

Transformación Ritual y cambio Socio-Político en una comunidad campesina andina

Por: David W. Guillet

El sistema general de fiestas (1) es uno de los mecanismos de integración más eficaces en la vida rural de los Andes (Martínez 1959, Mangin 1961). El término "sistema de fiestas" cubre una gran diversidad de actividades rituales incluyendo factores no religiosos de socialización, danzas y el intercambio ritual de comidas y bebidas, además de elementos religiosos tomados de las prácticas católicas, como la celebración de la misa, la procesión y algunos ritos individuales. De acuerdo a Dewey (1970) el sistema de fiestas puede clasificarse en dos tipos de actividades rituales: a) las de carácter individual centradas sobre la persona y que marcan las etapas importantes del ciclo vital: nacimiento, primera comunión, matrimonio y muerte; y b) las que están centradas sobre el grupo, destinadas a resaltar y expresar la identidad de la comunidad. Las últimas corresponden muchas veces a las prácticas propias del calendario religioso católico. Las celebraciones de tipo individual son generalmente privadas y no participan en ellas sino los parientes, amigos y compadres, mientras que las fiestas de tipo comunitario reúnen participantes entre todos los residentes de la comunidad. En ambos casos el parentesco espiritual entre los participantes del rito desempeña un papel importante; en las fiestas de tipo privado, unos apadrinan a otros, lo que crea lazos de compadrazgo que durarán hasta la muerte de las personas implicadas. El padrino de las fiestas comunitarias (sistema de cargos) tiene una forma cualitativamente diferente.

Las fiestas de tipo individual son un mecanismo importante a través del cual la comunidad reconoce y se conforma a los cambios de roles de un individuo. Por otra parte las fiestas comunitarias sirven principalmente para expresar y reforzar la identidad de la comunidad (como en otros rituales colectivos, por ejemplo el *slametan* javanés estudiado por Geertz, 1957). En la fiesta se presentan posibilidades para crear o renovar vínculos de parentesco, aliviar las tensiones, formar el comportamiento social de los jóvenes a través de la conducta ritual correcta y facilitar el encuentro en-

tre los solteros. Por su participación en las fiestas comunitarias, el individuo tiene la oportunidad de resolver los conflictos cotidianos y reafirmar simbólicamente su ideal de armonía con los intereses de su comunidad.

La identificación del grupo no es sino uno de los aspectos del papel que desempeñan las fiestas comunitarias; esas proporcionan un elemento básico para la organización socio-política de las comunidades campesinas andinas, mediante el mecanismo de rotación y selección de los padrinos para la fiesta ritual. Como en Mesoamérica (Cancián 1965) dicho mecanismo, llamado sistema de alferado, envarado o mayordomo en la literatura andina, origina la organización socio-política de la comunidad porque los cargos de las fiestas rituales alternan con los cargos políticos (Fuenzalida 1967-68). Como la participación en la fiesta y los gastos asumidos por el padrino requieren de una identificación con las normas vigentes en la comunidad, los campesinos pueden controlar a partir de ellos el reclutamiento para los cargos políticos.

Las comunidades andinas, como todas las comunidades campesinas de América Latina, han estado afectadas en las últimas décadas por los procesos de "modernización" que han impactado fuertemente las bases tradicionales de la vida comunitaria. Uno de estos procesos consiste en la creación de nuevos mecanismos para conectar la comunidad campesina con la sociedad global nacional (Schaedel 1972); como consecuencia la tasa más baja de mortalidad, la emigración, los cambios en los sistemas de tenencia de tierra y la mayor articulación política entre la comunidad y una sociedad más amplia, han cambiado en ciertos casos la estructura y la composición de las poblaciones pequeñas. Los conflictos entre las clases sociales nacientes (Goldkind 1966) y las actitudes conflictuales requeridas para asumir los roles de liderazgo (Bolton 1970) son indicadores importantes a nivel local. Otro proceso consiste en la ampliación de la "frontera urbana" y la desaparición consecuente de la distinción entre ciudad y campo. La penetración de rasgos culturales urbanos (fútbol, bicicleta, radio) (Escobar 1969) no implica necesariamente un cambio estructural en las poblaciones campesinas pero proporcionan otros indicadores de status y de prestigio además de los tradicionales. La consecuencia evidente, como lo veremos en el presente artículo, es la acentuación de los mecanismos integradores de la comunidad campesina tales co-

mo el compadrazgo, la reciprocidad y la redistribución y el sistema de fiestas, mecanismos todos que funcionan dentro del nuevo contexto.

El proceso desintegrador que hemos mencionado parecería implicar una alternativa para el sistema de fiestas. Primero si el sistema de fiestas no sufre ningún cambio pero se debilita por la menor participación en él, la comunidad puede desintegrarse en una sociedad "atomizada", como la que describen Rubel and Kupferer (1968). Segundo, los procesos desintegradores podrían afectar en distintos grados una o ambas funciones del sistema de fiestas. La literatura andina actual nos muestra que al mismo tiempo que la fiesta sigue siendo un mecanismo de identificación para el grupo, la legislación en el Perú, la Iglesia y las nuevas exigencias de liderazgo están produciendo una ruptura entre el cargo ritual y el cargo político. Demos un ejemplo: una ley dada en 1938 en el Perú (Tarazona 1946 citado en Isbell 1971) prohibió las autoridades tradicionales y un decreto reciente de la parroquia de Anta del Departamento del Cusco (2) prohíbe los cargos individuales para las fiestas. Además de las dos anteriormente mencionadas, apareció últimamente una tercera posibilidad de cambio: el sistema de fiestas, como otras instituciones culturales, puede ser adaptado o transformado. En este caso el sistema de fiestas experimentará una reforma parcial o total para adaptarlo y hacer posible su funcionamiento en un nuevo contexto social, o ser reemplazado por otra institución que tenga la misma función. Isbell (1971) examina el caso de la comunidad campesina de Chuschi (Departamento de Ayacucho) en la que se suprimió uno de los tres sistemas de alvarado como consecuencia de un cambio estructural y cultural pero volvió a incorporar sus funciones en el nuevo sistema. Una adaptación diferente ha sido estudiada por Cancián (1965) en América Central: como respuesta al crecimiento demográfico y al incremento de la productividad se multiplicó el número de cargos y estableció una lista de espera para los voluntarios. El análisis de estas adaptaciones comprueba la afirmación de Service (1971: 12-13) de que no todos los cambios son necesariamente los mejores posibles a largo plazo: Isbell considera que la solución encontrada en Chuschi es viable mientras Cancián estima que la adaptación hecha en Zinacantan es disfuncional y anuncia la desaparición del sistema de fiestas como mecanismo integrador.

Los dos casos presentados implican transformaciones en el sistema de fiestas pero, como ya indicamos, existe la posibilidad de crear una nueva institución para reemplazarlo. Los datos que hemos podido recoger sugieren soluciones que combinan las transformaciones hechas en el sistema de fiestas con la creación de una asociación voluntaria que responda a los cambios sociales. En el presente estudio analizaremos el trabajo de campo llevado a cabo en 1971 y 72 en una comunidad campesina de habla quechua de la Pampa de Anta, en la sierra sur del Perú.

Cambios en Rumipata (3)

Rumipata cuenta con unos mil campesinos y es considerada como una comunidad relativamente rica, según los criterios de los pobladores de la Pampa de Anta, porque posee grandes extensiones de tierra en la puna y que la mayoría de las familias son dueñas de tierras de riego en el valle; sin embargo las condiciones climáticas y las calidades del terreno, reducen las posibilidades de producción de excedentes para el mercado.

Hasta 1969 o 70 se mantuvo el equilibrio entre la creciente demanda de tierra por parte de las familias y el terreno disponible en la comunidad, gracias a las migraciones hacia los centros urbanos. Cuando empezó el éxodo, hace 30 o 40 años, la ciudad de Cusco atrajo la mayor parte de los migrantes; hoy día es Lima. Prácticamente hay por lo menos uno o dos miembros de cada familia que viven en Lima y ya en 1969 existían dos clubes de Rumipatinos en Lima. Gracias a esta fuerte emigración, las familias que se quedaron disponen de suficiente tierra. Cuando un individuo emigra a Lima, su tierra se queda bajo su control a través de arreglos indirectos de usufructo según los cuales amigos o parientes se encargan de cultivar.

Otro factor demográfico importante, cualitativa sino numéricamente, ha sido la inmigración a Rumipata durante las dos últimas décadas. Esto se puede atribuir en parte a la situación ecológica de Rumipata y a su posición respecto de los demás centros poblados. Hasta 1963, fecha de la construcción de una carretera hacia el valle de Apurímac, Rumipata funcionó como centro de intercambio de productos de la zona alta de puna y del valle vecino, más

templado. Rumipata estaba conectada por un camino a la carretera principal hacia Cusco, lo que hizo de ella un centro comercial importante de relación entre las dos zonas ecológicas y la ciudad del Cusco. Durante este período unos mestizos de la clase media se sintieron atraídos por Rumipata y algunos de ellos compraron tierras de riego, instalándose y casándose en la comunidad. Algunos de los que vivían en el valle del Apurímac vinieron a Rumipata para estar más cerca a la carretera al Cusco y tener acceso a la escuela de la comunidad.

Esta inmigración —que no es nada típica en el contexto de la sierra introdujo en Rumipata una población diferenciada de campesinos migrantes relativamente aculturados y de mestizos que crearon nuevos movimientos económicos. Un factor más contribuyó al establecimiento de otro sector de población. Al mismo tiempo que aumentaba la tasa de emigración, se dió el fenómeno, bajo pero constante, de la vuelta de los emigrantes que por algún motivo no se quedaron en las ciudades. Esos individuos tienen clara conciencia de su diferencia socio-cultural adquirida; al llegar a la comunidad siguen vistiendo como en la ciudad para distinguirse de los residentes, se resisten a hablar quechua y manifiestan su preferencia por las cosas de la ciudad: cigarrillos, comidas, bebidas alcohólicas. Sin embargo los emigrantes que vuelven y los inmigrantes tuvieron que someterse a un fuerte control social y conformarse a los patrones locales de comportamiento. Los chismes, las prácticas de hechicería y la envidia, por no nombrar sino algunos de los mecanismos, han sido eficaces para ello. La mayoría se aviene; la única alternativa era aislarse completamente de la vida social de la comunidad o integrarse con los mestizos. Los inmigrantes mestizos, vinculados a la economía urbana regional, adoptaron la segunda actitud.

Uno de los principales mecanismos de control y de identificación del grupo era el sistema de fiestas. En Rumipata las fiestas comunitarias incluyen los días festivos del calendario católico: carnavales, Día de las Almas, Pentecostés y, en la última semana de julio, el Santo Patrón de la comunidad. El más importante de todos es el día de la fiesta patronal; los cargos para esta fiesta son: el mayordomo, las veladas que proporcionan músicos, chicha y tra-

go a todos los participantes en la fiesta invitados a pasar la noche en sus casas para tomar y bailar.

Por varios motivos el sistema de fiestas ha perdido mucho del poder que tenía para afirmar la identidad del grupo y servir de base a la organización política. El control social es todavía suficientemente fuerte para obligar a la gente a asistir a la fiesta, pero los individuos ya no se sienten presionados para asumir los cargos ni los gastos que requiere. Ahora, dicen los informantes, él que no quiere tomar el cargo, puede contentarse con “comprar ropa para la Virgen”. Muy significativa es la decisión tomada hace unos cinco años por los Rumipatinos de suprimir los cargos de alferez y de maestricampo, los que eran los más prestigiosos y más costosos de todos. Consideraron que el costo de esos cargos era excesivo y que por tanto nadie quisiera asumirlos. El actual conjunto de cargos —mayordomo, bailarines y veladas— es una parte del sistema total de cargos que funcionó hasta hace poco.

En una gran medida el debilitamiento del sistema de fiestas, especialmente el de los cargos, para cumplir las funciones que hemos señalado, se debe a un cierto número de cambios que han afectado a la población más joven de la comunidad. Si los jóvenes Rumipatinos siguen asistiendo a la fiesta, no se sienten obligados a tomar una parte más activa. Para ser bailarín por ejemplo (cargo mayormente asumido por los comuneros más jóvenes) hay que gastar bastante dinero en trajes especiales y ensayar mucho tiempo para dominar danzas muy complejas. Los cargos más costosos son todavía menos atractivos. Cuando se trata de escoger entre tomar un cargo ritual y comprar un equipo de fútbol, una radio, una bicicleta o un camión, no es el cargo el que tiene la preferencia. Para los jóvenes comuneros el prestigio adquirido al asumir un cargo no es tan satisfactorio como el tener un status “moderno”.

El desarrollo del fútbol como deporte popular “urbano” ha creado una serie de nuevos status sociales: ser miembro de un equipo, tener su propio uniforme o ser buen puntero. Otro ejemplo de un nuevo rol es el del propietario de un alto parlante utilizado para difundir la música en las fiestas. El alto parlante es un instrumento tecnológico “urbano”, relativamente complejo que requiere de cierta habilidad para ser manejado y mantenido. Por este motivo su dueño adquiere un prestigio considerable y recibe muchas

visitas de los Rumipatinos y de los miembros de otras comunidades que vienen para contratarle para las fiestas privadas.

El sistema de fiestas, aunque debilitado, seguía funcionando en 1970. La función de personero, la más importante en la comunidad, era entregada a los individuos que habían pasado los cargos mayores, incluyendo maestricampo y alferez. La organización política dependía en gran parte de la influencia del sistema de fiestas sobre el código de las normas de comportamiento.

La Reforma Agraria de 1969 y los cambios estructurales que trajo en la región de Anta destruyeron el equilibrio que se había logrado. La primera consecuencia fue el aumento en proporciones dramáticas del regreso de los emigrantes de Lima. De una muestra de 34 jefes de familia, seis acababan de volver a la comunidad desde Lima o el valle de la Convención por temor al artículo de la Ley de Reforma Agraria que prohibía arreglos indirectos de usufructo. Además de este temor, el motivo de su regreso era algunas veces su insatisfacción del modo urbano de vida. Se volvieron a establecer en Rumipata, empezaron a cultivar sus parcelas y buscaron nuevas fuentes de ingreso para mantener un estilo de vida más alto que el de los demás residentes.

Otros cambios provocados por la Reforma Agraria de 1969 afectaron la organización política interna de la comunidad. La expropiación de la mayoría de las haciendas de la Pampa de Anta y su agrupación en una cooperativa única de producción, cambió radicalmente la economía política de la región y de las comunidades campesinas. La transformación del poder de una élite de hacendados que actuaban desde fuera del Cusco y delegaban el control del trabajo a sus representantes en la Pampa, a entidades nacionales y a la burocracia de las oficinas departamentales y regionales de Reforma Agraria, impuso reajustes en las obligaciones que los grupos tradicionalmente ligados a los hacendados habían contraído con ellos y en la constitución de los grupos de intermediarios entre comunidades campesinas y autoridades regionales.

Unos de los grupos más afectados por el cambio de poder fue el de los pequeños propietarios que habían adquirido algunas extensiones de tierras de riego pero que no participaban en los asuntos de la comunidad sino para contratar trabajadores. Sus intere-

ses estaban tradicionalmente ligados a los de la clase mestiza (otros pequeños propietarios, residentes de la ciudad, administradores de hacienda, etc). En cambio dependían de la élite de hacendados en el Cusco mediante una serie de vínculos jurídico-políticos y un contacto con sus representantes en Izcuchaca, centro comercial mestizo de la Pampa. Con la Reforma Agraria y la eliminación del control de los mestizos sobre la tierra, la base del poder de los pequeños propietarios desapareció. Por otra parte, la amenaza de expropiación, que se pudo calificar de "problema social" por no tener en cuenta el tamaño de las propiedades, obligó a los pequeños propietarios a participar por primera vez en la vida de la comunidad, a fijar su residencia en ella y a interesarse por la vida política local.

La nueva ley de Comunidades Campesinas promulgada por decreto (27-70-A) en anexo a la Reforma Agraria de 1969, originó un cambio importante en la organización interna de Rumipata. Según esta ley, la organización política de las comunidades campesinas reconocidas debe modelarse sobre la organización de las cooperativas, decretada en otra ley. El objetivo es colocar las comunidades campesinas dentro del plan general de desarrollo socio-económico propuesto por el gobierno del General Velasco. Los planificadores consideran que el modelo de la cooperativa realizado en todos los niveles de la sociedad peruana es la condición óptima para lograr los fines de su estrategia de desarrollo. Con la nueva ley la organización formal de las comunidades campesinas está a cargo de un consejo de administración y de un consejo de vigilancia; la asamblea general de los comuneros es el órgano máximo de decisión, de planificación de la política comunitaria y de revisión de las actuaciones de los consejos precitados. Para pretender a un cargo en uno de los consejos, el candidato debe leer y escribir castellano; para ocupar el cargo del presidente del consejo administración, hay que tener libreta electoral. Además de estos requisitos legales y dada la importancia de las relaciones entre las comunidades campesinas y la creciente burocracia de la Reforma Agraria, es evidente que los responsables elegidos deben ser capaces y deseosos de alternar con instituciones extracomunitarias.

Uno de los resultados del cambio que acabamos de mencionar es el debilitamiento de las funciones socio-políticas del sistema de fiestas porque los nuevos cargos políticos exigen aptitudes que no

caen bajo el control de instituciones comunales tradicionales tales como el sistema de cargo. Nuevas posibilidades se abrieron a los aspirantes a cargos políticos que querían iniciar un nuevo juego político cuyas reglas, más que nunca, serían fijadas por intereses extra-comunales.

Aparece claramente en el breve relato que presentamos que la comunidad pudo mantener un control social suficiente sobre los inmigrantes y los emigrantes que volvían para que, hasta 1970, éstos asimilen las normas locales de vestimenta, idioma y otras después de poco tiempo. El sistema de fiesta había perdido de su importancia como fuente de cargos políticos pero seguía siendo un mecanismo importante para la identificación de la comunidad.

Después de esta fecha, los cambios estructurales que mencionamos se tradujeron por la intromisión de los mestizos en la vida de la comunidad y en el aumento repentino del retorno de los emigrantes; ello, combinado con el fenómeno de los inmigrantes anteriores, generó una nueva categoría de población cualitativamente distinta e interesada en actuar directamente en la vida de la comunidad. En estas circunstancias el sistema de fiestas y otros mecanismos de control social no pudieron sino difícilmente controlar la anomía del nuevo grupo. Efectivamente la identificación obtenida mediante la participación en las fiestas rituales, se daba exclusivamente en términos tradicionales; pero los individuos que habían vivido en Lima o en otros centros urbanos, y los que se habían mezclado habitualmente con los grupos mestizos de la región, no apreciaban tomar tragos o bailar huaynos ni en general los comportamientos vinculados con la cultura indígena. Identificarse de esta manera hubiera sido reforzar el sentido de decaimiento que algunos habían ya experimentados al participar en la vida de la comunidad. Incluso si aquellos individuos hubiesen querido identificarse totalmente con la población local, no llevaban suficiente tiempo dentro de la comunidad para asumir los cargos que pudiesen otorgarles prestigio ante los comuneros; se encontraban con el problema de adquirir una identidad dentro de la comunidad al mismo tiempo que un status conforme a la percepción que tienen de sí mismos.

Además del problema de la identidad, se presentaba el de una nueva organización política. Los cambios económicos regionales y la nueva orientación de los intereses del gobierno después de la

Reforma Agraria de 1969, aumentaban los requisitos para ejercer los cargos políticos; todo ello juntamente con la nueva ley de Comunidades Campesinas, provocó una dicotomía entre el sistema tradicional de los cargos y la organización política. Las reglas del juego político habían cambiado pero la falta de un nuevo mecanismo que permitiera calificar los candidatos fue un obstáculo de importancia para entrar en el juego.

Nuevas actividades festivas y sociales

Una serie de acontecimientos ocurridos en 1971 permitió encontrar una respuesta a la situación que acabamos de describir. La presidente del Club San Marcos de los Rumipatinos residentes en Lima volvió definitivamente a la comunidad. Después de unos meses, decidió organizar el Club en Rumipata, pensando que había bastantes personas interesadas para constituir la base de los miembros activos. Efectivamente después de un año el club fue una de las asociaciones más activas de la comunidad con la organización de actividades para recoger fondos durante la fiesta patronal, la formación de un equipo de fútbol, el establecimiento de una ayuda mutua entre los miembros en caso de defunción y la celebración mensual de reuniones.

La actividad más importante del club fue la creación de una fiesta especial que se consideraba como la contribución del club a la vida ritual de la comunidad. Dicha fiesta tuvo lugar en 1971 y 72 durante los carnavales en el mismo cerro en el que la comunidad celebraba la fiesta de carnavales; la patrocinó el sector más "campesino" del pueblo. Describiremos la fiesta de 1972, a la que tuvimos la suerte de asistir.

Todo comenzó con la reunión del grupo de los participantes en la casa de una mujer que asumía el cargo; el grupo estaba compuesto por los miembros activos del Club San Marcos y sus invitados. Como carnaval es una ocasión para visitar a parientes y amigos que viven en todas las partes del Perú, también participaban los que habían vivido en Rumipata y dejado la comunidad; el grupo de invitados era bastante importante, incluyendo algunos que venían desde Arequipa o Lima. El esposo de la presidente del Club comenzó a disponer a los participantes en parejas cuidando que cada pareja esté constituida por un hombre y una mujer no casado ni convivientes. Las parejas formaron una fila detrás de la or-

questa contratada de Izcuchaca. Cuando comenzó la música, los participantes bailaron por la calle principal de la comunidad. De vez en cuando entraban a las casas para tratar de conseguir más participantes;; muchas veces el visitado ofrecía una rueda y la orquesta tocaba mientras bailaban los participantes. Ese baile-procesión, **comparso** cuyos orígenes se remontan al siglo XVI en los carnavales europeos (González 1970), es uno de los principales elementos de los carnavales mestizos de la sierra.

El comparso llegó hasta la punta del cerro, al lado del lugar donde se celebraba la fiesta tradicional. Descansaron mientras la mujer del cargo servía el almuerzo ritual a todos los participantes activos, cuyo número había aumentado con los que habían salido de sus casas para juntarse al comparso; también estaban algunos espectadores, jóvenes campesinos de los alrededores o de la otra fiesta. Mientras preparaban y servían el almuerzo, los participantes se echaban harina. Después del almuerzo y del descanso, la orquesta volvió a tocar y comenzó la **yunsa** parte principal de la fiesta.

El rito de la **yunsa** consiste en colocar en el suelo un eucalipto adornado con botellas de coñac, cerveza o licor, frutas, panes y serpentinatas. De la pareja que tiene el cargo, el varón asume los gastos del árbol y la mujer los del almuerzo y de la orquesta. Las parejas bailan alrededor del árbol, acompañados por la orquesta. De vez en cuando uno que se queda cerca del árbol, alcanza un hacha a una de las parejas; ésta entra en el círculo entre el árbol y los bailarines, efectúa una danza estilizada y da tres golpes con el hacha a la base del árbol. La pareja que derrumba el árbol deberá asumir el cargo para la **yunsa** del año siguiente. La designación de esta pareja no es fortuita; el que detenta el hacha tiene mucho cuidado durante la última parte del rito de no alcanzarla sino a las parejas que estima podrán asumir el cargo.

Es difícil determinar el origen de la **yunsa**. Adams (1959: 57) relata su aparición en Muquiyauyo, en la sierra central del Perú, a principios del siglo XIX. Hasta ahora no se puede determinar si el origen es de la sierra o de la costa, como afirman ciertos informantes. Pero queda claro que se difundió en Abancay y de allí a otros pueblos de la sierra del sur. Cuando un migrante de Abancay propuso este rito para la fiesta del club, se estimó que era un rito "criollo" asociado a la clase media de la costa (4).

El impacto de las celebraciones simultáneas de las fiestas de carnaval en la punta del cerro de Rumipata a la vista de todos los residentes de la comunidad fue de suma importancia. Para la comunidad esta nueva fiesta era una alternativa a la fiesta tradicional, apareciendo como competitiva en prestigio y como nueva oportunidad para la vida ritual de la comunidad.

Funciones de socialización y control político

La mejor manera de definir la naturaleza de la respuesta frente al cambio es hacer referencia a los aspectos dualistas interrelacionados de las fiestas que presentamos en la parte introductiva. Primero, dada la introducción de un sector de población cualitativamente diferente en la vida de la comunidad, la participación en la nueva fiesta permite una nueva identificación más satisfactoria que mediante las actividades de la fiesta tradicional. La identidad ofrecida por el sistema de fiestas se da a partir de una base que mezcla selectivamente elementos rituales de culturas criolla costeña, mestiza, serrana e indígena. Esta combinación permite a los participantes reflejar en ella su propia percepción de un status satisfactorio dentro de la vida comunitaria. El observador tiene la tentación de describir esta nueva identidad con términos del tipo: moderno, cholo, campesino o urbano; pero estos vocablos evocan un continuum desde la vida del campo hacia la vida de la ciudad, el que no corresponde al proceso que ocurre en Rumipata: la identidad buscada es una mezcla cultural que debe satisfacer todos los participantes de la fiesta.

Está admitido que la identificación lograda mediante la participación en el sistema de fiestas, varía de un participante a otro. Esperamos haber dejado en claro que la participación en la fiesta implica distintos niveles de interacción: los miembros del club que son el grupo más activo, otros que participan ocasionalmente de las actividades del club, espectadores del último momento y visitantes, activos, que vienen a la comunidad durante los carnavales. Cada cual tiene motivos diferentes para participar en la fiesta, y eso según el grado de la identificación que espera.

En esta perspectiva, que Carnaval sea preferido a la fiesta patronal es un punto muy importante: los ritos de Carnaval son particularmente propios para experimentar unos cambios que reflejan

los fines sociales esperados. Gonzalez (1970) estudió el papel de los juegos de Carnaval en el mantenimiento de las distinciones de clase y de etnia en la sociedad de la isla de Santo Domingo, Isbell (1972) analizó la introducción de la yunsa en los carnavales celebrados en Lima por los migrantes serranos como mecanismo de prestigio dentro de la nueva prosperidad económica urbana.

Uno de los aspectos más interesantes del rol social de la fiesta es el tipo de vestido que llevan los participantes. El grupo de base y todos los invitados visten a la manera de los campesinos-cholos de la sierra. Habitualmente casi todos visten a la manera de la costa, como en Lima o Arequipa de donde han regresado; pero en este día las mujeres visten pollera y lliclla y llevan el sombrero alto blanco de ala ancha, mientras los hombres llevan el poncho. Mediante este cambio de vestimenta, todos los miembros del grupo reafirmaban simbólicamente su origen campesino. Los contactos entre visitantes y residentes se reanudan en el ambiente ritual que recrea al mismo tiempo que burla el origen campesino común, disminuyendo la distancia social que existe entre los dos grupos.

Si la identificación puede nacer de la participación en las fiestas, otras actividades del club la refuerzan, difunden y mantienen. La fiesta está abierta a todos, espectadores y participantes activos. Se espera de los espectadores que entren algún día como miembros activos del club. Las demás actividades del club están relacionadas con funciones económicas, políticas y de diversión. En este sentido el club San Marcos soluciona muchos de los problemas de los migrantes de Rumipata, como los demás clubes de Lima que han sido estudiados. Sin embargo existe una diferencia: en Rumipata el club San Marcos es una asociación voluntaria abierta a todos los residentes; es un organismo de transición para asimilar a los migrantes y otros grupos "urbanizados", permitiéndoles una interacción tanto real como simbólica dentro de un ambiente de tipo urbano. El club ofrece la oportunidad de participar en actividades "modernas" como el fútbol, la asociación de seguro mutuo en caso de defunción y la fiesta modernizada; estas actividades permiten la interacción dentro de un grupo heterogéneo de individuos orientados hacia una cultura urbana.

Una segunda función del nuevo sistema de fiestas y del club está vinculada con los cambios políticos generados por la Ley de Reforma Agraria y la de Comunidades Campesinas. Cuando las pri-

meras elecciones después de la promulgación de la Ley de Comunidades Campesinas, hubo una confusión tremenda en Rumipata, debida en parte a que no comprendían el rol de los dos consejos ni como se compartía la autoridad entre los dos. Además los candidatos a la presidencia de los dos consejos debían saber leer y escribir y tener libreta electoral, lo que reducía considerablemente el número de candidatos. Por encima se rumoreaba que esta reestructuración de la comunidad estaba orientada a la integración de la misma en la cooperativa agraria que estaba formándose en la Pampa de Anta.

Los dos candidatos que se presentaron fueron elegidos. El presidente del consejo de administración era un emigrante a Lima que recién había retornado. El presidente del consejo de vigilancia era un maestro, nacido en la comunidad pero que estaba trabajando en las oficinas provinciales del Ministerio de Educación. Ninguno de los dos había residido en la comunidad en los últimos años, no habían participado nunca en los asuntos políticos ni en los cargos rituales importantes. La ambigüedad de la nueva ley y las restricciones puestas a las candidaturas tuvieron como resultado el debilitamiento de los controles tradicionales ejercidos sobre el acceso a los cargos políticos.

La actuación de los elegidos dejó mucho que desear y después de poco tiempo fueron acusados de malversaciones por la asociación de padres de familias y por los profesores de la escuela. La comunidad se dividió en dos grupos, a favor y en contra de las autoridades que habían elegido. Cuando el presidente del consejo de administración decidió regresar a Lima y que su colega fue culpado por el Ministerio de Educación de participación ilegal en los asuntos políticos locales, apareció claramente que sería necesario tener mucho cuidado para la nueva elección.

Mientras ocurría todo eso, uno de los miembros más activos del club empezó a presentar su candidatura a la presidencia del consejo de administración. Había inmigrado recientemente pero sus actividades a partir del club revelaron sus capacidades: organizó y dirigió la yunsa desde el principio y su esposa había asumido uno de los dos cargos de la yunsa. Era presidente del equipo de fútbol y conocido como buen jugador. Con estas actividades se había constituido una sólida red de amistades tanto entre los miembros del club como entre los participantes ocasionales, especialmen-

te los futbolistas. Al presentar su candidatura, utilizó los contactos que tenía en el club para ganarse una clientela en los distintos grupos de la población. No pudimos observar directamente las elecciones por haber acabado nuestro trabajo de campo antes que se realizaran, pero queda claramente establecido que el club desempeñó una función política, permitiendo así dar una respuesta satisfactoria ante el cambio ocurrido en la organización socio-política de la comunidad. El club fue el mecanismo a través del cual un candidato pudo demostrar sus capacidades y conseguir una clientela.

Conclusión

Los datos relativos al nuevo sistema de fiestas y de asociación voluntaria, que hemos presentado en este estudio, representan una notable adaptación al cambio socio-político hecha por una comunidad andina para superar las tensiones que hubieran podido aparecer. Hemos establecido que la adaptación puede consistir en una nueva combinación de los elementos rituales de la fiesta que permita a los participantes ajustar su propia identidad a los nuevos elementos de la vida comunitaria. La fiesta transmite y expresa patrones de comportamiento social (Buechler 1971) y los cambios ocurridos en este comportamiento están reflejados en el contenido ritual de la fiesta.

Se podría pensar que la fiesta ha servido para restablecer el equilibrio que existía en Rumipata antes de 1969; esperamos haber mostrado en este estudio que si bien la fiesta regula las relaciones dentro de la comunidad, también actúa como un mecanismo cibernético dado que no sirve tanto para re-crear un equilibrio anterior sino para establecer un nuevo sistema de relaciones. Lo que permaneció sin cambio a lo largo del proceso fueron los rasgos estructurales comunes a las sociedades campesinas — andinas u otras— de reciprocidad, redistribución y nivelación de riquezas.

Creemos que un análisis más completo de las relaciones entre los rasgos rituales y estructurales en las sociedades campesinas, tanto andinas como otras, permitiría una mejor comprensión de las posibilidades que tienen dichas sociedades para adaptarse al cambio social. Las formas rituales, como cualquier rasgo cultural, pueden cambiar, transformarse, ser reemplazadas o desaparecer; en las sociedades campesinas la adaptación adecuada a los cambios sociales depende del respaldo estructural que el conjunto ritual ofrece a la comunidad.

NOTAS

- (1) Una versión anterior de este estudio fué presentada en el Symposium on Conflict, Law and Social Control in the Andes en el Congreso anual de la American Anthropological Association, New-Orleans, 1973. Los datos que presentamos provienen del trabajo de campo llevado a cabo en la comunidad entre octubre de 1971 y agosto de 1972. Agradecemos al Instituto de Estudios Latino-americanos de la Universidad de Texas y a la Wenner— Gren Foundation por su ayuda económica.
- (2) Cf. **El Comercio** (Cusco) 28 de diciembre de 1971.
- (3) Rumipata es un seudónimo.
- (4) Los migrantes serranos de Lima volvieron a practicar la yunsa que habían aprendido de los emigrantes que volvieron a la sierra; apareció como un intento significativo de adaptación al medio social urbano (Isbell 1972).

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, Richard N.

1959 **A Community in the Andes: Problems and Progress in Miquiyauyo** University of Washington Press.

BOLTON, Ralph

1970 El fueite y el sello: patrones cambiantes de liderazgo y autoridad en pueblos peruanos. **América Indígena** 30:4:883-927

BUECHLER, Hans C.

1971 Ritual as a Medium of Communication. Comunicación presentada al 70 Congreso de la American Anthropological Association, New York.

CANCIAN, Frank

1965 **Economics and Prestige in a Maya Community**. Stanford University Press.

DEWEY, Alice G.

1970 Ritual as a mechanism for urban adaptation. *Man*, 438-446.

ESCOBAR, Gabriel

1969 The role of sports in the penetration of urban culture to the rural areas of Peru. **Kroeber Anthropological Society Papers** N° 40, pp. 72-81.

FUENZALIDA, Fernando

1967-68 La matriz colonial de la comunidad de indígenas peruana: una hipótesis de trabajo. *Revista del Museo Nacional de Lima*, XXXV.

GEERTZ, Clifford

- 1957 Ritual and social change: a Javanese example. **American Anthropologist** 59: 32-54.

GOLDKIND, Víctor

- 1966 Class conflict and cacique in Chan Kom. **Southwestern Journal of Anthropology** 22: 325-345.

GONZALEZ, Nancy L.

- 1970 Social functions of carnival in a Dominican City. **Southwestern Journal of Anthropology** 26: 4: 328-353.

GUILLET, David and Scott Whiteford

- 1974 A comparative view of the role of the fiesta complex in migrant adaptation. *Urban Anthropology* (en preparación).

ISBELL, Billie Jean

- 1971 No servimos más... **Revista del Museo Nacional** 37: 285-298.
1972 Migrants adaptation of tradicional symbolic systems to the urban environment of Lima. Comunicación presentada al 71 Congreso de la American Anthropological Association, Toronto.

MANGIN, William P.

- 1961 Fiestas in an Indian community in Peru. In V. Garfield, ed., **Symposium on Patterns of Land Utilization and Others Papers**. Seattle: American Ethnological Society, pp. 84-92.

MARTINEZ, Hector

- 1959 Vicos: las fiestas en la integración y desintegración cultural. **Revista del Museo Nacional de Lima** XXVIII: 189-247.

RUBEL, A.J. and H.J. KUPFERER

- 1968 Perspectives on the atomistic type society. **Human Organization** 27: 189-190.

SCHAEDEL, Richard P.

- 1972 Variations in the patterns of contemporary and recent urban-rural (macro-microsocietal) linkages in Latin America. Comunicación presentada al 40 Congreso de Americanistas, Roma.

SERVICE, Elman R.

- 1971 **Cultural Evolutionism: Theory in Practice**. New York: Holt, Rinehart and Winston.

TARAZONA, Justino

- 1946 **Demarcación política del Perú: recopilación de leyes y decretos (1821-1946)**. Ministerio de Hacienda y Comercio. Lima.