

ANTHROPOLOGICA No. 9 - DICIEMBRE 1991

RELIGIOSIDAD POPULAR, IDENTIDAD Y ETNICIDAD EN LAS  
HACIENDAS DEL CUZCO ANTES DE LA REFORMA AGRARIA

Roland Anrup \*

---

\* Instituto de Estudios Latinoamericanos. Universidad de Estocolmo. 106 91 Estocolmo, Suecia.



Entre la enorme variedad de objetos que nos ofrece la rica producción de la imaginería popular de la sierra peruana, se cuentan esas célebres cajitas de madera primorosamente pintadas, en cuyo interior, como en un escenario a la vez ingenuo y dramático, se representan las figuras talladas de tipos populares campesinos, y a veces de animales, en situaciones que con frecuencia reproducen escenas de la vida cotidiana local o regional. Las figuras están, de ordinario, distribuidas en dos niveles. Estas cajas, o retablos, son conocidas con el nombre genérico de "San Marcos", como evocación del nombre del apóstol San Marcos. Su origen también se encuentra en el arte religioso. En la parte superior, aparecen a menudo los santos católicos (a veces bajo las alas de un cóndor) y en la parte inferior los animales, escenas de la herrería o un misti y un campesino. Son una especie de altar portátil que se pueden llevar a los rituales que tienen lugar en el campo<sup>1</sup>.

La importancia de la imaginería dentro de la religiosidad de los campesinos indígenas de la sierra también se refleja en el papel que han jugado las imágenes de vírgenes en las capillas de las haciendas. Dentro del conjunto general de las devociones católicas, en el sur del Perú, los cultos a los santos y a las vírgenes patronas de las haciendas desplegaron una enorme variabilidad, de acuerdo con la naturaleza de la estructura y composición de las diferentes unidades y sus relaciones con los centros locales de control administrativo y eclesiástico<sup>2</sup>.

Toda hacienda cuzqueña de alguna consideración procuraba ofrecer a sus trabajadores todos los servicios religiosos, a fin de apartarlos de los pueblos vecinos y fijarlos definitiva y absolutamente dentro de los límites

---

(1) Flores Galindo, 1986, pp. 80-82; Mendizábal Losack, 1963-64, pp. 115-334.

(2) Sallnow, 1983, p. 39. Ver también Sallnow, 1984.

de la propiedad. Muchas haciendas tenían capilla y su Santa Patrona era celebrada con pompa. Si el hacendado había obtenido autorización del Diocesano, pagaba un capellán, que figuraba en los libros contables como un empleado más. Esta era la solución ideal para quien buscaba autonomía hasta en lo religioso<sup>3</sup>. Mörner ha observado que fue en gran medida con medios eclesiásticos que la hacienda cuzqueña se estableció como una institución políticamente dominante: ". . . la autonomía eclesiástica fue uno de los instrumentos más eficaces para establecer y mantener el control de los hacendados sobre la población del lugar y, por ende, su poderío local"<sup>4</sup>. No obstante, la hacienda en cuanto entidad eclesiástica, como centro ceremonial para el culto católico, es un aspecto raramente analizado en la literatura sobre el régimen hacendario cuzqueño.

Y esto a pesar de que el catolicismo del conquistador ha dejado su huella profunda en el paisaje cuzqueño: iglesias coloniales, capillas de hacienda, santuarios o simples cruces a la vera del camino. En 1947, de las 58 haciendas principales del valle de La Convención, 39 contaban con sus iglesias o capillas propias<sup>5</sup>.

Era frecuente que el cura párroco de la región organizara misiones con anuencia del patrón. Las mismas tenían lugar ya en cada hacienda o, en su defecto, en las más importantes. Durante varios días se realizaban actividades religiosas a cargo de uno o más curas, monjas y/o laicos "beatos". Se impartían clases de catecismo, se repartían imágenes, "estampitas" o "santitos", medallitas de la Virgen, etc. Pero lo fundamental era la administración de sacramentos, como la comunión, el bautismo, la confirmación y el matrimonio; este último de gran importancia en las relaciones sociales, puesto que convertía en "decentes" las "pecaminosas" relaciones de concubinato. El último día, generalmente domingo o festivo, se celebraba el "fin de misión" con una gran procesión en torno a la casa hacienda o su capilla.

El papel que juegan, dentro de la religiosidad popular, las representaciones de vírgenes y santos en las capillas hacendarias, halla testimonio de gran vivacidad en una descripción de un viajero de la década del cincuenta:

Tuvimos la suerte de contemplar el desarrollo de la típica i sugestiva fiesta de la Patrona de la Hacienda "Huarán", que se celebra

---

(3) Macera, 1968, pp. xxii-xxiii.

(4) Mörner, 1978, p. 57. Sobre el proceso de catequesis, ver Duviols, 1977; Marzal, 1983; Vargas Ugarte, 1953; Armas Medina, 1953; Celestino y Meyers, 1981, pp. 92-99.

(5) Craig Jr., 1967, p. 22.

el 2 de febrero, día de la Virgen, que se conoce con el nombre de la Candelaria.

... La capilla de la Hacienda, es un sitio modernizado, donde sin embargo se puede apreciar muy buenas pinturas, un púlpito de factura exquisita i un altar del tipo xiliforme plateresco, con algo de churrigueresco: La Patrona, la Virgen Candelaria antigua, con aire de ingenuidad, con el rostro copiado por el artista campesino o mestizo de una chola de las orillas del Wilcamayo, ha sido sustituida por los dueños de la Hacienda, con una Virgen moderna i bella, un rostro gracioso i españolizado que gustó, a los muchos invitados, factura de un moderno escultor arequipeño, que ha dejado muy buenas obras en el Cuzco: Natalicio Delgado Rey. Ahí está el Cristo Pobre de la Recoleta, la Virgen del Rosario de San Francisco, Santa Rosa de Lima en Santo Domingo.

Más a ellos, a los que con fanática adoración reciben los cargos i los realizan el próximo año con sacrificio de sus vidas y de sus pequeñas pertenencias, aquellos que pagan a los bailarines, que adornan la iglesia, que pagan los diezmos i primicias, las velas i las misas, los camaretazos i la chicha, a ellos no les gusta La Virgen moderna, se le han impuesto i la soportan, pero en su fuero interno adoran, i quieren a la Virgencita humilde, hecha por las manos de sus hermanos, aquella que ahora ya no luce el costoso manto azul de cielo, que los patronos le han regalado. Sus primeras miradas son siempre para ella i la primicia de sus campos, i el sudor de sus rostros i los cargos que hacen<sup>6</sup>.

Respecto del impacto psicológico que este tipo de representaciones ha significado, es particularmente ilustrativo el testimonio de una campesina que hemos entrevistado durante nuestro trabajo de campo en el Cuzco: "... A esta Virgen, el actual propietario señor Trelles, se la ha llevado a Abancay según dicen. El día que se la estaba llevando la Virgen, ha dado un viento fuerte, daba la impresión de que se caían nuestras casas, nos asustamos bastante, ahora me da mucha pena que se la haya llevado nuestra Virgen"<sup>7</sup>.

Virgenes y santos patronos satisfacen los requerimientos de comprensión, de amor y de perdón, reemplazando así funciones que los pueblos

---

(6) Cuadros Escobedo, 1957, pp. 77-78.

(7) Entrevista (1981) a Benita Fernández, ex-colona de la hacienda Ccallapucyo en la provincia de Quispicanchis. Sobre la imagen de la Virgen María que tienen los fieles en Quispicanchis, ver Marzal, 1971, pp. 114-116. Respecto del culto a la Virgen María, ver también Lira, 1960, y Vargas Ugarte, 1956.

catequizados asignaban a sus propias divinidades. Tanto las distintas advocaciones de María, como los santos más o menos milagreros según la imagen de que se trate, llegan a dar mayor sentido de pertenencia en el individuo que cualquier delimitación política o burocrática. La identidad misma del individuo se vincula con su Virgen, a quien acude en busca de maternal consolación.

En dos testimonios que se refieren a Carmen Vargas, propietaria de varias haciendas, como las de Angostura y Huadquiña, hay evidentes identificaciones entre la hacendada y la Virgen: la familia celestial y la terrenal se corresponden. Las entrevistas a un ex-colono de Angostura y al ex-administrador de Huadquiña nos otorgaron datos que ilustran este proceso de identificación entre la Señora del Cielo y la de la tierra:

A trabajar en su hacienda Huadquiña en La Convención iban en turno, trabajaron especialmente mis padres, sólo les proporcionaba pasaje, lo demás era igual. La vieja Carmen Vargas que era buena, cuando iba hacía traer coca y aguardiente. Mi padre sufrió más yendo a trabajar a Huadquiña, iba tanto en mula como a pie. Cuando iba la Sra. Carmen le recepcionaban con camaretazos los vallunos y llegaba a la hacienda, esperábamos con flores, como a Virgen le recepcionábamos, y ella preguntaba por todos y de todas las novedades, nos llevaba al patio y separaba hombres, mujeres y niños. A los mayores les hacía repartir aguardiente y les ponía música en fonógrafo a cuerda para que bailen, a los niños nos repartían chancaca, plátano, naranja, etc.<sup>8</sup>

Su ex-administrador, Francisco Portillo, nos confirma que la recepción tributada por los colonos a la hacendada era algo importante y solemne:

Recuerdo muy bien a la señora Carmen Vargas y sus hijos, que eran propietarios de la hacienda Angostura. Llegaba cada fin del año rural, en el mes de agosto, recuerdo cuando el tren estuvo todavía mucho más antes de llegar a Macchu Picchu se iba a esperar para su llegada, se suspendían todos los trabajos a fin de que toda la gente vaya a esperar y tenga ocasión de darle la bienvenida, se le hacía alcanzar mulas silladas para sus acompañantes mas, una vez que baja-

---

(8) Entrevista (1981) a Mariano Quispe Serrano, ex-colono de la hacienda Angostura. Carmen Luna Puma, ex-colona de Huadquiña, daba una versión coincidente: "De los tiempos de Carmen Vargas recuerdo el carnaval en que ella hacía preparar chicha, nos daba trago, cuando llegaba a Huadquiña hacíamos gran fiesta, nos traía pan para todos, nos distribuía azúcar, porque nosotros sólo utilizábamos chancaca, esta distribución también estaba de acuerdo a las edades, a los niños pan, a los jóvenes y mujeres azúcar, a los viejos aguardiente".

ba del tren la gente corría a besarle las manos llenos de alegría diciéndole mama, mimitay, empezaban a echar flores y mistura (papel picado) y le hacían agarrar ramilletes, parecía que estaría llegando una Virgen del Cielo, claro que la señora era muy buena a comparación de sus hijos, porque hablaba francamente con todos sus peones y arrendires. La otra parte se quedaba en la hacienda haciendo los preparativos, ya sea para la cena, la limpieza y otros quehaceres y todos en general entre niños, mujeres. Se daba alcance hasta donde está actualmente la planta hidroeléctrica (distante algo de seis kilómetros), allí al compás de la música, alvazos y camaretazos se daba la recepción, desde ahí el camino estaba regado de flores hasta su llegada a la hacienda<sup>9</sup>.

El culto a la Virgen entre los indígenas del mundo quechua es un fenómeno de difícil estudio, tanto por la diversidad de formas y sentimientos que involucra, como por la complejidad de los procesos sincréticos culturales y religiosos, que en él se verifican. Las simbolizaciones y los valores del mundo español se entrelazan con los de la antigua civilización incaica; a su vez está construido sobre una enmarañada trama multicultural. La superposición y fusión de los sentimientos hacia la Pacha Mama y hacia la Virgen católica son síntomas evidentes de una realidad psicológica y cultural. Ambas, la madre tierra y la María madre, encarnan la maternidad como misterio, como don divino, como prodigio supremo de la creación. En ellas se realiza el mismo milagro: la concepción virginal en connubio con la divinidad. El catolicismo dejó a las muchedumbres, generalmente catequizadas superficialmente, una gran libertad en lo relativo a la creación de cultos funcionales a sus necesidades psicológicas y culturales y fue el pueblo mismo quien jerarquizó vírgenes, santos patronos, etc.<sup>10</sup>

Para Corpus Christi, fiesta importante que duraba varios días, los fieles desde las parroquias que rodeaban la ciudad competían en la víspera por llegar primero al Cuzco con sus imágenes de santos. Según el historiador y antropólogo cuzqueño Luis Valcárcel era tal la rivalidad que muchas veces los feligreses dejaban de lado las andas para liarse a golpes<sup>11</sup>.

---

(9) Entrevista a Francisco Portillo.

(10) Mariscotti, 1978, pp. 53-56 y 188-192. Sobre la iconografía de la Virgen como Madre Tierra ver Gisbert, 1980, pp. 17-22. Ver también Gruzinski, 1989, pp. 126-127. Estudios sobre el significado y la evolución histórica del culto de la Virgen María en el catolicismo se encuentran en Derrida, 1986, pp. 203-205, Matter, 1987, pp. 80-96 y en Berger, 1985, pp. 89-104. Desde una perspectiva feminista, ver Barande, 1977, y Warner, 1976. Sobre la Virgen María como símbolo de poder, ver Kristeva, 1977, pp. 30-49.

(11) Valcárcel, 1981, p. 61.

Valcárcel, también, recuerda la procesión del día lunes de la Semana Santa, en que el Señor de los Temblores recorría la Plaza de Armas del Cuzco entre las invocaciones de los fieles y las rogativas de las gentes del pueblo. Al final de la procesión ocurría algo realmente singular, era el momento en que el tiempo sancionaba a algún personaje que no hubiese cumplido con sus obligaciones, así fuese el alcalde o cualquier autoridad. Se producían ataques verbales y se llegaba hasta a apedrear la casa del culpable.

La fiesta es, entonces, una válvula de escape que libera agresividades de los dominados, siendo al mismo tiempo inofensiva para el orden establecido. Valcárcel cuenta cómo la ceremonia religiosa que provocaba la reacción colectiva luego se continuaba en reuniones caracterizadas por el generoso consumo de bebidas alcohólicas. De la manifestación religiosa también se generaban "actos de tipo sexual". Valcárcel dice: "En verdad la ceremonia tenía tal carga psicológica que se generaba una catarsis de llanto y sufrimiento, de arrepentimiento y desesperación, transformándose luego en una grave histeria masiva que desembocaba en la violencia o la sexualidad, exacerbada por el excesivo consumo de licor<sup>12</sup>.

La aceptación de la bebida como parte integral de la fiesta religiosa no es específico de América Latina, sino de toda la catolicidad que aceptó el doble compromiso de la cristianización y el de la supervivencia de usos y costumbres como carnavales y vendimias<sup>13</sup>. La conquista modificó la significación de la bebida entre los indígenas, aunque sin llegar a cambiarle su carácter ritual. El beber no era para ellos una forma de "evasión" social sino, muy por el contrario, una de las formas de la cohesión comunitaria. El consumo de alcohol como símbolo de pertenencia a la comunidad desmiente la idea de que la embriaguez periódica sea solamente una especie de "retiro estéril" para rehuir a conflictos que el individuo o grupo son incapaces de resolver<sup>14</sup>.

Mikhail Bakhtin, en su estudio sobre la cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento, conecta la fiesta con dos elementos claves en su pensamiento: el tiempo y el cuerpo. Estas consideraciones de Bakhtin sobre la fiesta, aunque eurocentradas, son *mutatis mutandis* aplicables entre los agricultores en las tierras del Perú, aunque las fiestas, al ser trasladadas al

---

(12) Ibid., 1981, pp. 58-60.

(13) de Courcelles, 1986, pp. 37-54 y esp. 38-41. Sobre las tensiones inherentes a este compromiso, ver Chartier, 1987, pp. 26-31.

(14) Cf. Taylor, 1979, pp. 69-71; Franco, 1987, p. 54. Ver también Douglas, 1987, pp. 3-69.



sur del ecuador quedan desfasadas con los ciclos estacionales. La clase de tiempo que es típica de la fiesta es la liberación momentánea del tiempo cerrado y rígido que domina la vida cotidiana. La experiencia física de la fiesta no expresa solamente un escapismo negativo, sino que tiene aspectos positivos. No es tiempo perdido, sino tiempo lleno de experiencia profunda y rica. En general, sirve para reunir a la comunidad, para rescatar su alma colectiva mediante el sentido único de tiempo y espacio que la gobierna. Mientras el espacio y el tiempo de su mundo cotidiano conlleva limitación, restricción, inhibición, la fiesta es expresión de libertad y de coraje. El individuo siente que es una parte inseparable de la colectividad, que es miembro del cuerpo de la masa. La unidad que las gentes experimentan en el carnaval es un sentimiento profundo de integración en un cuerpo colectivo<sup>15</sup>. Con el gentío que le es típico y su comida abundante, la celebración se torna en una forma del carnaval. Es un desplazamiento temporal al mundo de la utopía. No se trata simplemente de un exceso meramente físico. La fiesta es un ingrediente primario e indestructible de la civilización humana, es una liberación de lo utilitario y pragmático<sup>16</sup>.

El carnaval ofrece una perspectiva crítica de la sociedad, una momentánea ruptura con las estructuras, leyes y "verdades" impuestas dogmáticamente, que determina el lugar de cada uno en condiciones normales. Un ejemplo de ello nos lo da la continuación de la ya citada descripción de Cuadros Escobedo de la fiesta en la hacienda Huarán. Nuestro viajero describe las comparsas de bailarines y en especial, el baile de los "chilenos":

... al compás de un fuerte bombo, de un incansable pito i de un tronador tambor. Junto a ellos vienen dos pastores indios que llevan la indumentaria corriente(...) Sobre todo una honda de vivos colores que blanden en el baile y el Doctor o Siclla con su levita, su Código en una mano i el látigo en la otra: símbolo de la autoridad del blanco. Para aquellos indígenas, chileno es sinónimo de abigeo. Con un mismo sonsonete realizan diversas figuras que aluden al robo del ganado. Los pastores se acercan a los espectadores i en medio de muecas y lagrimones les relatan que los chilenos les han robado sus ganados i que están haciendo emborrachar a las autoridades, que no sabiendo a quién pedir justicia han venido a pedir a la Virgen, a su Patrona, que les oiga. El baile, los ademanes i las palabras que se cruzan entre ellos i los espectadores tienen un crudo realismo i sobre todo un insultante sarcasmo. Cuando en medio de sus danzas, se ofrecían a los invitados los sabrosos productos de la Hacienda, uno de ellos gritó: "Todo es para ustedes y nada para nosotros".

(15) Bakhtin, 1984, pp. 255-256.

(16) Ibid, 1984, p. 276.

... Ahí está el Tayta Cura, ahí los dueños i sus familiares, ahí las autoridades de la Ciudad i la Villa. Al tercer día, después de 62 horas de danza incansable i brutal, todos reciben la bendición de la Patrona...<sup>17</sup>

Aparte de su faz oficial, con sus elementos eclesiásticos, que legitima el orden dominante, puede la fiesta, entonces, expresar una crítica a tal orden a través de sus formas carnalescas<sup>18</sup>.

Pero, al mismo tiempo, es evidente que las fiestas patronales constituyen un elemento fundamental del proceso de reproducción ideológica del sistema hacendario cuzqueño. Las fiestas son inseparables del culto religioso y de lo que éste significa en cuanto base para la reelaboración simbólica de todas las relaciones del universo social de la hacienda.

Los colonos están ligados a la fiesta y a las devociones, así como a las lealtades y solidaridades que ellas implican, por vínculos muy fuertes de tradición, obligación y dependencia. Una y otra vez encontramos en nuestras entrevistas testimonios que subrayan su importancia. Dos ex-colonos de Pucuto dicen que "...festejábamos la Virgen del Carmen toda una semana nosotros, en banda de músicos, había bastante borrachera"<sup>19</sup>. Otro ex-colono nos cuenta que tanto en la hacienda Quispicanchi, donde la patrona era Santa Rosa, como en la hacienda Chinicara, donde lo era la Virgen Purificada, se hacían grandes fiestas<sup>20</sup>. Sobre la hacienda Chinicara, nos relata Alejandra Ortega:

Como estos hacendados tenían sus haciendas en el Valle, hacían traer licor para sus peones(...) en cantidad traían para los festejos de la hacienda de Chinicara Alta el 10 de diciembre a la Virgen de Concebida y de Chinicara Baja en Navidad, en estas fiestas había bastante concurrencia y borrachera, se hacía hasta con bailarines,

---

(17) Cuadros Escobedo, op. cit., pp. 79-80.

(18) Cf. Bakhtin, op. cit., pp. 81; Chartier, op. cit., pp. 36-37.

(19) Entrevista (1981) a Román Huamán y a su esposa Florencia Ccarhuarupay, ex-colonos de la hacienda Pucuto. Acerca de la Virgen del Carmen, existe una tradición oral interesante en el Cuzco que se refiere al Valle de Qósnipata: según una recopilación "en los días de la colonia(...)la mayoría de los hacendados eran de origen español y algunos mestizos del Cuzco y Arequipa, quienes no pudieron presentar resistencia a las numerosas oleadas de tribus que iniciaron las invasiones e incendios de las haciendas. Los invadidos recurrieron a la milagrosa Virgen del Carmen cuya adoración por ese entonces estuvo de moda, apareciendo la imagen de la Virgen en una isla del río Amaru Mayo, que desde entonces tomó el nombre de río Madre de Dios, en honor de la defensa y protección que tuvieron los hacendados. Pues había cesado la invasión salvaje". Medina Calderón, 1974, pp. 30-31.

(20) Entrevista (1981) a Navidad Mojonero, ex-colona de las haciendas Quispicanchi y Chinicara Grande.

que los poníamos los peones de la hacienda en turno y por devoción<sup>21</sup>.

Dos ex-colonos de Lucre evocan la tradición de las fiestas de hacienda y sus bailes de la siguiente manera:

Era una costumbre o una especie de obligación que en tiempo de carnaval, desde nuestros abuelos, tatarabuelos, teníamos que visitar al hacendado, algunos llevando leña, algunos con huevos, algunos con perdices, algunos con conejitos, y eso se le regalaba en el día del carnaval, y el hacendado teniendo en cuenta los visitantes que entraba hacía degollar bueyes, toretes, o también ovejas, y se les proporcionaba "timpo", pucheros, luego chicha, trago, algunos se quedaban borrachos, esta fiesta duraba hasta tres días. Otra fiesta se realizaba a cuenta del hacendado en día de la Patrona de la hacienda, nosotros participamos con bailarines que lo hacíamos por turno para cada año entrante, entonces el hacendado hacía otra invitación, pero en esta ocasión no era costumbre ir a la hacienda con regalos, la fiesta de la hacienda es el 8 de diciembre<sup>22</sup>.

El ex-mayordomo de la hacienda Quispicanchi recuerda:

... La fiesta de la hacienda era el 16 de julio, el hacendado nos proporcionaba tomada y comida, pero costumbre había también de que se hacía cargos por turno en forma voluntaria, había mucha borrachera. En carnales era costumbre, todos cuantos agarraban terrenos, sean de Lucre, Oropesa, Choquepata o de las punas, visitar al patrón, llevando leña u otra cosa necesaria para la hacienda, luego se invitaba al patrón<sup>23</sup>.

Vemos aquí el sistema de intercambios en funcionamiento. Se hacen por medio de regalos e "invitaciones" con cierto grado de reciprocidad. Pertenecen a un doble sistema social y simbólico, que no puede reducirse al puro intercambio económico y jurídico, por una parte, o moral y religioso, por la otra. Lo que se intercambia no son solamente bienes económicamente útiles, sino también atenciones, fiestas, ritos, danzas y homenajes<sup>24</sup>. Un

---

(21) Entrevista (1981) a Alejandra Ortega vda. de Astete.

(22) Entrevista (1981) a Eugenio Escalante (78 años) y Eulogio Huamán (45 años), ex-colonos de la hacienda Lucre, Oropesa. Sobre la celebración de la fiesta de ganado en la fecha de San Juan, ver también Navarro, 1948, pp. 24-26, Valcárcel, op. cit., pp. 106-107.

(23) Entrevista (1981) a Roberto Mercado, ex-mayordomo de la hacienda Quispicanchi, sobre la fiesta de la Virgen del Carmen el 16 de julio, ver Navarro, 1948, pp. 27-29.

(24) Cf. Mauss, 1967.

ex-colono de la hacienda Ccallapucyo, en Quispicanchis, confirma este carácter de la celebración cuando nos dice: "...en la fiesta de la Patrona, hacíamos una buena fiesta en la hacienda Ccallapucyo, con bailarines, borrachera y eso sólo era para los que trabajan en la hacienda nómas, nos daba licor puro esa temporada traído de Abancay"<sup>25</sup>. Una descripción más detallada de la misma fiesta nos es ofrecida por la esposa de un ex-colono, Benita Fernández:

"...los hacendados nos hacían una gran recepción en los carnavales, nos invitan a comer y beber, hacía degollar ganados para todos, luego nosotros mismos cada año hacíamos bailar hasta diez y doce grupos, eso corría de nuestra cuenta, nos hacía emborrachar con los aguardientes que traía desde Abancay, era todo una borrachera general para todos los que trabajaban en la hacienda, su patrona era la Virgen del Carmen, se portaba bastante bien la propietaria de Ccallapucyo y festejaba muy bien en comparación de otros hacendados".<sup>26</sup>

Los colonos reciben la fiesta como una especie de recompensa por su trabajo y a la vez aplican frente a ella la misma tabla de valores que el comunero con las fiestas de su comunidad. Por eso mismo, asumen parte de los gastos que ella implicaba<sup>27</sup>. Para hacer frente a esta responsabilidad, el campesino podía hasta llegar a hipotecar sus pertenencias o utilizar todos sus ahorros, pues quería seguir siendo reputado por sus pares como "hombre completo"<sup>28</sup>. Este hecho se refleja en el testimonio de Cuadros Escobedo:

... después de la ceremonia, desde la Capilla, al pie de la imagen de la Virgen, el propietario de la Hacienda reparte los cargos generales i particulares para el nuevo año, de allí sale el nuevo Mayordomo General, aquel que debe correr con la fiesta. El "cappaccha" el más rico, el que arreglará los altares o los descansos, el que correrá con la primera, segunda i tercera misa, el que pagará a los "Chilenos", a los "Chunchos" i a los "Ckachampas", muchos se presentan voluntariamente, otros empujados por su soberbia, su jactancia, otros por

- 
- (25) Entrevista (1981) a un ex-colono de la hacienda Ccallapucyo quien no quiso dar su nombre.
- (26) Entrevista (1981) a Benita Fernández, esposa de Enrique Tito Ninantay, ex-colono de la hacienda Ccallapucyo. Sobre borracheras en las fiestas religiosas ver Taylor, op. cit., pp. 39-40 y 58-60. Ver también Lejarza, 1941, pp. 111-269, sobre Cuzco especialmente pp. 128-129.
- (27) Cf. Celestino y Meyers, op. cit., pp. 45-63; Métraux, 1967, pp. 239-247; Cancian, 1965, pp. 28-41. En lo referente a los cargos, ver Escobar, 1967, pp. 10-11, 20-21; Fuenzalida, 1976, pp. 255 y ss.; y Fuenzalida y otros, 1982, pp. 287 a 296; Arguedas, 1968, pp. 237 y 238; Métraux, 1968, pp. 83-86. Los cambios sufridos por el sistema de cargos con la aplicación de la Reforma Agraria ha sido objeto de estudio por Gow, 1973, pp. 131-152.
- (28) Arguedas, 1968, pp. 237-238.

la inconsciencia del alcohol, pero todos, todos al recibir el cargo cuando el Tayta Cura pone sobre sus cabezas la estola con la cruz del Evangelio, tienen en sus rostros el orgullo de recibir un encargo divino(...) i al año siguiente cumplirán(...) aunque para ello tengan que empeñar lo que tienen, aunque deban vender los buenos toros aradores que bonifican la tierra, aunque después venga la pobreza. No importa, han cumplido con el mandato de la Virgen. Aquel mozo de mirar altanero y soberbio, encontrará la novia dulce a través del cargo. Aquella mestiza aguerrida y madura como un durazno en flor, prenderá las mejores flores del campo al pie de la imagen para conquistar al dueño de sus sueños<sup>29</sup>.

Sobre las formas que asumía esta institución en las haciendas, nos cuenta, también, Francisco Portillo, ex-administrador de la hacienda Huadquiña:

La fiesta patronal siempre era cada 8 de diciembre, se pasaba como no se imaginan, de lo mejor, porque hacían cargo por turno los arrendires, la plata que ahoraban años lo gastaban en cargo, por supuesto hasta para hacer cargo había competencia, se realizaba al compás de dos bandas, había bastante bebida y comida porque degollaban ganados, duraba casi toda una semana<sup>30</sup>.

Los viejos ex-hacendados Ciro Astete y Carmen Luglio de Astete recuerdan que bailaban con los colonos de su hacienda Llaycho, de Paucartambo, en la fiesta de la Patrona que se celebraba el 15 de agosto: "...se decía misa en la capilla de la hacienda, seguida por borrachera todo el día"<sup>31</sup>. Como se concluye de los testimonios citados, hacendados y colonos encuentran en la fiesta una ocasión para reunirse, compartiendo comida, bebida y música, llegando incluso a bailar juntos en ciertas ocasiones.

Siendo una de las poquísimas ocasiones en que el hacendado se mezcla con sus colonos, la fiesta permite un ceremonial de renovación periódica de afectos, compadrazgos y simpatías, vínculos que son de gran importancia dentro de las relaciones sociales de la hacienda. Los pagos de compro-

---

(29) Cuadros Escobedo, op.cit., p. 80.

(30) Entrevista a Portillo (1981).

(31) Entrevista (1978) a los ex-hacendados Ciro Astete y Carmen Luglio de Astete en Cuzco. Navarro, en su estudio sobre las fiestas populares cuzqueñas, nos informa en particular sobre esta fiesta de la hacienda Llaycho o Llichu. La Patrona de la hacienda es la Virgen Asunta. Su fiesta se celebra con procesiones, baile y corrida de toros. Navarro, op. cit., p. 35.

misos, la consolidación de sentimientos de deuda y gratitud, la reafirmación de mecanismos de identidad por los cuales los colonos se sienten orgullosos de "su" hacendado cuando se muestra generoso con comida y bebida y cuando comparte los festejos, son algunos de los más importantes fenómenos que subyacen en las fiestas patronales de las haciendas cuzqueñas.

## BIBLIOGRAFIA

- ALENCASTRE, Andrés G. y DUMEZIL, Georges  
1953 "Fêtes et Usages des Indiens de Langui (Province de Canas, Département du Cuzco), *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle Série, T. XLII, pp. 1-118.
- ANSION, Juan  
1987 *Desde el rincón de los muertos: El pensamiento mítico en Ayacucho*, Lima.
- ARGUEDAS, José María  
1958 "Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga", *Revista del Museo Nacional*, Lima, Vol. XXVII, pp. 139-194.
- 1968 *Las Comunidades de España y del Perú*, Lima.
- ARMAS MEDINA, Fernando de  
1953 *Cristianización del Perú*, Sevilla.
- BAKHTIN, Mikhail  
1984 *Rabelais and his World*, Bloomington.
- BARANDE, Ilse  
1977 *Le Maternel Singulier*, Paris.
- BERGER, Pamela  
1985 *The Goddess Obscured: Transformation of the Grain Protectress from Goddess to Saint*, Boston.
- BURKE, Peter  
1978 *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York.

- CAHILL, David Patrick  
 1984 *Crown, Clergy, and Revolution in Bourbon Peru: The Diocese of Cuzco 1780-1814*, Diss. Universidad de Liverpool.
- CARO BAROJA, Julio  
 1979 *Ensayos sobre la cultura popular española*, Madrid.
- CELESTINO, Olinda y MEYERS, Albert  
 1981 *Las Cofradías en el Perú: región central*, Frankfurt am Main.
- CHARTIER, Roger  
 1987 "Discipline et invention: La fête", en CHARTIER, R., *Lectures et Lecteurs dans la France d'ancien régime*, Paris, pp. 23-45.
- CLARK, Katerina y HOLQUIST, Michael  
 1984 *Mikhail Bakhtin*, Cambridge, Mass.
- COURCELLES, Dominique de  
 1986 "Fêtes religieuses, comportements religieux et festifs en Roussillon de la fin du Moyen Age au XVIIIe siècle. Recherche sur différents niveaux de culture populaire", en FONQUERNE, Y.R. y ESTEBAN, A. (eds.), *Coloquio Hispano-Francés: Culturas populares: Diferencias, Divergencias, Conflictos*. Actas del Coloquio celebrado en la Casa Velásquez, los días 30 de noviembre y 1-2 de diciembre de 1983, Universidad Complutense, Madrid, pp. 37-54 .
- CRAIG Jr., Wesley W.  
 1967 *From Hacienda to Community: an Analysis of Solidarity and Social Change in Peru*, Michigan.
- CRAIN, Mary  
 1987 "Changing Landlord-Peasant Relations: The Demise of a Harvest Festival in the Ecuadorean Highlands", *Boletín Americanista*, Barcelona, N° 37, pp. 73-90.
- CUADROS ESCOBEDO, Manuel E.  
 1957 *En el Valle Sagrado de los Incas*, Arequipa.
- DELUMEAU, J.  
 1981 *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, Paris.



- DERRIDA, Jacques  
1986 *Glas*, Lincoln.
- DOUGLAS, Mary (ed.)  
1987 *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*, Cambridge.
- DUVIOLS, Pierre  
1976 "La Capacocha", *Allpanchis*, Vol. IX, Cuzco, pp. 11-57.  
1977 *La destrucción de las religiones andinas*, México.
- ESCOBAR, Gabriel  
1967 *Organización Social y Cultural del Sur del Perú*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- FLORES GALINDO, Alberto  
1986 *Europa y el País de los Incas: La Utopía Andina*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- FRANCO RAMOS, Luis  
1987 "Refir y beber", *Nexos*, México, N° 117, pp. 54-56.
- FUENZALIDA, Fernando  
1979 "Estructura de la comunidad de indígenas tradicional: una hipótesis de trabajo, en MATOS MAR, J. (ed.), *Hacienda, Comunidad y Campesinado en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, pp. 219-263.
- FUENZALIDA, Fernando et. al.  
1982 *El desafío de Huayopampa: comuneros y empresarios*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- GISBERT, Teresa  
1980 *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte*, La Paz.
- GOW, David D.  
1973 "El Impacto de la Reforma Agraria sobre el Sistema de Cargos", *Allpanchis*, Vol. V, Cuzco, pp. 131-158.

- GRUZINSKI, Serge  
 1982 "Individualización y aculturación: la confesión entre los indios Nahuas. Siglos XVI a XVIII", ponencia presentada al Congreso Internacional de Americanistas, Manchester.
- 1989 *Man-Gods in the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*, Stanford.
- HARGOUS, Sabine  
 1969 *Les oubliés des Andes*, Paris.
- INGHAM, John M.  
 1986 *Mary, Michael & Lucifer: Folk Catholicism in Central Mexico*, Austin.
- KRISTEVA, Julia  
 1977 "Heréthique de l'amour", *Tel Quel*, N° 74, pp. 30-49.
- LEJARZA, Fidel de  
 1941 "Las borracheras y el problema de las conversiones en las Indias", *Archivo Iberoamericano*, Vol. 1, pp. 111-269.
- LIRA, Jorge  
 1960 *Himnos sagrados de los Andes*, Tomo II, Cusco.
- MACERA, Pablo  
 1968 *Mapas Coloniales de Haciendas Cuzqueñas*, Universidad Nacional de San Marcos, Seminario de Historia Rural Andina, Lima.
- MARISCOTTI, Ana María  
 1978 *Pachamama Santa Tierra: Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centromeridionales*, Berlín.
- MARZAL, Manuel M.  
 1971 *El Mundo Religioso de Urcos*, Cuzco.
- 1983 *La transformación religiosa peruana*, Lima.
- MATTER, E. Ann  
 1987 "The virgin Mary: A Goddess?", en OLSON, C. (ed.), *The*

*Book of the Goddess. Past and Present: An introduction to her religion*, New York, pp. 80-96.

MAUSS, Marcel

1967 *Cours de 1926 a 1929 au Collège de France*, Paris.

1968 *Oeuvres*, Vol. I, Paris.

1980 "Essai sur le don", en *Sociologie et Anthropologie*, Paris, pp. 145-279.

MEDINA CALDERON, Margot

1974 *El folklore y la educación en la provincia de Paucartambo*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

MENDIZABAL LOSACK, Emilio

1963-64 "La difusión, aculturación y reinterpretación a través de las Cajas de Imaginero ayacuchanas", *Folklore Americano*, Año XI-XII, Nº 11-12, Lima.

METRAUX, Alfred

1967 *Religions et magies indiennes d'Amerique du Sud*, Paris.

1968 "Fiestas religiosas y desarrollo de la comunidad en la región andina", *Amaru*, Nº 5, pp. 83-86.

MILLONES, Luis

1967 *Introducción al proceso de aculturación religiosa indígena*, Instituto Indigenista Peruano, Lima.

MÖRNER, Magnus

1978 *Perfil de la sociedad rural del Cuzco a fines de la colonia*, Universidad del Pacífico, Lima.

NAVARRO DEL AGUILA, Víctor

1944 "Folklore Nacional: Calendario de Fiestas Populares del Departamento del Cuzco", *Revista del Instituto Americano de Arte*, Nº 3, pp. 37-80.

NEIRA SAMANEZ, Hugo

1974 *Huillca: habla un campesino peruano*, Lima.

- OSSIO, Juan M. (ed.)  
 1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima.
- OTS CAPDEQUI, J. M.  
 1986 *El estado español en las Indias*, México.
- PITT-RIVERS, Julian  
 1972 *The People of the Sierra*, Chicago.
- 1986 "L'identité locale vue à travers la fiesta", en FONQUERNE, Y.R. y ESTEBAN, A. (eds.), *Coloquio Hispano-Francés: Culturas populares: Diferencias, Divergencias, Conflictos*. Actas del Coloquio celebrado en la Casa Velásquez, los días 30 de noviembre y 1-2 de diciembre de 1983, Universidad Complutense, pp. 11-23, Madrid.
- PROPP, Vladimir  
 1984 *Theory and History of Folklore*, Manchester.
- 1987 *Les fêtes agraires russes*, Paris.
- REDONDO, Agustín  
 1986 "La religion populaire espagnole au XVIIe siècle: un terrain d'affrontement", en FONQUERNE, Y.R. y ESTEBAN, A. (eds.), *Coloquio Hispano-Francés: Culturas populares: Diferencias, Divergencias, Conflictos*. Actas del Coloquio celebrado en la Casa Velásquez, los días 30 de noviembre y 1-2 de diciembre de 1983, Universidad Complutense, pp. 329-369, Madrid.
- SALLNOW, Michael J.  
 1983 "Manorial Labour and Religious Ideology in the Central Andes - A Working Hypothesis", *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 2, N° 2, pp. 39-56.
- 1984 "Ethnic Patterning in an Andean Pilgrimage Cult", Congreso de Americanistas, Liverpool, Mimeo.
- SANCHEZ ARJONA, Rodrigo  
 1972 "El problema de la incorporación a la Iglesia de la fe explícita

en la teología de la Colonia", *Allpanchis*, Vol. IV, Cuzco, pp. 157-181.

TAYLOR, Gerard

1986 "Curas y zorros en la tradición oral quechua", *Boletín Museo del Oro*, Bogotá, N° 16, pp. 59-64.

TAYLOR, William B.

1979 *Drinking, Homocide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*, Stanford.

TODOROV, Tzvetan

1984 *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, Manchester.

VALCARCEL, Luis E.

1981 *Memorias*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

VALCARCEL, Rosina

1988 *Mitos: Dominación y Resistencia Andina*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

VARGAS UGARTE, Rubén

1953 *Historia de la iglesia en el Perú*, tomo I (1511-1568), Lima.

1956 *Historia del Culto de María en Iberoamérica y de sus Imágenes y Santuarios más celebrados*, Madrid.

VASQUEZ, Mario C.

1961 *Hacienda, peonaje y servidumbre en los Andes peruanos*, Lima.

WARNER, Marina

1985 *Alone of All Her Sex: the Myth and the Cult of the Virgin Mary*, London.

YABAR, Betty

1971 *Testimonio sobre Cheqec*, Lima.

