



Bulletin de l'Institut français d'études andines

ISSN: 0303-7495

ISSN: 2076-5827

ifea.direction@cnrs.fr

Instituto Francés de Estudios Andinos

Perú

Lercier Castelot, Mélanie

Redefinir la fiesta, recordar las violencias: acerca de las memorias de las haciendas y la Reforma agraria en un pueblo de los Andes del sur peruano*

Bulletin de l'Institut français d'études andines, vol. 50, núm. 1, 2021, pp. 65-88

Instituto Francés de Estudios Andinos

Lima, Perú

DOI: <https://doi.org/10.4000/bifea.13333>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12677991004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

 redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante

Infraestructura abierta no comercial propiedad de la academia



Redefinir la fiesta, recordar las violencias: acerca de las memorias de las haciendas y la Reforma agraria en un pueblo de los Andes del sur peruano*

*Mélanie Lercier Castelot***

Resumen

El presente artículo analiza la aparición de memorias de las haciendas en las fiestas del pueblo surandino de Puyca (La Unión, Arequipa) como consecuencia de la redefinición de algunas de ellas después de la Reforma agraria. Desde el caso etnográfico de la fiesta de san Santiago, patrón del pueblo, la fiesta surge como un marco privilegiado para enunciar las memorias de las haciendas. El estudio tanto del registro discursivo usado en las fiestas como de las prácticas festivas y de los cambios estructurales en los cargos religiosos revela las negociaciones en torno a las relaciones de poder actuales y pasadas en Puyca.

Palabras clave: fiestas, memorias, haciendas, Andes

Redéfinir la fête, se souvenir des violences : à propos des mémoires des haciendas et de la Réforme agraire dans un village des Andes sud-péruviennes

Résumé

Le présent article analyse l'émergence de mémoires à propos des haciendas dans les fêtes du village sud-andin de Puyca (La Unión, Arequipa) suite à la redéfinition de certaines d'entre elles après la Réforme agraire. À partir du cas ethnographique de la fête de saint Santiago, patron du village, la fête apparaît comme un cadre privilégié pour énoncer les mémoires des haciendas. Tant l'étude du registre

* Este artículo fue escrito gracias al apoyo de la beca doctoral Louise Beyrand et Olivier Toussaint, 2018.

** Doctoranda en Antropología y ganadora de la beca Louise Beyrand et Olivier Toussaint, 2018, Universidad Rennes 2, Place Recteur Henri le Moal-35000 Rennes. E-mail: melanie.lercier@live.fr

discursif utilisé dans les fêtes que celle des pratiques festives et des changements structurels opérés dans les charges religieuses révèlent la négociation des relations de pouvoir actuelles et passées à Puyca.

Mots-clés : fêtes, mémoires, haciendas, Andes

Redefining the fiesta, remembering the violence: hacienda memories and land reform in the southern Peruvian Andes

Abstract

This paper studies memories of haciendas during the fiestas of Puyca (La Unión, Arequipa), a southern Andean village, and how some fiestas were redefined after the Land Reform. Based on the ethnographic case of the San Santiago fiesta, this article shows how the fiesta is a preferential context where hacienda memories are enunciated. The analysis of the discursive register used during fiestas, on the one hand, and the festive practices and structural changes in religious cargos, on the other hand, reveal much about the negotiations and actual power relations in Puyca.

Keywords: fiestas, memories, haciendas, Andes

La Reforma agraria de 1969 es de muchos modos un hito en la historia del Perú. No obstante, si bien su impacto político, económico y social fue el objeto de numerosos estudios, pocos investigadores han analizado su influencia sobre los sistemas festivos de las haciendas en los Andes¹. Asimismo, el análisis de las memorias de las haciendas fue en gran parte opacado por el de las memorias del conflicto armado que ocurrió de 1980 a 2000 y marcó profundamente al país. Varios estudios han analizado las fiestas patronales de distintas zonas del Perú (véanse Diez Hurtado, 2000; 2008; Martínez & Gelles, 1993; Paerregaard, 2017), pero ninguno se interesó por el cañón de Cotahuasi (La Unión, Arequipa), excepto el antropólogo japonés Tetsuya Inamura (1988), quien hizo un trabajo sobre el distrito de Puyca a finales de los años 1970. Sin embargo, su análisis de las fiestas del pueblo de Puyca es incompleto, ya que su tema de investigación principal era el pastoreo en las punas, con lo cual no ha estudiado las fiestas patronales de Puyca, sino las protagonizadas por los pastores de altura. Igualmente, pocos trabajos analizan el impacto de las haciendas y de la posterior Reforma agraria en las fiestas locales. Nos parece importante profundizar este tema desde un caso etnográfico contemporáneo de los Andes del sur del Perú porque sospechamos que los cambios provocados por la Reforma agraria en las sociedades terratenientes se han reflejado en las fiestas. Como veremos a continuación, en estas se pone en escena las relaciones de poder que atraviesan el colectivo —aquí retomamos el concepto de «colectivo» propuesto por Philippe Descola (2018) para referirse a una manera de juntar los humanos y los no humanos en una red

¹ Sobre el tema, véase Gow (1973).

de relaciones interespecíficas; se opone al término «sociedad» que, según una perspectiva antropocéntrica, solo se refiere al conjunto de los seres humanos. Su uso es relevante en el marco de nuestro estudio, ya que en Puyca los seres humanos y no humanos conviven e interactúan a diario. Al igual que los humanos, los no humanos participan en las dinámicas sociales locales, sean momentos de socialización o conflictos. Entonces, el concepto de «colectivo» nos permitirá acercarnos a la ontología de los puyqueños y dará claves de entendimiento, a nuestro parecer fundamentales, para nuestro análisis—.

Los pobladores de Puyca (Puyca, La Unión, Arequipa) han llevado en las últimas décadas un proceso de redefinición de las fiestas locales, y en particular de la fiesta patronal, con el fin de mantener vivas las memorias de las haciendas. El trabajo etnográfico realizado desde el año 2017 en Puyca ha ido desvelando el papel clave de las fiestas para expresar estas memorias todavía traumáticas en el espacio público local —lo cual contrasta con su silenciamiento en la vida cotidiana—. Desde luego, la reelaboración de las fiestas y las memorias que transmiten señala un proceso conflictivo. En el caso de Puyca, estos conflictos tienen que ver con la manera como se recuerdan las violencias infligidas y sufridas en las haciendas. Asimismo, se relacionan estrechamente con la posesión de tierras. Aunque la Reforma agraria no afectó Puyca directamente, las fiestas han sido un importante espacio para recordar los abusos de las haciendas y redefinir las jerarquías locales. Por lo tanto, la dimensión memorial de las fiestas surge como un proceso de negociación de las relaciones de poder actuales y pasadas entre diversos grupos locales, principalmente entre los ex hacendados *mistis* y su antigua mano de obra indígena², pero también dentro del mismo grupo indígena.

Proponemos que las fiestas no son un parentesis temporal y desconectado de lo cotidiano, sino un proceso contextual que se inscribe en las dinámicas sociales de un colectivo. De este modo, podrían reproducir y alimentar las tensiones locales, particularmente al hacer emergir memorias que remiten a eventos traumáticos para el colectivo. Por ende, formulamos la siguiente hipótesis: en Puyca, las fiestas son actualmente el canal de expresión privilegiado de las tensiones entre los diversos grupos sociales locales.

Desde el ejemplo etnográfico de la fiesta de san Santiago, intentaremos poner de relieve la fiesta como mecanismo que permite recordar colectivamente las violencias de las haciendas. ¿Cómo se desvela en contexto festivo el aparente olvido o, como lo sugiere Valérie Robin, los silencios relativos a las memorias de las violencias de las haciendas? Frente a la expresión de ciertas memorias del conflicto armado interno en detrimento de otras en una fiesta de la comunidad campesina de Cceraocro (Ayacucho), la antropóloga francesa se preguntaba:

² En este artículo, conservaremos los términos «*misti*» e «indígena» para reflejar su sentido en el contexto local de este pueblo de los Andes. En Puyca, se usan muy a menudo las palabras «*misti*» e «indígena» para operar una diferenciación interna entre los ex hacendados y su antigua mano de obra. Por falta de espacio, no podremos desarrollar aquí las trayectorias de las categorías identitarias «indígena» y «mestizo» en el Perú, pero los invitamos a consultar la abundante literatura que aborda este tema fundamental: De la Cadena (1991; 2004; 2006), Cánepe Koch (2007), Méndez (1996; 2011), Pérez Galán (2004), Salazar-Soler (2013), Wachtel (1976), entre otros.

¿Pero se trata realmente del olvido o más bien de los silencios sobre eventos que no deben acceder a la esfera pública? Más que la cuestión del olvido, se trata de la del secreto y de las maneras de desvelarlo que se usan en esta sociedad campesina posconflicto armado³ (Robin Azevedo, 2013: 116; traducción propia).

Tal como ella, procuraremos cuestionar aquí la dialéctica entre lo dicho y lo silenciado sobre las memorias de las haciendas en la San Santiago de Puyca. Para responder estos interrogantes, haremos primero una contextualización sobre Puyca y sobre su fiesta patronal, la San Santiago. Veremos a continuación que, como resultado de las violencias de las haciendas, esta se ve marcada por la noción de castigo. Asimismo, observaremos cómo la resignificación de los símbolos del poder en la fiesta patronal permite recordar los abusos de los hacendados. Finalmente, analizaremos la importancia del proceso de redefinición de los cargos religiosos después de la Reforma agraria para poder vivir con memorias traumáticas.

1. SOBRE PUYCA Y LA FIESTA DEL PATRÓN SAN SANTIAGO

Puyca es un pueblo de agricultores ubicado a 3600 m s. n. m., en una zona de pobreza extrema. También es la cabecera del distrito de Puyca, creado en 1891, el cual tiene una extensión de 1500 km² —mayormente *puna*— y comparte frontera al noreste con la provincia de Chumbivilcas (Cusco) y al norte con la provincia de Antabamba (Apurímac). Hasta la creación de la provincia de La Unión en 1835, Puyca pertenecía políticamente a la región de Cusco. Igualmente, la viceparroquia de Puyca hizo parte de la Diócesis del Cusco hasta 1878. Varios testimonios, así como los libros parroquiales de Puyca, fechan la llegada de los primeros *mistis* en la segunda mitad del s. XIX. Aunque Puyca formaba parte de la zona VI de afectación de la Reforma agraria, las haciendas locales no fueron expropiadas por el Estado. Eso puede explicar que muchos de sus mecanismos han perdurado hasta el día de hoy, sobretodo en las fiestas. A partir de la Reforma, las familias *mistis* empezaron a migrar a la ciudad. Este fenómeno se aceleró durante el conflicto armado interno, aunque este no afectó directamente al pueblo. En la actualidad, varios *mistis* siguen viviendo en Puyca, mientras que otros aún tienen tierras allí.

Puyca está aproximadamente a 12 horas de Arequipa y a 27 horas de Lima en bus. Al ser un lugar poco turístico y de difícil acceso, raras veces las fiestas cuentan con la presencia de personas externas al pueblo. La distancia geográfica y el costo de los viajes tienen un impacto directo sobre la participación de los migrantes en las fiestas de Puyca, ya que muchos prefieren celebrarlas en los clubes de provincianos de sus ciudades de acogida. Por lo tanto, podemos tildar las fiestas de Puyca de fiestas locales que cuentan puntualmente con la presencia de algunos migrantes.

³ «Mais s'agit-il vraiment d'oubli ou plutôt de silences sur des événements qui ne doivent pas accéder à la scène publique ? [...] Plus que la question de l'oubli c'est celle du secret et des possibilités de ses dévoilements qui semble à l'œuvre dans cette société paysanne post-conflictif».

Con el fin de contextualizar nuestro análisis, haremos primero una descripción etnográfica de la fiesta de san Santiago. La San Santiago se da cada año en Puyca del 24 al 28 de julio. En el 2019, dos **mayordomos** la organizaron y la costearon. Ambos eran pueblerinos indígenas. Si uno había ahorrado dinero gracias al trabajo de su chacra, el otro había migrado temporalmente a la ciudad para «trabajar» —es decir, realizar una actividad remunerada— con el fin de ahorrar el dinero necesario para pasar el cargo, lo cual es una dinámica bastante común entre los puyqueños.

Nos basaremos principalmente en el material etnográfico recogido durante un trabajo de campo realizado en el 2019. También utilizaremos puntualmente un trabajo hecho en 2018, año en el que la San Santiago fue cancelada por motivos que explicaremos a continuación. Hace falta precisar que nos centraremos aquí en la fiesta de san Santiago organizada por los mayordomos, mas no en las celebraciones realizadas en el mismo periodo por el colegio San Santiago de Puyca en honor a su santo patrón⁴. Para mayor claridad, dejaremos de lado parte del abundante material etnográfico para solo conservar los elementos necesarios al análisis. Además de nuestras observaciones, recurriremos a historias de vida y a entrevistas a *mistis*, indígenas, pueblerinos, residentes (en Lima y en Arequipa), hombres, mujeres, personas adultas y mayores de edad. Nuestros colaboradores principales son C. T. y R. Y., una pareja indígena adulta con quien convivimos en Puyca en cada trabajo de campo. Todos los términos en negritas están definidos en un glosario al final del artículo.

- 24 de julio

Al anochecer, los *mayordomos* y sus parientes sacan de la iglesia la estatua de san Santiago para realizar una procesión en las calles del pueblo (fig. 1). De regreso a la iglesia, ellos dan una misa en honor al santo. Para la ocasión, vino al pueblo un padre dominico de Cotahuasi, la capital de la provincia, para realizar las ceremonias católicas⁵. Una vez terminada la misa, los **varayuqkuna**⁶ recorren las calles del pueblo desde las 8 p. m. hasta la medianoche para realizar el **almenay**.

- 25 de julio

Desde el 2002, los mayordomos aprovechan pasar el cargo para casarse. Eso se debe a varios factores, como las escasas visitas de los eclesiásticos al pueblo y el aumento del costo de los cargos. En el 2019, ambas parejas de mayordomos se casaron. Por la noche, se realizó el **qhosoweley** en la plaza de la iglesia, la cual es también la plaza de toros.

⁴ Segundo C. T.: «El colegio y la fiesta patronal son cosas distintas» (27/07/2019).

⁵ En ausencia de un representante de la Iglesia católica, no se realizan los rituales católicos en la fiesta, salvo la procesión.

⁶ Para un análisis de la trayectoria del cargo del varayuq en Pisaq (Cusco) desde el incanato, véase Pérez Galán (2004).



Figura 1 – Procesión de San Santiago. Puyca, 2019

© Mélanie Lercier Castelot

- 26 y 27 de julio

Días de corrida⁷. Antes de que las vacas entren a la plaza de toros, los mayordomos y sus parientes desfilan allí al compás de la banda y frente al público que se junta poco a poco sobre los muros de la plaza. Luego, los mayordomos suben, a su vez, a la parte alta de la plaza, donde fingían desafiar a los toros durante la corrida. Esta termina con otro desfile de los mayordomos y parientes en la plaza de toros. El 27 de julio, al final del día se rinde homenaje a san Santiago, cuya estatua fue trasladada hasta el umbral de la iglesia. En el 2019, los mayordomos y el **subprefecto** se colocaron al costado de la figura santa para arengar a la muchedumbre devota. En este discurso, insistieron en la importancia de pasar cargos para que «no se pierda [la] cultura» del pueblo y para que nadie ocupe ilegalmente las tierras de los santos.

- 28 de julio

Por darse en el día de la independencia del Perú, la San Santiago se mezcla con actividades cívicas en las que no me detendré. Por la mañana, los mayordomos

⁷ Precisemos que las llamadas «corridas» en Puyca se asemejan más a juegos taurinos. En este pueblo de agricultores pobres, es impensable hacer sufrir al ganado, que difícilmente se mantiene con vida. Entonces, en la corrida se capea una vaca, generalmente poco cooperativa, la cual carga un par de veces antes de volver a pastear con el rebaño fuera de la plaza de toros. Aquí, no importa tanto la calidad de la corrida, sino el momento de socialización lúdica —tanto entre los seres humanos como entre ellos y los seres no humanos— brindado por esta actividad.

participan en el desfile cívico organizado por el municipio para celebrar el día nacional. Una pareja de mayordomos incluso «presta» la banda que contrató para la San Santiago. Después del desfile cívico, los mayordomos recorren bailando las calles del pueblo al compás de la banda.

El punto culminante del día es la gran carrera de caballos organizada por los mayordomos en honor a san Santiago. Luego de anunciar su llegada a campanadas, los mayordomos bajan a la puerta de la iglesia montados sobre caballos. La bandera nacional está en sus manos y en sus monturas. Durante esta secuencia festiva, la bandera será el atributo de los actores de la fiesta, mas no del público. Uno de los mayordomos va vestido con traje militar. El otro viste su traje ritual, compuesto de un sombrero con flores, una *lliclla*, una capa dorada y una cinta de lana. Ambos vienen acompañados por su padrino de matrimonio y un varayuq. Los mayordomos entran a la plaza de toros y la banda los acompaña tocando un tono alegre. La dimensión espectacular de esta secuencia festiva aparece cuando los mayordomos invitan a los mejores jinetes del pueblo a la plaza de toros para que enseñen su perfecto dominio del caballo. Después de hacerles realizar aires artificiales a las monturas, los jinetes cabalgan a toda velocidad por la plaza mientras saludan al público de manera triunfal. Al mismo tiempo, se abre la carrera a todos los pueblerinos, hombres y mujeres que deseen desafiar a los jinetes. Cuando esta acaba, todos los participantes salen de la plaza. Los mayordomos se colocan frente a la estatua del santo, en el umbral de la iglesia, para prender velas a sus pies y colocar la bandera peruana a su costado. El subprefecto y uno de los mayordomos ofrecen discursos con el propósito de agradecer a los participantes de la fiesta y animar a los pueblerinos a pasar el cargo de mayordomo al año siguiente. Después de estas exhortaciones, en el 2019 surgió un nuevo sistema de cargos, con la creación de un «comité profiesta». Detrás de estos términos, vemos una estrategia para seguir realizando la fiesta patronal mediante el estallido de un único cargo religioso, considerado demasiado costoso, y asumido en adelante por numerosos devotos. Esta iniciativa se origina en el abandono de último minuto de los cargantes en el 2018, lo cual llevó a cancelar la fiesta⁸.

2. LA SAN SANTIAGO, UNA FIESTA MARCADA POR EL CASTIGO

El caso etnográfico de la San Santiago nos brinda ejemplos significativos del uso de prácticas festivas para expresar las memorias de las haciendas. Esta fiesta muy densa permite ver cómo se levantan los silencios cotidianos sobre el pasado mediante discursos transgresivos o sutiles puestas en escena, que se encuentran, sin embargo, llenas de significado cuando las ubicamos en el contexto histórico y social de Puyca.

Primero, una secuencia ritual de la San Santiago remite el temor al castigo de san Santiago. Como mencionamos en la descripción etnográfica, cada 24 de julio

⁸ Cabe precisar que en el pueblo de Puyca, la población es mayormente católica. Siendo muy pocos los evangélicos (apenas algunas familias), no tienen incidencia todavía en el sistema de cargos.

los *varayuqkuna* recorren las calles del pueblo para realizar el *almenay*. En este ritual no católico⁹ se echa polvo blanco en forma de media luna en las puertas de las casas del pueblo para proteger los hogares por un año. Varios elementos llaman la atención. En primer lugar, los *varayuqkuna* lo hacen solos, desde las 8 p. m. hasta la medianoche. Como mencionan numerosos antropólogos en sus trabajos (Salas Carreño, 2019: 130-131; Pérez Galán, 2004: 192-200; Robin Azevedo, 2008: 144), en los Andes las entidades no humanas malévolas aparecen de noche, por lo cual no hay que salir más allá del ámbito doméstico durante estas horas. Así, la presencia bulliciosa de los *varayuqkuna* en la calle es, al parecer, un comportamiento inapropiado. Del mismo modo, el que toquen un solo tambor, sin recurrir a una banda para complacer a las entidades no humanas¹⁰, es inesperado. Mis anfitriones y amigos de Puyca se mantuvieron callados frente a mis preguntas sobre el *almenay*, lo cual contrastó con su entusiasmo habitual para saciar mi curiosidad. Este silencio era aún más sorprendente, pues mi interlocutor principal, C. T., ya ha pasado el cargo una vez, lo cual significa que ha realizado el ritual del *almenay*. Esto nos lleva a pensar que él sabía su significado, pero no quería comunicárnoslo por un motivo que desconocemos. A pesar de mis repetidas preguntas en los dos años que presencie el *almenay*, C. T. y R. Y. solo me contestaron: «Es una costumbre de acá. Es para que no entre»¹¹. Frente a la imposibilidad de saber quién era esa persona misteriosa a quien se referían, solo podemos emitir hipótesis.

Descartamos, en un primer lugar, la eventualidad de que el *almenay* sirva para alejar a entidades no humanas malévolas como el condenado o la cabeza andante. Si fuese el caso, no ocurrirían accidentes frecuentes con estos seres. Además, cada uno de ellos requiere de un ritual de protección específico. Una hipótesis más probable es que se realiza el *almenay* para protegerse de san Santiago. De hecho, se hace este ritual justo después de haber sacado de la iglesia la estatua del santo para realizar una procesión por las calles del pueblo. ¿Por qué los pueblerinos no quisieran que el santo entre a sus casas mientras le piden su protección en la procesión y la misa que le dedican? Un elemento para responder quizás se encuentra en la idea de castigo y en el paralelo que existe entre Santiago «pisaindios»¹² y los *mistis* —quienes fueron «pisaindios» a su manera—. Como el hacendado, el santo guerrero es violento e irascible; atemoriza y castiga, a veces de manera arbitraria, a los indígenas. Ambos representan una figura

⁹ Como subraya Pérez Galán, no es pertinente discutir el origen cristiano o «pagano» de las fiestas y los rituales en los Andes, ya que las tradiciones católicas y autóctonas no son realidades distintas para los indígenas. A lo largo de los siglos, estos realizaron constantes procesos de negociación cultural, los cuales desembocaron en una identidad cultural híbrida y polisémica, mas no contradictoria para ellos (Pérez Galán, 2004: 145). Solo resaltamos el fuerte componente católico (o su ausencia) de algunos rituales por cuestiones de claridad.

¹⁰ Para un caso de ritual nocturno realizado con banda en Pisaq (Cusco), véase Pérez Galán (2004: 192-200).

¹¹ C. T. y R. Y., 24/07/2018.

¹² Un colaborador *misti* hizo una comparación llamativa entre san Santiago «pisamoros» en Europa y san Santiago «pisaindios» en América (V. Y., 08/10/2017).

paternalista que espera una retribución a cambio de su protección, bajo pena de castigo. Finalmente, aunque solo queda como hipótesis por los pocos datos conseguidos sobre el tema hasta ahora, las numerosas violaciones de mujeres indígenas por los hacendados podrían estar relacionadas con esta protección «para que no entre»¹³. Según los testimonios locales, esas violaciones sucedían mayormente de noche, y aún más en tiempos de fiesta, cuando las indígenas debían moler el maíz para preparar chicha *qora*¹⁴. Un *misti* hasta notificó que la preparación nocturna de la chicha era casi siempre asumida por las solteras, ya que, según una creencia local, «las solteras hacían chicha que emborracha»¹⁵. La asociación entre sexualidad, borrachera e indianidad es ampliamente difundida en los Andes (véanse Saignes, ed., 1993; Geffroy, 2017), particularmente en lo que se refiere a las mujeres, tal como señala Penelope Harvey en un estudio sobre Ocongate (Cusco):

La borrachera en las mujeres es considerada como una señal particularmente indicativa de una identidad indígena, una imagen asociada con [...] las fantasías de los varones mestizos acerca de la supuesta promiscuidad natural de las mujeres campesinas. [...] Las fuertes representaciones que existen entre la bebida y un tipo particular de feminidad que sugieren una disponibilidad sexual, y una orientación de alejamiento del esposo, la familia y la responsabilidad doméstica, hace que las mujeres casadas sean particularmente vulnerables a la crítica (Harvey, 1993: 126-132).

Como bien enseña esta cita, las mujeres son vulnerables en contexto de borrachera, particularmente las jóvenes solteras, quienes están asociadas en el imaginario colectivo con una mayor permisividad sexual. Los relatos que recogimos al respecto dejan suponer que esta vulnerabilidad era agudizada en las haciendas —debido, entre otros, al derecho de pernada—. Por basarse en la preparación y el consumo del alcohol, la fiesta era con toda probabilidad un momento idóneo para cometer abusos contra las mujeres y es de suponer que la fiesta patronal no escapaba de la regla.

Por lo tanto, las memorias traumáticas de las violencias sufridas por los indígenas en las haciendas vuelven aemerger en ciertos rituales. A través del prisma del castigo, la figura de san Santiago puede ser una manera de hacer aflorar estas memorias. Esta representación del santo patrón está muy presente en las mentes de los puyqueños. Aunque cualquier entidad no humana puede castigar a los pueblerinos por motivos diversos¹⁶, ninguna otra fiesta que vimos en Puyca estuvo marcada por el temor al castigo. Se teme mucho la ira de Santiago, la cual no parece apaciguararse a pesar de los homenajes de los pueblerinos. En los dos años que observamos la fiesta, murieron dos puyqueños en las celebraciones. En el 2018, la víctima fue el

¹³ Sobre la transmisión de las memorias relativas a las violaciones de las mujeres indígenas por los hacendados, véase Robin Azevedo (2008: 245-250).

¹⁴ C. G., 03/08/2019.

¹⁵ V. Y., 08/10/2017.

¹⁶ Véanse Salas Carreño (2019), Choque & Pizarro (2013), Fioravanti Molinié (1979), Molinié (2009), Salazar-Soler (1987), entre otros.

mayordomo mismo, quien murió en un accidente en la víspera de la San Santiago. Se explicó el fallecimiento de distintas maneras: el difunto no había sido bastante devoto; no había escuchado un sueño premonitorio; san Santiago había roto de un golpe todas las cuerdas del arpa del mayordomo; los otros cargantes habían rechazado el cargo en el último momento... Sería inadecuado juzgar la validez de estas explicaciones. Sin embargo, notamos que vuelve una y otra vez la idea de no cumplir adecuadamente la obligación ritual. De hecho, se canceló la fiesta del 2018 por los motivos antes mencionados¹⁷. Ello basta para provocar la ira del santo guerrero. En el 2019, se atragantó una segunda víctima dos días antes de la San Santiago. Una vez más, la idea de castigo del santo afloró. Esta se reforzó al día siguiente, cuando hubo un apagón en el pueblo al final de la procesión. Algunos hasta afirmaron que ocurrió cuando el santo cruzó la puerta de la iglesia¹⁸.

3. RECORDAR LOS ABUSOS DE LOS HACENDADOS MEDIANTE LA FIESTA

El 28 de julio cuenta entre los días más propicios a la expresión de las memorias, por la celebración simultánea del último día de la San Santiago y de la fiesta nacional. Primero, a diferencia de los días anteriores, los mayordomos lucen la bandera nacional¹⁹. Más allá de la celebración del día de la independencia, simboliza la democratización de la ciudadanía peruana. De hecho, solo se otorgó la plena ciudadanía peruana a los analfabetos, que en su mayoría eran indígenas, en 1980. En Puyca, esta fecha coincide con los inicios de la migración masiva de los *mistis* a la ciudad. Hasta entonces, se consideraba a los indígenas como ciudadanos de segunda clase, mientras que los *mistis* eran ciudadanos de pleno derecho. Ello se materializaba en los cargos de autoridad. Por un lado, los *mistis* ocupaban todos los cargos civiles, los cuales simbolizaban su relación privilegiada con el Estado. Por otro, los indígenas ocupaban los cargos religiosos, considerados inferiores a los cargos civiles. Sin embargo, en el 2019, los mayordomos, así como los *varayuqkuna*, lucían la bandera peruana y todos eran indígenas. Durante el desfile cívico, ellos hasta celebraron la independencia al lado de las autoridades civiles, lo cual es un acto altamente simbólico. Ello refleja el creciente protagonismo de los cargos religiosos, considerados ya no como una obligación impuesta a los indígenas, sino como un acto de ciudadanía. Al agregarles una dimensión ciudadana a dichos cargos, estos adquieren una autoridad doble que los coloca por encima de los cargos civiles, lo cual se puede ver en las jerarquías locales que se basan actualmente en la ocupación de los cargos religiosos²⁰.

¹⁷ En el 2018, el ritual del *almenay* fue realizado a pesar de que no hubo mayordomos.

¹⁸ G. T., 24/07/2019.

¹⁹ Lo mismo se puede decir sobre los *varayuqkuna*, quienes desfilan junto con el subprefecto y amarran el «peruanito» (una cinta con los colores de la bandera peruana) en su vara de mando.

²⁰ Constatamos en el campo que las autoridades civiles (alcalde, subprefecto, juez de paz, policía) tenían poca autoridad en comparación con los *varayuqkuna* y los demás cargos rituales. Precisemos

En la San Santiago, la dialéctica entre ciudadanía e indigeneidad se manifestaba hasta en la vestimenta de los mayordomos. Mientras uno vestía la ropa típica de las fiestas indígenas —sombrero con flores, capa, *lliclla*, cintas de colores—, el otro vestía un traje militar para mostrar su pertenencia a los reservistas²¹. Es llamativa la ostentación del estatuto de reservista en un contexto de fiesta patronal. De hecho, es inusual que un cargante no vista la ropa típica de las fiestas, ya que estas tienen códigos muy precisos que todos deben adoptar. Podemos emitir la hipótesis de que esta diferenciación mediante la ropa fue una manera, para los mayordomos, de simbolizar la asociación de la condición de militar con el Estado y de la de indígena con las haciendas. Como resalta Pérez Galán, los hacendados «protegían» a sus indígenas del reclutamiento del ejército para no perder mano de obra (Pérez Galán, 2004: 74). De este modo, a los hombres indígenas se les negaba una oportunidad de integrar el cuerpo militar y, por lo tanto, la nación peruana. Hasta hoy, los indígenas de Puyca resaltan la manera en la que la falta de oportunidades —tales como el servicio militar, la educación, la migración a la ciudad— estaba relacionada con la voluntad de los hacendados y fue un prejuicio tremendo que los excluyó (y todavía los excluye) de la sociedad nacional. Por ende, la afiliación explícita de uno de los mayordomos a los reservistas surge como una manera de recordar los abusos de los hacendados, quienes despojaron a los indígenas del estatuto de ciudadano, y afrentar a los *mistis* simbolizados por las autoridades civiles del pueblo. Esta hipótesis se ve reforzada por un hecho inusual que ocurrió después del desfile cívico del 28 de julio. Mientras el primer cargante salió en pasacalle con sus parientes y la banda, el segundo no regresó a su casa con su esposa y sus parientes, sino que recorrió las calles del pueblo con los demás reservistas —unos diez hombres— después de desfilar con ellos (fig. 2). A continuación, les invitó alcohol y comida en su casa, lo cual se hace normalmente con los familiares. Allí los mecanismos del convido festivo fueron reinventados bajo el prisma de la condición de reservista. Por ende, podemos sugerir que, con sus trajes, los mayordomos simbolizan una democratización de la ciudadanía peruana hacia los indígenas.

Asimismo, mencionamos la dimensión espectacular de la carrera de caballos. Recordemos, primero, que no se puede separar al santo guerrero de su caballo, hasta el punto que siempre se les representa juntos en las imágenes santas. Así como el santo que los simboliza, se asocia a los *mistis* con los caballos. Varios testimonios que recogimos al respecto indican que los hacendados solo se movían montados. Este privilegio suyo permitía que asentaran aún más su dominio sobre los indígenas, entre otros azotándolos con las riendas del animal. Por su parte, los **pongos** solo tenían derecho a ir a pie. Además, en el tiempo de las haciendas, los *mistis* atemorizaban a los indígenas en la San Santiago, precisamente el 28 de julio. Al mismo tiempo que cabalgaban a toda velocidad por la plaza de toros,

que no hay autoridades comunales en Puyca, ya que por ser la capital del distrito no se trata de una comunidad campesina, sino de un centro poblado.

²¹ Sin embargo, precisemos que esta diferenciación por la vestimenta no refleja una diferencia social entre los mayordomos, ya que ambos eran pueblerinos, indígenas y agricultores.



Figura 2 – Desfile cívico de los reservistas en honor al día de la Independencia peruana. Puyca, 2019

© Mélanie Lercier Castelot

lanzaban camaretas, o sea pequeñas bombas, para asustar a los indígenas²². Parecería, entonces, que la carrera de caballos que observamos en la actualidad se origina en violencias de los *mistis* hacia los indígenas. No obstante, en la San Santiago 2019, eran indígenas quienes cabalgaban con orgullo por la plaza de toros. La presencia en primer plano de los *varayuqkuna*, las autoridades indígenas por excelencia, no hizo sino reafirmar la identidad de los jinetes y legitimarlos²³. Es más, abrirle la carrera a todo el público rompe rotundamente con su carácter exclusivo en la época de las haciendas (fig. 3). Así, la fractura social entre los *mistis* y los indígenas ya no se expresa de forma explícita, a través del acceso diferenciado a una actividad festiva, sino mediante la apropiación por los indígenas de los símbolos del poder de los antiguos patrones. Además, crea una filiación directa entre san Santiago y los indígenas. Mediante el caballo, estos se relacionan con el santo guerrero y aparecen como los pobladores legítimos de Puyca, reforzando de paso el carácter alóctono de los *mistis*, tal como me comentaba C. T.: «Ellos no son

²² V. Y., 08/10/2017.

²³ Este protagonismo vuelve a colocar los cargos rituales en un primer plano, ya que, en el tiempo de las haciendas, los *varayuqkuna* estaban subordinados a los hacendados (C. T., 27/07/2019).



Figura 3 – Gran carrera de caballos. Puyca, 2019

© Mélanie Lercier Castelot

de acá. O sea, la familia que le decimos “*mistis*”, no son de acá. No son oriundos de acá. La gente indígena es oriunda de acá» (27/07/2019).

La ilegitimidad de los *mistis* sobre las tierras del pueblo resalta en los discursos pronunciados en la fiesta, lo cual se vio claramente en la San Santiago 2019. En el discurso de clausura de la fiesta, varias personas tomaron la palabra para mencionar los abusos de los ex hacendados. Recordemos que, en estos momentos, se juntan los pueblerinos en el umbral de la iglesia, frente a san Santiago, para escuchar los agradecimientos de los mayordomos y del subprefecto. Pese a que la muchedumbre corta usualmente este tipo de acusaciones por temor a que se levante el tabú colectivo sobre las memorias de las haciendas²⁴, fueron aquí toleradas por los pueblerinos, quienes se unieron al esfuerzo de memoria al escuchar al enunciador sin interrupción. Es probable que esto se deba al carácter mismo de la fiesta, que los puyqueños ven como un momento de catarsis necesario para el equilibrio del pueblo donde siguen conviviendo *mistis* e indígenas.

²⁴ Las acusaciones hacia los *mistis* son un tema recurrente en las fiestas puyqueñas. Sin embargo, en los demás casos que pude observar, la muchedumbre las consideraba como una transgresión del orden festivo y, por lo tanto, procuraba silenciar al acusador.

Por lo tanto, es de suponer que este momento ritual frente al santo patrón del pueblo es un espacio autorizado para expresar las memorias de forma pública. Es llamativo que las acusaciones se pronuncien bajo la mirada del santo. De hecho, parece una manera de buscar su aprobación y protección. Con tal que se le homenajeé de forma adecuada, ¿el santo estaría más dispuesto a escuchar a los pueblerinos? En los Andes, es sabido que gana los favores de las entidades no humanas quien les hace las mejores ofrendas. En las haciendas, esta lógica les era muy desfavorable a los pongos, quienes eran pobres y estaban endeudados con el hacendado. En el caso de Puyca, la San Santiago era, primero que todo, una ofrenda de los *mistis* al santo patrón. Al obligar a la mano de obra indígena a pasar el cargo, los hacendados se ganaban los favores de san Santiago. Se debe tener en mente la deshumanización de los indígenas por los *mistis*. Considerados como animales o niños del hacendado, ellos estaban bajo su custodia y, por lo tanto, eran parte de la ofrenda de los *mistis* al santo. Sin embargo, hoy en día, los indígenas pasan el cargo voluntariamente para expresar su devoción hacia el santo patrón. Según la lógica antes mencionada, la protección de san Santiago sería entonces para los indígenas.

El fervor de los indígenas resaltó en el discurso pronunciado al final de la San Santiago 2019, en el que se puso énfasis en el carácter opcional del cargo. Por temor a que las jóvenes generaciones ya no asuman el cargo, los mayordomos del 2019 subrayaron la importancia de cumplir sus compromisos. Bajo estos argumentos afloraba el miedo a perder la protección del santo patrón. Ello se enmarcaba en un contexto muy preciso: en el 2018, los mayordomos habían rechazado el cargo en el último momento, provocando la ira de los pueblerinos. Esto se debía a que estos eran jóvenes que no habían estimado bien el costo de la fiesta. En este pueblo tan pobre, costear una fiesta —que no cuesta menos de S/ 20 000— es un gran reto que requiere de varios años de ahorro. Según varios interlocutores, el costo es siempre más elevado, por lo que muchos dudan en hacerse devotos. Por lo tanto, el rechazo del cargo en el 2018 se basaba sobre todo en un argumento económico, mas no en cambios en la práctica del culto al santo.

Dentro de los abusos de los exhacendados, en la San Santiago fueron denunciados los robos de tierra que sufrieron los indígenas en los siglos XIX y XX. Varios testimonios locales remarcaron que los *mistis*, antes sin tierras, se habían apropiado de las chacras de los indígenas tanto por la fuerza como por maniobras deshonestas —entre otras, un sistema de endeudamiento de los indígenas—. En la San Santiago 2019, uno de los mayordomos se refirió a estos robos al hablar de las tierras de los santos. Para él, existía una conexión obvia entre pasar un cargo religioso y preservar los terrenos del pueblo: «Que estos terrenos no queden botados para que nadie venga a decir: "yo soy propietario"»²⁵. Hace falta precisar algunos detalles para entender este requerimiento. En Puyca hay cinco santos y santas. Cada uno tiene una chacra propia. Aunque estas chacras no figuran en los registros públicos y no tienen un propietario legal, todos saben que pertenecen a

²⁵ P., 27/07/2019.

los santos. Por lo tanto, las cuidan los pueblerinos, pasando el cargo del **fundador**. En la actualidad, este cargo de un año de duración le da al devoto el derecho a cultivar la chacra del santo. A cambio de los productos de la chacra, el fundador deberá costear una parte de las fiestas de San Santiago y Navidad. No obstante, en el tiempo de las haciendas, los *mistis* se adueñaron de las chacras de los santos. En nombre de los santos, ellos se beneficiaban de sus productos, obligando a los indígenas a pasar el cargo del fundador. Si volvemos al año 2019, el mayordomo se refería claramente a esos abusos en su discurso. Mientras incitaba a que alguien asumiera el cargo, el cargante hacía aflorar una memoria traumática y advertía a los pueblerinos. Según él, la falta de devoción hacia los santos ponía en peligro al pueblo y sus tierras. Recordemos que, como resultado de la no expropiación de las haciendas en Puyca y de la migración voluntaria de los *mistis* a la ciudad, gran parte de sus chacras siguen estando intactas. Estas se encuentran bajo el cuidado de campesinos pobres, generalmente sin tierras, llamados «partidarios». Ellos efectúan un trabajo no asalariado para los patrones: a cambio de cuidar las chacras, se les dará la mitad del producto de las cosechas. Según varios testimonios, este sistema es una herencia de las haciendas. Por ende, la vigencia de las propiedades de los exhaciendados en el pueblo y de su dominio sobre los más pobres hace emerger el fantasma de las haciendas y alimenta los temores sobre el acaparamiento forzado de las tierras por parte de los *mistis*.

Por lo tanto, para los indígenas, el contexto festivo es un medio para hacer memoria según códigos muy precisos. Entre estos códigos están los del comportamiento. En Puyca, es imprescindible expresar el respeto al saludar a todos los pueblerinos con quienes uno se cruza. Eso vale aún más para los jóvenes, quienes deben saludar a sus mayores y llamarlos *tío* o *tía*. No hacerlo sería una transgresión a las pautas del comportamiento local. No obstante, por ser una vía de expresión de las memorias, las fiestas sirven de pretexto para transgredir estas normas. Como resaltaba C. T.:

[Los *mistis*] Eran muy... muy este... muy abusivos. Porque tenían pues mulas, caballos graaandes. Y dicen, según cuentan ellos, por ejemplo, un mestizo está encima del caballo, cabalgando, y la gente indígena tiene que saludarlo a una cuadra. Sacándose el sombrero. Si no hacían ese saludo, era una falta de respeto a esa persona. Y según dicen, que agarraba las riendas del caballo, como eso a veces en el momento de pasar, y tiraba un chicote. Así era. Porque, cuentan pe los estos, las personas que han vivido esa etapa [...]. Por eso, casi la gente joven de ahora le tiene un poquito, un poco de resentimiento hacia ellos. Porque supongo que también sus padres les han contado cómo era antes, ¿no? Entonces, yo veo que ese resentimiento hay entre... Por eso, los jóvenes cuando vienen así digamos pe, de este tipo de reunión [la fiesta de San Santiago], no les saludan [a los *mistis*]. Sí, es como un rechazo que tienen (27/07/2019).

Este relato es interesante por dos motivos. Al hacer un paralelo entre la obligación que tenían los indígenas de saludar a los hacendados —lo cual era una muestra de sumisión— y el rechazo del saludo a los *mistis* por parte de los jóvenes,

C. T. enseña el simbolismo de este gesto. No hacerlo en una fiesta asociada a los *mistis* y el caballo es un desafío abierto, un acto que permite recordar y cuestionar los abusos de los exacendados.

Si bien en este relato son jóvenes los que no saludan a los *mistis*, no debemos sacar conclusiones apresuradas reduciendo este acto a una división entre jóvenes y ancianos en torno a la manera de celebrar la San Santiago. Claro que las nuevas generaciones pueden introducir cambios en las fiestas —recordemos que las fiestas son la suma de constantes cambios—. Ello hasta alimenta un discurso de los adultos que dice que los jóvenes pierden las costumbres. Sin embargo, no podemos interpretar la actitud que nos comentaba C. T. como un rechazo de los jóvenes hacia la forma en la que los ancianos practican las fiestas. En esto, estamos de acuerdo con Alejandro Diez Hurtado, quien afirmaba sobre la fiesta de la Virgen de Mercedes en Sechura (Piura):

Independientemente de que las fiestas sean consideradas tradicionales [...] y de que sean presentadas como una manifestación heredada de antiguo y celebrada conforme a lo que dicta la costumbre, la gente es relativamente consciente de que se producen cambios, y la supuesta conservación de la tradición tiene su contraparte en cierta sensación de deterioro, de pérdida de vitalidad y de sentido que estarían experimentando las celebraciones durante los últimos años (Diez Hurtado, 2008: 281).

Además, encontramos una actitud de rechazo de puyqueños de diversas edades y clases sociales hacia los *mistis*. M. Y., una señora de aproximadamente 50 años, que de niña vivió en las haciendas de Puyca, nos contó una escena divertida al respecto:

Por ejemplo, hace poco, [...] había un chico... ya estaban saliendo los celulares [...] pues, tenía acá en el bolsillo con audífono y la señora [*misti*] llega de acá de Arequipa [a Puyca] y no le saluda [...] y la señora dice: «Jesús, hoy en día los muchachos son malcriados, ni le saludan ya. Estos indios hasta en su trasero ya tienen radio». [...] Y, entonces, de ahí otro caballero que escucha le dice: «Los tiempos han cambiado por algo. Antes, en tu tiempo, discriminabas, ahora estamos en otra era. Ya no estamos en tu siglo donde tú discriminabas a la gente». La señora se calló [risas]. Y así, ya no le saludan, pues (04/08/2019).

Este relato es sumamente interesante, ya que pone en escena a un joven y a un adulto que rechazan la anterior superioridad de los *mistis*. Además, representa al pueblerino indígena frente al *misti* que viene de afuera, lo cual nutre un relato identitario ampliamente difundido a nivel local, el del pueblo «al 100 % indígena» que se basa en el argumento de la autoctonía como criterio de legitimidad sobre las tierras del pueblo. Aunque M. Y. nos contó esta historia en tercera persona, más tarde en la conversación, ella también confesó estar resentida con los *mistis*.

Tanto en el testimonio de C. T. como en el de M. Y., vemos la importancia de los relatos familiares para transmitir las memorias y sus mecanismos de activación. Más allá de las normas públicas del silencio, la transmisión privada de las memorias asegura su supervivencia y la de la historia local. En Puyca y en muchas localidades

de los Andes, donde faltan los documentos escritos, la oralidad es fundamental para construir procesos de memorias plurales.

4. REDEFINIR LOS CARGOS RELIGIOSOS PARA VIVIR CON MEMORIAS TRAUMÁTICAS

Por último, analicemos la evolución de los cargos religiosos relacionados con la San Santiago desde la época de las haciendas. Los testimonios que recogimos sobre el tema, así como un breve estudio del antropólogo Tetsuya Inamura realizado en el distrito de Puyca a finales de los años setenta, subrayan la instrumentalización de las fiestas y de los cargos según el contexto político y social en el que se enmarcan. En otros términos, estos se usan constantemente para cuestionar las relaciones de poder en el pueblo. Estos cambios estructurales son, entonces, una forma de hacer memoria.

Asimismo, nuestras fuentes muestran la Reforma agraria como una ruptura social y festiva. En lo referente a la San Santiago, esta ruptura se observa primero en el manejo de los cargos religiosos. De hecho, vemos que se desplazó el protagonismo entre los cargos, lo cual se relaciona estrechamente con su carácter obligatorio en tiempos de las haciendas. Hasta finales de los años setenta, cinco cargos costeaban la San Santiago: el alférez, el fundador, el torero, el *qaperu* y el *tutamayor*. Mientras los agricultores de Puyca y de los anexos cercanos pasaban los tres primeros, los pastores de los anexos de la puna pasaban los dos últimos. Recordemos que, en tiempos de las haciendas, los hacendados obligaban a los indígenas de todo el distrito a pasar los cargos en Puyca. No obstante, por asociar el poder de los *mistis* con la capital del distrito, desde la Reforma agraria los indígenas de los anexos se negaron a seguir yendo a Puyca para pasar el cargo (Inamura, 1988: 213-214). Como consecuencia, los cargos se repartieron entre varias localidades del distrito. En otros términos, en la actualidad, todavía se pasan los cargos del *qaperu* y del *tutamayor* en su anexo de origen, mas no en Puyca.

Además, se centralizaron las funciones de los cargos religiosos del pueblo. En los años anteriores a la Reforma agraria, los cargos tenían las siguientes funciones:

- Alférez: costear una misa en honor a san Santiago; realizar la procesión del santo.
- Fundador: costear una banda, velar los guiones que representan al santo, costear y preparar una comida para todo el pueblo.
- Torero: costear la corrida.
- *Qaperu*: acompañar las festividades con un rebaño de llamas.
- *Tutamayor*: costear y realizar los bailes *negritos* y *wachwa*.

No obstante, hoy día, la San Santiago solo cuenta con un cargo llamado *mayordomo*. Este costea toda la fiesta, salvo las secuencias festivas antes realizadas por los pastores de la puna y la velada de los guiones, ya que desaparecieron misteriosamente en los años 2000. Veamos el testimonio de C. T. acerca de los mayordomos:

M.: ¿Y tenían [los hacendados] capataces?

C. T.: Tenían sus estos, sus mayordomos. Es como una persona de confianza, que está pendiente de ellos. O sea, ellos no podían trabajar en un sitio y ordenaban al mayordomo a que vaya a vigilarlos.

M.: Entonces, ¿había también una jerarquía entre los indígenas?

C. T.: Por eso pe, el mayordomo tenía, pe, el esto, el beneficio tenía el mayordomo. Entonces, el misti hacía trabajar al mayordomo, era como se puede decir, su brazo derecho, ¿no? Él velaba por los intereses de los mistis. Pero también no ganaba plata, sino de repente así víveres, de repente le daban camélidos, toritos...

M.: ¿Y la gente no tiene resentimiento hacia los mayordomos, o exmayordomos?

C. T.: No. Porque son del pueblo. Por necesidad han trabajado, ¿no?
(27/07/2019)²⁶.

Varias cosas son llamativas acerca del mayordomo. Tal como resaltó C. T., el mayordomo era el brazo derecho de los hacendados. De origen indígena, este tenía un estatuto superior al resto de la mano de obra de Puyca y supervisaba las labores para el hacendado. A cambio de sus servicios, el mayordomo recibía compensaciones materiales. Este sistema generó jerarquías no solo sociales, sino también económicas dentro del grupo indígena. De hecho, este no era homogéneo bajo el dominio de los hacendados. Aunque recogimos escasos datos sobre el tema, comparados con los que conseguimos sobre los conflictos entre *mistis* e indígenas, varios estudios (Hall, 2013; Pérez Galán, 2004) mencionan las jerarquías entre los indígenas, y en este sentido el testimonio de C. T. está muy claro. Así como es necesario silenciar las memorias acerca de las haciendas para hacer posible la convivencia cotidiana entre *mistis* e indígenas, los puyqueños callan las violencias internas al grupo indígena por los mismos motivos.

Cabe mencionar que estas jerarquías sociales se han transformado después de la Reforma agraria. Con toda probabilidad, el mayordomo pasó a ser un cargo religioso después de la Reforma, cuando los *mistis* perdían protagonismo. Parece que la migración de muchos *mistis* a la ciudad dejó a los mayordomos en una posición de superioridad en el pueblo, en parte debido a su riqueza material. Eso se hubiera expresado en la creación de un cargo religioso «integral» más costoso y, en un primer tiempo, solo abierto a pocas personas. La aparición de un sistema exclusivo —muy similar a los mecanismos usados por los antiguos patrones— se basa en el uso de la fiesta como vía de prestigio. Numerosos estudios mencionan el carácter altamente competitivo de las fiestas, las cuales permiten que los pobladores más adinerados de una localidad hagan alarde de su riqueza al costear fiestas siempre más onerosas (Paerregaard, 2017; Martínez & Gelles, 1993; entre otros).

²⁶ Notemos que la indulgencia hacia los mayordomos se basa en el argumento de la autoctonía («son del pueblo»). Al contrario, las acusaciones hacia los *mistis* se asientan en el argumento de la aloctonía («ellos no son oriundos de acá»). Además, el carácter obligatorio de la función del mayordomo parece ser otra circunstancia atenuante («por necesidad han trabajado»).

Según este enfoque, las relaciones de poder locales se reflejarían en la estructura festiva. Hoy en día, en Puyca, este mecanismo de búsqueda de prestigio ya no es exclusivo de los exmayordomos. Ello apunta una ruptura en la antigua jerarquía entre los indígenas. De hecho, se ha resignificado la palabra «mayordomo», la cual ya no señala a los capataces de los *mistis* (beneficiados económica y socialmente dentro del grupo indígena), sino un cargo ritual abierto a quien lo pueda pagar. Ello muestra un cambio en las modalidades de ascensión social en Puyca. Si el mayordomo pasa su cargo adecuadamente —es decir, respetando códigos festivos precisos—, le brindará prestigio y respetabilidad. En otros términos, el ritual es imprescindible para acceder a un estatuto social superior. Por otra parte, cabe señalar que solo los puyqueños con suficientes recursos pueden asumir el cargo de mayordomo. Eso favorece a los migrantes temporales, quienes van a trabajar a la ciudad para juntar suficiente dinero para pasar el cargo, y a los residentes. En uno de sus trabajos, Karsten Paerregaard expone un caso extremo en el que la fiesta de la Virgen del Carmen se convierte en una verdadera competencia entre los migrantes transnacionales de Cabanaconde (Arequipa), quienes, según el autor, se harían devotos solo con la meta de enseñar su éxito económico en el extranjero. Como bien señala el antropólogo, este sistema de competencia agudizada genera tensiones no solo entre los migrantes, sino entre ellos y su comunidad de origen (Paerregaard, 2017: 12).

Otra ruptura en los cargos de la San Santiago es la pérdida de protagonismo del cargo del fundador, que pasó de ser el cargo principal de la fiesta en el tiempo de las haciendas a un cargo secundario. Este ya no es obligatorio, sino opcional y voluntario. En otros términos, su ausencia no impide que transcurra la fiesta y no es considerada como una falta de respeto al santo patrón. La presencia (o no) del fundador dependerá de la devoción de los pueblerinos para cultivar la chacra de Santiago. En los años en que nadie se hace voluntario para pasar el cargo, la chacra se deja en barbecho y no se pasa el cargo. Ello se relaciona estrechamente con el fin de la obligación de cultivar los terrenos de los santos, antes impuesta por los *mistis* en beneficio propio. El antropólogo japonés Tetsuya Inamura menciona la importancia de las tierras santas para rechazar las obligaciones festivas de los indígenas después de la Reforma agraria:

Finalmente analizaré la actual tendencia a la desintegración del distrito. [...] El fenómeno más notable es la extinción de los cargos de varayoq [...] en todos los anexos de la quebrada, porque actualmente los varayoq de Uray Ayllu se eligen únicamente entre los habitantes de la cabecera. La causa directa de esta decadencia fue la invasión de los terrenos del santo, que proveían parte de los gastos para festejar la fiesta de los Santos. Los terrenos se encuentran en Uichay Ayllu, y la gente del ayllu se opuso a la invasión. [...] La gente se puso de acuerdo para cultivar estos terrenos en beneficio de los pueblos. Después de este conflicto, la gente de Uichay Ayllu dejó de servir los cargos de varayoq, diciendo que no había razón de servir al pueblo de Puica gratuitamente. Esto ocurrió hace quince años, coincidiendo con la época de cambio social posterior a la Reforma Agraria. Aunque esta región no ha sido afectada directamente por la Reforma, la

gente indígena ha aprendido a discutir las ideas socialistas, influida por ella, y más tarde por las elecciones nacionales y regionales que se efectuaron en los distritos (Inamura, 1988: 213-214).

Pese a que Inamura solo se centra en el cargo del *varayuq*, el tema del cultivo de los terrenos de los santos está muy presente. Hace falta precisar que el antropólogo japonés pasó poco tiempo en el pueblo de Puyca, ya que se dedicó mayormente al estudio de las partes altas (*puna*) del distrito. Es muy probable que las funciones que les atribuye aquí a los *varayuqkuna* sean las del fundador. De hecho, en Puyca, solo el fundador está asociado a las chacras de los santos. Por su parte, los *varayuqkuna* estaban obligados a asumir un papel de policía informal por un año, además de ser los hombres multiusos de los hacendados²⁷.

Entonces, la obligación de cultivar las chacras de los santos en beneficio del patrón hubiera sido cuestionada por los indígenas bajo la influencia de la ideología de la Reforma agraria. Ellos hasta hubieran rechazado el cargo que simbolizaba su servidumbre. A finales de los años setenta, Inamura, alarmado por los discursos vehementes de los indígenas, predijo la desaparición de los cargos religiosos con contenido traumático. Según esta lógica, las fiestas asociadas a los abusos de los *mistis* iban a desaparecer, marcando de este modo la desintegración social del distrito. Sin embargo, el estudio etnográfico de las fiestas del pueblo desde el 2017 destaca un sistema festivo muy vigoroso que refleja las dinámicas sociales de Puyca. Gran parte de las fiestas que se realizaban en el tiempo de las haciendas todavía se realizan hoy en día, aunque bajo formas distintas, como bien enseña el caso de la San Santiago. Para contestar las dudas de Inamura, podemos volver a comentar el ejemplo del fundador. Aunque perdió protagonismo en la San Santiago desde el tiempo de las haciendas, se mantuvo este cargo religioso hasta ahora con la meta de homenajear a los santos y evitar una nueva invasión de tierras. Una dimensión que el antropólogo pareció no tomar en cuenta en su estudio fue la relación de los pueblerinos con las entidades no humanas. Estas son ajenas a los conflictos de los humanos y requieren de un cuidado y respeto constantes. Por lo traumática que sea la antigua obligación de pasar un cargo, cancelar una fiesta es un riesgo tremendo frente a entidades poderosas y hambrientas de ofrendas. Solo queda reorganizar los actos festivos y rituales para adaptarlos al contexto social y político y así hacerlos perdurar en el tiempo. Tal como vimos a lo largo de este artículo, se recuerdan las violencias del pasado mediante las reorganizaciones festivas, de forma sutil pero clara para quien conoce la historia local.

CONCLUSIÓN

El manejo de las fiestas en el marco de las dinámicas de memoria revela en Puyca un proceso común a muchas localidades rurales de los Andes peruanos. En zonas en gran parte olvidadas por los grandes relatos nacionales, ¿cómo hacer

²⁷ C. T., 27/07/2019.

valer las memorias locales? Aunque no se trata de un caso de puesta en escena espectacular de una memoria traumática, como en la comunidad campesina de Cceraocro estudiada por Valérie Robin (Robin Azevedo, 2013), en Puyca se expresa abiertamente las memorias de las haciendas en la fiesta patronal. Mediante varios mecanismos de activación de la memoria, que van de los discursos a la resignificación de las prácticas festivas y de los cargos religiosos, los puyqueños negocian las relaciones de poder locales. La enunciación de las memorias de las haciendas en la San Santiago permite señalar conflictos entre los distintos grupos sociales de Puyca, sobre todo entre *mistis* e indígenas, pero también entre personas con tierras y sin tierras, migrantes y pueblerinos, vecinos de los anexos y vecinos de Puyca. Por ende, la trama de la fiesta nos dice mucho acerca de los contextos sociales en los que se ha construido a lo largo del tiempo.

Al igual que la memoria, la fiesta conoce constantes cambios. Podemos verlo con la San Santiago 2019, cuando varias autoridades civiles y religiosas propusieron dividir el cargo del mayordomo entre varios para reducir su costo, por temor a que desapareciera la fiesta a falta de voluntarios. El retorno a una multitud de cargos complementarios en vez de un «macrocargo» es llamativo. Como bien señala Alejandro Diez Hurtado al analizar varias fiestas patronales de los Andes centrales:

Un fenómeno no analizado [...] es el cada vez mayor reparto de los gastos de la celebración entre un número mayor de patrocinadores o mediante la ampliación del número de colaboradores con los mismos. Existe gran diversidad de mecanismos para «compartir» el gasto de la fiesta y para reducir la presión económica que ésta puede ejercer sobre unos pocos individuos. La reducción y democratización del gasto podría ser una opción de transformación más frecuente que la suspensión de la celebración (Diez Hurtado, 2000).

En los últimos años, la falta de voluntarios para pasar el cargo de mayordomo refleja una gran preocupación de los puyqueños respecto a todas las fiestas: su costo. Por lo tanto, la creación de un comité profiestas debe considerarse antes que todo como una distribución de la inversión económica entre varios actores. Tal como lo sugería Diez Hurtado en la cita anterior, en Puyca se prefiere reducir y democratizar el gasto de la fiesta patronal en vez de suspenderla. Retomando otro estudio del antropólogo peruano, esta vez sobre la fiesta de la Virgen de Mercedes en Sechura (Piura), podríamos hablar aquí de un «cambio periférico» en la celebración, es decir, «los que varían episódicamente, de un año al otro, los que son tolerados y se incluyen en el patrón local de celebración de las fiestas y que no son considerados una transformación significativa en la celebración», a diferencia de «los cambios complementarios, aquellos que modifican algún aspecto de la celebración pero que no alteran el patrón general de la celebración y que por el contrario son muchas veces un desarrollo del mismo» y «los cambios desestructurantes, aquellos que modifican el patrón de celebración de la fiesta, su ubicación en su contexto, o su sentido último» (Diez Hurtado, 2008: 282). Aunque al día de hoy solo podemos hablar de la aparición de un comité profiesta como un cambio periférico debido a que solo se le propuso para la San Santiago 2020 —la

cual fue cancelada por las medidas sanitarias impuestas por el Estado en tiempos de pandemia—, es posible que se convierta en un cambio complementario y hasta desestructurante si se repite año tras año. De momento, incluso si cambiara la forma de organizar la fiesta, es poco probable que la aparición del comité profiesta altere la manera en que los puyqueños interpretan y experimentan la San Santiago. Por lo tanto, vemos aquí una reconfiguración contemporánea de la fiesta patronal. ¿En qué medida esto impactará el sistema de prestigio social basado en la ocupación de los cargos religiosos? ¿Iremos hacia un nuevo modelo festivo? Esta interrogación merecerá ser profundizada en el futuro.

Glosario

- *Almenay*: ritual en el que, al compás del tambor, los *varayuqkuna* echan polvo blanco en forma de media luna en todas las puertas del pueblo.
- Fundador: cargo religioso de un año de duración que da derecho a cultivar la chacra de san Santiago (también llamado «alferado» o «altarero»). A cambio, el fundador deberá costear parte de las fiestas de San Santiago y Navidad.
- Indígena: en Puyca, antigua mano de obra de las haciendas.
- Mayordomo: cargo religioso de la San Santiago (también llamado «torero», «devoto» o «alferado»).
- *Misti*: en Puyca, ex hacendado.
- Pongo: mano de obra indígena que cumplía un servicio obligatorio en la casa y las tierras del patrón.
- *Qhosoweley*: ofrenda a la tierra realizada en la plaza de la iglesia para proteger los toros de los mayordomos y para que no haya accidentes en la corrida.
- Subprefecto: cargo civil anteriormente llamado «gobernador».
- *Varayuq*: es el cargo ritual más importante del sistema de cargos de Puyca (también llamado «varante» o «comisario»). Durante un año, los *varayuqkuna* cumplirán el papel de policía informal en el pueblo y serán los cargantes principales de las fiestas de Navidad y Carnavales. En Puyca, todos los hombres casados deben pasar este cargo dos veces en su vida (primero, el de *varayuq* menor y luego el de *varayuq* mayor) para ganar respetabilidad y así ascender en la jerarquía local. Durante el tiempo que ocupan el cargo, los *varayuqkuna* no gozan de privilegios de ningún tipo.

Agradecimientos

Agradezco a mi directora de tesis, Jimena Obregón Iturra, y a mis colegas Théo Milin, Sébastien Jallade y Sharie Neira Ríos por sus valiosos comentarios.

Referencias citadas

- CÁNEPA KOCH, G., 2007 – Geopoética de identidad y lo cholo en el Perú: Migración, geografía y mestizaje. *Crónicas Urbanas*, **12**: 29-42.
- CHOQUE, C. & PIZARRO, E., 2013 – Identidades, continuidades y rupturas en el culto al agua y a los cerros en Socoroma, una comunidad andina de los Altos de Arica. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, **45**: 55-74.
- DE LA CADENA, M., 1991 – “Las mujeres son más indias”: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco. *Revista Andina*, **17 (1)**: 7-47.
- DE LA CADENA, M., 2004 – *Indígenas mestizos: Raza y cultura en el Cusco*, 385 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- DE LA CADENA, M., 2006 – ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. *Universitas Humanística*, **61 (61)**: 51-84.
- DESCOLA, P., 2018 – La composition des collectifs : Formes d’hybridation. Épisode 1: Introduction. In: *Les cours du Collège de France* (19 de septiembre de 2018) [En línea]. France Culture (disponible en <https://www.franceculture.fr/emissions/les-cours-du-college-de-france/la-composition-des-collectifs-formes-dhybridation-15-introduction>).
- DIEZ HURTADO, A., 2000 – Fiestas patronales y redefinición de identidades en los Andes centrales. In: *2ndo Congreso virtual de Arqueología y Antropología* (octubre de 2000) [En línea]. NAyA (disponible en https://www.equiponaya.com.ar/congreso2000/ponencias/Alejandro_Diez.htm).
- DIEZ HURTADO, A., 2008 – “Cambia lo superficial...” ¿Cambia también lo profundo? La fiesta de la Virgen de Mercedes en Sechura. *Destiempos*, **3 (15)**: 281-298.
- FIORAVANTI MOLINIÉ, A., 1979 – Cure magique dans la vallée sacrée du Cuzco. *Journal de la Société des Américanistes*, **66 (1)**: 85-98.
- GEFFROY, C., 2017 – *Jeux de mort : Ivresse et rites funéraires dans les Andes boliviennes*, 200 pp.; París: L'Harmattan.
- GOW, D. D., 1973 – El impacto de la Reforma Agraria sobre el sistema de cargos. *Allpanchis Phuturinqa*, **5 (5)**: 131-158.
- HALL, I., 2013 – La reforma agraria, entre memoria y olvido (Andes Sur peruanos). *Anthropologica*, **31 (31)**: 101-125.
- HARVEY, P., 1993 – Género, comunidad y confrontación. Relaciones de poder en la embriaguez en Ocongate, Perú. In: *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes* (T. Saignes, ed.): 113-138; Lima, La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Hisbol.
- INAMURA, T., 1988 – Relación estructural de pastores y agricultores en las fiestas religiosas de un distrito. In: *Llamichos y Paqocheros: Pastores de llamas y alpacas* (J. F. Flores Ochoa, ed.): 203-214; Cusco: Centro de Estudios Andinos Cuzco (CEAC).
- MARTÍNEZ, W. & GELLES, P. H., 1993 – *Transnational fiesta*, 1992; Berkeley: University of California.
- MÉNDEZ, C., 1996 – *Incas sí, indios no: Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, 27 pp.; Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Serie *Documentos de trabajo del IEP*, n.º 56.
- MÉNDEZ GASTELUMENDI, C., 2011 – De indio a serrano: nociones de raza y geografía en el Perú (siglos XVIII-XXI). *Histórica*, **35 (1)**: 53-102.

- MOLINIÉ, A., 2009 – Anthropologue prends garde ! Trois assignations périlleuses sur trois terrains andins. *Ateliers d'anthropologie. Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative* [en ligne], **33**.
- PAERREGAARD, K., 2017 – Ayni Unbounded: Cooperation, Inequality, and Migration in the Peruvian Andes. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, **0 (0)**: 1-16.
- PÉREZ GALÁN, B., 2004 – *Somos como Incas. Autoridades tradicionales en los Andes peruanos*, Cuzco, 270 pp.; Madrid, Frankfurt am Main: Iberoamericana, Vervuert.
- ROBIN AZEVEDO, V., 2008 – *Miroirs de l'autre vie. Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*, 328 pp.; Nanterre: Société d'ethnologie.
- ROBIN AZEVEDO, V., 2013 – (Re)jouer l'histoire de la guerre, revivre le massacre. Performance carnavalesque et processus mémoriels dans les Andes d'Ayacucho (Pérou). *Droit et cultures*, **66 (2)**: 103-124.
- SAIGNES, T. (ed.), 1993 – *Borrachera y memoria. La experiencia de lo sagrado en los Andes*, 202 pp.; Lima, La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), Hisbol.
- SALAS CARREÑO, G., 2019 – *Lugares parentes. Comida, cohabitación y mundos andinos*, 328 pp.; Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SALAZAR-SOLER, C., 1987 – El Tayta Muki y la Ukupachu. Prácticas y creencias religiosas de los mineros de Julcani, Huancavelica, Perú. *Journal de la société des américanistes*, **73 (1)**: 193-217.
- SALAZAR-SOLER, C., 2013 – ¿Qué significa ser indio o indígena? Reflexiones sobre estas categorías sociales en el Perú andino. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], **Débats**.
- WACHTEL, N., 1976 – *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, 408 pp.; Madrid: Alianza.