerrada y no volvía a ella hasta muy entrada la noche. Un día dejó de verse en las calles, se quiso inquirir por él; se le encontró muerto en su zaquizamí adosado al referido cerro, teniendo en su cabecera “una sorprendente y maravillosa imagen, casi de tamaño natural, de la Virgen de la Candelaria”. Se le supuso devoto de la santa, se le dio cristiana sepultura, y el miserable cuartucho fue convertido en lugar de romería. Posteriormente se averiguó que el “Chiru-Chiru” solía encender diariamente una vela a una pequeña estampa de la Virgen de la Candelaria, transformada después del deceso de nuestro héroe, en una gran imagen; que la noche que por mala inspiración se le ocurrió entrar al hogar de un desalmado, le asestó terrible puñalada en la espalda, que a otro cualquiera le habría tendido de inmediato en el suelo, pero la víctima, en este caso, no se desplomó, a todo correr se perdió en las sombras nocturnas rumbo a su extraño refugio para ir a morir bajo la mirada maternal de la Virgen de su constante veneración”<sup>195</sup>.

La leyenda de este “Robin-Hood” no terminó ahí, pues, según cuenta Zaconeta, los hechos y sus consecuencias continuaron tras su muerte<sup>196</sup>:

“Descubierta la imagen de la Virgen y sepultado el cadáver del Chiru-Chiru con todos los honores posibles, al tercer día reuniéronse todos los vecinos del Barrio Minero, al que perteneció aquél y llegaron a los siguientes acuerdos aprobados por unanimidad:

1ro.- Que la mina de plata “Pie de Gallo”, que se trabajaba ya entonces, se denominaría, en lo sucesivo: “Socavón de la Virgen”, nombre con el que es conocida actualmente.

<sup>193</sup> El Chiru-Chiru es un pájaro pequeño, de color oscuro, que elabora su nido en las ramas más altas de los árboles, de manera muy compleja, utilizando espinos de algarrobo entrelazados con las espinas para afuera, aseguradas con una sustancia sólida elaborada por el pájaro, que hace imposible descubrir el fondo del nido, a menos que se lo destruya.

<sup>194</sup> Condarco Santillán, Carlos (comp.), *El Carnaval de Oruro II (Aproximaciones)*, Oruro, Latinas Editores, 2003, pp. 69-89

<sup>195</sup> Beltrán Heredia, op. cit., pp. 179-180

<sup>196</sup> Analizaremos en detalle estas consecuencias en el tercer apartado de este capítulo.

2do.- *Que todos los años se celebraría con gran pompa la fiesta de la Virgen, debiendo, precisamente, coincidir ella con la fecha en que cayese el sábado de Carnaval, víspera de la Quincuagésima, tanto porque pocos días antes ocurrió el suceso, cuanto porque sólo entonces tenían los mineros una libertad de tres días de trabajo, los indispensables para celebrar la fiesta, tal como ellos la deseaban. De donde se origina que dicha festividad es movable y que tiene precisamente que caer en el carnaval, pese a los calendarios, bulas y ritos de la Iglesia Católica.*

3ro.- *Que para honrar debidamente a su excelsa Patrona, todos los mineros se disfrazarían precisamente de diablos, tanto para dar realce a la fiesta cuanto para conservar ciertas tradiciones de la minería, sin que falten Satanás y el Arcángel San Miguel, para representar, melodramáticamente, la caída de Luzbel; y*

4to.- *Que estos acuerdos se pondrían en conocimiento de todos los mineros de las Empresas de la jurisdicción; debiendo con la anticipación debida, componerse canciones y villancicos especiales, para cantarlos en loor de la Virgen”<sup>197</sup>.*

Con este mito, podemos observar cómo el culto hacia la Virgen se estableció entre los mineros por varias razones: porque el Chiru-Chiru vivía en el barrio donde viven ellos, y porque el cerro donde lo encuentran muerto al lado de la imagen de la Virgen, el “Pie de Gallo”, es el mismo que en donde estaba una de las principales minas de la ciudad, que pertenece al mismo barrio. También cómo, al mismo tiempo, el culto a la Virgen se une a la celebración del carnaval para poder rendirle a esta homenaje durante más días, “los indispensables”.

La segunda leyenda, fue escrita por el cura Villaroel en su Novena en honor a la Virgen del Socavón, en 1789, en Bélgica. En este relato, el personaje central, en lugar de ser el Chiru-Chiru, era el Nina-Nina, e intervienen algunos personajes nuevos. En la reconstrucción que realiza Beltrán Heredia sobre este mito, encontramos el siguiente relato:

*“Tres nombres [son] los de los personajes actantes: Lorenza Choquiamo, la bella moza; Sebastián Choquiamo, comerciante de media fortuna, padre de la beldad orureña, y Anselmo Belarmino, alias el “Nina-Nina”, el enamorado de aquélla, de frente chata, nariz aguileña, de ojos pequeños y vivísimos, no simple ratero como el legendario “Chiru-Chiru”, sino hombre temible por su fechorías, burlador de todas*

<sup>197</sup> Guerra Gutiérrez, Alberto (comp.), op. cit., p. 77

*las pesquisas para dar con él. Se citan dos barrios: el cerro “Pie de Gallo”, donde el “Nina-Nina” acostumbraba poner una vela los sábados a la “Virgen de Candelaria”, y el de Conchupata, en cuyo perímetro estaba la tienda de los Choquiamo. Esta tradición teñida de romanticismo quiere que Belarmino desahuciado en sus pretensiones matrimoniales con Lorenza por el padre de ésta, Sebastián, que había llegado a averiguar los antecedentes del bandido, intente escapar con su novia en la noche del sábado de Carnaval, abandonando la tienda a eso “de las siete y media”, cuando Choquiamo volvía por la misma calle de su negocio. Un ¡mi padre!, que salió de los labios de la moza al cruzarse con su progenitor, delató la fuga, y precipitó la tragedia: cae malamente herido Belarmino por el puñal de Choquiamo, que retorna luego a su casa llevando consigo a su hija desfalleciente. El caído, levantado y conducido por la Virgen al hospital, muere en la cama que fuera puesto por su socorredora”<sup>198</sup>.*

Esta leyenda está acompañada de matices históricos, según cuentan quienes vuelven sobre ella. Por un lado, por la misma fecha en que fue publicada, apareció la imagen de la Virgen de la que se habla en las leyendas. El otro elemento que le confiere legitimidad al mito es que, según lo que escribió el padre Villaroel, fue el párroco de Oruro Carlos Borromeo Mantilla quien recibió la confesión de Belarmino antes de morir, cuando este le decía que era él el “Nina-Nina”, “el famoso malhechor, que como devoto que era de la Virgen de la Candelaria “a pesar de sus muchos latrocinios” había sido asistido por ésta tan pronto como Choquiamo le hiriera con mortal puñalada”<sup>199</sup>. Probablemente hayan sido estos dos elementos los que otorgaron mayor popularidad al mito e hicieron que el resto de la población de Oruro aceptara y venerara a la Virgen del Socavón como su patrona y protectora.

Por otro lado, en este último relato, existen ciertos indicios que marcan una confluencia entre el mito de Huari y los Urus, y la historia de amor del Nina-Nina con la joven, hija de un comerciante de cierta fortuna. Por ser él un malhechor, es rechazado por el padre de esta muchacha y, al tratar de huir juntos, el padre de ésta lo hiere de muerte. En su lecho de muerte, sin embargo, el bandido es acompañado por la Virgen, redentora, quien lo protege y hace que él se arrepienta de todos sus pecados.

<sup>198</sup> Beltrán Heredia, op. cit., pp. 180-181

<sup>199</sup> *Ibíd.*



Figura 9. Pintura de la Virgen del Socavón, fechada en 1781<sup>200</sup>

Además, con la consolidación de los mitos y sus personajes, especialmente el de la Virgen, se crearon nuevos rituales que contenían la búsqueda del establecimiento de cierto “equilibrio” entre las fuerzas que reinaban en el reino espiritual así como en el terrenal, entre ciertas nociones de “bien” y de “mal”, si bien ambiguas, frente a las adversidades y los conflictos de la realidad. Como es posible observar en lo escrito por Beltrán Heredia sobre las construcciones narrativas mitológicas que hemos reconstruido hasta ahora:

<sup>200</sup> Imagen extraída de Cazorla Murillo, Maurice, “Presencia Histórica de la Virgen del Socavón”, en Condarco Santillán, Carlos (comp.), op. cit., p. 83

*“[Estas han] [i]nducido a los mineros a colocar en las concavidades interiores de las minas una estampa de la Virgen rodeada de ceras encendidas y flores, y no muy lejos en otra cavidad apropiada una diminuta estatua de barro o greda del Supay [también referido como “el Tío de la mina”, el espíritu que habita las montañas, asociado con Wari y el Diablo]<sup>201</sup>, alumbrada con dos velas, como reconociéndole a éste que esos criaderos de metal son de su propiedad, y su guarida. Es a causa de esta leyenda, seguramente, que el encuentro de dos mineros en las galerías peligrosas por oscuras ha estereotipado el siguiente saludo:*

*- “Ave María Purísima”*

*- “Sin pecado concebida”*

*La invocación a la Virgen en un paraje que se supone siniestro, aleja según la tradición, el peligro de caer en las garras diabólicas por la muerte súbita, sin confesión, sin arrepentimiento por lo menos [como los bandidos de las leyendas]”<sup>202</sup>*

A partir de la creación de estos mitos y rituales, siendo el momento especial de su celebración el carnaval, pudimos apreciar, en el recuento que realiza Zaconeta, que se celebra también cierta continuidad con el pasado, pero un pasado que las personas mismas han reconstruido y proyectado en las leyendas. Sin duda, existen elementos externos que han influenciado en ese proceso. Sin embargo, nos interesan sus elementos constitutivos internos, una parte de los cuales hemos descrito hasta aquí. En el tiempo especial del carnaval, las personas tienen la oportunidad de dar reconocimiento y celebrar a los espíritus y seres que habitan el mundo, tanto a los celestiales, como a los que lo hacen en las entrañas de la tierra, como los diablos. Todos ellos forman parte de una herencia tanto indígena-campesina, como católica, minera, y orureña. Durante el período colonial se dio una reinterpretación de símbolos funcional a las nuevas formas y estructuras sociales. Los ritos persistieron con su antigua estructura simbólica y ritual, pero incorporaron nuevos significados relacionados con los nuevos contextos sociales, especialmente el minero<sup>203</sup>.

Sin embargo, el resultado de este proceso no deberíamos identificarlo con uno de hibridación o sincretismo cultural, que implica algún nivel de aculturación, principalmente de la cultura indígena. Estos conceptos funcionan para señalar un proceso en el cual las identidades “originales” se deforman y reforman, “formando” una

<sup>201</sup> Analizaremos estas figuras en el tercer apartado del capítulo.

<sup>202</sup> Beltrán Heredia, op. cit., p.184

<sup>203</sup> Véase Lara Barrientos (et al.), op. cit.

---

identidad nueva<sup>204</sup>, que acepta un único sistema de ideas, en el que estas fueron definidas jerárquicamente<sup>205</sup>. Es decir, estos conceptos postulan la idea de que a partir del encuentro de dos o más elementos que son distintos entre sí, se crea uno nuevo que supone la incorporación de algunos aspectos de cada elemento, así como la eliminación de otros. La unión de elementos “sobrevivientes” es conciliada dentro de una única forma o sistema. En el caso del carnaval, esto no ocurre: las visiones del mundo indígena-campesino coexisten incluso con visiones que parecen ser contrarias a ella. No existe una depuración de elementos, o una jerarquización, sino que cada uno coexiste con el otro, ocupando un lugar particular dentro de la ritualidad donde no entran en conflicto entre sí. Entonces, un sistema binario de pensamiento, donde un elemento es reemplazado por otro nuevo, no puede aplicarse a las estructuras del carnaval. Allí, elementos simbólicos que son diferentes entre sí, pertenecen a actividades rituales también distintas, donde las representaciones permaneces separadas<sup>206</sup>. Para entender mejor esto, continuaremos con el análisis de otros elementos que hacen a la configuración interna de la celebración del Carnaval de Oruro y permiten superar los aspectos serios y formales que supuestamente la oficialización del carnaval resaltaba.

---

<sup>204</sup> Véase Moraña, Mabel (ed.) *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2000

<sup>205</sup> Nash, June, *We eat the mines*, p.122

<sup>206</sup> Véase Nash, June, op. cit. & Goldstein, Daniel M., “Performing national culture in a bolivian migrant community”, en *Ethnology*, Vol. 31, No. 2, Special Issue: *Relocating Bolivia: Popular Political Perspectives*, Spring, 1998, pp. 117-132





Figura 10. "Origen de la devoción a la Virgen del Socavón". Fragmento de la historieta publicada en la revista "Embrujos", 1972

## II. Tiempo y espacio mítico del Carnaval

Dentro del Carnaval de Oruro, cada evento está relacionado con el contexto narrativo mitológico que hasta ahora nos hemos ocupado de analizar en los apartados anteriores<sup>207</sup>. A su vez, hemos comenzado a analizar cómo cada manifestación ritual tiene un precedente mítico-histórico relacionado con el período anterior o posterior a la conquista<sup>208</sup>, en el sentido de que los rituales no son sólo una manera de lidiar con las estructuras de poder del presente, sino que también se refieren al mismo pasado en que esas estructuras fueron creadas<sup>209</sup>. También, cómo estos mismos elementos suponen una lógica interna del carnaval y un tipo de pensamiento completamente original, que supera toda concepción del mundo dual. Por su parte, el marco temporal del proceso ritual del carnaval se inscribe en uno más amplio que el dictado únicamente por la religión católica, y que sucede los días anteriores a la Cuaresma. Además de las creencias y prácticas religiosas relacionadas con la iglesia, la temporalidad del proceso ritual está determinada también por el calendario productivo heredado del contexto agrario previo al minero<sup>210</sup>.

El inicio de los preparativos para el ocurre en Noviembre, y estos finalizan en Febrero o Marzo con la celebración de la fiesta, según corresponda ese año. Esta temporalidad, además, se inscribe en una concepción del tiempo cíclica, propia del pensamiento andino precolombino: en Noviembre también se da el final de un ciclo, con el fin de las cosechas, pero también comienza uno nuevo, con el inicio de la temporada de lluvias, que finaliza en Febrero/Marzo, con el florecimiento de los cultivos, el comienzo de la vida, con la celebración de la fiesta del carnaval. Este ciclo de “muerte y renacimiento”, donde el calendario cristiano provee un marco operativo en el que las celebraciones indígena-campesinas anteriores se inscriben, sucede año tras año. Analicemos a continuación la temporalidad y el espacio ritual del carnaval a través de sus eventos principales.

---

<sup>207</sup> Nash, June, op. cit., p. 128

<sup>208</sup> Nash, June, op. cit., p. 127

<sup>209</sup> Véase Rasnake, Roger, op. cit.

<sup>210</sup> Véase Lara Barrientos (et al.), op. cit.

---

### *La celebración de Todos los Santos*

Este ritual está relacionado con el culto a los muertos en los Andes. Según Nash, en el mundo andino, después de la muerte, el alma se va a habitar a otro mundo, el “de abajo”<sup>211</sup>, similar al terrenal, pero donde todo existe en abundancia. En esta fecha especial, las almas son invitadas a volver a visitar la tierra. Cada familia prepara un banquete, a base de pan, tortas y vino, para que los vecinos y amigos los visiten y pidan por las almas de quienes ya no los acompañan<sup>212</sup>. Esta celebración, también, es una oportunidad para actuar y para inventar canciones, ya que muchas de las oraciones toman la forma de versos cantados.

La aparición de las almas es crucial, ya que se espera que tras finalizar las cosechas, estas ánimas “emerjan” para visitar a sus parientes y que, en su regreso al mundo que habitan, fertilicen la tierra y fecunden los cultivos. Las almas de los niños arriban a la tierra el 31 de Octubre a la tarde, las almas de los adultos se esperan al día siguiente a la misma hora, pero todas ellas sólo pueden permanecer en la tierra hasta las 19:00hs. Según la creencia, las almas vuelven a emerger en el inicio del carnaval, coincidiendo este hecho con el florecimiento de las flores, y el comienzo de la época de las pre-cosechas. Ahora bien, si el día de su aparición es soleado, las almas están contentas y es un buen augurio para las cosechas que seguirán, pero si las almas están tristes el día está lluvioso, es una mala señal. La comida que sobra es llevada por las familias a los cementerios, donde la dejan en las sepulturas de los difuntos. El 2 de Noviembre siempre llueve, pues se cree que las almas están tristes por tener que regresar. Ese mismo día, comienzan en los grupos de danzantes las pruebas para el carnaval.

---

<sup>211</sup> Lara Barrientos (et al.), op. cit.

<sup>212</sup> Nash, June, op. cit., p. 149

---

## *Promesa a la Virgen*

Después de que se llevó a cabo la celebración de Todos los Santos, el segundo domingo de Noviembre comienza a sentirse el espíritu festivo en la ciudad. Este día se inaugura el proceso ritual del carnaval, y a partir de entonces:

*“Pasarán varios meses, en los cuales las comparsas entrenan a sus participantes cuidadosamente, les mantienen en un excelente estado atlético y les enseñan las nuevas figuras coreográficas que estrenarán más tarde. Obreros especializados están horneando ya, los valiosos disfraces con hilos de oro y plata. Laboriosamente se prepara un justificativo para la designación que tiene Oruro: “Capital del Folklore Boliviano. [...] Y así, poco a poco, nos vamos folklorizando más y más, como expresan los expertos”<sup>213</sup>.*

Se inicia así, en Oruro, un clima festivo y de “esfuerzos folklóricos” que envuelve a gran parte de la población: bailarines, artesanos de los trajes, de las máscaras, músicos. El Primer Convite es llevado a cabo este domingo. Es la inauguración formal del inicio del ciclo del carnaval, y consiste en la primer visita que las agrupaciones de danzarines realizan a la Virgen del Socavón para realizar su promesa a ella: bailar en honor y devoción a ella, y hacerlo por tres años. A su vez, al entregarle a ella su sacrificio, su cansancio, su dinero, su tiempo y dedicación, el danzante espera una bendición a cambio. La promesa es, en cierta forma, la forma en que los danzantes establecen una suerte de pacto de reciprocidad con la Virgen, ellos se devotan a ella, y ella les cumplirá un deseo o un anhelo. Todos los sábados los danzantes se reunirán los sábados para compartir comidas y bebidas y venerar a la figura de la Virgen, y los domingos se reunirán para practicar con gran disciplina las coreografías que van a desarrollar en los días de carnaval.

---

<sup>213</sup> Editorial del diario La Patria, 10 de noviembre, 1970

## *El carnaval*

En febrero o marzo, llegan los días del tan anhelado carnaval. La celebración de este consiste en una serie de eventos sumamente organizados que ocurren inmediatamente antes de la Cuaresma, y que involucran, de manera directa, a uniones de obreros y fraternidades de la ciudad<sup>214</sup> que participan en las comparsas y, de manera indirecta, a toda la población de Oruro y sus visitantes. La coordinación de estos eventos, como observa Nash, depende de los comités organizadores municipales<sup>215</sup>, pero el impulso que se le da a la fiesta proviene directamente de la base que proveen las agrupaciones folklóricas conformadas por las personas que en Noviembre prometieron bailar en el carnaval para la Virgen. La realización del carnaval, depende, primordialmente, de la fe y la devoción de los habitantes de Oruro, que son su soporte vital.

## *Ch'alla a las wak'as*

El viernes antes del carnaval, y algunos de los días siguientes, son dedicados a realizar ch'allas en las wak'as: los lugares en donde están las rocas en las que la Ñusta convirtió a las “plagas” enviadas por Wari. En la cultura andina, el término “wak'a” se utiliza para denominar a piedras que tienen formas extraordinarias u antropomorfas, “tótems” en las que se cree que habita un Dios tutelar masculino, que practica la reciprocidad entre las personas que lo veneran<sup>216</sup>. Se cree que un alma petrificada siempre tiene hambre, y que sus poderes son grandes. Tal se cree que es así, que en 1935, grupos rebeldes se reunían en la wak'a del sapo. Para poner fin a estos “actos subversivos” –en tanto generaban un sentido de pertenencia y comunidad ajeno al Estado<sup>217</sup>-, el general que estaba estacionado en Oruro mandó a demoler la roca del

---

<sup>214</sup> Nash, June, op. cit., p. 126

<sup>215</sup> La falta de centralización en la organización del Carnaval se hace evidente en lo expuesto por Beltrán Heredia, sobre el carnaval de 1961 en donde es clara “la ausencia de una reglamentación apropiada y la ausencia completa de representantes de la autoridad municipal”, Beltrán Heredia, Augusto, op. cit., p. 192

<sup>216</sup> Lara Barrientos (et al.), op. cit., p. 87

<sup>217</sup> Véase Nash June, op. cit.

---

sapo. Luego de que lo hizo, al mes sufrió una parálisis que lo dejó inhabilitado para moverse y, un año más tarde, murió. Las personas reconstruyeron la imagen del sapo y hoy en día veneran a esa réplica, junto con las demás<sup>218</sup>.

En la relación de veneración hacia las wak'as podemos comenzar a observar un fenómeno que era posible intuir desde antes: en el contexto andino no es posible hablar del “mal” o del “bien” en un sentido unívoco. En el caso de las “plagas”, estas en un momento fueron destinadas a causar mal, pero una vez que fueron “controladas”, se transformaron en seres sagrados, que ofrecen riquezas, salud, y favores a sus beneficiarios y devotos. La relación bondad-maldad que los individuos establecen con seres míticos, depende de un pacto de reciprocidad, en donde estos les rinden culto y los veneran, en principio para evitar “el mal”, luego, también a cambio de algún beneficio, manteniendo así, nuevamente, un cierto sentido de equilibrio.

### *Sábado y Domingo de Carnaval*

El sábado y el domingo de carnaval son los días principales de celebración, de despliegue de la devoción católica a la Virgen, pero también del esplendor folklórico de Oruro. En cierto sentido, puede decirse que estos días, al contrario de los demás, están revestidos de un halo formal. “Curioso carnaval, ese que concita la fe más que divierte y adornece los espíritus libertarios”, escribió Beltrán Heredia. El sábado es el primer día que se baila en las calles, y el domingo del carnaval está dedicado a la adoración y veneración de la Virgen del Socavón, además de también representar los danzantes sus coreografías y dramas en la calle. Todos ellos, así como el pueblo y los visitantes, asisten a misas a lo largo de todo el día. Por la profusión de demostraciones de fe hacia la Virgen, así como de bailes, trajes y máscaras, Oruro ofrece en estos dos días especialmente, y en menor medida durante toda la Semana de Carnaval, una “auténtica fiesta de la boliviandad”:

---

<sup>218</sup> Véase Klein, Herbert S., op. cit.

---

*“Sólo a Oruro le ha sido dado el alto privilegio, por el sólo esfuerzo de sus hijos, ofrecer en sus calles la más alta demostración de coreografía, de ballet planificado en los sentimientos de espiritualidad y civismo.*

*La Entrada de ayer desembocó con resonante éxito debido a tales atributos: por la religiosidad en el ritual de las danzas, y por la convicción de patria con folklore genuinamente nuestro.*

*La atracción de ayer no fue, por lo visto, una fiesta de profanos fundamentos, sino una ceremonia de boliviandad ante los asombrados ojos de América y el mundo. Para esa protesta de esperanza en positivo porvenir, Oruro convocó a sus hijos en un festival rodeado de la solícita admiración de visitantes que, año tras año, se dan cuenta de la permanencia de un pueblo trabajador, por lo mismo pujante en arte y folklore”<sup>219</sup>.*

Hemos podido observar, que el proceso ritual del Carnaval de Oruro se encuentra enmarcado en un amplio espacio temporal, un ciclo que culmina con los días de festejo, de esplendor folklórico y devoción católica, especialmente durante los primeros días de carnaval. Además de estos elementos, “[l]o que caracteriza a las procesiones en el Carnaval de Oruro, en contraste con celebraciones en otros lugares, es el orden, la precisión de los pasos de danza, y la suntuosidad de sus trajes. No es un exceso salvaje de indulgencia sexual y de bebidas, sino una canalización precisa de pasiones y sentimientos muy profundos”<sup>220</sup>. En este sentido, la Danza de los Diablos, danza central en el carnaval, es el máximo exponente de aquello. El diablo es, entonces, la figura central del carnaval. Para Nash, es una expresión de las frustraciones y las ansiedades de las personas, así como una proyección de su deseo de superarlas<sup>221</sup>. Analicemos, en el próximo apartado, las particularidades de la concepción del diablo en el mundo andino y, especialmente, sus representaciones en la mitología y el mundo orureño.

---

<sup>219</sup> Nota en diario La Patria sobre la Entrada del Sábado de Carnaval del 14 de febrero de 1969

<sup>220</sup> Nash, June, op. cit., p. 142

<sup>221</sup> Nash, June, op. cit, p. 164

### III. Las representaciones del diablo

El fenómeno del diablo sólo puede ser entendido de manera completa cuando se lo analiza como producto de una cultura, como expresión de una forma total de vida. Usualmente el concepto del diablo está asociado a la idea del mal. Sin embargo, en el caso particular americano y andino, el contacto con lo europeo modificó el concepto de lo sagrado, lo bueno, y lo malo. Como observa Cervantes en su investigación sobre la idea del demonio en el México de los SXVI-XVII:

*“Los conceptos mesoamericanos del mal y lo demoníaco estaban inextricablemente ligados a sus conceptos del bien y de lo divino. El mal y lo demoníaco, de hecho, eran intrínsecos a la misma divinidad. [...] Las nociones europeas del bien y del mal, personificadas en los conceptos de dios y del diablo, suponían un grado de benevolencia completamente extraño a las deidades mesoamericanas. [...] La idea de un dios completamente bueno era un disparate. Un ser así hubiera estado falto del poder esencial de destruir para poder crear. Así mismo, un demonio maligno hubiera carecido del poder de crear que le permitiera destruir”<sup>222</sup>*

En este sentido, y como hemos visto hasta aquí, la relación entre los rituales que mezclan una herencia andina y otra católica no tienen un sentido unívoco de interpretación. En el contexto andino, la interacción que plantean los seres mitológicos con el mundo no es una lucha de contrarios. Como hemos visto anteriormente, la originalidad de este tipo particular de racionalidad andina radica en su capacidad para crear formas de pensamiento, de concepciones del mundo, que son complementarias, es decir, donde elementos que parecen contradictorios entre sí a primera vista, coexisten de manera armoniosa dentro de un orden particular y singular. Supay, nombre andino que se le da al diablo, entonces, puede ser identificado en los tiempos precolombinos como el espíritu que habita las montañas, en el mito de Wari; así como representar, en cierta forma, el espíritu de los difuntos, en la fiesta de Todos los Santos. Como observa Fortún:

---

<sup>222</sup> Cervantes, Fernando, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Herder, Barcelona, 1996, pp. 69-70



*“[E]s preciso anotar que en general, los cronistas [de indias] en el punto relativo a la religión y costumbres de los indígenas, con su cerrada apreciación cultural desde el punto de vista católico, confunden constantemente la naturaleza de los dioses de la teogonía americana, al denominarlos de una manera genérica como demonios o diablo.*

*[E]l Supay prehispánico es un genio del mal, pero susceptible también de conceder favores y protección a los humanos; exactamente igual al TIO de la actual tradición popular, cultivada sobre todo por los mineros. Antaño tenía Supay como intermediarios a los Supayconas, hoy el indio y el cholo”<sup>223</sup>*

Como es evidente, la figura unitaria del diablo, ha asimilado progresivamente la diversidad de las entidades a las cuales se ha impuesto<sup>224</sup>, pero en el contexto andino, en ningún caso puede entenderse dentro de un pensamiento definido por el binomio malo-bueno. Al contrario, dentro del pensamiento andino, las representaciones del diablo presentan un tipo de lógica que hemos explicado anteriormente, una lógica de complementariedad: “[se] alienta, asimismo, el mito de que siendo el diablo un dios, aunque subalterno, pero dador de bienes materiales y simultáneamente causante de sequías, enfermedades y otras desgracias, más valía estar bien con él y venerarlo”<sup>225</sup>. Supay trasciende la versión medieval del mal importada por los españoles: potencialmente, puede ser una fuente de riqueza, así como un agente del mal. En sus distintas “reencarnaciones”, materializadas en el caso de Oruro especialmente en tiempos de carnaval, los disfraces del diablo permiten ver de forma definitiva el potencial creador de la lógica interna del carnaval y su riqueza cultural, constituyéndose ésta como el principal agente contestatario a la visión del carnaval promovida con su oficialización en 1970.

<sup>223</sup> Fortún, Julia Elena, op. cit., pp. 24-25

<sup>224</sup> Absi, Pascale, *Los ministros del diablo: el trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*, La Paz, IRD, Embajada de Francia en Bolivia, Fundación PIEB & IFEA, 2005, p.109

<sup>225</sup> Beltrán Heredia, Augusto, op. cit., p. 59



*Figura 11. Diablos en carnaval*<sup>226</sup>

### ***El “Tío” de la mina***

El Tío habita en las minas, es su patrón, es dueño de las vetas y de todos los minerales que en ella se encuentran. Sin embargo, el Tío también depende de las ofrendas con la que los hombres lo alimentan, a cambio de su colaboración. En las minas, cuando los mineros hacen un contrato con el Tío, este les asegura riquezas que pueden llegar a alcanzar el precio de la vida misma, pero ello no importa porque los mineros tienen la certeza de que él va a cumplir con su trato, al contrario de lo que hacen los gobiernos o los jefes de las minas<sup>227</sup>. Al respecto, cuenta Fortún que:

---

<sup>226</sup> Extraído de la *Revista Historias de Oruro*, Año 3, n°14, marzo de 2012

<sup>227</sup> Véase Nash, June, op. cit.

*“[T]odos los obreros de las minas creen, [...] que el diablo, al cual lo llaman: “el Tío”, interviene, precisa e indefectiblemente, en sus trabajos, ya favoreciéndoles en determinados casos, o haciéndoles la guerra, en otros, según sean las simpatías que le inspiren “sus Sobrinos”, o según sea el comportamiento de éstos para con él; porque el diablo es, a pesar de su cola y de sus cuernos, sumamente susceptible y delicado, y no deja pasar nada que pudiera ser ofensivo a su diabólica magestad”<sup>228</sup>.*

En cada mina existen una o varias estatuas o estatuillas que representan al Tío. Su carácter antropomorfo es sorprendente, “la complejidad y los rasgos particulares dependen de su autor; algunas son verdaderas obras de arte. A veces se representa al Tío en posición sedente, en esculturas del tamaño de un hombre, otras veces se representa sólo la cabeza. También existen tíos en miniatura trabajando, martillo y barreno en mano”<sup>229</sup>.

En 1961, Fortún publicó una serie de reflexiones en torno a la idea del diablo, y del “Tío” en particular:

*“Volviendo al actual concepto de “diablo” en la mentalidad popular, y concretamente a la enorme masa de mineros que laboran en el subsuelo boliviano, enunciaré algunos informes recogidos en encuesta de campo para procurar una más clara comprensión del personaje estudiado: el TIO o diablo:*

- 1.- El Tío vive en el interior de las minas.*
- 2.- Es el dueño de los minerales y el único que concede los filones y bolsones.*
- 3.- Cuando quiere ser bondadoso con alguno le hace aparecer vetas. A otros se complace en ocultarlas y hacerlas perder.*
- 4.- A veces vende su riqueza a alguno a cambio de su alma.*
- 5.- Cuando se entra a una mina nunca se debe decir “Jesús” porque resentido el TIO hace desaparecer el metal.*
- 6.- Los mineros invocan al TIO para que los libre de las AISAS [derrumbes]*
- 7.- En el interior de los socavones los mineros de Oruro tienen sus altares a la Virgen y al Diablo. A la primera le ponen velas y flores de papel. Para el segundo hacen una concavidad en la roca y toscamente confeccionan su efigie de una greda llamada LAMA y le colocan un cigarro en la boca; también le ponen velas pero*

<sup>228</sup> Guerra Gutiérrez, Alberto (comp.), op. cit., p. 78

<sup>229</sup> Absi, Pascale, op. cit. p. 102

*encendiéndolas por el rabo; al pasar por este lugar todos los días le arrojan como ofrenda un acucillo de coca”<sup>230</sup>*



*Figura 12. El “Tío” de la Mina en el diario Presencia, La Paz, 10 de febrero, 1966.*

El “Tío” es una figura que coexiste con una historia simbolizada de la conquista y de la minería. Al abandonar las formas de vida y subsistencia campesinas, los mineros buscaron la imagen de algo o alguien que mediara por ellos con los seres que habitaban la tierra, y que los ayudara a evitar los peligros de trabajar en el socavón y la amenaza constante de la destrucción de su vida<sup>231</sup>. Acorde a Beltrán Heredia, “el minero es un ser esencialmente supersticioso. La naturaleza de la vida que lleva ha forjado en su espíritu ese temor por lo desconocido”<sup>232</sup>. El Tío, entonces, también confiere a los mineros fuerza, valor, ánimo, y coraje para que estos puedan afrontar todos los días la dura y

<sup>230</sup> Fortún, María Elena, op.cit., p. 28

<sup>231</sup> Taussig, Michael T., *The devil and commodity fetishism in South America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1980, p. 152

<sup>232</sup> Beltrán Heredia, op. cit., p. 97

peligrosa tarea de trabajar en las minas<sup>233</sup>. El significado político del ritual al Tío, fue desentrañado por Nash en su visita a las minas de Oruro a fines de los '60. Como ya hemos observado antes, en ese entonces, a partir del golpe de Estado de 1964, los militares controlaban las minas y las ch'allas en las que se le rendía culto al Tío habían sido prohibidas. Se temía que estas reuniones se convirtieran en focos revolucionarios, al haber sido suprimidas anteriormente las libertades sindicales de los obreros. Su prohibición, sin embargo, tuvo el efecto contrario, y las libaciones clandestinas se intensificaron en las minas durante estos años, el resentimiento hacia el Gobierno aumentó, y la alineación cultural de los mineros se convirtió, en ciertos sentidos, en una base de comunicación revolucionaria. "La supresión de los rituales, que dejaba al Tío hambriento, estimuló el anhelo de justicia social de los trabajadores, que habrían encontrado un aliado en el diablo"<sup>234</sup>. Los mineros, oprimidos entonces, encontraban al participar de las agrupaciones folklóricas, de los rituales, y de las danzas de carnaval, principalmente en la Diablada, una manera de liberar sus preocupaciones y tensiones, de comulgar con y sentirse parte de algo superior, en una constante búsqueda por encontrar la manera de revertir el mal presente.



*Figura 13. Comparsa de diablos en el Carnaval de Oruro. Diario La Patria, Oruro, 12 de febrero 1970.*

<sup>233</sup> Absi, Pascale, op. cit., p. 107

<sup>234</sup> Pascal Absi, op. cit., p.127

## *Diablos que danzan para la Virgen*

*“[E]s el mismísimo Lucifer [...] a su paso saltan las chispas del empedrado que sufre impactos certeros de las herraduras díscolas, y revientan los cohetes y atruenan las camaretas que ensucian la atmósfera con espirales de humo, de olor azufrado por momentos. Con corona imperial y espuelas desmesuradas, máscaras negras con sapos, lagartos y otros animales de la brujería india, y vestimenta cubierta con amplia y enriquecida capa toda roja, de terciopelo, vomitando incansable estruendos arr... arr..., va Lucifer delante de la comparsa convertido ya en el indiscutible rey del Carnaval”*  
*Beltrán Heredia, 1956<sup>235</sup>*

Para Fortún, “el baile de los diablos y su respectiva representación, halló campo propicio en esta ciudad minera, precisamente por ser ya ancestral el culto a ese ser mítico, a veces maléfico y a veces protector, que habita en las entrañas de los ricos cerros de la Cordillera Andina”<sup>236</sup>. “El minero que todo el año vive en el interior de la montaña, subyugado por el poder legendario de este ser del averno, en ocasión de la fiesta de la Patrona de los mineros, la Virgen del Socavón, se identifica con el personaje a quien reverencia todo el año: el TIO o diablo”<sup>237</sup>:

*“Durante el año, los obreros de minas hacen grandes esfuerzos para ahorrar algo de sus miserables salarios, los unos con objeto de hacer confeccionar disfraces nuevos de diablos y los otros con el de adquirir, en préstamo, algunos ya usados, de negociantes que no desdeñan un aun la piel de Satanás para sus trapicheos. Dicho disfraz consiste en una camiseta y en un calzoncillo de tejido de punto, de hilo y de color carne, de un taparrabo rojo sujeto a la cintura, formado por cinco o seis aletas colgantes y cortas, festonadas, que caen en forma de hojas oblongas, de una careta, de estuco, que representa la del demonio, con los correspondientes cuernos y una nariz fenomenalmente aguileña, sobre la que*

<sup>235</sup> “Contenido mitológico, histórico y religioso del carnaval orureño. Corsos de antes y ahora”, en Beltrán Heredia, Augusto, op. cit., p. 20

<sup>236</sup> Fortún, María Elena, op. cit., p. 76

<sup>237</sup> Beltrán Heredia, Augusto, op. cit., p. 35

*descansa una culebra o un sapo, de una peluca de cerca bastante espesa y un par de zapatos cerrados, duros, sin duda pero demasiado resistentes, en cuyos tacones se hallan bien aseguradas dos espuelas [...] infernales [...] indispensables para llevar el compás de la marcha y del baile en los días de fiesta”<sup>238</sup>*

Según Beltrán Heredia, el primer grupo de diablos se presentó en 1789 o 1790, año en que se popularizó el culto a la Virgen, como vimos anteriormente en la transcripción de la leyenda del Nina-Nina que realiza Zaconeta, en donde tras la muerte de este se dio origen a la tradición de que:

*”[P]ara honrar debidamente a su excelsa Patrona, todos los mineros se disfrazarían precisamente de diablos, tanto para dar realce a la fiesta cuanto para conservar ciertas tradiciones de la minería, sin que falten Satanás y el Arcángel San Miguel, para representar, melodramáticamente, la caída de Luzbel”<sup>239</sup>.*

La evolución de la danza ha seguido las altas y bajas de la vida económica de Oruro y, concretamente, de la del minero, sea propietario, rescatador u obrero, aunque “tampoco se puede desconocer que el catolicismo le ha insertado algún aliento”<sup>240</sup>. Anteriormente, observamos que a partir de los ‘40, las fraternidades de bailarines comenzaron a incorporar en sus cuerpos a sujetos pertenecientes a otros sectores ocupacionales de la sociedad, aparte de los más “populares”. Sin embargo, dice Fortún al respecto que:

*“No obstante que en la actualidad no existe un conjunto íntegro de mineros por haber sido tomados todos estos por otros gremios, son muchos los trabajadores del subsuelo que aún intervienen en las diabladas [...] por haber sido anteriormente exclusivo baile de mineros”<sup>241</sup>*

En este sentido, Beltrán Heredia también afirma que:

<sup>238</sup> Fortún, María Elena, op. cit., p. 83

<sup>239</sup> Guerra Gutiérrez, Alberto (comp.), op. cit., p. 77

<sup>240</sup> Beltrán Heredia, Augusto, op. cit., p. 65

<sup>241</sup> Fortún, María Elena, op. cit., p. 87

---

*“[L]a Diablada, fue en su origen y es aún, intrínsecamente al menos, un trasunto de la veneración del minero a sus dioses nativos, incluso al diablo”<sup>242</sup>*

A pesar de haber incorporado a otros sectores de la sociedad, el contenido de la danza mantuvo los elementos relacionados preeminentemente con el entorno minero, atravesados por la mitología que hasta ahora nos hemos encargado de reconstruir. En la coreografía que realizan los diablos los días de carnaval, estos representan un drama en el cual una comparsa de diablos, es liderada por Satanás, y dentro de ella hay otros diablos, segundos en categoría, que representan cada uno a uno de los pecados capitales, y que guían, a su vez, a otro grupillo de diablos. Adelante de toda la comparsa de diablos, se encuentra el Arcángel Miguel, que a través de un relato, y a medida que los danzantes se acercan al templo del Socavón, va sometiendo uno a uno a los pecados capitales de modo que, a llegar a la iglesia de la Virgen, estos están todos vencidos, e ingresan como humildes súbditos de su sagrada patrona. Durante este ritual, los diablos realizan una demostración de fe, sacrificio, y adoración.

Por otro lado, la presencia de esta danza, además de estar relacionada al entorno minero y la devoción a la Virgen, tiene, para Lara Barrientos, un antecedente en el contexto agrario. Los mineros que salen de las minas, del interior de la tierra, disfrazados como diablos representan, también, a los espíritus de los difuntos que en la celebración del día de Todos los Santos habían emergido de la tierra, para luego volver a ella y fecundarla y, ahora, en épocas de carnaval, vuelven a salir de ella para ayudar a salir a los cultivos<sup>243</sup>. Es después de esa celebración, también, que quienes deciden bailar como diablos en el carnaval realizan su promesa a la Virgen de hacerlo. Además, en las máscaras que utilizan los danzarines, podemos encontrar elementos que lo unen a esta tradición, a saber, las representaciones de sapos y serpientes que en ellas se observan. Por un lado, los sapos y las serpientes son los animales que representan a la época de lluvias y a la época de sequías<sup>244</sup>. Por otro, estos mismos animales podemos encontrarlos en las wak'as, “residuos sagrados” de las “plagas” enviadas por Huari y vencidas por la Ñusta, a las cuales los orureños dedican también parte de su vida ritual.

---

<sup>242</sup> “Los diablos: el más antiguo conjunto folklórico de Oruro”, Beltrán Heredia, Augusto, op. cit., p. 65

<sup>243</sup> Véase Lara Barrientos (et al.), op. cit.

<sup>244</sup> *Ibíd*em





*Figura 14. Diablos y el Arcángel Miguel, a la cabeza de la comparsa. Diario Presencia, La Paz, 10 de febrero de 1966.*

En relación con lo expuesto hasta aquí:

*“Es necesario recalcar nuevamente el curioso matiz que ha tomado en la tradición orureña el diablo. Este personaje infernal a quien teme y venera el trabajador del subsuelo durante todo el año, sale en ocasión de la fiesta carnavalesca –adscrita íntegramente al culto del Socavón- personificado en sus mismos súbditos, los mineros (hoy ya son variados los gremios artesanales e incluso profesionales que bailan por promesa, pero el espíritu es el mismo) para ofrendar su pleitesía en forma de espectáculo coreográfico dramatizado a la Virgen, y ser públicamente derrotados por el Ángel Miguel, representante de las milicias del Cielo.*

*Y pasadas las fiestas de carnaval, después de haber bailado en honor de la Virgen, volverá el minero a sus lúgubres socavones. Cumplió su promesa con el*

---

*cielo, pero como vive más sujeto a los misterios del subsuelo, volverá a ser el devoto supersticioso del diablo. Se quitará el sombrero al pasar la capilla de la Virgen, pero en el interior de la mina sus [...] CH'ALLAS serán nuevamente para el TIO a quien solicita su amparo para sus duros trabajos en los que cada momento se juega con la muerte. Y le pedirá sobre todo que sea propicio en hacerle encontrar un filón o una bolsa que acabarán con sus penurias”<sup>245</sup>.*

Es así como en el Carnaval de Oruro, tal como hemos analizado a lo largo de este capítulo, subyacen, modificados, elementos que pertenecen a estructuras rituales antiguas. Estos fueron introducidos en la colonia, a través de los simbolismos de la danza de la Diablada y el culto a la Virgen del Socavón<sup>246</sup>, y que evolucionaron en el tiempo a través de la celebración del Carnaval. En este sentido, las expresiones del carnaval, como parte de la cultura popular, son el producto de reinterpretaciones de la realidad y de reconfiguraciones de mitos, tradiciones, y rituales, cuyo significado tiene una alta capacidad para adaptarse y reinterpretarse según la situación histórica. Los contenidos simbólicos del carnaval han sido reapropiados y modificados no sólo por el poder, sino también a través de las distintas estrategias de “adaptación en resistencia” que los individuos han desarrollado, menos o más conscientemente, a través de su participación en él y en sus manifestaciones.

Como observa Nash, “[e]s durante estos rituales cuando el espíritu de [resistencia y]<sup>247</sup> rebelión sale a la superficie. La resistencia puede tomar muchas formas, pero siempre es fortalecida por la auto-determinación de un pueblo que todavía no ha perdido su identidad propia. Los rituales y las creencias se combinan para reforzar los mitos que acompañan a su historia, y las celebraciones del Carnaval [...] preparan a las personas para el momento en que estas puedan moldear su propio futuro”<sup>248</sup>. El sentido religioso del carnaval, las danzas que los diablos disfrazados como el “Tío” de la mina interpretan para la Virgen, así como el drama que recrean, no son sólo la expresión de un “pueblo sometido”. La fe y la devoción, inmersa en un contexto mucho más amplio de contenidos rituales, mitológicos y simbólicos, son la expresión de

---

<sup>245</sup> Beltrán Heredia, Augusto, op. cit., p. 93

<sup>246</sup> Véase Lara Barrientos (et al.), op. cit.

<sup>247</sup> Agregado mío

<sup>248</sup> Nash, June, op. cit., p. 169

---

insatisfacción de un pueblo, pero también son la expresión de su renovación, sus alegrías, sus esperanzas, y su consuelo.

El carnaval, en el sentido más amplio que en este capítulo nos hemos encargado de analizar, es una experiencia material, simbólica y espiritual específica que crea un marco en donde las personas elaboraron y continúan elaborando respuestas o modos de cooperar con instancias complejas de la realidad. En consecuencia, es en esta celebración orureña y boliviana, donde, a través de la condensación de significados simbólicos, en el contexto más general de exclusión y opresión histórica que nos hemos encargado de analizar en el primer capítulos, los habitantes de Oruro crean una instancia para “producirse” a sí mismos y a su propio sentido histórico. Aquí es donde se encuentra la genuina faceta “liberadora” de la celebración del carnaval: en ella reside su derrotero “subversivo”, su capacidad para crear y re-crear un nuevo orden, su verdadero potencial para “invertir” al mundo y sus jerarquías, para realizar sus anhelos. La oficialización del carnaval en 1970 que analizamos en el segundo capítulo también supuso la incorporación de todos estos elementos al liso y llano discurso oficial resaltado en su “nacionalización”. El carnaval y sus elementos internos se constituyen entonces como baluartes de una lucha simbólica que aún se encuentra activa. Es en su complejidad donde reside su verdadera riqueza cultural, y donde podemos observar también su verdadera ambigüedad, la misma que a primera vista se oculta pero que, una vez descubierta, permite entender cómo funciona en realidad su relación, de aseguramiento del orden pero también de creación de uno nuevo, con el estado nacional boliviano.

---

## CONCLUSIÓN

*“...Y piedra por piedra  
se construyó la patria,  
arañando un canto,  
regateando un cielo,  
pretextando un hito;  
sin embargo,  
diez blasones nos conducen,  
mil consignas nos destruyen  
y nos vigilan  
para que nadie se entere  
que al conjuro de las sombras,  
piedra por piedra  
en la entraña fecunda del tiempo, [...]   
milenarios dioses engendraron esta patria  
patria inmersa en nuestra sangre  
que ha de levantarse nuevamente  
como piedra de la honda  
porque es piedra inmortal de barricada”  
Guerra Gutiérrez, 1969<sup>249</sup>*

A lo largo del presente trabajo hemos intentado echar luz sobre la relación que el -inconcluso- Estado boliviano y la cultura popular establecieron entre sí en el caso particular de la festividad local del Carnaval de Oruro en 1970 y su oficialización. En

---

<sup>249</sup> Extracto del poema “Patria de Dioses y de Tiempo” de Guerra Gutiérrez, Alberto, Tercer Premio en el Concurso nacional de Poesía de la Universidad Técnica de Oruro, 1968, publicado en el periódico La Patria, 10 de febrero, 1969

---

primer lugar hemos intentado realizar esto a través de la reconstrucción del contexto histórico más general, donde intentamos abordar los retos y las dificultades a las que el Estado debía enfrentarse para lograr la consolidación de la idea de la nación y el ser nacional; en segundo lugar, analizando el contexto histórico y las particularidades de la ciudad de Oruro; y, en tercer lugar, a través de la descripción y el análisis de los elementos que hacen a la lógica creativa interna del carnaval y que permiten contestar y explicitar las particularidad de éste que están en conflicto con la idea “oficial” del carnaval.

Así, antes de arribar a la década del '60 y el carnaval, en el primer capítulo hemos reconstruido el desarrollo histórico de una etapa histórica más amplia, período en el que consideramos que Bolivia comienza a enfrentarse con los desafíos inherentes a la consolidación de un Estado-nación moderno. Si bien este país ingresa al siglo XX con todos los atributos necesarios para lograrlo, los debates y enfrentamientos en torno a la legitimidad del poder, a la representación política y sus instituciones, se verán transversalmente condicionados por la capacidad efectiva del Estado para centralizar el poder y unificar y mantener su unidad territorial y simbólica. En este sentido, los problemas y las expectativas en torno a la cuestión nacional atraviesan el amplio lapso histórico analizado, que va desde 1880 a 1964 y que, a su vez, puede dividirse en otros dos grandes períodos, marcados por el antes y el después de la Guerra del Chaco (1932-1936).

Como hemos analizado, la gran consecuencia de la derrota del Chaco fue dejar al descubierto el desarrollo económico dual, y también el político y social de Bolivia. En éste se encontraban los sectores terratenientes y mineros privilegiados por un lado y, por otro, el resto de la sociedad. Este tipo de desarrollo había hecho que en Bolivia se generaran dos estructuras de gobierno, una local y otra nacional. Dentro de esta última se encontraban integradas todas las regiones relacionadas con la actividad minera, controladas bajo el halo del estado nacional. Por otro lado, el resto del país se encontraba casi completamente separado de este sistema, y constituía el grueso de la población, dedicada a la agricultura de subsistencia, a un pequeño comercio local, a veces regional, y que se encontraba adscripto a la influencia política de un poder constituido en la zona geográficamente inmediata a él. Como mencionamos anteriormente, esta guerra dejó en evidencia que el sistema nacional y regional

---

funcionaban como subsistemas de una misma unidad, a través de una relación de “colonialismo interno”, donde un sector se desarrollaba gracias al atraso del otro.

La generación que volvió de la guerra experimentó, por primera vez, el contacto entre los desiguales sectores de la sociedad: blancos, cholos, campesinos e indígenas, que ocupaban un lugar en la guerra según su condición social. En este sentido, el antes y después que esta generación plantea en la historia boliviana, se debe al lenguaje y los debates que introducen en la esfera nacional. Se encargó de enunciar los problemas principales de la sociedad al cuestionar el consenso racista y la naturaleza oligárquica que regía las directrices de la política y la economía. A su vez, permitió la conformación de un discurso político que incluyera la incorporación del indio-campesino al proyecto de nación democratizante y reformista que comenzaba a gestarse. Como hemos mencionado previamente, estos cambios sentaron las bases para que en 1970 el Estado nacional boliviano pudiera comenzar a desarrollar una especie de política cultural y se apropiara e incorporara dentro de su patrimonio cultural al Carnaval de Oruro.

Así, a partir de la década del '40, el Estado nacional comenzaría a desarrollar y a actuar como mediador en las relaciones, mucho más densas y complejas, que había comenzado a establecer con los diferentes grupos sociales que componían la sociedad civil a partir de la renovación política y social iniciada con la derrota del Chaco. El progresivo adentramiento de la sociedad en la “modernidad” conllevó también la atomizada y progresiva politización de ésta. El poder político intentaría, a través de sucesivos y curiosos experimentos políticos, de darle contención. En este sentido, la Revolución de 1952 fue el esfuerzo más exhaustivo que se realizó para lograr aquello, aunque la idea del “nacionalismo revolucionario” le fue insuficiente al proyecto político, económico y social del MNR para dar rumbo a las transformaciones de la nación y dar lugar bajo su ala a los cambios que atravesaba la sociedad. La progresiva desintegración de la coalición revolucionaria llevaría, hacia mediados de la década del '60, a su caída y a un nuevo ascenso de los militares al poder.

A partir de entonces, cristalizó la idea en los mandos militares, de que su institución era la única que poseía la coherencia y la experiencia necesarias para realizar el proyecto nacional boliviano y concretar su modernización. Para entonces, era evidente que el largo proceso de refundación del país, iniciado tras la derrota del Chaco, no estaba resuelto. En este sentido, el segundo período de gobiernos militares iniciado en 1969 retomó y profundizó algunas políticas de izquierda iniciadas con la revolución.

---

A grandes rasgos es posible decir que, con sus medidas radicales, los gobiernos de Ovando y Torres buscaron darle una vuelta de tuerca a la mentada refundación del país. Por un lado, propiciando la reconciliación de todos los sectores de la sociedad con el Estado: los campesinos-indígenas, los maestros, los estudiantes, los obreros y, especialmente dentro de este último sector, los mineros. Y, por otro, buscando dar un nuevo nacimiento a la nación dando lugar en Bolivia a una “verdadera revolución cultural, de manera que Bolivia se fisonomice por su cultura propia, enraizada en la tradición nativa, sin menospreciar el legado común de la civilización occidental y el aporte vivificante de otras culturas”. En este sentido, la clase dirigente explotó el capital y el excedente simbólico y cultural que Oruro representaba y ofrecía entonces para el Estado.

Como hemos analizado, en esta localidad ubicada en el centro del altiplano, confluían varias tradiciones que hacia fines de la década del '60 la convertían en un potencial reservorio del Estado y la identidad nacional, y que hicieron que ese potencial en 1970 se capitalizara. La primera, tenía que ver con su configuración histórica y regional. Desde antes de la conquista, después de esta y, con especial énfasis a partir de la independencia y la configuración de Bolivia como un Estado independiente y nacional, esta zona había abandonado su dedicación a la agricultura para abocarse cada vez más a la producción minera. Por otro lado, al no haber recibido demasiada intervención del Estado colonial durante la primer etapa de desarrollo de esta actividad, los flujos migratorios hacia esta urbe, que permitían que los trabajadores permanecieran en contacto con su lugar de origen, favorecieron el hecho de que la población indígena que habitaba en sus alrededores se mantuviera bastante estable. En este sentido, puede decirse que la permeabilidad de su acervo cultural fue menor que la que poseían grupos similares en otras regiones andinas. Éste, a su vez, fue capaz de adaptarse a las nuevas condiciones que imponía la impronta de un contexto cada vez más marcadamente minero, sujeto a las tendencias que esta industria sufría a nivel nacional y que marcaban cada vez más su crecimiento urbano con el auge del estaño.

Esta identidad, en el SXX, junto con la progresiva politización que sufría la sociedad, fue cada vez más asociada a elementos de resistencia, por la dureza, la hostilidad, y el peligro que conllevaba el trabajo en las minas, así como también por la cohesión de grupo que mostraban los mineros, tanto al organizarse en sindicatos y uniones de obreros, como al organizar huelgas y realizar reclamos que exigían justicia.

Por otro lado, la tradición de resistencia y de rebelión, que para el Estado era la pulsión de los individuos por defenderse de “enemigos” y, en última instancia, una afirmación de éste hacia el interior y el exterior del país, Oruro había demostrado su civismo y su desprecio por la opresión externa el 10 de febrero de 1781, con la organización de una rebelión a cargo del héroe Sebastián Pagador, conjuntamente con la “participación masiva de indios, cholos y mestizos contra los chapetones que detentaban el país”. En la construcción nacional y oficial, el primer grito libertario de América había sido en esta ciudad. Cada año, con especial devoción cívica, todo el pueblo de Oruro festejaba esta efeméride.

En la ocasión de la celebración de este aniversario en 1970, el presidente de la nación emitió una serie de decretos que, al conjugarse con las tradiciones que mencionamos anteriormente, condensaban los sentidos materiales, históricos y simbólicos de la nación, y proyectaban una suerte de renacimiento de la ciudad y, al mismo tiempo, del país. En el clima de devoción y fe cívica propio de esta ocasión, Oruro fue también declarada Centro Metalúrgico de la Nación, no sólo por el lugar que ocupaba dentro de la industria minera sino también porque allí habrían de construirse las nuevas fundidoras de estaño que harían que Bolivia no tenga que depender más de las que pertenecían a naciones extranjeras. El decreto más trascendental, sin embargo, era el que declaraba, al mismo tiempo, a Oruro como la Capital Folklórica de Bolivia, en virtud del esplendor de su tradicional carnaval, cuya celebración comenzaría al día siguiente, y en reconocimiento de la “importante actividad folklórica del país” que se desarrollaba allí cada año, donde los “valores folklóricos nacionales se cultiva[ban]”. La elección y la internalización estatal del carnaval a la liturgia nacional, ligado fuertemente a las tradiciones de Oruro, en un clima de fuerte densidad alegórica, representa la cooptación de este capital como un potencial elemento aglutinador de la sociedad y la identidad nacional en aras del fortalecimiento del Estado nacional.

Ahora bien, hemos observado que, si bien los elementos que definen a un carnaval en términos bajtinianos se encuentran presentes en esta fiesta, la importancia y relevancia de esta no reside en ellos, sino en sus aspectos “formales”, es decir, en la combinación de tradiciones, rituales, y danzas folklóricas realizadas en honor y por devoción a la Virgen del Socavón. Tomando estos últimos elementos como referencia, podríamos entender la relación entre el Estado y la cultura popular en un sentido unívoco. A priori, el carácter serio y sagrado del carnaval que propiciaría su



oficialización eliminaría los elementos “subversivos” propios de este tipo de festividades y, por otro lado, este mismo carácter sería el resultado de una depuración de las manifestaciones primigenias del Carnaval, relacionadas con las “vulgares masas indígenas”, “civilizadas” a partir del interés que algunos sectores urbanos poco antes de la mitad de SXX habían comenzado a demostrar con su participación en él. En estos sentidos, el carácter popular, identificado con lo indígena-campesino, en tanto este sector representaba al grueso de la población boliviana y en la construcción del discurso “revolucionario” oficial al “ser nacional”, estaba seriamente degenerado. Lo “popular”, dentro de esta lectura, había sido colonizado internamente por el “hombre blanco civilizado” y por el Estado nacional. La incorporación al patrimonio nacional del Carnaval de Oruro significaba la colonización definitiva de esta manifestación folklórica, en lugar de la reafirmación de las raíces y la esencia indígena-popular de Bolivia. El Estado no sólo se constituía como el único con capacidad de integrar a los “otros” al discurso oficial nacional, sino también elegía de qué manera y qué “otro” era incorporado. Esta perspectiva es la que nos hemos encargado de analizar en el segundo capítulo de la investigación.

En relación a aquello, el concepto de “la mutuamente influenciante danza de las identidades”<sup>250</sup> desarrollado por Abercrombie es en particular interesante. Si la internalización del carnaval como expresión cultural popular dentro del Estado nacional no presentaba un potencial “subversivo” para este último, era porque la versión del carnaval que existía en 1970 había sido “civilizada”, así como también lo habían sido sus elementos folklóricos “originales”, campesino-indígenas, reduciendo así a esta manifestación popular a una simple demostración de fe cristiana. Por un lado, lo cierto es que lo “indígena”, como grupo humano, como cosmovisión, como mitología, como fermento del folklore, es inconcebible sin la aparición del Estado –colonial y nacional. Sólo desde entonces, lo indígena-campesino es un concepto identitario únicamente practicable, que existe y se recrea, gracias a la presencia del Estado mismo. Como consecuencia, lo que nos importa de lo “indígena” dentro de la ritualidad del carnaval, en tanto pertenece a la expresión de lo folklórico-popular y es la base del “ser nacional” que comenzó a gestarse a partir de 1936, es la manera en que estas manifestaciones populares internalizan un diálogo que es producto y respuesta, a la vez, de las

---

<sup>250</sup> Abercrombie, Thomas, *To be Indian, to be Bolivian: the ambivalence and ambiguity in the construction of ethnic and national identities in Bolivia*, Texas, University of Texas Press, 1988, p. 66

exigencias del desarrollo del Estado. En este sentido, podemos decir que la cultura popular y sus expresiones se modifican o transforman de manera dinámica, en procesos que, vistos “desde arriba”, se asemejan a una distorsión o una “colonización interna” pero que, “desde abajo”, se entienden como una adaptación a necesidades específicas<sup>251</sup>. Para entender la riqueza cultural del carnaval, así como de la relación que se establece entre ésta y el Estado, es necesario analizar los elementos propios de este ritual que expresan las encarnaciones más puras de esta *danza* mutuamente influenciada.

En el centro del análisis de nuestro último capítulo es a ella a quien presentamos, materializada, en primer lugar, en la narrativa mitológica del carnaval, a través de las leyendas de Wari y los Urus y las que dan origen al culto de la Virgen; en segundo lugar, en el ciclo temporal y la espacialidad de esta fiesta, con un análisis de los rituales que comienzan en Noviembre y culminan en Febrero/Marzo, y los lugares sagrados especiales en que algunos de estos se celebran; y, por último, a partir de las representaciones del diablo en la mitología andina de Oruro. Este elemento, es el que permite observar con más claridad la manera en que lo “popular” *baila* con lo “oficial”. La conjunción de elementos cosmológicos andinos, mineros, cristianos, dan cuenta de una riqueza cultural que, a pesar de que no se puede negar que históricamente ha sido embestida por fuerzas que se consideraban “civilizadoras”, ha presentado una peculiar y especial capacidad de resistencia y adaptación, cuyo reconocimiento oficial no hace sino a la contribución de la protección estatal de ellas.

El resultado de todo ello no ha sido la creación de una cultura sincrética o híbrida que, dentro de una representación única del mundo, y de un mismo nivel de categorías, transculturó e incluyó elementos que, en teoría, deberían estar en conflicto entre sí. Por el contrario, los orureños encontraron dentro de la celebración del carnaval una ocasión especial para la convivencia de todos estos elementos, cada uno dentro de distintas esferas de existencia y no dentro de un único sistema de pensamiento. Los rituales que existen para cada ser que habita el mundo mitológico y suprahumano del carnaval, tienen un día y un lugar especial para ser celebrados, y los unos no entran en conflicto con los otros, sino que, en ciertos sentidos, se complementan. Los orureños celebran rituales a las wak'as, a Supay o al “Tío”, a los espíritus que habitan en la tierra y la fertilizan, así como a la Virgen del Socavón. Sin embargo, podemos decir que elementos de todos estos rituales están presentes en la Diablada. Para realizar esta danza

---

<sup>251</sup> Véase Burke, Peter, op. cit.

los mineros se visten como su patrón de las minas, el “Tío”, que vive en las entrañas de la tierra, como también lo hacen Wari y el Supay. Ellos, como los difuntos, salen de la tierra para llenarla de vida. Sus máscaras, diabólicas, llevan cuernos, pero también sapos y lagartos, antiguas plagas y ahora wak’as, así como también animales representativos de la lluvia y la sequía. Los diablos, a su vez, *bailan* para la Virgen, y al hacerlo recrean un drama donde estos representan a los pecados capitales, quienes, al llegar al templo de la Virgen, ya han sido sometidos, recordando también la imagen de las plagas siendo destruidas por la Ñusta. Sin embargo, los elementos cristianos relacionados con las imágenes católicas no se mezclan con otras representaciones, es decir, no hay cruces en las máscaras de los diablos, por ejemplo. Cada elemento simbólico se refiere a una mitología, una espacialidad y una actividad ritual particular. Así, durante este momento especial del año, los ritos y las creencias se combinan para reforzar los mitos que acompañan a la historia.

Como hemos observado con anterioridad, la verdadera faceta trasgresora y liberadora del carnaval reside entonces en el potencial que esta celebración tiene, dentro de un ciclo ritual más amplio, como una instancia que permite que los individuos puedan pensar y creen la manera de concebirse a sí mismos, a su identidad, así como a su propio sentido histórico, capaz de “invertir” el mundo y la historia. En vistas de ello, y volviendo a la “revolución cultural” planteada en 1970 en Bolivia por el gobierno de Ovando, podemos entender un sentido más profundo de la *danza* que se da entre el Estado y la cultura popular. A primera vista, pareciera ser la simple apropiación de una instancia cultural que se encontraba “disponible” para el Estado y que era fácil de internalizar por su carácter serio y oficial. Si miramos más allá de este primer “disfraz”, la incorporación del carnaval al patrimonio cultural estatal realizada en el clima simbólicamente denso que analizamos antes, puede comportar, como las representaciones del diablo, otros significados que no sean explícitos y que no estén necesariamente en conflicto entre sí.

Así, es en la pluralidad de sentidos que se encuentran en el Carnaval de Oruro y que nos hemos encargado de describir y analizar en este trabajo, además de en sus aspectos serios y formales, “oficiales”, donde se encuentra la verdadera esencia del carnaval y su fuerte identidad, así como su potencial para ser proyectado sobre toda la nación. La coherencia o, al menos, la larga gestación y el arraigo de todos los elementos presentes en esta celebración dentro del escenario orureño y su significación local,

---

conjuntamente con la condensación de sentidos que el Estado busca reconstruir a través de los anuncios que realiza los primeros días de febrero de 1970, comportaban para el gobierno nacional una oportunidad para llevar a cabo su “verdadera revolución cultural”, concretar la tan anhelada “refundación” del país, y para continuar andando “la ruta de dignidad que se ha trazado Bolivia [*y que en 1970*] ya [*era*] un ancho sendero”.

En este sentido, podemos decir que el Estado internaliza también la lógica esencial del carnaval: de liberación, de creación y re-creación de un orden distinto, que se “produce” a sí mismo y el lugar de sus actores en la historia. En esta concepción del carnaval, éste no sólo reafirma el orden y las jerarquías imperantes en la sociedad, ni tampoco constituye únicamente una “válvula de seguridad” o de “control social”, sino que también permite la existencia de una instancia genuina de creación en donde la relación entre los rituales del “orden” y del “desorden” se da de manera ambigua. El Estado replica, en cierta manera, el proceso de creación cultural y la forma en que los individuos, dentro del carnaval y la atmósfera simbólica que lo rodea en el caso especial de Oruro, se ven, se interpretan, y se reproducen a sí mismos a través de sus rituales y su historia. El proceso histórico de la Bolivia moderna se encuentra particularmente marcada por las expectativas y los problemas relacionados al desarrollo y la consolidación del Estado y la identidad nacional. En este país, este proceso no había podido completarse aún en 1970 debido a la debilidad de su estructura de poder y sus políticas de desarrollo, sesgadas, excluyentes cuanto más, e incapaces de contener a las fuerzas centrífugas de una sociedad conducida por una elite política sin rumbo. Teniendo en cuenta estos elementos, la promesa realizada por Ovando a “todos los corazones bolivianos”, en ocasión del reconocimiento del Carnaval de Oruro como la mayor y principal manifestación folklórica de Bolivia, de que “tengan la sólida seguridad de que bajo una inspiración totalmente nacionalista del Gobierno Revolucionario, la patria, esta patria madre común de todos nosotros, encontrará su rumbo”, reencarna y expresa la internalización estatal de la lógica del carnaval, capaz de “invertir” el mundo.

A través del reconocimiento de Oruro no sólo como la capital folklórica de Bolivia, sino también como Centro Metalúrgico de la nación, en la fecha especial de la celebración del aniversario del “primer grito libertario de América”, el Estado se reapropiaba de las sensibilidades manifestadas e involucradas en ese momento y espacio, y las proyectaba como parte de Bolivia, al resto de la nación. Oruro y su

Carnaval, funcionaban entonces como un símbolo de la promesa de lo que Bolivia debía ser y comenzaría a ser a partir de la “revolución cultural” que postulaba el nuevo gobierno: un ente nacional y soberano, poseedor de una fuerte e histórica tradición independentista, a la vanguardia de la industria minera, y simultáneamente, fiel y en conexión con sus raíces indígenas-folklóricas más antiguas y esenciales. La definición indiscutida de la nación a través de la apropiación de la identidad cultural que los orureños habían elaborado de sí mismos, posibilitaría finalmente el establecimiento de una dirección clara en el futuro de Bolivia. Así, este “pacto” del gobierno con la nación, sólo es posible entenderlo dentro de la lógica de la “danza mutuamente influenciante” que el Estado y la cultura popular realizan entre sí. El proceso de refundación del país que se había intentado con anterioridad pero nunca había sido posible consolidar, encontraba en el proceso de creación cultural interna del carnaval, una manera de procesar su fracaso, y de expresar sus esperanzas, sus anhelos, su deseo de renovación. Ahora, al Estado, únicamente le restaba esperar que el resto de la nación también *bailara* con él.

A pesar de que el período de dictaduras militares de izquierda que propiciaron un acercamiento y una mayor conciliación con todos los sectores de la sociedad, no sólo desde un ángulo cultural sino también político, económico y social, terminó en 1971 al asumir el mando del gobierno el General Bánzer y comenzar un largo período de dictadura represiva y de derecha, durante todo este período, la relación especial y ambigua del estado con el Carnaval continuó, y este nunca fue prohibido: aún más, continuó siendo promovido como genuino “bastión del nacionalismo, bastión de la boliviandad”. Sin duda, el hálito que esta fiesta recibió a partir del fomento que su apropiación estatal en 1970 propició continuó existiendo. Tal es así que, por un lado, tras el regreso a la democracia, en 1984 el nuevo gobierno constitucional ratificó el decreto de 1970 y lo elevó al rango de Ley Nacional<sup>252</sup> y, en 2001, la UNESCO declaró al Carnaval de Oruro como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, reclamando para éste una atención internacional hasta entonces inusitada. Por otro lado, Oruro, además de recibir año tras año mayor protagonismo en las celebraciones de carnaval -bolivianas e internacionales- comenzó a partir de entonces a aumentar el número de grupos folklóricos y de danzas nuevas que participaban del

---

<sup>252</sup> Ley de Febrero de 1984 n°602

carnaval, constituyéndose entonces cada vez más como una instancia potencialmente integradora de la sociedad.



*Figura 15. Diablo. Diario La Patria, 10 de Febrero de 1966.*

---

## FUENTES

### *Declaraciones y decretos*

*Declaratoria local* de Oruro como Capital Folklórica de Bolivia, 6 de marzo de 1965

*Decreto Supremo n° 08396*, “Régimen legal de propiedad del Estado de la música folclórica”, 19 de junio de 1968

*Decreto Supremo n° 09088*, D.G.R. n°154, “Declaración de la Ciudad de Oruro como Capital Folklórica de Bolivia”, 5 de febrero de 1970

### *Diarios y revistas*

Diario *Presencia*, La Paz, Bolivia, Noviembre-Febrero, 1964-1971

Diario *La Patria*, Oruro, Bolivia, Noviembre-Febrero, 1964-1971

Revista *Folklore, de arte vernacular y costumbrista*, La Paz, Bolivia, n°1, febrero, 1964

Revista *Cultura Boliviana*, Oruro, Bolivia, n°1, febrero, 1964

Revista *Cultura Boliviana*, Universidad Técnica de Oruro, Bolivia, Año VI, n°37, enero de 1970

Revista *Embrujos*, Oruro, Bolivia, Año 1, n°1, abril, 1972

---

*Otras publicaciones*

Beltrán Heredia, Augusto, *Carnaval de Oruro*, 1956

Zavaleta Mercado, René, *Bolivia, el desarrollo de la conciencia nacional*, 1956

Fortún, María Elena, *La danza de los diablos*, La Paz, Editorial El Progreso, 1961

Beltrán Heredia, Augusto, *Proceso Ideológico e Historia del Carnaval de Oruro*, 1962

Guerra Gutiérrez, Alberto, *Antología del Carnaval de Oruro*, Tomos I-III, Oruro, Quelco, 1970



---

## BIBLIOGRAFÍA

Abercrombie, Thomas, *To be Indian, to be Bolivian: the ambivalence and ambiguity in the construction of ethnic and national identities in Bolivia*, Texas, University of Texas Press, 1988

Abercrombie, Thomas, “La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica, en *Revista Andina*, Vol. 10, n°20, pp. 279-325

Absi, Pascale, *Los ministros del diablo: el trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*, La Paz, IRD, Embajada de Francia en Bolivia, Fundación PIEB & IFEA, 2005

Agnew, J.A., *Place and politics. The geographical mediation of space and society*, Londres, Allen and Unwin, 1987

Albó, Xavier, *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*, La Paz, CIPCA, 2009

Anderson, Benedict *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993

Arnade, Charles W. “The historiography of Colonial and Modern Bolivia”, en *The Hispanic American Review*, Vol. 42, No. 3 (Aug., 1962), pp. 333-384

Bajtín, Mijail, *Estética de la creación verbal*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011

---

Bajtín, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 2003

Bigenho, Michelle, “Sensing locality in Yura: rituals of carnival and of the Bolivian state”, en *American Ethnologist*, Vol. 26, No. 4, Nov. 1999, pp. 957-980

Burke, Peter, *Popular culture in Early Modern Europe*, Farnham, Ashgate, 2009

Burke, Peter, *Historia y teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007

Caro Baroja, Julio, *El carnaval. Análisis histórico-cultural*, Madrid, Taurus, 1979

Cervantes, Fernando, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Herder, Barcelona, 1996

Chartier, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1996

Chatterjee, Partha, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Buenos Aires, CLACSO, Siglo XXI, 2008

Coluccio, Félix, *Fiestas y costumbres de América*, Buenos Aires, Editoria Poseidón, 1954

Condarco Santillán, Carlos (comp.), *El Carnaval de Oruro II (Aproximaciones)*, Oruro, Latinas Editores, 2003

Condarco Santillán, Carlos (comp.), *El Carnaval de Oruro III (Aproximaciones)*, Oruro, Latinas Editores, 2003

Condarco Santillán, Carlos & Grupo Pukara (comp.), *El Carnaval de Oruro IV (Aproximaciones)*, Oruro, Latinas Editores, 2005

---

Da Matta, Roberto, *Carnaval, malandros y héroes. Hacia una sociología del dilema brasileiro*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002

Eco, Umberto, “Los marcos de la libertad cómica” en *¡Carnaval!*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1998

Flores Martos, “Un continente de carnaval. Etnografía crítica de carnavales americanos”, en *Anales del Museo de America*, Vol. 9

Goldstein, Daniel M., “Performing national culture in a bolivian migrant community”, en *Ethnology*, Vol. 31, No. 2, Special Issue: *Relocating Bolivia: Popular Political Perspectives*, Spring, 1998, pgs. 117-132

Griehaber, Erwin, *Survival of Indian communities in XIX Century Bolivia*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1977

Ileana Rodríguez, “Geografías físicas, historias locales, culturas globales” en Moraña, Mabel (ed.) *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2000

Iruzozqui, Marta & Peralta, Victor, “Historiografía sobre la República Boliviana” en *Revista de Indias*, vol. LII, núm. 194, 1992

Ivanov, V.V., “La teoría semiótica del carnaval como la inversión de opuestos bipolares” en *¡Carnaval!*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1998

Klein, Herbert S., *Historia de Bolivia*, La Paz, Editorial Juventud, 1997

Klein, Herbert S., *A concise history of Bolivia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003

---

Lagos, Maria L., ““We have to learn to ask”: hegemony, diverse experiences, and antagonistic meanings in Bolivia”, en *American Ethnologist*, Vol. 20. No. 1. , Feb. 1993, pp. 52-71

Lara Barrientos, Marcelo, *Carnaval de Oruro. Visiones oficiales y alternativas*, Oruro, CEPA & Latinas Editores, 2007

Lara Barrientos, Marcelo & Córdova, Ximena, *Fiesta urbana en los Andes. Experiencias y discursos del Carnaval de Oruro*, Oruro, CEPA & Latinas Editores, 2011

Lecount, Cynthia, “Carnival in Bolivia: Devils Dancing for the Virgin”, en *Western Folklore*, Vol. 58, No. ¾, Studies of Carnival in Memory of Daniel J. Crowley, Summer-Autumn, 1999, pp. 231-252

Mallon, Florence E., “Indian communities, political cultures, and the State in Latin America, 1780-1990” en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 24, Quintecentenary Supplement: *The Colonial and Postcolonial Experience. Five Centuries of Spanish and Portuguese America* (1992), pp. 35-53

Malloy, James, *Bolivia: the uncompleted revolution*, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 1970

McKay, Ian, “Historians, anthropology, and the Concept of Culture”, en *Labour / Le Travail*, Vol. 8/9 (Autumn 1981 – Spring 1982), pp. 185-241

Mires, Fernando, *La rebelión permanente. Las revoluciones sociales en América Latina*”, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988

Nash, June, *We eat the mines and the mines eat us. Dependency and exploitation in Bolivian tin mines*, New York, Columbia University Press, 1993

---

Nash, June, "Myth and ideology in the Andean Highlands" en Nash, June, Corradi, Juan & Spalding, Hobart Jr. (eds.), *Ideology & social change in Latin America*, New York, Gordon & Breach, 1977

Nava Rodríguez, Ascanio J., *Referencias sobre el Carnaval de Oruro*, Oruro, Latina Editores, 2004

Omar Huanca, "Ser soldado en los años 30" en Revista *Historias de Oruro*, Año 3, n°14, marzo de 2012

Piérola, Virginia, *Cultura popular en América Latina*, La Paz, CEBIAE, 1987

Rasnake, Roger, "Carnaval in Yura: ritual reflections on *ayllu* and state relations" en *American Ethnologist*, Vol. 13, No. 14, Nov. 1986, pp. 662-680

Rector, Mónica, "El código y mensaje del carnaval: "Escolas-de-samba" en *¡Carnaval!*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1998

Revollo Fernández, Antonio, *Gestión Cultural para el desarrollo de Oruro*, Latinas Editores, Oruro, 2011

Rowe, William, *Memoria y modernidad: cultura popular en América Latina*, México D.F., Grijalbo, 1991

Sanjinés C., Javier, *El espejismo del mestizaje*, La Paz, PIEB, IFEA, Embajada de Francia, 2005

Stern, Steve, "Dilemas políticos y conciencia en la revuelta campesina andina moderna: estudios de casos bolivianos", en Stern, Steve (comp.) *Resistencia, rebelión y resistencia campesina en los Andes. SXVIII-SXX*, Lima, IEP, 1990

Stallybrass, Peter & White, Allon, *The politics and poetics of transgression*, Cornell University Press, New York, 1986

---

Taussig, Michael T., *The devil and commodity fetishism in South America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1980

Turner, Victor, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, New York, Aldish Publishing Company, 1982

Uwe Schultz (comp.), *La fiesta. Una historia cultural desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, Alianza, 1993

Whitehead, Laurence, “Bolivia 1930-c.1990” en Bethell, Leslie (ed.), *Historia de América Latina. Los países andinos desde 1930*, Tomo 16, Cambridge University Press, Barcelona, Crítica, 2002

Zavaleta Mercado, René, *Bolivia, el desarrollo de la conciencia nacional*, Cochabamba - La Paz, Los amigos del libro, 1990

Zavaleta Mercado, René, *Lo nacional-popular en Bolivia*, La Paz, Plural Editores, 2008

Zulawski, Ann, *They eat from their labor*, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 1995