

# ¿REFUGIOS FUERA DEL PODER O PODERES ALTERNATIVOS? EL COMERCIO Y LAS FIESTAS EN CHULUMANI (SUD YUNGAS, LA PAZ)

Alison Spedding Pallet y Gumercindo Flores Quispe<sup>1</sup>

## Introducción

La elite vecinal, es decir, la clase media urbana con actividades económico manuales –comercio, abogacía, administración estatal local, luego transporte– cuya hegemonía se afincó en Sud Yungas después del eclipse de la clase alta terrateniente a partir de 1953, ha sido desplazada entre 1990 y 2010 por una elite emergente de campesinos ricos y ex campesinos vinculados con la producción y el comercio de coca, el transporte y el comercio de abasto. Los espacios centrales de esta lucha de clases han sido el gobierno municipal y las organizaciones campesinas, la Federación provincial y su ‘brazo económico’ ADEPCOCA<sup>2</sup>. Siendo el municipio de Chulumani el corazón de la región

- 
- 1 Este artículo es un acápite del informe final de la investigación financiada por el PIEB entre 2002 y 2013 bajo el título *¿Pueblos sin vecinos? Transformaciones urbanas y rurales en Chulumani 1998-2012* y publicado como Spedding, Flores y Aguilar (2013). Por decisiones editoriales, este texto –ubicado al final del Capítulo 3– fue eliminado de la versión publicada. Lo hemos conservado tal cual, adjuntando una introducción y conclusiones no presentes en el original, y colocando referencias a las páginas del libro donde se detallan otros aspectos aquí mencionados de paso. Gumercindo Flores fue responsable de la entrevista a ‘Magín’ y de recoger algunos de los datos sobre las comparsas de la fiesta de 2013. Los datos de otros años, la redacción global del artículo y los análisis son responsabilidad de Alison Spedding.
  - 2 Asociación Departamental de Productores de Coca. Chulumani está afiliada a esta organización como una de las trece ‘Regionales’ que lo componen. Es imprescindible ser avalado como afiliado/a, con cuentas al día, de un sindicato agrario de base para ingresar

tradicional productora de coca (en términos geográficos, aunque en términos simbólicos Coripata lo es), toda la economía y sociedad local se mueve alrededor de este producto central, desde el nivel de los jornales pagados en la cosecha (línea base para cualquier otro empleo asalariado en la región) hasta la composición del grupo social que domina la intermediación en la compra de coca y su cadena de comercio desde los Yungas hasta el interior del país, sus rasgos demuestran el balance cambiante de fuerzas sociales locales. El comercio urbano de abarrotes, ocupación tradicional de los y las vecinos del pueblo, no tiene un rol determinante en la economía, sino el tipo y surtido de artículos que ofrece, así como sus precios, son más bien una expresión dependiente del nivel de ingresos y cambios sociales en las pautas de consumo, que resultan de desplazamientos sociales estructurales. Por este motivo, dedicarse a este rubro puede ser visto como una opción intencionalmente apartada de las verdaderas arenas de combate para el poder local.

Las fiestas patronales son acontecimientos centrales en la vida social boliviana, tanto en provincias como en las ciudades capitales, pero en términos analíticos son superestructurales. Aunque pueden movilizar sumas elevadas por los gastos realizados, no son en sí motores de la economía y menos de los cambios sociales; pero el carácter y composición de las comparsas que se presentan en ellas son barómetros de estos cambios – pero un cambio altamente mediatizado, ya que representan no tanto las relaciones sociales tal como *son* en ese momento, sino como *deberían ser*, y la representación ideológica pública así expresada siempre tiene un arrastre frente a las relaciones efectivas que tardan en ser públicamente sacramentadas. De esta manera, hasta inicios del siglo XXI, la fiesta de Chulumani seguía dominada por la élite vecinal decadente<sup>3</sup>, por entonces residentes en la urbe paceña y en muchos casos en los EE.UU. Sólo una década más tarde la fiesta llegó a expresar su ocaso, que ya era más que evidente en los hechos políticos y económicos fundamentales. Aún más que el comercio, la participación en cargos como el Comité de Festejos puede ser visto como un refugiarse de la lucha y contentarse con obtener un prestigio o figurar sin tener una incidencia efectiva.

---

a ADEPCOCA y, por tanto, esta organización siempre actúa junto con la Federación campesina.

3 Ver Spedding, Flores y Aguilar (2013: 22-23) para la explicación, dentro de la teoría de circulación de elites, de los términos *elite decadente*, *elite establecida* y *elite emergente*.

Los dos acápites que siguen exploran estos dos vericuetos de la vida social en el municipio, para luego terminar con unas breves conclusiones e indicaciones de las direcciones posibles para otras investigaciones sociológicas.

### **De los confines del municipio a la esquina de la plaza: historia de un comerciante exitoso**

Empezaré este acápite con el relato de un hombre que llamaré Magín (seudónimo). Es indudablemente un miembro de la elite actual establecida en el pueblo y, como la mayoría de ellos, es oriundo de una de las comunidades del municipio, pero ha llegado donde está siguiendo una trayectoria totalmente alejada de cualquier tipo de dirigencia, sea gremial, política campesina o política municipal y partidaria. Nació en un lugar rural cerca al pueblo de Cutusuma, el cantón más periférico del municipio, aunque su madre era de Irupana y su padre del valle de Sorata (o sea, un matrimonio uxorilocal). Su madre murió cuando él tenía cuatro años y fue criado por la segunda esposa de su padre, quien se ajustó al perfil clásico de la madrastra de los cuentos, dándole un trato mezquino. Cuando tenía nueve años su padre compró un terreno para una casa en el pueblo de Cutusuma y él ayudó a construirlo trasteando el agua para hacer barro y los palos del monte para las vigas. Como todos los niños campesinos trabajaba en la cosecha de coca y a sus once años ya cosechaba de wachu y medio: su padre cobraba el jornal del wachu y a él le pasaba el pago del medio<sup>4</sup>. A los catorce años ya cosechaba de dos wachus. Su padre seguía cobrando de uno de ellos y él se quedaba con el otro jornal. Antes de los once años “tenía mi propio cocal” (no explica cómo, ya que a esa edad es imposible que hubiera realizado el trabajo de plantarlo en persona) y cuando tenía catorce el cocal daba dos cestos (sesenta libras) con lo cual él compraba su propia comida. Cuando llegó a los diecisiete años el cocal producía seis cestos. Él se fue “al cuartel” (el servicio militar obligatorio) y le indicó a su padre que le mandara el dinero procedente de la venta de su coca, pero su

---

4 Este ‘medio jornal’ se llama *mayakipa*; en realidad, no es la mitad de un wachu (andén en el cocal con su correspondiente fila de plantas de coca, normalmente cada *k’ichiri* o cosechadora recoge las hojas de un wachu y todas hacen el mismo número de wachus en un día de trabajo), significa que por cada dos wachus que cosechan los demás se cosecha un wachu.

padre le respondía que “para la minga (los jornaleros) nomás ha ido” y nunca le mandó nada, ni le fue a visitar.

Volviendo del cuartel, trabajaba como jornalero y en su cocal, acumulando suficiente dinero para abrir una tienda en Cutusuma. El local de la tienda estaba en la casa de su padre y tuvo que rogar a éste para que se lo alquilara. Vendía pan y refresco y acumuló más dinero, hasta que su padre lo botó de la casa y tuvo que irse donde su tío (aunque no se aclara, es probable que fuera un tío materno, ya que había peleado con su padre). La mujer de su tío (nótese que no la describe como ‘tía’) le mezquinaba la comida al igual que su madrastra. Entonces se fue a vivir con su padrino, siempre con la tienda, que surtía con productos que compraba en Chulumani.

A sus dieciocho o diecinueve años entró en la intermediación del café, comprando café en mote (recién lavado y secado apenas un par de días<sup>5</sup>) para venderlo en La Paz. A sus veinticuatro “se hizo de mujer” (localismo para iniciar el concubinato). Vendía helados, que traía de Chulumani, los domingos y también pan: “las ganancias sé ver vendiendo el doble de cosechador de coca”. Compró una casa propia y construyó un horno de barro para hornear pan con leña<sup>6</sup>. Unos cuatro años más tarde su esposa murió. Como viudo, se dedicó a rescatar café, coca y hasta oro: coca de Cutusuma, café de Montequilla y oro lavado en el Río Solacama (que divide Cutusuma de Chicaloma, es

---

5 El café puede ser guardado durante un año o más. Algunos productores prefieren guardarlo, esperando que el precio suba y/o como una reserva que se puede vender en caso de necesitar plata de urgencia. No se acostumbra pesarlo cada rato para ver cómo va mermando de peso según que se seca más y más. Sin embargo, una productora me dijo en 1990 que lo más recomendable es venderlo en mote, o sea, que el peso adicional por el agua que contiene da una ganancia adicional garantizada, mientras el posible aumento de precio en la temporada que escasea el producto no siempre se produce y de todos modos el peso sería mucho menos. Magín ha debido compartir este pensamiento.

6 Hasta la fecha el pueblo de Chulumani y sus alrededores se surten de pan horneado con leña. La leña procede de campesinos que lo venden cuando ‘trozan’ sus huertas, es decir, cortan los árboles de sikili y podan el café, un proceso que se hace más o menos cada veinte años. Durante un par de años se ocupa el espacio para cultivar walusa y otros productos de autoconsumo, hasta que el café entra en producción de nuevo y los sikilis crecen. Es impresionante que hasta ahora, no obstante el crecimiento demográfico, la renovación de las huertas campesinas sigue proveyendo suficiente leña para el pan de todos.

lindero entre Irupana y Chulumani). Llegó a comprar un camión de marca Internacional y decidió dedicarse seriamente al comercio: a cada vendedora le preguntaba qué podía necesitar y ofrecía traérselo. Observó que los precios en las tiendas en Chulumani eran mayores<sup>7</sup> que en Cutusuma y que generalmente no ofrecían un buen surtido de productos: “desde una aguja hasta abarrotes, como licores, algo de farmacia, a la gente le gustaba que tenga surtido, me decía este y el otro, todo me pedían”. Inició su negocio con cuatro depósitos para sus diferentes productos y una tienda en anticrético para venderlos. Aunque luego el dueño le cambió a alquiler y le pedía el alquiler de todo el año por adelantado<sup>8</sup>. Estuvo unos diez años en esa tienda y luego compró su primera casa en el pueblo, en la calle que sube frente a la Subprefectura. Seis años más tarde compró un sitio en la esquina sureste de la plaza, el que actualmente ocupa. Sus consejos para vender:

Para ser vendedor tienes que tener don de vendedor, tratar bien al comprador, hacer chistes, alegrar al cliente, ser amigo y hermano... ese cliente siempre va a volver a tu tienda. Siempre tener al tanto en tu cabeza los precios, si dudas de los precios o mientras pienses el precio, el cliente se va; al tanto tienes que

- 
- 7 Esto es una constante hasta ahora: incluso se reclama que los precios de Chulumani son iguales o mayores que en Asunta, que está a doble distancia desde La Paz, fuente de las mercancías industrializadas de las tiendas, siendo el costo del pasaje el argumento para que se eleven los precios. Teniendo un mercado muy concurrido se puede suponer que los precios en Chulumani no deberían ser muy elevados. El factor central parece ser el de un mercado cautivo: claro que se podría ir hasta Asunta, o hasta La Paz, para comprar lo mismo en menor precio, pero con el gasto del pasaje personal y, sobre todo, la pérdida de tiempo (es decir, el costo de oportunidad, del cual las y los campesinos son muy conscientes) cancelaría el beneficio del menor precio; luego, la tendencia de cobrar *lo que soporta el mercado*, los jornales, y por tanto los ingresos en general en Chulumani, son mayores que en la Asunta (y en Cutusuma, al menos entonces, es de suponer). Entonces la gente *puede* pagar más, con tal de comprar ahí mismo y no tener que ir más lejos ¿Por qué no cobrarles entonces? Cuando “la coca estaba en su precio” (el gran auge del narcotráfico, entre 1979 y 1985) se aplicaba este principio a más no poder y todo producto era carísimo en las zonas cocaleras.
- 8 De nuevo, aplicando el principio de cobrar lo que soporta el mercado, al percibir el caudal del negocio y dado que la ubicación de la tienda (en la calle que baja de la esquina noreste de la plaza) era excelente, él pudo exigir un pago anual adelantado para conservarlo en vez de quedarse con el capital fijo del anticrético, puesto que no iba a generar tanto en intereses o en inversión disponible como con el monto del alquiler.

tener en la cabeza. Yo tengo como 5.000 productos, sus precios están en mi cabeza, tienes que estar concentrado en los precios. Sobre todo la amabilidad, eso influye mucho en el cliente para que siempre vuelva. Además, tienes que ver, traer mucho los productos que venden mucho y los que se venden poco traer poco. La mercadería es como una flor, algunas veces sube, florece bien, otras veces baja de precio, se marchita, se estanca la mercadería. Los productos tienen temporadas, en temporadas salen galletas, otras temporadas refrescos, en otros abarrotes, hay que captar la dinámica del mercado, la temporada de cada producto: la temporada de refrescos mucho refresco se trae, temporada de galletas almacenarse mucho producto... esas cosas he captado. De ahí la empresa Fino me invitó como el mejor vendedor de los Yungas a Cochabamba para capacitarme en cosas más técnicas.

A muchas personas la flojera y la vergüenza les limita para progresar. La máquina de la flojera deben abandonar, tienen que trabajar para progresar. La gente es floja, después de trabajar coca llegan a sus casas diciendo estoy cansado, de ahí están pijchando coca hasta media noche, ahí la gente pierde tiempo... Primero la persona debe quererse, no tiene que tener vergüenza de nada. Como por ejemplo a mí, me veía medio mal después de la muerte de mi primera esposa. Continué con parte de su negocio de mi esposa, llevando carne y verduras, yo sin vergüenza sé venderme<sup>9</sup>, sé que se ganaban de la carne y la verdura, entonces sé vender. Lo que importa es que me gano, no como otros, que de vergüenza no pueden hacer cualquier cosa. También hay que saber qué productos más o menos van a subir, como por ejemplo hace unos tres años parece que era cuando el arroz mucho ha escaseado. Esa vez yo tenía almacenado ochocientos quintales, que compré cuando estaba barato el arroz, 130 Bs. el quintal. Luego, cuando escaseó el arroz subió a 300 y hasta 350 Bs. Yo vendía a 300 Bs cada quintal. Con esas ganancias he construido esta casa en la plaza de Chulumani.

Cuenta que consiguió la casa en la plaza con 'doce juicios'. Era una casa vieja de adobe, compartida por seis herederos. Él hizo un documento de compraventa con uno de ellos quien hizo firmar a otro, pero luego los nietos, es decir los hijos de los otros cuatro hermanos herederos, le iniciaron un juicio. Se enteró que uno de estos cuatro era un abogado y había hecho un trato con un tercero para venderle la casa en \$us 22.000. Al parecer la construcción no valía tanto,

---

9 Refiere a que la venta al detalle de verduras y de carne es típicamente un oficio de mujeres y no de hombres.

pero el sitio era ideal para un negocio. Magín rezó al Tata San Bartolo y a la ‘virgencita de Chirca’ (Natividad) y viajó a La Paz decidido que la casa iba a ser suya. Eventualmente logró hablar con el vendedor, quien le dijo que ya se habían firmado los documentos y la venta iba a culminarse el siguiente lunes. Era un día viernes, así que Magín le invitó a comer y tomar unas cervezas. Cuando el vendedor estaba ya borracho le preguntó el precio de la casa, y cuando confirmó que era \$us 22.000 le ofreció \$us 25.000, aunque sólo tenía \$us 2.000 en efectivo. Le entregó los billetes con el compromiso de completar los restantes \$us 23.000 el día lunes y, en caso de no cumplir, el vendedor se quedaría con los \$us 2.000. Por supuesto cumplió e hicieron un documento privado de compraventa, pero los problemas no terminaron allí. La casa estaba habitada por varios inquilinos quienes, “enseñados con los nietos”, habían vivido allí durante unos dos años sin cancelar el alquiler. Aunque Magín les ofreció plata no quisieron salir. Después de un año decidió destechar la casa encima de ellos y lo hizo, pero aún así no salieron, hasta que “ha llovido para mi suerte tres días seguidos” y eso les hizo escapar.

Entonces hizo ‘desatar’ (localismo para demoler) la vieja casa y construyó un edificio moderno de cuatro pisos con vidrios azules relucientes, como los que están de moda en El Alto (aunque su diseño es más convencional que esos edificios). Su tienda ocupa la misma esquina en la planta baja con un depósito de refrescos al lado. Comenta que los vecinos (él vive en el pueblo y no es agricultor, pero los vecinos tradicionales no le consideran como vecino, ni él se asume como tal) se chismearon diciendo: “¿Cómo es que ese indio va a hacer una casa más alta que la alcaldía?” –la construcción se encuentra al frente de la alcaldía. “Seré indio<sup>10</sup> con toda la inteligencia completa, no un gringo fracasado como ellos... Los antiguos vecinos del pueblo son de cabeza hueca, todas las trabas que han hecho cuando estaba comprando esta casa me estoy haciendo pagar, ahora todo pasa por mis pies: me piden favores

---

10 Físicamente Magín es tan blancón (como se dice en la región para describir a las personas de piel pálida) como cualquiera de los vecinos que él desprecia. Este testimonio evidencia que ‘indio’ refiere a una posición social – campesino o jornalero agrícola, ya sea en la actualidad o quien lo haya sido– y no describe la fisonomía de la persona. ‘Gente blanca’ refiere a los que no son afrodescendientes o ‘negros’, por tanto, un individuo con piel cobre oscuro y rasgos altioplánicos dirá ‘gente blanca como nosotros’ cuando quiere destacar que ellos no son afros.

los vecinos del pueblo, me vienen a pedir el préstamo de una arroba de arroz, harina, manteca, aceite, tragos de marca sé prestar nomás, ahora me hago rogar al prestar, se humillan nomás los *q'aras*". En ese momento pasó frente a su tienda una vecina, pariente paterno del ex militar ADNista sospechoso de haber secuestrado al candidato campesino en 1997<sup>11</sup> y casado con una de las familias que se aprovechaba de la cooperativa de luz de Chimpa<sup>12</sup> y le saludó ceremoniosamente. Magín devolvió el saludo y cuando ella se alejó comentó "*Aka siñura janiw aruntirikänti, jichhaxa aruntasirixiw, jichhaxa mayt'irituw kusanaka, ukata aruntasirix*"<sup>13</sup>

En 2012 Magín pasó preste en la fiesta de la Virgen de la Natividad, en el pueblo de Chirca. Este es un pueblo de origen colonial tardío (no es una reducción) ubicado sobre uno de los caminos de herradura que baja de la cordillera y muy arriba de la actual carretera. Cuando esta ruta, construido por la SPY<sup>14</sup>, entró en uso, a principios del siglo XX<sup>15</sup>, Chirca se quedó a la deriva. Su Virgen tiene fama de 'milagrosa' y se cuenta un relato muy difundido en los Andes sobre un viejo harapiento que llega a una fiesta y es rechazado por todos, menos por una mujer que le da de comer. Entonces él le dice que el pueblo pronto será castigado por su actitud y ella debe huir de inmediato con su familia. Ella le obedece y un diluvio cae sobre el pueblo, dejando un lodazal con sólo un tronco que sobresale, encima del cual se posa una paloma blanca que resulta ser señal de la bendición de la Virgen. Por otro lado, el pueblo actual tiene el aspecto

11 Ver Spedding, Flores y Aguilar (2013:153-154) para detalles de este caso.

12 Se trata de una pequeña planta hidroeléctrica construida en los años 1940, que aún suministra luz al pueblo de Chulumani y a algunas viviendas de las comunidades originarias colindantes. Desde sus inicios ha sido manejado en beneficio propio por un grupo restringido de vecinos que encabezan los socios.

13 Aymara: "Esta señora en tiempos que ya claudicaron no acostumbraba saludar, ahora ya sabe saludar, ahora habitualmente se presta cosas (productos de la tienda) de mí, por eso ahora acostumbra saludar".

14 Sociedad de Propietarios de Yungas, organización que representaba a los hacendados de la región antes de 1953.

15 El padre del actual dueño del hotel de Takipata dijo que desde su niñez el camino a La Paz siempre era el mismo que ahora, pero cuando era muy niño no había automóviles y le llevaron 'como chullpa' (en posición fetal) dentro de una canasta a lomo de mula, del cual siempre salía *makhurcado* al finalizar el viaje (entrevista de 1987).

de un barrio residencial de clase media de la ciudad de La Paz, con casas modernas estilo chalet, todas completas y a la vez evidentemente deshabitadas (opuesto al estilo de Pastopata, comunidad de ex hacienda urbanizada en la última década con casas modernas conforme a las modas alteñas, es decir, de varios pisos y ventanas puntiagudas, muchas veces con parte de la estructura aún en obra bruta, mientras se observa que algunos están viviendo ya en la planta baja o el piso del medio, que es el único terminado). Es un pueblo de vacaciones para la elite decadente de los Yungas o los burgueses de La Paz, que desean una residencia suntuaria en un lugar escénico y tranquilo (nada de karaokes ni de restaurantes, para eso se debe comprar una residencia suntuaria cerca de Coroico). Un miembro representativo de este grupo social es Pablo Ramos, ex Rector de la UMSA y ex Gobernador (Prefecto) de La Paz, oriundo de Chaco, en el municipio de Yanacachi (sitio conocido por El Castillo, la mansión del ex presidente Tejada Sorzano) e invitado de honor en Chirca en 2012. En esta condición se encontró sentado al lado de Magín y la segunda esposa (de pollera)<sup>16</sup> de éste, en el palco improvisado delante de la parroquia del Chirca el 8 de septiembre de 2010. El hecho de que estas personas de origen social y carreras tan divergentes estuvieran codo a codo es una demostración evidente del recambio de elites que ha ocurrido en años recientes.

Las cuatro comparsas de la fiesta –reyes morenos, caporales, otra morenada y tinkus– eran reducidas en número, no pasando de treintaicinco bailarines por comparsa, casi todos blancones, residentes, y no contaban con la participación de gente de las comunidades (en contraste con la fiesta patronal del pueblo de Chulumani, como veremos). Después de la demostración de los bailarines (nada excelsa, se notaba la falta de ensayos), la pareja de prestes se retiró a un local. Primero hicieron la entrega de la imagen de la Virgen a los prestes de 2013, del apellido vasco del ex militar que fue el segundo nombrado como Presidente del CV en los inicios de la Participación Popular. Recién se hizo presente la gente de las comunidades con sus *wayjatas*<sup>17</sup> de cerveza: dos o cuatro cajas, de las cuales los prestes devuelven la mitad a la misma persona

---

16 Ella es de Palcoco, una comunidad que ocupa las faldas del cerro Huayna Potosí y que tiene una tradición de generaciones de fabricar *ch'arkhi* de llama y alpaca, y comercializarlo en Chulumani y otros pueblos de los Yungas.

17 Aymara, de *wayuña*, “llevar algo en la mano con un agarrador, p.e. un bolsón”.

que ha aportado, quien se va a sentar con sus allegados y empieza a servirse. Cuenta como *ayni* y en el caso de que la persona que ha *wayjatado* patrocine un festejo familiar u de otro tipo, la persona a quien le dio debería asistir y devolver la misma cantidad de cajas.

Tanto bailarines como otros vecinos y vecinas de Chirca y Chulumani entraron al local pero muy pocos con cerveza. Esperaron que les sirvieran alguna bebida y algunos, al ver que sólo se daba cerveza a los que habían *wayjatado*, se enojaron y se fueron. En las fiestas patrocinadas por los vecinos se suele colocar botellas de bebida, por ejemplo, cuatro cervezas, un singani y un refresco en cada mesa, de ese modo los invitados entran, se sientan y se sirven. Esta modalidad figura en festejos que no son de *mistis*, por ejemplo, en matrimonios prestigiosos de la burguesía chola o campesinos ricos en Achacachi (Miranda 2007: 102-3), pero no ha llegado a los Yungas, ni siquiera a la elite política campesina. A una fiesta o festejo en las comunidades nadie entra sin *wayjata* de un mínimo de dos cajas, y en los matrimonios, regresos de cuartel y otros más concurridos, puede haber filas de una docena o más personas o parejas esperando *wayjatar*, que según el caso puede incluir o ser sustituido por la entrega de un regalo (una frazada, ítems de vajilla, etc.). También se suele prender billetes en las solapas o la blusa de la persona o pareja festejada, que también cuenta como *ayni*; sólo los regalos no tienen que ser devueltos.

Sin embargo, la música de la orquesta contratada por los prestes, ‘clásicos’ de rock-pop de los 1980s y 1990s y temas de cumbia chicha igualmente pasados de moda, era más al gusto de los asistentes *mistis*. Los que no requerían emborracharse para bailar danzaban alegres, mientras las y los asistentes comunarios tomaban su cerveza, pero no bailaban, quizás esperando que se toquen temas del neofolklore peruano, actualmente de moda entre las clases bajas en Yungas; o en todo caso, morenadas o huayños, o incluso cumbia villera. También es posible que estuvieran esperando que se vayan los *q'aras* para divertirse a sus anchas<sup>18</sup>. Era una fiesta donde se observaba un cruce

---

18 Los estilos de baile de la clase alta, para tomar sólo un rubro de consumo cultural, pueden parecer tan o más ridículos a la clase baja, como los bailes de éstos a aquellos; la diferencia es que la clase baja suele disimular su burla o asombro cuando está delante de la clase alta y se siente ofendido si llega a notar desprecio por parte de la *jai* (modismo

entre dos estratos sociales que no comparten los mismos códigos (palabra que prefiero a ‘consumos’) culturales, y hasta cierto punto ambos se incomodaban. Por supuesto, Magín dijo que estaba pasando la fiesta por la fe que tenía en la Virgen de Chirca desde tiempo atrás, pero es evidente en su testimonio que es consciente del malestar que provoca su presencia en espacios geográficos y sociales que hasta hace poco eran de los vecinos. Él hubiera sacado un mayor goce de los \$US 10.000 que dijo haber gastado en esta fiesta, expresando su devoción a la Virgen y, al mismo tiempo, dando un sopapo disimulado a las familias vecinas refinadas de Chirca, al lado de quienes los Terán de Chulumani (familia tradicional de vecinos que han proporcionado alcaldes para el pueblo durante dos generaciones) son unos cholos que venden *llauchas* en la plaza, y el dueño del hotel ‘reserva ecológica’ de Takipata<sup>19</sup> es un *ch’uqirata*<sup>20</sup>. Uno de estos vecinos abandonó el local declarando que la orquesta era ‘muy pésima’ y la fiesta del pasante era ‘una sonsera’. Faltaba ver si al año (2013), la pareja de apellido vasco que bailaba en la comparsa de tinkus, iba a hacerlo mejor.

### ‘El veinticuatro’: la fiesta como vitrina de la estructura social ideal-pública

En Chulumani, ‘el veinticuatro’ sin más se entiende como el 24 de agosto, fiesta de San Bartolomé, patrón del pueblo. La fiesta patronal no tiene un preste, sino un Comité de Festejos. En 2005, el comité fue asumido por el Sindicato

---

paceño para la burguesía que se precia de su estilo de vida occidental), mientras ésta no siente la misma obligación de controlarse delante de gente de fuera de su círculo social, es decir, de su estrato; y aunque notarían algún gesto de burla mal disimulado entre la chusma, lo ignorarían. Hay unos estilos de comportamiento campesino conscientemente asumidos como ‘aptos para *mistis*’, pero nadie quiere actuar así en una fiesta durante más que unas dos horas por lo mucho. Es por esto que los indios generalmente no toman con los *mistis* y si lo hacen, debe haber al menos dos *mistis* presentes para que puedan servirse entre ellos y, así, conformar dos grupos sociales lado al lado, en vez de uno sólo donde todos ‘comparten’ libremente.

- 19 Ver Spedding, Flores y Aguilar (2013: 93-94) para este caso dentro del perfil general del turismo en el municipio.
- 20 Aymara: ‘parcialmente crudo/con pedazos crudos’; la expresión completa es *nijru/a ch’uqirata* y se refiere a personas que no exhiben los rasgos considerados particulares de los que son afrodescendientes, en particular el cabello *chiri* (lanudo), pero se nota que habrán tenido algún ascendiente africano. Hay una traducción precisa pero despectiva en inglés: *a touch of the tarbrush*.

de Transportes 24 de agosto (uno de los sindicatos de buses que hace servicio a la provincia), sin embargo, generalmente se trata de un rol que es asumido por la elite ya decadente, o que está a punto de serlo. El Comité de Festejos 2012 fue encabezado por una abogada vecina e incluyó a la ex alcaldesa por el MNR (2003-2005), el ex alcalde por el MIR (1990-91), más dos miembros (una por línea paterna y otro por línea materna) de la familia de vecinos Siñani. Durante más de veinticinco años, la comparsa abanderada de los vecinos en la fiesta era la Morenada San Bartolomé, fundada en 1969, que siempre entraba primero detrás de la imagen del santo y las autoridades (alcalde, subprefecto, concejales, párroco, oficial de policía y del ejército). Incluía, entre otros, dos hermanas gemelas idénticas que bailaban de chinas y un hombre disfrazado del Zorro de las películas mexicanas. A veces se incorporaban otras figuras de moda, como una Miss Piggy y una Rana René, cuando los Muppets estaban en boca de todos a fines de los 1980. Celebró sus bodas de plata en 1994 y en 2012 entró tras el mismo estandarte de ese año a la demostración, el 25 de agosto<sup>21</sup>, delante del santo y el Comité de Festejos en la puerta de la iglesia, pero ya era apenas una sombra de lo que fue: un niño moreno, dos chinas, seis cholos antiguas, una mujer con pantalón, mantilla y sombrero de moreno, tres cholos antiguas, un achachi moreno y una chola antigua para cerrar.

Esta comparsa quedó completamente opacada por la morenada de la calle Alianza, cuya base son los que venden ropa en la cuadra al sureste de la

---

21 Esta demostración debería haberse realizado en la cancha de fútbol debajo del pueblo. Lo ideal es que 'el veinticuatro' dure cuatro días: la entrada y la víspera el 23, *jach'a phista* (fiesta grande) el 24, *jisk'a phista* (fiesta pequeña) el 25, y Día de la Cancha/*kacharpaya* ('soltar a propósito'/despedida) el 26. En Chulumani se resisten ajustar la fecha de la fiesta a los fines de semana, como ocurre en esos pueblos donde toda la fiesta depende de residentes con empleos urbanos, pero esta vez se adelantó la demostración de las comparsas que correspondía al 26 al día 25, por ser un domingo. Llovió torrencialmente y la demostración tuvo que trasladarse a la plaza por que la cancha estaba lleno de barro. Aún así, tuvieron que bailar en la lluvia. En vez de la demostración, el 26 se hizo la *kacharpaya* y se organizó la bendición de autos, que hace diez años era una trivialidad dentro del día de *jisk'a phista* pero ahora se ha vuelto masivo, tanto que los autos hacen filas durante horas para pasar delante de la iglesia, donde el párroco los bendice. La población campesina asiste tradicionalmente en masa los días 23 y 26, siendo el 24 y 25 para los del pueblo, aunque algunos del campo suben el 23 y no bajan sino hasta el 26 o el 27 al amanecer.

plaza, aunque incluyeron a un profesional financiero afrodescendiente de Thaco (Laza, Irupana), la directora de Radio Yungas y un vecino decadente que luego fue elegido Presidente de la luz de Chimpa. Sin detallar las figuras, tenían un bloque de treinta cholos paceños, otro de veintiuno morenos, ocho cholos paceños con otro uniforme, once *achachis* modernos (entre ellos un hombre oriundo de la ex hacienda de Takipata, que es Testigo de Jehová y actualmente trabaja en una pensión en el pueblo), ocho cholos antiguos y ocho morenos con pollerín pero sin máscara: en total ciento treinta bailarines, sin incluir las parejas de civil que se supone son los pasantes o organizadores, salientes y entrantes.

Su banda tocaba la morenada de moda del grupo Maria Juana. Esta comparsa entró en tercer lugar, después de la waka waka del personal de salud, y fue seguido por la cullaguada, moderna en este caso (se dice que Tata San Bartolo gusta de la cullaguada y no tiene que faltar en su fiesta, muchos años hay dos tropas con esta danza; eran cincuenta y ocho bailarines aparte de las figuras), los tobos de los y las estudiantes del colegio (muchos saltos acrobáticos y poca coordinación), la comparsa de tinkus 'Los Trapos', que integran a cualquier hombre o mujer joven que se encuentra viviendo de manera permanente o casual en el pueblo y tiene las ganas, la energía y los 300 Bs. para este baile; los caporales (hijos/as de vecinos) con once mujeres bailando como mujeres y catorce hombres y cinco mujeres bailando como hombres; y la Fraternidad Señorial Chulumani – Comerciantes – Transportistas, otra morenada con un bloque de treinta y tres cholos paceños, cinco cholos antiguos con polleras algo cortas, incluyendo una negra muy sensual, seguidas por nueve *achachis* modernos, tres morenos grandes y doce morenos de pollerín, cuatro morenos grandes, cinco cholos paceños y cuatro morenos con pollerín: incluyendo las figuras, cien bailarines. No se presentó la diablada, 'de residentes', quienes habrían decidido irse antes de la estampida para conseguir pasajes, sobre todo aquellos que tenían que estar en sus fuentes de trabajo el lunes por la mañana. La diablada si estuvo presente en la entrada del 23 de agosto. En la mañana hubo una sesión de la brigada parlamentaria de La Paz en el tinglado del colegio del pueblo. Los vecinos, a la cabeza de la FEJUVE de Chulumani, murmuraron su descontento por que los tres proyectos entregados beneficiaban a las comunidades (pollos parrilleros para Tagma, producción de cerdos en

Lilata (Ocobaya), producción de frutillas en Loma Linda y Paraíso, por encima del pueblo) y no hubo nada para el pueblo mismo. Por la tarde se realizó la entrada que inició en Ch'ijipata (el barrio donde se ubica la tranca del Tránsito, por donde se entra al pueblo, pero distante de la plaza). Detrás de la imagen del santo se ubicó el alcalde de la agrupación ciudadana ADEPCOCA<sup>22</sup>, acompañado por el diputado por la circunscripción y el alcalde de Irupana, ambos del MAS, lo que dio la impresión de que el primero gozaba del apoyo oficialista. Sería más acertado decir que, a la luz de lo que iba a suceder pocos días más tarde, estaban demostrando su apoyo a la fiesta católica como símbolo de identidad regional, sin compromiso personal con el alcalde a cuyo lado desfilaban. Dos filas de vecinos los acompañaban con ceras (velas decoradas para prender delante del santo en la iglesia). Las demás autoridades –del gobierno municipal, la policía, corte de justicia, trabajadores de la alcaldía y la directiva de FEJUVE– no se hicieron presentes, ya que habían desfilado el día anterior junto con el alumnado de todas las unidades educativas correspondientes a la educación urbana<sup>23</sup>. Este desfile cívico, supuestamente recordando “un año más de la fundación de Chulumani”, fue una novedad en el 2012, organizado por el director Distrital de Educación, quien es un profesor oriundo de Río Blanco (cosa poco común, pues son muy escasos

- 
- 22 Esta agrupación lleva el mismo nombre de la empresa social ADEPCOCA (ver nota de pie 2) pero fue establecida de manera independiente en 2004. Ganó las elecciones municipales en Chulumani en 2005 y 2010, con la diferencia que en 2005 tuvo mayoría en el consejo y por tanto retuvo el puesto de alcalde; en 2010, debido a un cambio en la modalidad de votación, ganó el puesto de alcalde por voto directo pero tuvo una minoría en el consejo frente a los concejales del MAS (partido que no logró presentarse en el municipio en 2005 por no presentar su lista de candidatos a tiempo). Esto condujo a una inestabilidad en el gobierno municipal donde el consejo se opuso al alcalde. Los concejales MASistas, confabulados con aliados en la Federación campesina, lograron montar una especie de golpe de estado que expulsó al alcalde de ADEPCOCA el 31 de agosto 2012, a sólo una semana después de la fiesta aquí descrita. Ver Spedding, Flores y Aguilar (2013: 191-206) para una descripción y análisis de estos eventos.
- 23 Son la escuela de Cuchumpaya (está en el campo pero ha logrado ser clasificada como urbana), el kínder de Chulumani, la primaria Crispin Andrade y Portugal, el colegio fiscal Miguel Mercado y el colegio particular Adventista. También desfilaron las asociaciones de comerciantes del pueblo, pero en mucho menor número que en el desfile del 6 de agosto. Las demás unidades educativas del municipio son rurales y desfilan en varios lugares en el campo el 2 de agosto, para celebrar el Día de Campesino y la fundación de la normal de Warisata.

los profesores yungueños, la vasta mayoría son altiplánicos formados en las normales de Warisata o Santiago de Huata).

La primera comparsa de la entrada fue la morenada San Bartolomé, por derecho de antigüedad. Los espectadores comentaron que no hubo muchos residentes de la EE.UU. sino más de La Paz e invitados que no eran de Chulumani, esto porque el Tata San Bartolo es “milagroso para los foráneos, no tanto para los mismos chulumañeos”. Las últimas filas de la comparsa eran completadas por personas de la clase baja urbana, pero allegadas a las familias de vecinos tradicionales, por ejemplo, unas señoras afrodescendientes, una de las cuales es dependiente de una tienda de la plaza propiedad de una vecina que era notaria civil. La siguiente fraternidad, los caporales, fue dirigido por el nieto rubio de esta misma familia, y sus integrantes eran en su mayoría jóvenes residentes de La Paz, con una que otra joven del pueblo, como la afro que vende empanadas en otra tienda de vecinos en la plaza. Los seguía la morenada Alianza, que incluía personal de la Cooperativa de Ahorro y Crédito y de los canales de radio y televisión que ésta posee, así como algunos comunarios activos en la política, como el representante del distrito de Ocobaya, en el Comité de Vigilancia. Era la fraternidad de composición más inclusiva. La waka waka, con un número reducido de bailarines (no más que treintaicinco, incluyendo las figuras) estaba compuesta por el personal administrativo y de enfermería del hospital (no los médicos), más algunos de la clase baja del pueblo, como el vendedor de periódicos. La diablada también fue de residentes en su mayoría: el primer bloque estaba compuesto de folkloristas que bailaban con ropa propia, porque participan en otras entradas del país; mientras que el segundo bloque, que incluía a algunos del pueblo, usaba disfraces fletados para la ocasión.

La sexta comparsa, los tinkus ‘Trapos’, había ensayado por separado: un grupo en el pueblo y otro grupo en La Paz; lo componían jóvenes de estratos medios urbanos y periurbanos, como un hijo del dueño de la granja de pollos en la comunidad originaria de Mitma<sup>24</sup>. Después vino la morenada Señorial Trans Comercial de Chulumani. En esta se habían unido comerciantes provenientes de La Paz que llegan cada fin de semana a vender en la feria,

---

24 Ver Spedding, Flores y Aguilar (2013: 102-110) para detalles del sector de granjas de pollos como elementos de diversificación económica local en las últimas décadas.

algunos comerciantes del pueblo que no habían querido participar en la Alianza, transportistas y uno que otro vecino de clase media o baja. En la entrada, a diferencia de la demostración dos días más tarde, fue la morenada que arrasó al tener la mayor cantidad de bailarines. La octava comparsa era la cullaguada, que incluyó tanto a gente de las comunidades como a una oriunda de Takipata que había trabajado como boletera de las flotas en La Paz y a un grupo de allegados del ex alcalde de UCS, que representa una de las familias más tradicionales de vecinos del pueblo. La novena comparsa era otra que no se presentó en la demostración, la morenada Transporte Central San Bartolomé, que había ensayado en la parada de buses en La Paz, por estar mayormente compuesto por los mismos transportistas<sup>25</sup>. Aunque su presencia fue corta, la cuota para bailar en esta comparsa era la más elevada, probablemente porque –según se dijo– incluía no sólo la ropa y la banda sino también la cerveza<sup>26</sup>. Los tobos del colegio Miguel Mercado cerraron la entrada. En la noche, el Comité de Festejos pagó una orquesta que se instaló en la plaza y se puso a tocar hasta cerca del amanecer.

- 
- 25 La tarde de la víspera todos los que quieren o tienen que estar en la fiesta ya han llegado, por tanto los transportistas no tienen demanda de pasajes y pueden bailar sin preocupación. Pero el día 25, un domingo en 2012, hay una demanda elevada de espectadores que después de divertirse durante el fin de semana tienen que volver a sus empleos o estudios, así como bailarines residentes que no disponen de permisos en caso de tener empleos formales. Esto explicaría la ausencia de esta morenada en la demostración, y el reducido número de la Señorial, que también incluyó a transportistas y a comerciantes de La Paz. La morenada de la Alianza los superó en la demostración porque sus componentes no sólo viven de sino también en el pueblo, y por tanto no tenían que irse.
- 26 Las cuotas para bailar siempre cubren el flete del disfraz. Los otros elementos que incluye son variables: parte o todo del costo de la banda (puede haber un cargo de cabeza de banda que paga esto o puede correr todo a cargo de los bailarines), poleras u otro uniforme para salir a bailar ‘de civil’ en la noche de la entrada y/o, como se hizo este año, en la ‘pre entrada’ realizada en la tarde del 22; un festejo propio de la comparsa que puede ser con orquesta y/o un grupo en vivo, etc. Los disfraces pueden ser más o menos lujosos y de primera, segunda o posterior salida. Estas variables explicarían por qué en este caso las cuotas de morenada no eran siempre las más elevadas, aunque este baile tiene fama de ser la más costosa frente a las demás danzas conocidas como ‘bailes livianos’. La cuota de waca waca era 250 Bs., de tinkus 300 Bs. –al igual que la morenada San Bartolomé–, la cullaguada 450 o 500 Bs., según a quién se preguntaba; de los caporales era 700 Bs. y de la morenada de los transportistas era de 1000 Bs., contra un módico 200 Bs. para la morenada Señorial (otra explicación de por qué ésta tenía tantos participantes).

Se podría escribir un libro entero detallando los cambios en el número y la composición de las comparsas del ‘veinticuatro’ a lo largo de los años, e interpretando estos cambios como un barómetro de la vida social dentro y fuera de Chulumani. Siempre hay unas tres morenadas y una cullaguada como mínimo, más un par de bailes para jóvenes (aquellos con pasos más atléticos y rápidos), que varían según la moda: caporales se mantiene y ha estado acompañado por la antawara alrededor de 1990, después por los tinkus a partir de 2000, últimamente son los tobas. No era habitual que el colegio se presentara en la fiesta, la obligación de las unidades educativas era más bien cumplir con los desfiles patrios del 16 de julio y del 6 de agosto. Su reciente incorporación quizás se relaciona con las políticas de ‘descolonizar’ la educación (aunque una cínica diría que más que descolonizar, se trata de folklorizar). La diablada no es típica (¿acaso somos orureños?) y esto explica su escaso sentido de obligación para quedarse hasta la demostración.

Otros bailes hacen una aparición pasajera, como ocurrió en 1994 cuando los compradores de coca bailaron aquí aquí, como una protesta simbólica en contra del intento de la Regional de ADEPCOCA de eliminarlos de la cadena de comercialización<sup>27</sup>, o cuando estudiantes de la Carrera de Turismo de la UMSA vinieron en 2003 a bailar calcheños (un baile muy poco común, cargados de canastas, no visto antes ni después) como modo de conocer la región. Aquí sólo se van a presentar las tendencias en grande observadas a partir de 1987, el primer año en que Spedding presenció esta fiesta y sacó dos conclusiones sociológicas: que en la fiesta los individuos deben expresar su deber ser antes de su querer ser o su ser a secas, y que la fiesta en su conjunto exterioriza la capacidad de expresar la presión normativa por encima de la realidad práctica que obtiene en ese momento, o sea, es un barómetro de la relación de fuerzas ideológicas en la coyuntura. Obviamente, esto se expresa de una manera altamente mediatizada y los comentarios explícitos que se realizan también lo son (que tal comparsa es más o menos numerosa que otra, que se compone de ‘puras veteranas’ o ‘jovencitos’ ...), pero el tema da para mucho, a la vez que no se suele realizar este tipo de interpretación de los bailes folklóricos en su contexto social real, sino que se pierde en los detalles de sus disfraces y en las tradiciones inventadas de sus orígenes (un ejemplo típico de esto son las

---

27 Ver Spedding (2004/2005: 284-5) para un resumen de este episodio.

‘monografías’ que se solicitan al respecto a las comparsas que se presentan en las entradas universitarias).

A fines de los años 1980 hubo un significado central innegable en la composición de la entrada: la centralidad de los residentes en el exterior, procedentes de familias de ex terratenientes y vecinos tradicionales del pueblo. Éstos eran la base de la Morenada San Bartolomé que dominaba la fiesta y estaba compuesta principalmente por vecinos y vecinas que vivían en los EE.UU., quienes sacaban su vacación para venir al pueblo y cumplir con la fiesta. Obviamente es una reedición en nivel internacional de lo que Criales (1994) describe para las mujeres oriundas de Caquiaviri que residen en La Paz y El Alto, excepto que ella asume que el rol que estas residentes representan en la fiesta significa algo que, al menos mientras dure la celebración, todavía son e incluso deberían ser, mientras para nosotros los y las residentes de Chulumani estaban representando algo que definitivamente habían dejado de ser. No hemos utilizado la expresión en ese entonces, pero estaban en una acción de retaguardia. La expresión que sí utilicé era ‘si nosotros no bailamos y ocupamos la plaza, entonces estos indios lo harán’. A veces lo hacían en una especie de ayni con vecinos de otros pueblos de provincia, por ejemplo, con los vecinos de Quiabaya (Larecaja), quienes participaban en una segunda morenada en 2005 y dijeron que la misma iba a bailar en la fiesta de Sorata unas semanas más tarde, pero el núcleo de las comparsas de vecinos adultos eran los residentes de los EE.UU. El mismo año 2005, la San Bartolomé ya no incluía sus figuras famosas, pero aún estaba en condiciones de ofrecer la mejor banda del año, con un costo de \$US 3.000. En una de sus presentaciones ‘de civil’ (sin los disfraces para bailar) un bloque estaba uniformado con poleras con la leyenda ‘La Paz-Brooklyn N.Y.’. Además, al igual de los residentes que se han quedado en Bolivia, y con menos posibilidades de ser descubiertos, éstos no suelen detallar qué es lo que hacen y cómo les va en allá, pero se puede sospechar que la crisis económica desatada en 2008 en EE.UU. tendría que ver con el colapso de su representación en 2012, cuando se quedaron opacados por dos comparsas que ejecutaban el mismo baile, la morenada emblemática del departamento de La Paz, pero llevaban nombres que se referían a los comerciantes de la feria y a los transportistas.

Es habitual que las y los comerciantes bailen en la fiesta. Cuando la economía local era más deprimida la alcaldía incluso los obligaba a hacerlo, aunque en la actualidad no es el caso. En pasados años, la Calle Alianza había presentado una cullaguada, mientras ‘los *ch’arkhinis*’—comerciantes de carne seca, pescado salado, queso y demás productos tradicionales del Altiplano— organizaron una morenada. La participación en ésta era estrictamente gremial, mientras las diversas comparsas de comerciantes del pueblo suelen integrar a varones y mujeres de las comunidades, aunque su presencia es reconocida sólo por los que los conocen personalmente. Lo notable de la morenada de la Alianza, en 2012, fue la participación de miembros prominentes de la actual elite establecida, como la directora de Radio Yungas: quien fue profesora de colegio antes de entrar a la radio y es su presentadora principal, dándole un perfil elevado en toda la región. En otras palabras, en el pasado, las comparsas comerciales ejercían una atracción hacia abajo (miembros de las comunidades en proceso de ascenso social y diversificación económica) y aún lo hacen, pero ahora también exhiben una atracción hacia arriba (estratos profesionales urbanos).

La otra tendencia observable a lo largo de estas décadas es la participación cada vez mayor de las mujeres. Esta situación ocurre en toda Bolivia, aunque ha sido registrado con más claridad en el caso de la morenada. En los años 1960 este era un baile de varones y hasta las figuras de chinas solían ser personificadas por hombres travestidos (y además maricones). Durante la década de 1980 se hicieron frecuentes los bloques de cholas paceñas tras los bloques de morenos varones, pero tales comparsas eran distinguidas con el nombre de ‘rey moreno, porque están bailando con sus reinas’. Por los 2000 esta distinción desapareció<sup>28</sup> porque toda morenada ya incluía bloques de cholas cuyos uniformes exhibían la última moda en polleras y mantas, con telas de diseño exclusivo en el caso de las comparsas más prestigiosas de la fiesta del Gran Poder, en La Paz, y joyas cada vez más ostentosas (aparecieron los prendedores llevados en el sombrero en adición a los prendedores tradicionales de la manta y las sortijas en las manos) que hacían de ellas el centro de atención, por encima de los bailarines varones. También eran el indicio de la capacidad de gasto que se requería para participar, porque la ropa de la chola paceña

---

28 De ahí se deduce otro indicio de las actitudes desfasadas de los vecinos de Chirca, que aún bailaron reyes morenos en su fiesta de septiembre 2012.

suele ser comprada y no alquilada para la fiesta. Además, apareció otro tipo de bloque femenino, las ‘cholas antiguas’, que se inspiraba en la moda de las polleras de principios del siglo XX: botas cortas en vez de zapatillas, sombreros de ala en vez del bombín, mantas cruzadas sobre un hombro, blusas estilo jubón y polleras algo más cortas; aunque por supuesto nada parecidas a las mini polleras de las chinas, quienes ya son todas mujeres jóvenes y esbeltas. El travestismo masculino (hombres disfrazados de mujeres) apenas se mantiene en una que otra figura, como la awicha, que suele encabezar comparsas de cullaguada; en su lugar aparecieron mujeres disfrazadas de hombres: a veces como achachis u osos, en el caso de la morenada (esto se vio ya a principios de la década de 1990 en Chulumani), o como ahora, bailando como varones en los caporales. La primera opción para las mujeres vecinas, que por mayores no iban a bailar de chinas y que tampoco querían bailar de cholas paceñas –aún no tan prominentes por esas fechas– era formar parte de los bloques de las cholas antiguas, cuya ropa sí puede ser alquilada. En el caso de los caporales, el baile femenino es altamente erotizado: sus polleras minúsculas exhiben los calzones con cada vuelta; las mujeres jóvenes que bailan de varones rechazan esta forma de exhibición corporal a favor de hacer gala de la fuerza y resistencia física, saltando y pisando a la par de los hombres. Sin duda se trata del reflejo de un mayor protagonismo de las mujeres en la vida pública en el curso de las últimas décadas.

En todo caso, esta fiesta es del santo patrón *del pueblo* y no de las comunidades, algunas de las cuales –no todas– tienen santos y fiestas propias<sup>29</sup>. ‘El veinticuatro’ es en primer lugar un espectáculo ofrecido por los del pueblo para entretener a la población rural, que acude en masa en la víspera y en el último día. Es raro que una comparsa que representa a las comunidades participe en la entrada. Una excepción se dio en 2005 cuando entró un conjunto de sikuriada (sin bailarines) con comunarios de Cuchumpaya, Parruscato y Takipata. La participación comunaria tradicional es a través de un solo baile, los Loco

---

29 Mayormente se trata de ex haciendas, porque los patronos construyeron capillas para santos de su devoción, que luego pasaron a ser de los ex colonos. Las comunidades originarias de Mitma, Cuchumpaya y Parruscato carecen de fiestas. Lecasi sí tiene y es bastante concurrida por la gente del pueblo, algo que corresponde con la participación de los afiliados a esta comunidad en la política municipal y campesina.

Palla Palla, nominalmente a cargo de la comunidad de Mitma. No toma parte en la entrada de día, sino que entra a la medianoche de la víspera, y del lado opuesto de la plaza por donde usualmente entra el resto de las comparsas. La música consiste en una tonada particular de *siku*, pero a diferencia de todos los demás conjuntos de este instrumento, carece de percusión. Los disfraces son caseros: los músicos visten placas de cartón, uno en el pecho hasta la cintura y otro largo terminando en dos puntos por la espalda, forrados de papel negro decorado con calaveras, huesos cruzados y otros símbolos de la muerte, en papel plateado, y sombreros bicornios del mismo material y decorado con elevadas plumas hechas con las espigas del junco *siwinqa*. Llevan el *siku* en una mano y un bastón en la otra. Alrededor de ellos bailan las figuras, que consisten mínimamente en dos *muntijaqi* (ser humano del monte<sup>30</sup>), totalmente cubiertos uno con líquenes de los árboles y otro con la paja tejida de los nidos colgantes del pájaro *uchi*; un cura, con la cruz, y su sacristán, con un balde de agua bendita; un condenado, con un hábito café, a veces azul o blanco, que puede arrastrar un ataúd; un hombre vestido de mujer, a veces de novia o de viuda, conocido como ‘la rabona’; y dos *q’ara diablos*, que llevan la misma ropa interior blanca que utilizan los bailarines de moreno debajo de

---

30 Son descritos como seres aparentemente humanos vestidos con hojas; lo que les distingue es que tienen sus pies puestos al revés, con los talones por delante. Al igual que las figuras con su nombre, portan una *ch’uspa* colgada del hombro. Al encontrarse con un de ellos, se debe gritar ‘¡Paga impuesto!’; entonces bota su *ch’uspa* y huye, y al recogerlo se encuentra que ésta contiene oro. Realizan incursiones en las chacras al borde del monte, no para robar los cultivos sino para robar machetes y otras herramientas. Usan los machetes para cortar tajos de carne de las presas que cazan en el monte, los alzan en dirección a las columnas de humo y los fuegos donde los humanos normales están quemando los montones de mala yerba o los restos del chaqueo, consideran que eso basta para cocinarlos y se los comen. También pueden capturar a personas incautas: los amarran con enredaderas del monte y los dejan; no es claro por qué lo hacen, ya que nadie sugiere que los desean matar y menos que coman carne humana (el canibalismo es un rasgo de seres muy humanos, como los pobladores de Achacachi, o sino ex humanos como los condenados, que también figuran en Loco Palla Palla (ver Spedding 2005/2011: 91-133). Felipa Calle refirió que su hermano se encontró con *muntijaqi* en su lejana juventud en el monte de Río Blanco (Spedding y Colque 2003:13). Si se pregunta por qué no se habla de encuentros recientes, la respuesta es que debido a las incursiones para extraer madera con motosierra, el ruido y el humo de los autos que atraviesan las nuevas carreteras que cruzan los montes antes intocados, los *muntijaqi* han huido lejos en busca de lugares tranquilos.

sus disfraces, botas de bailarín de diablada, máscaras caseras con cuernos y una nariz exagerada, y colas trenzadas de alambre incrustadas con espinas. A intervalos regulares, el cura se agacha imitando el gesto de la consagración de la hostia en la misa.

Avanzan a paso regular hasta que en un momento los músicos dejan de tocar, gritan ‘¡Loco! ¡Loco!’ y empiezan a correr furiosamente, mientras las figuras se desparraman a todo lado, haciendo corretear a los espectadores. Los únicos que no corren junto con ellos son el cura y el sacristán, que elevan la cruz y esparcen agua bendita en un intento de calmar o defenderse de las demás figuras. Después de un rato, la comparsa se reúne y sigue tocando hasta ‘loquear’ de nuevo. En estas condiciones, el baile es típico de la región, y otro lugar donde hay referencias de lo mismo es Irupana<sup>31</sup>. Un observador versado en la historia identifica los disfraces de los músicos como uniformes militares de fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX, y ve en el ‘loquear’ un remedo de las expediciones de saqueo, que era la forma en que se aprovisionaban las tropas de las guerras de la independencia (Demelas, 2007: capítulo 8). La única referencia militar recogida en los comentarios locales actuales es el nombre ‘rabona’ para el travestí, “porque antes iban con sus mujeres al cuartel”. En todo caso, destacan la relación del baile con las fuerzas malignas de la tierra y la noche. Pues sólo debía realizarse de noche, nunca de día: ‘antes’ se ensayaba ‘en las *jalanchas*’, es decir, las caídas de agua que también son lugares habitados por *malignos*<sup>32</sup>. Su aparición a la medianoche era esperada con mucha expectativa, y Felipa Calle describe cómo el Estado

---

31 Fui a la fiesta de Irupana en 1991 con el propósito de ver su versión, en la que se decía que habían otras figuras, como la ‘toma teta’: hombre disfrazado de mujer con tetas enormes que se acercaba a los espectadores diciendo ‘¡Toma mi teta!’, en referencia a cierto *maligno* local que asumía esa forma, que para la investigadora evidentemente se relacionaría con los *happiñños* (*jap’iññu*, ‘agarrar teta’ en quechua) de Santacruz Pachacuti (¿1613?/1993: 188). Pero ese año no se presentó la comparsa, al parecer porque el párroco chileno de entonces lo había prohibido por su contenido blasfemo expresado en las figuras del cura y el sacristán. No he sabido que se haya vuelto a armar desde entonces y tampoco ha figurado en entradas o concursos de bailes autóctonos de Irupana.

32 *Maligno* es el término en el castellano local para los espíritus terrestres denominados *saxra*, *anchanchu*, *yawlu*, entre otros. Ver Spedding, 2008:112-115, para una breve introducción a estos seres.

aprovechó de esto durante la Guerra del Chaco: la noche del 23 de agosto, los destacamentos de reclutadores del Ejército esperaban en las afueras del pueblo hasta el momento en que la gente se reunió en la plaza para recibir a los Loco Palla Palla y luego cayeron sobre ellos para capturar a todos los hombres que pudieron. Huyeron por todo lado, en una versión gigantesca de los correteos de 'los locos' y muchos se accidentaron de paso (Spedding y Colque, 2003: 17). Este recuerdo grabado a principios de 1990 sugiere que el vínculo con los abusos militares a lo largo de los siglos se mantenía implícito en el simbolismo del baile.

Lo que se puede llamar la folklorización de los Loco Palla Palla se inició en 1990 cuando fueron invitados a participar en la demostración diurna en el Día de la Cancha (26 de agosto). Su actuación, que incluyó a un condenado que salió de su ataúd a medio baile y fue perseguido por un cura agitando una cruz en una mano y un texto escolar de Ciencias Sociales en la otra, agradó al público, pero hubo observaciones de que no era correcto presentarlo de día. En los años siguientes se esperaba su aparición a la medianoche, pero no siempre ocurrió. Entre las razones expuestas por los supuestos responsables a la cabeza de Mitma estuvieron que el Comité de Festejos no les había mandado una solicitud de participación y no iban a entrar 'así nomás'. Asimismo, un año fue sustituido por una comparsa de Soldado Palla Palla, una variante abiertamente militar: los músicos visten versiones caseras de uniformes militares modernos de gala o desfile, su zampoñada incluye percusión, y sus figuras se reducen a una o dos rabonas, un policía militar y un oficial, y puede realizarse de día sin problemas.

En la década de los 2000 apareció la moda de instalar una orquesta de instrumentos electrónicos con amplificación en la plaza la noche de la víspera, cuando antes la música consistía en las bandas de las diversas comparsas que se estacionaban por aquí y por allá y tocaban por turnos o, a veces, varias a la vez en competencia cacofónica. Si alguna estaba tocando cuando entraban los Locos era una competencia localizada e incluso podía ser correteada si no se callaba. Pero cuando entraron en 2005, la orquesta no hizo caso y tampoco podía ser correteada encima de su escenario elevado. La tonada melancólica de sus *sikus* era inaudible y no se detectó el momento de loquear, que fue

obstaculizado por miembros del público que no reaccionaron a tiempo (quienes tal vez no conocían la costumbre y lo tomaron como una especie de atropello). Se retiraron a poco tiempo, decepcionando a los que estaban esperando su llegada. También fue posible observar que no se había mantenido al lado de la feminización: el cura no tenía sacristán y sólo había un *q'ara diablo*, pero en vez de una rabona había cuatro hombres disfrazados de mujeres, usando en vez de la tradicional pintura negra en la cara<sup>33</sup> máscaras grotescas que los confundieron con la figura del condenado.

A fines de los 2000 se pusieron de moda las entradas autóctonas organizadas por los gobiernos municipales y, en algunos casos, departamentales, como la expresión de una política a favor de valorizar o revivir 'la cultura ancestral', frente a las entradas del calendario católico (Carnaval de Oruro, Gran Poder en La Paz, Urkupiña en Cochabamba, el recién revivido o al menos promocionado Chutillos en Potosí, etc.), que se habían unido en una sola moda de disfraces alquilados de bordadores profesionales y de bandas de bronces igualmente profesionales. La idea era presentar comparsas exclusivamente de música autóctona, disfraces caseros y bailes supuestamente tradicionales y típicos de la región o provincia. En la práctica, varias comunidades asumieron lo 'típico' como la organización de una comparsa que representaba una especie de parodia de la vida social cotidiana de la comunidad (en sí una continuación de la tradición de parodia que está en las raíces de varios bailes folklóricos: los doctorcitos hacen una parodia de los modales de los abogados en los tribunales). Otras inventaron disfraces novedosos con materiales del lugar, o utilizaron disfraces del pasado para un baile muy poco tradicional, como un barrio del pueblo de Irupana que vistió a toda su comparsa con los nidos de *uchi* del *munti jaqi* de Loco Palla Palla, pero se declararon 'Los Gorilas' y bailaron con máscaras de simios. A nivel municipal, para asegurar un buen número de comparsas se declaró el concurso abierto y no limitado sólo a comunidades del mismo municipio, estimulando la participación con la oferta

33 Esto puede tener varios significados: representar la cara quemada por el sol de alguien que trabaja todos los días en el campo; insinuar que las mujeres afrodescendientes ('negras') son las *más* yungueñas de todas las del campo; apuntar a la anonimidad en rebeldía –se dice que en realidad algunos vecinos sí participaron en la masacre de los policías anti narcóticos en 1982 (Spedding, 1994: 195-199 para relatos sobre este evento), aunque lo hicieron con sus caras pintadas de negro para no ser reconocidos.

de premios para las comparsas calificadas como las mejores por un jurado de supuestos expertos en la materia: materiales de construcción (bolsas de cemento, ladrillos) y sumas efectivas de dinero. En consecuencia, algunas comunidades que habían invertido mucho tiempo y esfuerzo en armar su comparsa se presentaron en más de un municipio con la esperanza de sacar réditos a su inversión.

El flamante segundo gobierno municipal de Chulumani organizó una de estas entradas-concursos en 2010. Takipata se presentó con Loco Palla Palla. Para destacar su reserva ecológica, sustituyó la ropa tradicional de los músicos con pecheros, espalderos y sombreros de fibra de plátano, adornados con largas agujas de pino, y sus *munti jaqi* vestidos de puros líquenes portaron unos inmensos nidos de barro de avispas silvestres, aunque uno de ellos y el condenado fallaron al último momento al colocarse máscaras comerciales de plástico, y se colaron una jovencita y una chiquilla cuyas ropas parecía más inspiradas en los Picapietra, la serie de dibujos animados. También el Secretario General se disfrazó con un uniforme de UMOPAR, tal vez confundido con Soldado Palla Palla. Sus rabonas bailaron levantando sus polleras no por atrás, como se debía (una referencia disimulada a la cópula homosexual y, por tanto, al hecho de que no son realmente mujeres), sino por delante, algo que fue criticado después como un gesto de excesivo libertinaje. Sin embargo, fueron superados por los Loco Palla Palla clásicos de Mitma, que además logró el último puesto en la lista, lo que les permitió entrar al menos al anochecer, aunque igualmente ellos incluyeron algunas figuras novedosas, como una mujer islámica completamente tapada de negro. Pero ninguna de las dos ganó.

La victoria fue para la comparsa de Villa Remedios, que bailó cantando ‘Unidos hasta la lucha final ¡Viva la clase campesina!’<sup>34</sup> y que, como parte

34 Este era el coro. Las estrofas hacían referencia burlesca a las relaciones de género en las parejas campesinas: de solteras las mujeres son como flores, pero una vez casadas ‘mandonas son, *q’awachis* son’: los hombres solteros son bien machos, pero ya casados ‘mandarinas son, *guagüeros* son’. *Q’awachi* es ‘tacaño’ en Aymara y refiere que la mujer campesina es la que maneja el dinero dentro de la unidad doméstica –como dijo un campesino mayor, la mala esposa es la que “no le da siquiera cincuenta bolivianos a su marido para que pueda tomar con sus amigos”; ‘mandarina’ es el marido dominado por

de su demostración delante del palco del jurado, realizó un sketch cómico remedando la reunión de fin de mes en la comunidad, con la exigencia de una rendición de cuentas que nunca se cumple y otros clisés de la política sindical de base. La tropa de bailarines consistía en mujeres de *k'ichiri* con sus *awayt'asiñas*<sup>35</sup> y *mit'iñas* puestas, alguna (era la concejala de Colopampa) cargada de coca *chamisa*<sup>36</sup> y otra con un manojito de ramas de *chakatay* para la escoba del secado, y unos pocos hombres con chontas de *masir*<sup>37</sup> y alguno con la paleta<sup>38</sup> de plantar. Chimasi presentó una comparsa con figuras sindicales –la Junta Escolar cargaba la caja de los yogurts del desayuno escolar, el Comité de Obras llevaba un machón de cemento y madera en pequeño– y una comunidad de Ocobaya presentaba *k'ichiris* bailando con figuras en forma de una inmensa hoja de coca y plagas como la mariposa blanca del *ulu*, pero ninguna tenía canción con letra propia ni representó el sketch cómico. Entre los premiados estaba una comparsa de Coripata con un baile llamado ‘los toreros’, incluyendo dos hombres actuando de toros al estilo de waca waca, pero con sus toros, al igual que los chalecos y gorros cuadrados de los demás, tejidos de cojoro de plátano. Su presentación gustó al público, pero causó resentimiento cuando salieron premiados siendo de otro municipio. Takipata estaba tan disgustado con su sexto lugar, que el Secretario General rehusó subir al palco para recibir el certificado y tuvo que ir un hombre no afiliado a la comunidad y que estaba presente por ser Presidente de la Junta Escolar, debido a que sus hijos estaban

---

su esposa (o sea, todo menos macho), y ‘guaguero’ el que se encarga de cuidar a los hijos pequeños, el niñoero.

- 35 Tela blanca cuadrada que se amarra en los hombros para protegerse del sol. La *mit'iña* es una tela cuadrada mucho más grande y de cualquier color, que se amarra en la cintura para recibir las hojas cosechadas.
- 36 Arbustos de coca cortados en la poda o *pillu*. Una vez secos son recogidos y llevados a la casa donde sirven para prender el fuego de cocinar en el *qhiri* (fogón de barro).
- 37 Desyerbe manual. Hasta ahora en Yungas, a diferencia del Chapare donde algunos utilizan yerbicidas, la eliminación de malas yerbas de los cicales, cada tres meses después de la cosecha semestral, es enteramente manual.
- 38 Instrumento de madera dura, algo parecida a la paleta usada para sacar el pan del horno de barro, pero mucho más corta y gruesa. Es usado para golpear los wachus de tierra hasta consolidarlos a la manera de paredes de tapial. Ver Spedding (2004/2005: 114) para una ilustración de ésta y otras herramientas mencionadas, así como para una descripción de las técnicas de plantar coca.

inscritos en la escuela de la comunidad. El alcalde anunció que les iba a premiar con mil ladrillos, pero nunca fueron a recogerlos y la oferta quedó en el olvido (la directiva sindical de ese año era inactiva). Los Loco Palla Palla de Mitma no se presentaron en la fiesta patronal una semana después, alegando estar ‘cansados’. Quizás como una forma de desagravio, fueron seleccionados para representar al municipio en la entrada-concurso autóctono departamental, patrocinado por la Gobernación en el año 2011.

Obviamente tuvieron que actuar de día. Inspirados en el ejemplo de Takipata (y los toreros de Coripata), sí como en el discurso ecologista de moda, sustituyeron la ropa tradicional de los músicos por vestimenta hecha de materiales naturales. Sin embargo, esto difuminó la identificación con los uniformes de la Colonia tardía, algo que hubiera interesado a algún jurado, y además los episodios de ‘loquear’ perdieron su sentido, que depende de estar en medio del público para asustarlo y hacerle corretear. En una entrada formal ciudadana, el público es mantenido estrictamente a ambos lados de la ruta, sin ingreso al espacio por dónde pasan las comparsas, y el ‘loquear’ se parece más a una desorganización de la misma comparsa, o aún peor: que se hayan puesto a correr desesperadamente porque no han podido mantener un avance adecuado y la siguiente comparsa está pisando sus talones. Su participación no causó impresión alguna en el jurado, que al parecer estaba más influenciado por criterios similares a los aplicados para premiar a comparsas en las entradas convencionales: una comparsa numerosa bien uniformada, que ejecuta sus pasos con perfecta coordinación, demostrando múltiples ensayos, acompañado por músicos con un buen nivel de ejecución, cualquiera que sea el género en cuestión. Ni una presentación más clásica y perfecta de Loco Palla Palla tendrá estas características: el número de participantes es –en sí– limitado, no tiene pasos establecidos para igualar (el único ‘paso’ determinado es el gesto del cura), sino que cada figura baila como quiere, algo que es susceptible de ser confundido con el hecho de no haber ensayado en absoluto y, para espectadores que no lo conocen, la ausencia de percusión en su música podría parecer un error (¿será que el del bombo se perdió al último momento?) y no algo propio de la tonada. No hubo Loco Palla Palla en la fiesta patronal de 2012. Su participación siempre fue en oposición y contraste con la fiesta oficial, expresada en la entrada del día de la víspera. Así mismo, no

obstante su riqueza tradicional, tampoco cuaja bien en las entradas autóctonas patrocinadas por el nuevo oficialismo.

### **Conclusiones y apuntes para el futuro**

Hay bastante producción en Bolivia sobre las fiestas patronales y los bailes que los acompañan, pero mayormente enfocando detalles de los trajes y música e intentando rastrear su historia, muchas veces con intentos localistas de defender un supuesto lugar de origen verdadero de la danza en cuestión: un ejemplo típico es Maidana (2004) que lleva el título *Taraquna cuna de la morenada*. Tesis de sociología como Miranda Chambi (2007) extienden la descripción a incluir algunas referencias al estrato social de sus informantes, quienes habrían bailado en una u otra comparsa y mencionan, por ejemplo, que la antigua fiesta patronal de Achacachi, que es San Pedro, queda en manos de la elite decadente (vecinos residentes), pero no explica porqué, en este caso, la respuesta de los sectores de la elite emergente, como por ejemplo transportistas y comerciantes de origen comunario, no ha sido la de tomar la delantera en esta fiesta sino fundar otras fiestas en otras fechas y fuera de la plaza central del pueblo. La mencionada tesis enfoca, sobre todo, la expresión de relaciones sociales a través de sus manifestaciones en fiestas de santos y la celebración de matrimonios, bautizos y rutuchas. Su ámbito de investigación no se extiende a la dinámica de la política local y, por tanto, no se lo puede criticar por no haberla abarcado. Sin embargo, el segundo acápite del presente artículo (que tiene que ser complementado con el libro que publica la investigación completa) intenta dar un esbozo de cómo la integración del tema de circulación de elites y luchas políticas, con un rastreo diacrónico de la evolución de las comparsas en una fiesta patronal en el curso del tiempo, puede dar cuenta del modo en el la fiesta llega a expresar simbólicamente las aspiraciones y la realidad del poder local.

En ambas provincias observamos el mismo proceso estructural de circulación de elites, y el desplazamiento de los antiguos vecinos por parte de nuevas elites de origen campesino y comunario. Creo que no es casual que se trata de dos provincias (Omasuyos y Sud Yungas) que tiene origen colonial, y cuyas capitales son reducciones toledanas, las que en la actualidad muestran

sus economías locales como las más activas del departamento. Faltan indagaciones sobre las dinámicas del poder local en otras provincias que han quedado más a la deriva, sujetas a procesos de despoblación y/o donde los residentes mantienen un rol más efectivo en la práctica. También faltan estudios, desde tesis de licenciatura hasta publicaciones de investigadores de trayectoria, que profundicen más en el poder local y los gobiernos municipales que –por ejemplo– el enfoque superficial e ideologizado de Canqui (2000) o el trabajo de Sánchez Serrano (2007) que presentan el mero registro de estadísticas de distribución de presupuesto por rubro y por cantón, seguido por la aplicación de la versión de la teoría de capital social procedente de la sociología estadounidense, en la modalidad que, según René Zavaleta Mercado interpretado por Luís Tapia, corresponde a la utilización acrítica de modelos de regularidad venidos (cuando no opuestos) desde afuera, sin intento de revisar y modificarlos para adaptarlos a las condiciones y el conocimiento locales (Tapia 2002).

En la investigación de la que este artículo forma parte, hemos rastreado la composición social del gobierno municipal de Chulumani desde 1985 (año en el que fueron re-establecidas las elecciones municipales) hasta 2012. Demostramos que, a partir de 1994, debido a la promulgación de la Ley de Participación Popular, cada vez más concejales de origen campesino ingresaron en lo que antes era un coto cerrado de los vecinos, hasta que a partir de 2005 esta nueva elite ha tomado el control definitivo del municipio. También hemos recogido estadísticas de presupuesto asignado y ejecutado por cantón (o distrito municipal como se los llama ahora) y hemos extendido el análisis al relacionarlo con el origen y residencia de las y los concejales y el alcalde de las gestiones en cuestión. De esta manera revelamos la persistencia de vínculos clientelistas. La diferencia entre las gestiones municipales dirigidas por vecinos y las dirigidas por concejales de origen comunario y rural es que las obras financiadas por el municipio se dirigen, principalmente, a los cantones de donde son oriundos los y las concejales, y no se concentran en el pueblo capital como ocurrió con las gestiones vecinales. Este es uno de los aspectos bajo los que se presenta esta circulación de elites (así como otros elementos de lo que en la jerga política corriente en el país se denomina ‘el proceso de cambio’) y podría ser referido como ‘otra chola con la misma pollera’. Es

otro tema que requiere ser complementado con más estudios en diferentes lugares y contextos.

En los años inmediatamente posteriores a la implementación de la Participación Popular (1996-1997) identificábamos aún a los vecinos como la elite establecida, con cierta presencia de la elite decadente (familias de ex terratenientes y sus allegados), que conservaba algo de influencia pero que dependía de alianzas con la elite establecida para acceder a alguna cuota efectiva de poder. Así mismo, se notaba la presencia incipiente de una elite emergente, de campesinos ricos y ex o semi campesinos en proceso de ascenso social, principalmente en base al rescate de la coca, el transporte y el protagonismo en la dirigencia de las organizaciones campesinas, como la Federación provincial y ADEPCOCA. Por el año 2012, este grupo había pasado a ocupar la posición de elite establecida, con los vecinos reducidos a la posición auxiliar de elite decadente, mientras la anterior elite decadente de descendientes de ex patronos y las familias más antiguas de vecinos había desaparecido de la escena (y en varios casos, efectivamente había abandonado la región). En relación a la imagen de la estructura social y de poder representada en la fiesta patronal, es notable que esta manifiesta cierto arrastre con respecto a la situación real (u objetiva). Así, hasta los años 1990 la elite decadente de entonces mantenía un protagonismo festivo que ya no ejercía en la vida cotidiana; se puede decir lo mismo en relación a la participación de los vecinos ya en decadencia en la fiesta de principios del año 2010. En este sentido, proponemos que –al menos en este contexto específico– la fiesta representa una especie de refugio nostálgico para los que están fuera del poder, y no una demostración de poder efectivo.

Terminamos mencionando un aspecto del proceso diacrónico de transición de la elite emergente (a principios de los años 1990) a la elite establecida (definitivamente a partir de 2010) en los grupos sociales que actualmente dominan en Chulumani. Lo notable de este proceso es que se arranca a fines de los años 1980 y que en gran parte fue apalancado por las reformas de la era llamada neoliberal: el libre transporte, que rompió el oligopolio de los vecinos de provincia en los sindicatos de transportistas; el libre mercado, que abrió nuevas oportunidades como las granjas de pollo y fue abriendo

gradualmente nuevas oportunidades en la intermediación y comercio de la coca; la Participación Popular, que incorporó a las comunidades rurales en un municipio, que hasta ese entonces acababa en los límites del área urbana del pueblo capital, y potenció a sus habitantes, primero como electorado mayoritario en las elecciones municipales y, luego, como autoridades municipales –para mencionar sólo las medidas de impacto más evidente. Esto contrasta con la imagen de las ‘reformas neoliberales’ en la literatura sociológica de las décadas de 1990 y 2000, donde los autores coinciden en representar a tales reformas como enteramente nefastas para las clases subalternas. La libre contratación y la ‘flexibilización’ de la mano de obra no impactó en las provincias, donde nadie (aparte de los profesores) tenía un contrato indefinido de empleo ni beneficios sociales para perder. Estas medidas sí afectaron a los grupos minoritarios urbanos como los mineros de la minería nacionalizada y los fabriles; su sobredimensionamiento en los análisis sociológicos de la época será una carga de los tiempos de ‘centralidad proletaria’ de Zavaleta. Parte de la perspectiva del marxismo local era que el campesinado, ese ‘saco de papas’ incapaz de representarse por sí mismo, era inherentemente pre-moderno y por tanto tenía que ser necesariamente jalado por el proletariado. Esta imagen se reproduce hoy en la forma de retratos arcaizantes e idealizados de comunidades herederas de tradiciones supuestamente pre-coloniales y de una otredad absoluta frente a Occidente. Nuestra investigación en Chulumani más bien concluye que si el campesinado ha desplazado a los vecinos, es porque los primeros son más modernos que los segundos: enfoque que revitalizaría muchos otros trabajos en sociología rural.

Unas palabras finales sobre la posición de comercio en este esquema: el hecho de que alguien como Magín ya ocupe una de las tiendas más surtidas y de ubicación más central en el pueblo es, sin duda, otra demostración del desplazamiento de la elite vecinal por el grupo emergente de origen rural. Sin embargo, el comercio del abasto no es un canal de verdadero poder económico en Chulumani; eso corre por la cadena de comercialización de la coca, algo que se analiza en detalle en la publicación completa de esta investigación. Si bien es cierto que, durante la época de dominio vecinal, las tiendas de abasto de los vecinos en lugares centrales era un símbolo de su poder, no eran fuente de lo mismo, que se basaba más bien en el control de la política formal y

la ley, como autoridades locales y tinterrillos, así como en el transporte (es significativo que los primeros operadores del transporte motorizado eran todos vecinos, logrando excluir a campesinos ricos que intentaron ingresar en el sector antes del año 1980). De hecho, los productos de las tiendas (alimentos industrializados, enlatados, etc.) no eran imprescindibles para el campesinado; los componentes esenciales de la dieta tradicional que tenían que ser adquiridos en el mercado eran las proteínas procedentes del Altiplano –carnes secas, pescado salado, queso–, que eran –y son– comercializados por los ‘viajeros’ o *ch’arkhinis*, que vienen semanalmente desde el mismo Altiplano; nunca por los vecinos. Económicamente, Magín es parte de la nueva elite establecida, pero no es (ni le interesa ser) parte de la elite de poder dentro de ese grupo (aunque no es casual que su actual esposa proceda de una comunidad tradicional de *ch’arkhinis*). En tanto que esta elite de poder participa en una actividad comercial, que es la del negocio de la coca, y no vendiendo abarrotes. Entonces, el comercio de abasto también representa un refugio del poder, aunque en este caso no nostálgico sino deliberado y actual. Nuestra etnografía del presterío de Magín en Chirca no es una divagación del costumbrismo antropológico superficial, sino sirve para atar este conjunto de hilos. Definitivamente, Magín optó por realizar este derroche para demostrar su recién lograda igualdad con la elite vecinal ya decadente, pero también eligió hacerlo en un pueblo que es mayoritariamente ‘de vecinos’ que el mismo Chulumani, y a la vez más decadente y tan alejado de las rutas de poder, como lo es de las del transporte. Buscar similar protagonismo festivo en el pueblo capital hubiera sido una señal de querer convertir su capital económico en capital social-político, ruta que él ha descartado. Sin la indagación detallada de su caso, hubiera sido imposible llegar a esta comprensión sociológica del significado estructural de su trayectoria individual.

## Bibliografía

Canqui Vargas, René. *Desestructuración de la organización campesina en el marco de La Ley de Participación Popular. Caso: Municipio de Laja*. Tesis de Sociología (inérita). La Paz: UMSA, 2000.

Criales, Lucila. *Mujer y conflictos socioculturales: el caso de las migrantes de Caquiaviri en la ciudad de La Paz*. La Paz: Aruwiyiri, 1994.

Maidana, Freddy. *Taraquna cuna de la morenada*. La Paz: S/E, 2004.

Miranda Chambi, Eliseo. *Espacios sociales y diferenciación social: un estudio de las relaciones sociales, económicas y festivas rituales en la población de Achacachi, provincia Omasuyos del departamento de La Paz, 1999-2005*. Tesis de sociología (inérita). La Paz: UMSA, 2007.

Sánchez Serrano, Rolando. *Capital social y posibilidades de desarrollo en los municipios*. La Paz: PIEB/Plural, 2007.

Santacruz Pachacuti, Joan de. *Relación de antigüedades deste rreyno del Piru*. Cusco: IFEA/San Bartolomé de las Casas, ¿1613?/1993.

Spedding, Alison. *Wachu wachu. Cultivo de coca e identidad en los Yungas de La Paz*. La Paz: Hisbol/Cocayapu/CIPCA, 1994.

Spedding, Alison. *Kawsachun coca. Economía campesina cocalera en los Yungas y el Chapare*. La Paz: PIEB, 2004/2005.

\_\_\_\_\_. *Religión en los Andes. Extirpación de idolatrías y modernidad de la fe andina*. La Paz: ISEAT, 2008.

Spedding, Alison y Colque, Abraham. *Nosotros los yungueños. Nanakax yunkasan tuqinkiriptw. Testimonios de los yungueños del siglo XX*. La Paz: PIEB/Mama Huaco, 2003.

Spedding, Alison, Gumersindo FLORES y Nelson AGUILAR. *Chulumani flor de clavel. Transformaciones urbanas y rurales, 1998-2012*. La Paz: PIEB, 2013.

Tapia, Luís. *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: Muela del Diablo, 2002.