



UNIVERSIDAD
de SEVILLA

FACULTAD DE GEOGRAFIA E HISTORIA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

***PROGRAMA DE DOCTORADO “Relaciones
Interétnicas en América Latina: Pasado y Presente”***

TESIS

***“COMUNIDADES INDÍGENAS DE HUANCVELICA: ETNICIDAD,
CONFLICTO Y AUTONOMÍA CULTURAL EN EL PERÚ
CENTRAL, 1880-1980”***

Rommel Plasencia Soto

Director de tesis: Dr. Pablo Palenzuela Chamorro

*Tal vez lo conocemos:
el del sol de sur a norte,
el de los árboles que andan,
el del mar que vela por nosotros,
el de los ríos que cantan,
el del saber en cada pensamiento,
el del pan y la felicidad.*

*Te digo que este país lo conocemos,
que está a la vuelta de cada sueño;
y si en él crees, existe;
y si existe, es para ti,
para mí, para todos.*

Y nos sonrío largamente.

Javier Sologuren (1921-2004)

AGRADECIMIENTOS

Muchas personas e instituciones comprometen mi gratitud.

En primer lugar al Dr. Pablo Palenzuela Chamorro, mi director de tesis en la Universidad de Sevilla, por sus acertadas observaciones, que fue al final de cuentas, un ejercicio académico y narrativo rector.

A la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en donde trabajo. Esta vieja universidad abierta, laica y contestaría, en cuyas aulas se congregan y reúnen “todas las sangres” de mi país, es para mí, un estímulo constante.

Y en ella, al Dr. Wilfredo Kapsoli cuya amistad engrandece y califica. A Pablo Macera por entregarnos una historia y una reflexión alejada del de las clases dominantes. A mis colegas del Departamento de Antropología de San Marcos.

A la Universidad Internacional de Andalucía en La Rábida, que nos permitió disfrutar de la beca que posibilitó las dos estancias en España para completar los estudios del doctorado.

A los comuneros de Huayllay Grande por su hospitalidad y generosidad, sobre todo a Antonio Unocc (+), Pastor Ibáñez y Luzmila Yauri.

A los vecinos de Lircay por sus valiosas historias y por su amistad. A los funcionarios gubernamentales de la provincia de Angaraes, por su diligencia.

Al personal del Archivo Regional de Ayacucho y de las Bibliotecas de la Universidad de San Marcos y de la Universidad Católica.

Paola Pando, Karin Rodriguez, Carla Merediz y el profesor Jorge Runciman arreglaron e hicieron presentable este texto.

En el ámbito familiar a Ernesto, Yenifer, Patricia, Yuri, Nely, Celia Ruth, Ofilda y mi madre Olinda.

A todos ellos mi sincera gratitud.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11	
CAPÍTULO I: MARCO ESPACIAL E HISTÓRICO. HIPÓTESIS Y		
OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN	16	
CAPITULO II: LA DISCUSIÓN TEÓRICA: PARADIGMAS Y DEBATES		
EN TORNO A LA ETNICIDAD	25	
2.1. Etnicidad y estructura social	30	
2.2. El caso de los andes centrales	31	
2.2.1. La etnicidad recorre la historia	35	
2.3. Definición de lo <i>indio</i> en las ciencias sociales peruanas.....	40	
2.4. Antropología étnica andina	44	
2.4.1. Un concepto esquivo	50	
2.4.2. Un concepto relacional	52	
2.4.3. La etnicidad en el Perú.....	54	
2.4.3.1. ¿Por qué en el Perú no hay movimientos étnicos andinos?.....	56	
CAPITULO III: DE LA METODOLOGÍA Y LA TÉCNICAS DE		
INVESTIGACIÓN	60	
3.1. Técnicas de investigación	63	
3.1.1. Los testimonios como etnografía	65	
3.2. El Horizonte temporal.....	67	
CAPITULO IV: PUEBLO DE INDIOS		71
4.1. La provincia de Angaraes y el valle de Lircay	71	
4.2. Las bases históricas	78	

4.3.	Las comunidades indígenas peruanas en la historia	82
4.3.1.	Comunidades campesinas y literatura antropológica	86
4.4.	Hatun Huayllay.....	90
4.4.1.	Orígenes e historia temprana	96
4.4.2.	La organización social y las fronteras internas de la identidad.....	101
4.4.3.	Produciendo la comunidad	106
4.4.4.	Los conflictos socio-étnicos en su dimensión local	117
4.5.	Membresías locales	120
4.5.1.	Las rivalidades locales: las pautas de la auto- representación.....	121
4.5.2.	El lenguaje de la ofensa	122
4.5.3.	Percepciones acerca de los <i>otros</i> lirqueños.....	123
4.5.4.	Las cruces andinas de Huayllay: el símbolo de los límites.....	124
4.6.	Las redes sociales restringidas.....	127
4.7.	Símbolos territoriales de la jerarquía	135
4.7.1.	Algunos contextos ceremoniales	141
4.7.2.	El Cambio de los Varayoqs	142
4.8.	Sacralizando la identidad: el Señor de Huayllay	148
4.9.	Apuntes para una etnografía de la fiesta	157
4.9.1.	El santuario	157
4.9.2.	La fiesta.....	158
4.9.3.	Mosoq Waza	163
4.9.4.	Muyukuy	165
4.9.5.	La crisis del sistema	167
4.9.6.	Ritual e Identidad	169
4.9.7.	Culto y espacio	217

CAPITULO V: LOS PEQUEÑOS BLANCOS	221
5.1. El pueblo de Lircay y la Urdidumbre local	221
5.1.1. La matrícula de castas de 1830	223
5.1.2. Lircay hoy: cambio y conflicto.....	225
5.1.3. Haciendas de Lircay: encrucijada de intereses	227
5.2. Indios y <i>mistis</i> : dualidad y conflicto	237
5.2.1. El levantamiento en Lircay en 1814	240
5.2.2. Un acápite necesario.....	241
5.2.3. El problema del abigeato.....	246
5.2.4. Conflictos sociales en el caleidoscopio étnico.....	248
5.2.5. Hacendados en su laberinto.....	254
5.3. La dinámica del prejuicio	257
5.3.1. Diferencias en la estimación.....	260
5.3.2. La endogamia.....	264
5.3.3. La trama del poder	267
5.3.4. El factor educativo o la reproducción de la diferencia	271
5.3.5. La Virgen del Carmen: la exclusividad de la fiesta	276
5.4. Los ámbitos de interacción y simbiosis.....	281
CAPITULO VI: LA AUTONOMÍA Y LOS TIEMPOS DEL CÓLERA: 1960-1980	286
6.1. La reforma agraria en los andes	287
6.1.1. La reforma agraria aplicada en Huancavelica y la autonomía comunal.....	290
6.1.2. Los movimientos campesinos	294
6.1.3. La defensa de la comunidad	295
6.2. EPILOGO DEL CAPITULO	305
6.3. NUEVAS IDENTIDADES	307
CONCLUSIONES	346
FUENTES	352
FUENTES DE ARCHIVO	377

LISTA DE FIGURAS

Figura 1.	Mapa del valle del Mantaro	17
Figura 2.	Mapa del Departamento de Huancavelica	72
Figura 3.	Mapa de la Provincia de Angaraes	72
Figura 4.	Mapa ecológico de la provincia de Angaraes	74
Figura 5.	Provincia de Angaraes	77
Figura 6.	Mapa hidrográfico de la provincia de Angaraes	78
Figura 7.	Antigua provincia de Angaraes, siglo XVIII	80
Figura 8.	Rectas calles de Huayllay Grande	92
Figura 9.	Plaza actual de Huayllay Grande	94
Figura 10.	Mapa de Huayllay Grande	95
Figura 11.	Mapa hecho a mano de Huayllay Grande	100
Figura 12.	Antigua plaza de la comunidad	102
Figura 13.	Antigua plaza	103
Figura 14.	Grande: zonas productivas	108
Figura 15.	Paisaje agrícola de la comunidad	110
Figura 16.	Verticalidad productiva en la comunidad	111
Figura 17.	Ofrenda ritual	116
Figura 18.	Funcionarios de Reforma Agraria en Huaylla Grande, años 70	116
Figura 19.	Poblador de Huayllay Grande	124
Figura 20.	Cruces de Huayllay Grande	125
Figura 21.	Campeño quechua rumbo a sus labores agrícolas	134
Figura 22.	Ayllus de Huayllay Grande	136
Figura 23.	Castigo ritual del alcalde a sus varayoqs	137
Figura 24.	Cárcel de la comunidad	138
Figura 25.	División territorial de la comunidad	140
Figura 26.	La esfera sagrada del poder	146
Figura 27.	Velando las varas 2014	147
Figura 28.	Velando las varas 1995	148
Figura 29.	Cargos religiosos del Señor de Huayllay en el siglo XVIII.	154
Figura 30.	Hilando (Puchca). La antigua tradición textil de la comunidad	156
Figura 31.	Iglesia de Huayllay Grande	157
Figura 32.	Fachada lateral de la iglesia.	158
Figura 33.	Cuadro del “Señor de Huayllay” en el Monasterio de Santa Teresa en Ayacucho	169
Figura 34.	Lircay: matrícula de castas 1830.	224
Figura 35.	Familia huancavelicana	260
Figura 36.	Familia Alarco	267
Figura 37.	Escuela de niñas mistis, 1920	275
Figura 38.	Niños indígenas en una escuela, 1926	275
Figura 39.	Iglesia de Pueblo Viejo (Lircay).	280
Figura 40.	Iglesia de Pueblo Nuevo (Lircay)	280
Figura 41.	Lircay	284
Figura 42.	Pastor Ibáñez militante huayllino por la reforma agraria en su juventud, recibiendo el saludo del general Velasco Alvarado.	304

LISTA DE CUADROS

Cuadro 1.	Clasificación étnica y socio-racial.	39
Cuadro 2.	Distribución de actos de violencia política en el departamento de Angaraes (1980-1990).	74
Cuadro 3.	Comunidades campesinas del Perú reconocidas oficialmente	89
Cuadro 4	Comunidades campesinas de Huancavelica.	89
Cuadro 5	Angaraes: comunidades campesinas	90
Cuadro 6.	Censos y cálculos de la población de	93
Cuadro 7	Huayllay Grande.	104
Cuadro 8	Huayllay Grande: terminología del parentesco	112
Cuadro 9	Ciclo ecológico y ritual de la comunidad.	114
Cuadro 10	Los <i>laimis</i> : zonas comunales de rotación	115
Cuadro 11	Matrimonios en Huayllay Grande: 1942-1991.	127
Cuadro 12	Matrimonios exógamos: origen de cónyuges 1942-1991.	128
Cuadro 13	Orientación de los matrimonios en la comunidad	130
Cuadro 14	Matrimonios dentro de la comunidad por familias (1942-1991).	131
Cuadro 15	Formas de adquisición de la propiedad.	133
Cuadro 16	Etnicidad y culto: mayordomos españoles y mestizos de la fiesta del Señor de Huayllay	153
Cuadro 17	Población de comunidades y haciendas: región de Lircay 1765-1876.	223
Cuadro 18	Censos y cálculos de la población de Lircay	229
Cuadro 19	Lircay: población en haciendas	232
Cuadro 20	Minas de la región de Lircay, inicio del siglo XX	233
Cuadro 21	Panorama minero	235
Cuadro 22	Lircay: connotación étnica de los matrimonios	258
Cuadro 23	Indios, blancos y mestizos en Lircay: 1779-1940	259
Cuadro 24	Dinámica étnica de la región.	262
Cuadro 25	Preferencias matrimoniales de una familia <i>misti</i> .	265
Cuadro 26	Angaraes: poder y propiedad.	259
Cuadro 27	Tasa de analfabetismo en Angaraes	262
Cuadro 28	Angaraes: deserción escolar 1987-1992 (%)	265
Cuadro 29	Angaraes: docentes en 1992	274
Cuadro 30	Reforma Agraria: formas de propiedad y de empresas campesinas en 1976	290
Cuadro 31	SAIS Huancavelica, Ltda N°40	292
Cuadro 32	Cooperativas agrarias de producción en la zona de Huancavelica	292
Cuadro 33	Área adjudicada a la SAIS Huancavelica N° 40	293
Cuadro 34	Cronología de los conflictos entre comunidades y la SAIS	301
Cuadro 34	Lengua materna por departamentos en base a la Encuesta Nacional de Hogares 2001	308

INTRODUCCIÓN

La presente tesis trata en primer lugar de desbrozar la historia socio-cultural de las comunidades campesinas en un área densamente indígena del Perú rural y sus conflictos étnicos con sectores dominantes y sus luchas por su autonomía en una línea de tiempo específica.

Es en segundo lugar, es el análisis de un caso ejemplar de relaciones interétnicas evaluadas a través de dos niveles básicos: la propia interacción social y la perspectiva de los propios involucrados, es decir, de sus ideas.

Estas relaciones, nos llevan a establecer que los grupos étnicos se categorizan a sí mismos y categorizan a los otros en el seno de dicha interacción, y que en un contexto de distinción social, dichas relaciones suponen mecanismos y reglas que generan y conservan el control de algunos recursos productivos, simbólicos y del uso del espacio.

Todo ello en una provincia de los andes peruanos como Angaraes, en la que cierta rigidez y ausencia de diversificación en la organización de sus bases sociales y económicas hicieron que se otorgara a la adscripción étnica y los valores e indicadores asociadas a ella, una gran importancia.

Para nosotros son importantes, los rasgos que los mismos actores sociales consideran significativos. Sin embargo no sabemos cuáles serán utilizados y cuales obviados con fines de relación e interacción social: apareciendo la distintividad, en diferentes momentos y con diversa importancia. Los actores

sociales y los conjuntos a los que pertenecen reproducen una serie de valores sociales y comportamientos que tienen tras de sí, su propia historia y como parte de un grupo social que los revelan.

Estos conjuntos sociales son los campesinos/indígenas y los grupos que poseen atributos distintos, alternativos y diferenciados de los *mistis*. Si bien más adelante ya en el desarrollo de la tesis, describiremos en detalles estos conjuntos y su relación, creemos que las relaciones interétnicas entre indios y *mistis* -y que a menudo es la colectividad del propio observador- en el área andina se ha prestado para un sinnúmero de confusiones teóricas, y pienso que estas se han debido principalmente a:

- 1) La falta de reconocimiento de la construcción de tramas sociales y parentales cuando se definía a un grupo, desviando la atención hacia la cultura o la estratificación social y no sobre la naturaleza interpersonal de las relaciones sociales;
- 2) La errónea conclusión de que las diferencias eran solamente “culturales” y que la modernización de los indios era una suerte de “mestización”, casi por definición.

Sin embargo, el desarrollo económico y la modernización no hacen que nuestros comuneros se sientan mestizos, es quizás para tener una mejor precisión del concepto, lo que De la Cadena ha llamado “indígenas mestizos”, es decir, ciudadanos que si bien circulan por esferas de modernidad, no son despojados de su utillaje cultura, conservando aquellos que mejor circulan y que mejor son recibidos.

Para formular mejor nuestro contenido, consideramos importante reconocer los siguientes objetivos que a continuación presentamos:

- 1) Describir las características que asumen las relaciones interétnicas entre dos pueblos que ocupan lugares distintos en una estructura regional específica. Este proceso inevitablemente nos conducirá a

una historia socio-cultural, para identificar los cortes y procesos que disturbaron sus orígenes coloniales. Este objetivo nos conduce a considerar el lapso de 1880 a 1980.

- 2) Hemos considerado este horizonte temporal (1880-1980) pues es un siglo que contiene en sí, dos momentos sustanciales que se concatenan con nuestra hipótesis. Uno es el Perú de la post-guerra. Una vez terminado el conflicto con Chile, el país entra en un periodo de reconstitución territorial en la sierra y un paulatino cambio en la esfera de la dependencia esta vez con los Estados Unidos.

Es decir los estándares étnicos se fortalecen y redefinen a la vez. El segundo momento es que a partir de los años 50, el debate por la reforma agraria y los procesos de industrialización reciente; hacen que los movimientos campesinos (en Cuzco y Junín), ayuden a que los conflictos socio-étnicos tengan cada vez más un componente de clase, permitiendo paulatinamente (allanando el camino) su autonomía cultural, entendida no sólo como la solución al problema de la tierra y la decadencia de los mistis y hacendados, sino también, los atisbos de una nueva identidad cultural y regional, que eclosionará con fuerza en los años 90 para adelante.

- 3) Reconocer que lo que se puede denominar indio o *misti* y sus respectivos ámbitos, son una multiplicidad de valores y situaciones, tanto como la diversidad de contextos regionales en que estas se realizan. Esto realzará la especificidad de nuestra área de estudio elegida. Pues la identidad de los pueblos andinos es diversa no sólo por las etnicidades convocadas, las lenguas habladas sino también por los escenarios regionales y los mercados capitalistas a la cual se adscriben.
- 4) Contribuir a enriquecer los pocos estudios socio-antropológicos sobre el departamento de Huancavelica que es a la fecha, casi un páramo.

La presente tesis posee cuatro capítulos. En el primer capítulo, se determinan las bases teóricas en que se sustenta nuestra investigación, enfatizando dos perspectivas: la de Frederick Barth y los que escriben después de él ajustados al mundo pos-exótico; signados por la complejidad de las situaciones plurales.

El segundo capítulo es metodológico, y resuelve en cierto modo, las dudas de que si esta investigación es histórica o antropológica. Se trata de resolver la compleja relación entre particularidad y generalidad, entre coyuntura y estructura social, y entre continuidad cultural y cambio histórico.

También el de reflexionar sobre los retos a la forma de actuar de los antropólogos cuando se enfrenta a sociedades que no solo poseen una densa historia, sino que esta reta, a las historias dominantes, saldando una deuda con esa estirpe –por así decirlo- de los pobres de esta tierra, que esperan una segunda oportunidad.

El tercer capítulo, se refiere a una definición social y simbólica de Huayllay Grande, en la cual, la construcción de alianzas y el significado que le otorgan a su territorio delimitan su identidad.

En el cuarto, se presenta al pueblo de Lircay como una imagen inversa de la comunidad de indígenas. Como residencia de *mistis* y del ejercicio local del poder, para comparar posteriormente ambos niveles, estableciendo los ámbitos de interacción a través del compadrazgo, la educación y la transacción. Agregando que las luchas subterráneas y la mayor de veces sórdidas entre ambos conjuntos y que a los ojos del lector pueden aparecer como banales y consabidas, pero que para la historia y la percepción campesinas son verdaderamente significativas.

El capítulo quinto, destaca la autonomía progresiva de los indígenas peruanos a través de su lucha por la tierra, la defensa de sus instituciones comunales, su reconocimiento ciudadano y de su relativa participación política independiente o en agrupaciones que enarbolan la identidad regional o étnica.

Y finalmente decimos que el punto de vista que categoriza las relaciones interétnicas es el mismo que el del antropólogo, porque hay que tener en cuenta que podemos dejarnos influir por nuestras propias concepciones culturales. Pero también hay que percibir que los modelos nativos, son modelos para actuar y no para comparar. Quizás por ello los antropólogos extranjeros ajenos a la relación *mestizo*/Indios, se hayan fijado más en los rasgos culturales externos es decir, los que más le impactaron: lengua, vestido, gastronomía, etc.

Pero cuando el observador/antropólogo pertenece a la comunidad mestiza o ladina, nos hemos preocupado por las relaciones interétnicas generalmente conflictivas y muchas veces teñidas de violencia.

CAPITULO I

MARCO ESPACIAL E HISTÓRICO. HIPÓTESIS Y OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

El río Mantaro en su recorrido atraviesa por un valle al que da su nombre y que es uno de los más fértiles y desarrollados de la sierra peruana. Cuando ha recorrido casi 73 kilómetros, de repente dobla bruscamente hacia el sudeste entrando de lleno, a un lecho encajonado. Entonces el cambio no es sólo físico, a esto le sucede también una mutación en el escenario socio-económico. En efecto, se pasa de una de las regiones más expandidas económicamente a otra, que ostenta uno de los más altos índices de pobreza rural.

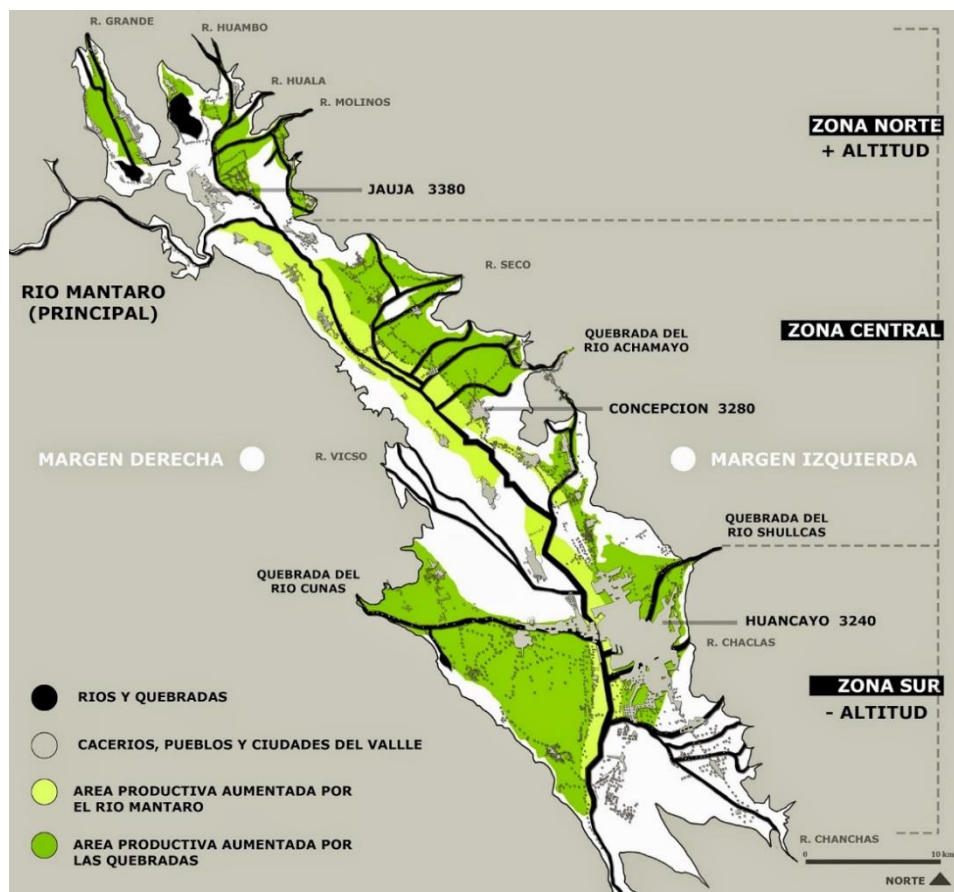


Figura 1 Mapa del valle del Mantaro

Aquí una vez más los factores sociales e históricos, se anteponen a los geográficos. El departamento de Huancavelica y su casi desconocida historia nos muestran como los acontecimientos ocurridos muy lejos de sus límites y concretados en un fenómeno global llamado *colonización* diseñaron sus bases sociales y culturales otorgándole un papel, un ámbito y una personalidad que en esta tesis pretendemos reseñar.

Su condición de subdesarrollo se tradujo en una distribución desigual de las tierras entre el común de indígenas y las haciendas tradicionales, que entretejió una estructura social en que la distinción étnica se vuelve fundamental en las relaciones entre los hombres y los grupos. Además que

cinceló la distribución del poder, el prestigio y la atención de las autoridades del *más allá*: corregidores, intendentes, luego prefectos, gobernadores y políticos nacionales.

Quizás sus antecedentes sean importantes. Se supone que los ayllus prehispánicos se organizan y empiezan a controlar significativamente el espacio andino en el denominado “Horizonte Wari”. Mil años después de nuestra era surge un florecimiento regional con la decadencia de dicho Horizonte (González Carré 1996).

Es ahí cuando en el actual Departamento de Huancavelica surge el curacazgo Asto, una sociedad campesina, segmentada y dispersa que pertenecía a la etnia Anqara y cuya *paqarina* (lugar mítico de origen) está en la laguna de Choclococha, situada al occidente del Departamento y mirando hacia la costa.

Los restos arqueológicos de Huallirqa, Tejahuasi, Pumapa Wasin o Wari Patán, serán los mudos testigos de esta sociedad que hacia el 1,500 de nuestra era en el llamado Intermedio Tardío, se instalaron los Chancas, caracterizados por una territorialidad discontinua y alta movilidad espacial. Pero la gran escisión se da con la presencia europea en los Andes. El cataclismo social y económico tuvo que ver entre otros aspectos, con el desplazamiento de una sociedad agrocéntrica hacia la minería y los cultivos europeos organizados alrededor de las encomiendas que diseñaron los españoles básicamente en la costa.

Al descubrirse en 1566 las minas de Santa Bárbara que albergaban mercurio, mineral muy útil para la extracción de la plata de Potosí; Huancavelica se vio enganchado a un sistema mercantil sin precedentes. Fue escenario de la llegada de cientos de *mitayos* (trabajadores que debían tributar obligatoriamente con su trabajo) de distinto origen étnico y también de la composición de sus tierras: obrajes, haciendas y repartimientos fueron las piezas del engranaje colonial que se cebaba con la mano de obra nativa.

Según Wachtel (1974) los cambios en el orden económico se debieron a la introducción de la moneda, el tributo y la mita minera. Estos mecanismos alejaron al indígena de su mundo y lo incorporó en el nuevo orden mercantil constituido. Otros cambios importantes fueron los desplazamientos demográficos –luego de su merma por las guerras de conquista y las epidemias-, la reducción en comunidades que tenían su origen tanto en el ayllu pre-colonial como en las viejas instituciones castellanas y los nuevos lazos de dependencia personal.

Roto el imperio colonial en los campos de Ayacucho, la nueva república debió de haber redimido este *antiguo régimen*. Sin embargo esto no fue así, abriendo de ese modo, uno de los capítulos más subyugantes y dramáticos de la historia de los países andinos y cuya secuela aún hoy pesa en las sociedades y en los conflictos de nuestros países.

Una forma de entender este fenómeno es apelar al concepto de “colonialidad del poder” en la que las relaciones de poder se racializan, esto es “*se produce una alquimia social donde las relaciones del poder se naturalizan en la medida en que los dominantes se autodefinen como seres humanos superiores y consideran inferiores a los dominados*” (Germaná 2014: 83).

Según el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2007: 93-94) este aspecto central se origina y mundializa a partir de América. Así mismo, modernidad y colonialidad aparecen como dos caras de un poder mundial dominante. Y es la colonialidad del poder/saber eurocéntrico (y en especial de la producción del conocimiento) como una de las características de este modelo, es decir, la estigmatización y ocultamiento de los saberes indígenas y subalternos.

La solución sería la autonomía política a través de la refundación del Estado neocolonial y la recuperación de los saberes autóctonos al que denominan el “regreso del futuro”.

Henri Favre (1983) menciona que la interpretación de la independencia criolla tuvo una doble factura colonial. De un lado, sus acontecimientos fueron narrados por los intelectuales criollos y del otro, los vítores de libertad e igualdad no fueron percibidos de igual modo por el sector indígena.

En efecto el sociólogo francés describe tres fenómenos en la historia andina que permitieron su bifurcación en un camino diferente a los adoptados por Ecuador y Bolivia y que tenían que ver no sólo con su relación con los circuitos del comercio mundial –el estaño, el cacao o el algodón- sino, sobre todo, con sus estructuras internas. Y así señala que un fenómeno importante del Perú fue la *disolución étnica*, es decir, la antigua distinción cultural prehispánica y temprano-colonial; fueron borrándose para dar paso al campesinado *indígena* de la nación.

El segundo fenómeno fue el de la *homogenización social*, en que las jerarquías socio-étnicas que el Estado español en las Indias conservó y reorganizó, cediendo paso a la pobreza rural como el indicador más visible de este campesino indígena. Y, por último, tenemos la *atomización política*.

La administración colonial a través del tributo había homogenizado en cierto modo a toda la población originaria, en que la noción de indígena tenía una connotación fiscal. Solo así pudo Túpac Amaru II convocar y sensibilizar a una gran parte del territorio americano en su empresa rebelde.

En el siglo XIX esa “unidad” se convierte en un caleidoscópica realidad de comunidades indígenas ensimismadas -a la vez enfrentadas-, que se rearticulan en espacios regionales. Hoy ofrecen un panorama de disgregación único en los Andes. Pues, ha sido en los andes peruanos, donde los movimientos indígenas han estado ausentes o no han tenido la envergadura de sus vecinos. Esta característica ha sido denominada como el “faccionalismo andino”. (Sánchez- Parga 1974).

Así pues, entrado el siglo XX, Huancavelica se instala en la división del trabajo que el desarrollo capitalista –dependiente, desigual- le asigna.

Es en ese eje temporal de un siglo (1880-1980) que queremos estudiar las dinámicas sociales y culturales de sus comunidades y sus conflictos con los sectores dominantes de la región. Hacendados primero y funcionarios estatales después y descodificar el conflicto interétnico en sus demandas,

luchas y derrotas. Es decir, nuestra investigación propone conciliar la antropología con la historia para unir la etnicidad, el conflicto y la estructura social en un conjunto dinámico, para así poder ofrecer un rostro particular – regional- de la sociedad andina. Entrever la importancia de las *distinciones* entre diferentes culturas locales y sus individualidades respectivas, con la necesidad de entender el carácter profundamente heterogéneo de cada cultura local.

II

La presente investigación trata de abordar el problema de la etnicidad andina, expresada en un conjunto de conflictos y negociaciones que discurren a lo largo de un siglo de la historia del departamento de Huancavelica.

Estos conflictos y estas negociaciones tienen como protagonistas principales a dos sectores pilares en la historia andina: las comunidades campesinas y las haciendas tradicionales, a los indígenas/campesinos y a los *mistis* o “criollos andinos” en los términos de Lavallé.

Esta dinámica fue activa y fundamental hasta mediados de los años 60 aproximadamente, a partir de ahí el debate por la reforma agraria y el auge de los movimientos campesinos van a imbricar estos conflictos de tinte étnico con los de clase y ya, cuando los militares reformistas peruanos con el general Velasco Alvarado como su líder (1968-1975), decretan una de las reformas agrarias más radicales de América Latina –después de la cubana- ya la clase terrateniente andina estaba quebrada económicamente por la generalización del capitalismo y por la bancarrota de su reproducción ideológica.

Sin embargo en zonas con débil circulación capitalista es donde la esfera regional se torna muchas veces más clara y que carga sobre sus hombros

una indiscutible herencia decimonónica apuntalada muchas veces por viejos circuitos coloniales.¹

Nuestra principal hipótesis es que el subdesarrollo rural de Huancavelica alentó y reprodujo la importancia de la distinción étnica como orientadora de las relaciones sociales y económicas y cuando la esfera mercantil se afianzó, esta distinción se conjugó con reivindicaciones ciudadanas y de clase dando paso a nuevas formas de autonomía cultural de parte del universo indígena.

El objetivo principal de esta tesis es comprender la etnicidad, engarzada en la estructura social regional, dotarla de una lógica específica y hacerla inteligible finalmente, en las dinámicas socio-culturales del Perú central andino.

Esta investigación –a modo de confesión- conjuga la antropología y la historia. Aunque no es este el momento para discutir sus relaciones y sus conflictos, si es necesario aclarar que esta elección –método- general no obedece ni a la voluntad de escurrirnos del “presente etnográfico” ni de evadir la herencia positiva de nuestra disciplina. Lo hacemos porque la sociedad andina así lo exige.

Y esta elección tiene dos razones fundamentales. Por un lado, dado el impacto de la colonización europea y el corte que hacen las repúblicas andinas (dos ejes temporales que no podemos perder de vista) hace que sus fenómenos e instituciones estén fuertemente imbricados y que la única forma de acercarnos sea la del abordaje multidisciplinario. Y del otro, muchos antropólogos sabemos que toda etnografía es también una historia local.

Quienes hemos visitado pueblos y aldeas repartidas por los Andes, sabemos que la memoria de los ancianos –enunciadores de la “tradición- tiene un

¹ El economista Efraín Gonzáles de Olarte (1988), llama a las microrregiones “espacios mercantiles restringidos”.

horizonte temporal limitado (el presente histórico) y que hay que echar mano de los archivos pueblerinos, los viejos papeles de la parroquia, de la memoria y el discurso de los *varayoqs* que sacralizan el espacio comunal y que son para nosotros material indiscutible e irremplazable.

Creemos que en esta perspectiva somos deudores de las monumentales obras de Wachtel (2001) y Abercrombie (2006) quienes aprovecharon hábilmente dos cuestiones que son ineludibles en la antropología andina: la obsesión andina por registrar todo y la manía contable de la administración colonial española, y, por otro lado, la relación con las sociedades dominantes desde el horizonte inca. Estos dos factores hacen que el paradigma malinowskiano (es decir, el viaje al lugar etnográfico para estar allí y ser como uno de ellos) sea, en cierto modo, insuficiente para trabajar en las aldeas andinas.

III

Esta tesis traduce un esfuerzo importante. Para la corrección, actualización y el nuevo trabajo de campo se diseñó un plan a fines del 2012 y se hizo el viaje de campo en el verano del 2013 y del 2014. La comunidad elegida para graficar la dinámica socio-étnica fue Huayllay Grande, viejo pueblo andino y Lircay, capital de Angaraes, una de las siete provincias del departamento de Huancavelica.

He creído conveniente reservar la riqueza de las historias del trabajo de campo, así como las perspectivas que adoptan las estrategias del “estar ahí”, en el capítulo tercero y que está correspondido con el marco teórico de la tesis.

Esta dimensión humana de la antropología –ya advertida por Evans-Pritchard- que hemos querido verterla en nuestro trabajo, si bien no tiene los ribetes que adquirió la “crítica etnográfica” de los discípulos de Geertz, por lo menos nos acercan al poblador andino concreto y dan luces de la dificultades, aciertos y de cómo una guía de investigación social pone los

pies en el suelo y se cristaliza llena de contradicciones y dudas en una de las técnicas más importantes de nuestra disciplina.

CAPITULO II

LA DISCUSIÓN TEÓRICA: PARADIGMAS Y DEBATES EN TORNO A LA ETNICIDAD

Cuando aún no se han recorrido las páginas del libro de Duby sobre el campesinado medieval (1968) uno se encuentra con esta sentencia en su introducción y que sintetiza no sólo un problema historiográfico sino también un reto para la imaginación sociológica: *“demasiado a menudo, el campesino medieval no tiene historia”* (5) y que nos trae el recuerdo de otra afirmación más reciente y relacionada con la realidad peruana hecha por el economista Adolfo Figueroa (1987), de que la economía campesina era *“una realidad sin teoría”*.

De esto se deduce que en efecto, en las ciencias sociales muchas veces uno se tropieza con realidades sin teoría o con categorías que no soportan la rigurosidad del contraste positivo o etnográfico, y una de esas realidades o categorías es la que se refiere al concepto de *etnicidad*.

No sólo su contenido es confuso y complejo, sino que no ha tenido la suerte de otros conceptos contrastados y comprobados en el tiempo y en el espacio. Y esto sucede particularmente en la antropología.

Los estudios de las relaciones interétnicas, es decir de las relaciones de dos o más grupos sociales que se perciben distintos, apenas ofrecen posibilidades de elaborar conclusiones definitivas. Ello se debe a que las

nociones de “grupo étnico”, “identidad étnica” y sus relaciones, han sido abordadas desde múltiples perspectivas.

Los trabajos sobre etnicidad se caracterizan en parte por abocarse a uno de estos aspectos como “grupo” “identidad” o “relaciones”, pero que no agotan ese complejo proceso de análisis, y que rara vez encontremos una aproximación que intente integrarlos.

Para empezar, la delimitación de un grupo étnico respecto a otro, no debe ser hecha de acuerdo a su cultura o a ciertos atributos, sino en función de las relaciones en la que están involucrados estos grupos:

“... las distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto o información antes bien, implican procesos sociales de exclusión e incorporación (...) Son categorías de adscripción e identificación que son utilizados por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos”. (Barth 1976:10-11).

Rescatamos la perspectiva teórica que inauguró Barth y en que la interacción étnica es la base misma de la construcción de un grupo, antes que definirla a través de un “inventario” de rasgos que se derivan supuestamente de su aislamiento. Además representa a los grupos étnicos como categorías de adscripción e identificación, accediendo de este modo a diferenciar propios de extraños; la etnicidad deviene entonces en un principio de organización –como lo es también la clase social-, siendo secundario el hecho de compartir una misma “cultura.”

La identidad étnica no puede ser definida pues, en términos absolutos, sino únicamente en relación a un sistema social determinado. No existe la creencia en sí, sino plasmada en un grupo social con determinadas características. De esto se desprende, que el contacto interétnico sea la que engendre esta identidad:

“Cuando una persona o un grupo se afirman como tales, lo hacen como medio de diferenciación en relación a otra persona o grupo en que se enfrentan. Es una identidad que surge por oposición (..) ella no se afirma aisladamente”. (Cardoso de Oliveira 1977:428)

No existen definiciones inmutables de etnicidad, pues es a menudo una construcción histórico-social. Por ejemplo Lomnitz-Adler, examinando el caso de Morelos (México), nos refiere que:

“No hay una amalgama de rasgos culturales indígenas, de composición inmutable, sino que la etnicidad es más bien un repertorio de símbolos y prácticas de la más variada índole que se van usando, elaborando y conservando según su relevancia en el marco de la realidad económica y política vigente”. (1974:471)

De la misma opinión es la antropóloga Devalle:

“La etnicidad, por tanto, debe verse como un proceso cuyos significados sólo pueden comprenderse en contexto, evolucionando en el curso de la historia en circunstancias sociales específicas de un pueblo dado. Aún más, el desarrollo de procesos étnicos y de clase en la misma formación social se añade a la complejidad de la naturaleza procesual de la etnicidad. La articulación de estos dos procesos, etnicidad y clase, y sus contradicciones sólo llegan a aprehenderse al observarse la dimensión histórica en la cual estos tiene lugar” (2002: 20)

De este modo, decir simplemente que tal grupo es indio no lo hace una realidad objetiva en funcionamiento. Para llegar a serlo, deben mostrar algunas características de auto-organización; es decir, en términos colectivos debe estar integrado de tal manera que presente un comportamiento con una propia dinámica, totalmente independiente del observador.

Para acercarse al problema pueden tomarse dos perspectivas. Si bien significan visiones hasta cierto punto opuestas, son complementarias. El primer nivel entiende las relaciones interétnicas en un contexto de estratificación social. El segundo, observa las representaciones colectivas que tiene un grupo respecto al otro y sus relaciones.

El siguiente esquema lo muestra en forma simple:

<u>SOCIAL</u>	<u>ACCIONES</u>
SIMBÓLICO	COGNITIVO

El primer nivel es el institucional o mejor dicho el comportamiento institucionalizado mediante una estructura o un sistema y que la interpretación común suele designarla como la “tradición”. El segundo nivel está agrupado bajo el término de la *cultura* y en ella están básicamente los sistemas simbólicos, la ideología y las cosmovisiones.

Estos dos niveles interrelacionados nos permiten abordar el tema con mayor precisión y relación acercamiento al problema. Pues sólo tomar el primero, lo que Richard Adams (s/f) llama “definiciones externas”, hechas por el observador y en oposición a las “internas”, y que nos aproximaría a la adscripción que los miembros de un grupo étnico se dan a sí mismos y que delimita un conjunto diferente de personas que el que podría delimitar una definición dada por extraños. O seleccionar características que se presumen adecuadas a sus miembros, dejando de lado los rasgos que los miembros del grupo, consideran propias.

En ambos casos son importantes las llamadas “**categorías de adscripción**”, las que los mismos actores sociales consideran significativas. Sin embargo, no se sabe cuáles serán utilizadas y cuáles obviadas con fines

de interacción, apareciendo la distintiva en diversas interrelaciones y con mayor o menor importancia.

Estas funcionan como categorías de exclusión/inclusión; y separando y delineando el universo local propio, de otros. Esta noción se concreta básicamente en las jerarquías sociales y simbólicas, las preferencias matrimoniales y la transacción económica.

Así, cuando se interactúa, se tiende a enfatizar determinadas características y actividades, consideradas como distintivas; y éstas no son las mismas en cada caso: los rasgos que se enfatizan frente a un grupo, no necesariamente coinciden con los que se cumplen como **“diacríticos”** en la interacción con otro. Barth (1976:40) llama “rasgos diacríticos” a aquellos que son “fácilmente reconocibles”, que anuncian la identidad y que aparecen como relevantes en la interacción con fines de zanjar fronteras interétnicas. Estas relaciones interétnicas en conclusión, están compuestas de dos elementos: los “criterios y señales de adscripción” y la “estructura de la interacción”; y ambos están insertos en un conjunto sistemático que permiten:

- 1) Regular situaciones de “contacto” y
- 2) prohibir dicha interacción.

Definitivamente lo propuesto por Barth es:

- a) No existen prototipos de interacción étnica.
- b) Las diferencias son mantenidas por el grupo dominante: educación, política, religión, o quizá etiqueta intergrupala.
- c) Estas diferencias están en cierto modo “estandarizadas”, (1976:22) pues se asocian a un conjunto de normas de valor.

2.1. Etnicidad y Estructura Social

El ser humano como sujeto social, tiende a jerarquizar a los individuos y los grupos. Cuánto más estructurado esté el sistema, tanto más rígidamente definida puede ser la vida del individuo:

“Un sistema competitivo da mayor importancia a la motivación para alcanzar las posiciones, mientras que un sistema no competitivo de quizá mayor importancia a la motivación para realizar los deberes de las posiciones” (Davis y Moore, 1972: 156)

De ahí que tanto la casta y el grupo étnico como la clase social, segmenten la sociedad en categorías, y se constituya un amplio sistema de relaciones entre ellos. El antropólogo mexicano Cámara Barbachano (1964:34) estima que el resultado de la segmentación produce cuatro situaciones generales: 1) competencia, 2) conflicto, 3) acomodación y 4) asimilación.

Si admitimos que nuestro país se caracteriza por una variación mucho mayor de sus dimensiones socio-culturales y cuando estas diferencias van acompañadas de diferencias en el acceso a la riqueza, el poder y el prestigio, las relaciones entre estos grupos adoptan generalmente formas de subordinación. Más aún, cuando en la sierra peruana, la desigualdad social tiene efectos importantes en la autopercepción de los individuos. No olvidemos pues, que como Eidheim (1976) menciona, los grupos étnicos son categorías sociales y suministran un fundamento para la adquisición y adscripción de status, en consecuencia, sus relaciones están organizadas en referencia a ellos.

2.2. El Caso de Los Andes Centrales

En la sierra peruana la relación entre indios y **mistis** surge básicamente de formas de convivencia y conflicto de indudable origen colonial, y en la cual los indígenas habían experimentado un fenómeno de particularización y que fueron asumidos como un conjunto de diferencias.

La dualidad entre hacienda y comunidad de indígenas fue tal que se constituyeron como entidades estructuralmente antitéticas, que normaban generalmente dichas relaciones. La estratificación social estaba refrendada por la segmentación étnica, y la definición de “castas” operaba por simple negación a la categoría de **indígena**, marcando su precariedad, la que podía mutarse conforme se alterarían las relaciones sociales y de poder.

Subrayamos, además, el hecho de que los antiguos “ayllus” indígenas en la época colonial, pasaron de formas pre-hispánicas de asimetría “tutelar” con sus señores étnicos, a otra, establecida a partir de normas y símbolos distintos, propios de la sociedad colonial.

Con esta transformación los indígenas se adscribieron a un papel activo de tributarios. Magdalena Chocano (1987:209) ofrece un ejemplo respecto al callejón de Conchucos (departamento de Ancash), en el siglo XVIII:

“En la medida en que se enfatizó cada vez más su carácter de unidades fiscales fue el cobro del tributo y en la medida que la migración afectaba la identidad étnica pre-hispánica, el repartimiento va adquiriendo mayor consistencia como simple agrupación de “indios tributarios”.

Las dos “Repúblicas” (la de indios y de españoles), ordenaban estamentalmente la sociedad; enraizaron y condicionaron posteriormente las relaciones interétnicas. Se consagró entonces un separatismo en casi todas las facetas de la vida en sociedad.

Por ejemplo, se diferenciaba en los pueblos andinos los autos sacramentales, al instruir “entierros de españoles”, “de indios forasteros” o “de indios tributarios”. Se reconocían normas de identidad, resultado de factores históricos que le conferían validez y efectividad. Los factores de complementariedad y de fricción, permitían categorizar dichas normas:

1. Complementarios:

- a) Cuando los propietarios españoles y mestizos proporcionaban la renta que los indios necesitaban para pagar su tributo,
- b) Cuando consideraban indispensable la incursión de foráneos para conseguir alcohol, coca y otras mercancías.

2. Fricción:

- a) Cuando excluían a los forasteros de la propiedad de la tierra,
- b) Por la diferencia de las características culturales y,
- c) Por la desigualdad en la tributación ²

La historiadora Karen Spalding (1974) llamó la atención acerca de que la noción y atributos del “indio” estaban históricamente determinados. Así por ejemplo, las características que lo definían en el siglo XVIII no eran las mismas a fines del siglo XIX.

Considero que esta variación estaba definida por el cambio de ciertos atributos asociados a la imagen del indio que se tenía en la República de Españoles, quienes eran los que conferían el status. El Concolocorvo, en su “Lazarillo de Ciegos Caminantes” (capítulo XX: 111) encuentra que bastaba

² El americanista sueco Magnus Morner menciona: “Es bastante probable que, de este modo alguna reminiscencia del aspecto separatista de las legislación colonial llegase a formar parte de la llamada “costumbre” indígena, elemento básico para entender sus actitudes hoy en día” (1966: 382).

lavar, vestir, calzar y dar “oficio útil” a los indios, para que a los “dos meses” pasen por “cholos” y fuesen “mestizos en el nombre”.

La confusión era tal que el virrey Martín de Enriquez, ordenaría un censo de mestizos pero estos, para no sentirse homologados con los indígenas tributarios, intentaron frecuentes tumultos, sobre todo en el Alto Perú.

Ya George Kubler (1950) ha mostrado como en el curso del siglo XIX los indígenas “recuperaron” la sierra sur, que se había “amestizado”. Diez años más tarde, Mishkin (1960:163) diría que “El mismo individuo puede ser considerado indio desde un punto de vista o clasificado como mestizo desde el otro”. El trabajo de Kubler es importante pues demuestra que en el largo y desconocido siglo XIX la población indígena crece no tanto por su crecimiento biológico, sino por cuestiones sociales.

Un viajero suizo que transitó por el Perú a inicios de su vida republicana, nos da esta preciosa idea acerca de la mutabilidad de estos conceptos:

“Muchos serranos ricos cuyos rasgos faciales son netamente indios, se presentan al extranjero como españoles antiguos. Por lo general, los mestizos se consideran iguales en el rango que los blancos y desprecian a los indios, pese a proceder de mismo origen, que es mucho más acentuado en la sierra que en la costa” (von Tschudi 2003: 305).

Salvando el enfoque racista y por momentos hasta etnocéntrico de su memoria de viajes –quizás por su condición de naturalista- sus impresiones nos revelan elocuentemente, cuan imprecisas y relativas eran estas categorías étnicas. Sobre estos mestizos andinos, además menciona que en la sierra andina *“Ahí se llaman “blancos” y enfatizan su diferencia con los indios”* (164).

La “ruralización” del Perú significó que la sierra se separase dramáticamente de la costa hegemónica, esto conllevó al predominio de las antiguas

reducciones de indígenas en los espacios no codiciados por las haciendas (que es la mayor parte de la geografía andina) y diesen una imagen de recuperación indígena.

Es decir las cuestiones sociales e históricas fueron más determinantes que la adscripción fenotípica en la adscripción étnica de los Andes.

Sin embargo más adelante Paul Gootenberg (1995) ha atemperado esta tesis, al manifestar que el cambio demográfico fue menos pronunciado y adjudica este hecho a la forma en como Kubler utilizó las fuentes y el que los censos estudiados no tenían la precisión adecuada. Lo novedoso de Gootenberg es que el utiliza un censo poco conocido -que data de 1826- para arribar a la relativización del crecimiento de la población rural.

Pero lo más importante de ambas tesis es que la definición social del estatus de indio no sólo fue importante sino que, estos delimitaban distintos conjuntos sociales, cuando los “marcadores” étnicos cambiaban.

Esto nos introduce a un tema interesante para los objetivos de esta tesis. El de los censos y su importancia para la clasificación étnica desde el Estado sea este colonial o independiente.

Grieshaber (1985) ha estudiado las fluctuaciones en la definición de indio en Bolivia, comparando los censos nacionales de 1900 y 1950. Y lo hace tomando como referencia central a la región de Cochabamba (reducto quechua de Bolivia). Afirma el historiador que ha *“acudido a la hipótesis de un cambio de definición del indio como explicación de las diferencias entre 1900 y 1950”* (47).

Es decir, las definiciones de indio en la etapa colonial, estaban constituidas por el estatus fiscal o tributario, lo cual traducía una íntima relación con las reducciones. Sí un campesino aymara huía de su pueblo, y se dedicaba a vagar por los márgenes de Potosí, era catalogado como mestizo, pues ni estaba anclado en la agricultura, ni pagaba impuestos.

Los trabajos de Sánchez-Albornoz o Tandeter, son elocuentes cuando develan como la población mestiza del Alto Perú se amotinaba cuando se les imponía impuestos. No tanto por el drenaje de dinero, sino por su negativa a ser catalogados como indios.

Ya con la república criolla, disuelto el “pacto colonial” entre indios y Estado español, los indicadores se desplazaron hacia los atributos culturales como la lengua materna, la residencia, la vestimenta y ciertas “costumbres”, puestas en valor por el censor, quien era en último término el “taxonomista”.

Por eso el trabajo de Grieshaber ilustra como las damas criollas cochabambinas fueron censadas como “indias” por usar polleras o hablar el quechua. Al ser cambiados los marcadores de estatus étnico, la población indígena en Bolivia se multiplicó, mostrando una significación que contradecía los afanes integracionistas y “mestizófilos” de los gobernantes.

2.2.1. La etnicidad recorre la historia

Estas categorías repetidas adquieren significado en referencia del uno con el otro. Las categorías de “indígena” y *misti* no sólo son opuestas sino además asimétricas: los indígenas representan el término “demarcado” (delimitado, restringido), que siempre se refiere a su posición inferior dentro de la sociedad.

Por contraste, los *mistis* constituyen el término “no demarcado”, que implica todo aquello que no pertenece a lo indígena. Sin embargo, estimamos que hay un aspecto inevitablemente humano en las relaciones sociales, que ser indígena significa ser más que simplemente “lo que no es *misti*” y que las imágenes inversas representan cierto modo los límites, pero no la totalidad de la cultura y la identidad de un país.

Esto se complica si aceptamos que la desarticulación regional en la post-independencia particularizó las relaciones, incluyéndolas a contextos locales que dotaban a las regiones andinas de una muy precisa especificidad:

“... es razonable suponer que si bien las tradiciones culturales y sociales generales pueden ser compartidos en una gran zona, las formas específicas en que se hallan combinadas y articuladas pueden variar de una localidad a otra” (Spalding 1974:211)

Contreras, historiador peruano, en un sugerente artículo (1989) señala como en el valle del Mantaro a inicios del siglo XIX –que llama la post-independencia-, el pase de indios a castas estuvo vinculado a la activa movilidad social de la región; la propiedad les confería muchas veces la categoría de “mestizo” y aún de español.

Max Weber pensando para las sociedades en general señala que el cambio de status se realiza con el tiempo, a consecuencia de la acumulación de dinero, la “propiedad como tal”, e incluso, un matrimonio ventajoso:

“La propiedad como tal, no siempre está reconocida como una cualificación de status, pero al correr del tiempo lo estará con extraordinaria regularidad” (1972:65).

Como ya mencionara el mismo Mörner, esta misma sociedad de castas fue socavada por el propio proceso que contribuyó a crearla: el cruzamiento de estas. La quiebra de la minería por ejemplo, en la región de Huancavelica, desvertebró en cierta medida el esquema regional de los viejos pueblos de españoles (Huamanga y Huancavelica) y acentuó el regionalismo.

Además, promovió la ruralización de la sociedad local, con el consiguiente enlace, conflicto o indiferencia respecto de las denominadas “haciendas tradiciones” aledañas y su inclusión en los circuitos mercantiles controlados por el poder local desde el pueblo de Lircay.

La coyuntura de las luchas de la independencia y la quiebra del azogue, abrió un período de movilidad social que permitió a modestos criollos y mestizos ingresar de lleno a las élites locales provincianas. Favre (1983-85) ha documentado con detalle cómo en las comunidades de Moya, Vilca, Cuenca y Conaica (norte de Huancavelica), y a lo largo del siglo XVIII, los mestizos y españoles muy pobres se convertirán en los “petit blancs” y al amparo de la legislación republicana, terminarían por asaltar el poder y apropiarse rápidamente de las mejores tierras. Después de todo, la hacienda ofrecía más ventajas políticas o de prestigio que económicas, en áreas serranas:

“Fueron fenómenos coincidentes y correlacionados la desclanización parcial del indio, el recorte de las comunidades y la centralización de la tierra en manos de los terratenientes y hacendados” (Basadre 1964, T.X:4704)

El hacendado tenía que cumplir después de todo con una serie de intercambios y concesiones rituales, pues éstas servían *“para marcar las diferencias de status implicados”*. (Earls: 1973:403).

Sin embargo, desde los años cuarenta comienzan a modificarse los criterios y estándares tradicionales de diferenciación; la antigua estratificación, basada en el rango, deja paso a una nueva, basada en la clase social. La diferenciación comunal, la introducción de la escuela, y sobre todo la migración y la reforma agraria, reacomodaron las relaciones de los grupos.

Para entenderlas propongo hacerla desde estos tres niveles: la **Organización social**, la **territorialidad** y la **esfera simbólica**. La primera, entendida como un campo de especial importancia y quizá de mayor trascendencia teórica para entender las condiciones en que la adscripción se produce (Barth, *ibid.*p.15) no sólo por situarse aquí el nivel de la reproducción biológica conjugada con las normas culturales, sin además porque la comunidad andina constituye una intrincada red de relaciones que tiene en los vínculos de afinidad y consanguinidad un referente fundamental.

La adscripción e identificación supone una conciencia de pertenencia local (real o ficticia) anunciando básicamente un principio de **territorialidad** de arraigo en los Andes, y concebido el territorio, como un espacio particular en el cual se presentan las relaciones más importantes. El territorio es el ámbito principal de convivencia y de relación, de un espacio “lleno” de significados, y haciendo de dicho territorio, uno de los niveles privilegiados de clasificación. Se da lugar muchas veces a representaciones **estereotipadas** y generalmente **despreciativas** que cada población mantiene respecto a otra.³

Estos procesos de identidad pueden interpretarse como una doble práctica **simbólica**. Se tienen prácticas que dividen la realidad social en “adentros” y “afueras”, y esto se hace mediante procesos que van limitando y expandiendo esos dos universos. Si el sujeto se construye “a partir de sus relaciones sociales”, entonces recurre en su vida cotidiana a categorías vinculadas a dichas normas sociales. Alejandro Ortiz (1993:142) revela que estos marcos cognitivos lo son en tanto términos y sus relaciones; “un solo término no tiene sentido social”.

De ahí que nos sea pertinente usar los “símbolos de prestigio” y “símbolos de estigma” (Goffman 1970:60), que transmiten información social y que sólo en el juego de las relaciones es donde adquieren sentido. Un atributo que estigmatiza a un tipo que lo posee puede confirmar la “normalidad” del otro.

Por ejemplo, poseer cierto apellido a quizá celebrar la importante fiesta local, nos indican una filiación y memorias distintas. Se perciben límites que aunque no sean observados “objetivamente”, se delinean a través de signos en forma de oposiciones. Las comunidades andinas son los “otros”, respecto a los cuales los mestizos elaboraron imágenes de su propio grupo (Hawkins 1984:350-63).

Y el funcionamiento de la sociedad andina se ha basado en buena medida en la atribución y el mantenimiento de las diferencias. Así, éstas serían los

³ El lenguaje de la ofensa, es decir el insulto y los sobrenombres, son referentes inmediatos que nos pueden llevar a su comprensión.

elementos que servirían para la adscripción. Este modelo fue diseñado por el psicólogo social Walter Twanama en su artículo “Cholear en Lima” (1992):

Cuadro 1

Clasificación étnica y socio-racial

Criterios de Adscripción	El país
Socio-étnicos	
- Rasgos Físicos	
- Origen geográfico	Vinculación o Alejamiento
- Nivel Económico	
- Estatus Social	
- Educación formal o su ausencia:	
afirmación de características	
culturales y lingüísticas	

Fuente. Datos tomados de Twanama (1992).

Este modelo implica el cruzamiento de los indicadores arriba escritos. Ajustándose a la estructura piramidal, que es en cierto sentido la estructura socio-económica del Perú. Por ejemplo, un individuo que posee rasgos fenotípicos considerados como “blancos”, que posee altos ingresos económicos, retiene un estatus y proviene de Lima o alguna ciudad de la costa, estaría en el vértice.

En la sierra peruana las alusiones a “indio” e “indígena”, automáticamente remiten a un significado denigratorio, además de adscribir una condición

social definida por la pobreza, carencia de educación oficial y aislamiento geográfico. Es decir, remiten a una clara distinción de estatus social, económico, étnico, educativo e incluso, geográfico de las personas y los grupos.

De este modo, uno originario de la sierra, que posea dinero, pero cuyos rasgos sean “aindiados”, no posee el estatus establecido en Lima. La base es un sujeto negro o considerado indígena, que proviene de una aldea rural, cuya falta de escolaridad “denuncia” sus rasgos culturales (bilingüismo) y sin empleo urbano y de magros ingresos, será el último del modelo.

La pertenencia grupos sociales distintos en el cuadro arriba presentado, hace que se otorgue pesos distintos a cada uno de los componentes arriba descritos, y cuanto más se aleje de lo que se percibe como “nacional”, dichos atributos serán cada vez más “desacreditadores” (Mitchell 1979).

Nuevamente, estos tres niveles de análisis (la organización social, la territorialidad y la esfera simbólica) están articulados de manera interdependiente, pues se condicionan mutuamente. A partir de estos niveles descritos, y que ocupan un lugar determinado en la estructura socio-económica que la afecta, se nos mostrará la configuración de un grupo étnico y sus relaciones, esto es, los marcos en que se integran, diferencian y jerarquizan entre sí los elementos que la integran.

2.3. Definición de lo *Indio* en las Ciencias Sociales Peruanas

Generalmente en la literatura antropológica se han propuesto dos visiones acerca del indio:

- 1) Lo que podríamos llamar las “definiciones tradicionales” de lo “indio”, que dependen de un complejo de rasgos culturales que se contraponen a las supuestas definiciones de mestizo y “criollo” y,
- 2) Definiciones de lo “indio” en términos de la estructura de clases.

El primer enfoque resalta su contenido cultural. Son los enfoques culturalistas tradicionales. El segundo resalta la posición en la sociedad mayor, lo que Lomnitz-Adler (1979:440) ha llamado la “etnicidad clasista”.

El empleo de características culturales para los grupos étnicos en la sierra peruana fue común en las monografías, tesis y demás publicaciones de lo que se podría denominar los “subsidiarios de la antropología cultural norteamericana”, como por ejemplo las primeras publicaciones del Instituto Indigenista Peruano o los de la Universidad del Cusco entre 1940 y 1960.

En el ámbito continental, sería Aguirre Beltrán con su “reacción anti-culturalista” en su texto sobre las Zonas de Refugio, y en que el problema indígena lo ubica en el contexto de la lucha por la tierra en una suerte de ecología “de la diferenciación social”.

Dentro del esquema propuesto por esta vertiente teórica, tenemos por ejemplo a de la Fuente (1965), quien al descubrir las relaciones étnicas en los altos de Chiapas en el sur de México, se apresura a distinguir “caracteres distintivos externos fáciles de percibir” (1965:162). Sin embargo, reconoce entre otros aspectos, la existencia de santos “dobles” para ambos grupos, así como su estrecha interdependencia económica.

En Riobamba, en la sierra ecuatoriana, Burgos (1970) enfatiza un modelo en el que la relación metrópoli/periferia es fundamental y al que denomina “relaciones colonialistas”.

La estratificación social y el control político expresaría esta relación de subordinación del indio. No obstante reconocer que “la calidad de indígena se encuentra más bien en la trama de relaciones sociales que están

presentes” (p.340), termina explicando más adelante, que los conflictos interétnicos de la región no son sino una modalidad de lucha de clases en áreas indígenas.

Si bien dicho modelo posee material etnográfico representativo y algunas aproximaciones de relevancia, opinamos que privilegia el vínculo económico, y se refiere sólo a una estructura regional, en la cual los protagonistas se oscurecen y pierden atributos.

Esta visión impersonal es la que desarrolla el sociólogo peruano Julio Cotler (1983) en el análisis de la sociedad rural peruana. Si bien reconoce las importantes diferencias regionales del país, estas al final estarían integradas al conjunto de la sociedad peruana de una manera “dependiente”; en ella la propiedad sería la condición necesaria para establecer la relación de dominación indio-mestizo, y reforzada por lo que el autor llama la “fragmentación clientelista” en que ha caído el indio (1983:184).

Esta perspectiva es la del investigador que se excluye del universo indígena, y que al desentrañar sus modelos y códigos de organización, hace que el indígena peruano posea “rasgos de fatalismo”, de “abulia política” y de “incapacidad” (p.180) para modificar dicha situación. Concluye con la consideración de que la novísima “cholificación” de ese entonces, como una categoría válida ante el proceso de modernización y expansión que era deseable para el país.

Dichas formulaciones, ubicadas en el contexto histórico en el que presentaron, y que dejaron clara influencia en la producción socio-antropológica peruana, se debieron a nuestro parecer, a un periodo de “euforia del progreso”. La solución al problema indígena pasaba primero por una redistribución de la propiedad agraria y que aunada a un rápido y prudente proceso de movilidad social que la industrialización y la urbanización del país traería consigo.

Fernando Fuenzalida (1970) representa una ruptura de esta visión un tanto “estadística”. Juan Ossio (1978:4) lo expresa mejor: “(su) aporte (..) es que gracias al carácter dinámico de su modelo descubre el valor relativo de las categorías de Indio y Mestizo (..) insistiendo que estas se definen

contextualmente". Para Fuenzalida la condición de los indios es pues, situacional:

"no solo la raza es relativa. También son relativos los criterios socio-culturales. El lenguaje-y por ello las terminologías "folk" tienden a reflejar percepciones limitadas a contextos de grupo y de localidad". (1970:30).

Inmediatamente se aboca a demostrarlo a través de cuatro casos andinos. En el caso de Moya, admite la diferenciación al interior de la comunidad: "La conservación del tipo racial europeo y de los apellidos españoles, contribuyó sin duda, a subrayar diferencias, pero no fue lo principal. Más importancia tuvo la extensión y calidad de las tierras..." (p.41).

Termina con una crítica a Francois Bourricaud (1967) y su intento de construir "escalas absolutas" a propósito de la realidad puneña. Recomienda su modelo de la "estructura arborescente" como una sucesión de marginalidades.

En este rápido recuento privilegiamos aquello que enfatiza "los patrones estructurales más significativos" que permitan atender al significado que tiene este tipo de relaciones (interétnicas) en los actores sociales.

Así, van Den Berghe (1973) se pregunta si la variedad de terminologías para definir la situación étnica (indios, **mistis**, cholos, mozos, criollos, etc.) se debería no tanto a la variedad de las situaciones empíricas, como a los caprichos semánticos del investigador.

Van Den Berghe concluye que son ambos: reconoce las realidades locales como la confusión de antropólogos y sociólogos ante realidades demasiado evidentes. Ossio (1976,1992) decide conciliar las dos perspectivas ya aludidas, el "culturalismo" y lo que denomina la "posición empiricista" y se aboca a ilustrarlas describiendo las relaciones de indios y **mistis** en el pueblo de Andamarca, en el sur de Ayacucho.

La exclusividad de un grupo étnico para el autor sólo se puede expresar por la importancia que adquiere el matrimonio en determinar el status de los

individuos, como también la ocupación de espacios y el rol simbólico que les son atribuidos (1976:10). Tal sistema construido se relaciona con el parentesco que “subyace en todas las relaciones sociales” y en la ordenación de niveles jerárquicos expresada en los cargos que confieren las fiestas religiosas como formas de consolidar “los vínculos entre sí y para obtener prestigio” (p.17).

La distintividad de estos grupos es lo que zanja su enfoque. Los indios y los *mistis* no son subproductos del sistema social que los incluye, sino “dos sistemas sociales y culturales diferenciados”, por lo tanto, se debe poner interés en las representaciones colectivas de ambos, si bien estas representaciones no necesariamente deben de coincidir con las ideas del investigador, dejando, de este modo, cuestionada la objetividad de los estudios étnicos en las ciencias sociales.

2.4. Antropología Étnica Andina

Las imágenes de sí mismos (o “identidades internas”) de los indios han sido muy afectadas por el colonialismo a lo largo de los últimos siglos y sufren la influencia del impacto de la imaginaria exterior (lo que podemos llamar “identidad externa”). Este juego de espejos influye y determina en la auto-percepción y en respuesta, muchos movimientos de auto-afirmación se han visto profundamente afectados por el poder de las culturas coloniales y sus formas de pensamiento y clasificación.

Y aquí ingresamos a una rica veta discursiva, sobre la mirada colonial de nuestras culturas nativas y que sobre ellas, gravitaron muchas formas de evaluar la discriminación étnica.

El economista indio Amartya Sen en un interesante libro (2007) sobre la India contemporánea, desarrolla un capítulo sobre la imaginación occidental de su país. El desarrolla tres modos de concebir la “cuestión india”. El primero lo denomina de “*exotista*,” es decir el hecho de narrar la alteridad o lo que es totalmente opuesto a la tradición “occidental”, comportándose este reflejo como una confrontación de imaginarios.

Para el caso amerindio, fue desarrollada básicamente cuando las ideas de la Ilustración llegaron a las colonias españolas. Viajeros como Humboldt o D’Orbigny, se preocuparon en ofrecer una imagen “científica” del continente americano y como una oportunidad de ensayar como los principios de la ciencia del siglo XVIII adquirirían universalidad en el Nuevo Mundo. El monumento a la Mitad del mundo cerca de Quito, lo atestigua. Ya Deborah Poole (2000) ha mostrado como en las obras de ficción narrativa (a la que llama una “explosión discursiva”), el indio americano ocupa un lugar central casi homologándolos con el clasicismo greco-romano.

El segundo enfoque es el *curatorial*, su interés es descriptivo y didáctico. Su clasificación si bien puede estar teñida de exotismo, su interés principal es describir y clasificar. Quizás clasificar y gobernar, pero básicamente conocer y mostrar. Como esta propuesta es anterior a la *exotista*, está inserta en el naturalismo de los cronistas más cultos.

Tomando el trabajo del antropólogo y jesuita español Manuel Marzal (1992) entre los más brillantes tenemos a José de Acosta, Calancha o lo que él llama la “palabra burocrática” de Solórzano y Pereyra el autor de *Política indiana* (1648). Todos ellos quizás lejos del interés colonial de la dominación, se afirman en la descripción cuidadosa y en el afán de ordenar la realidad americana, a sus habitantes y a sus culturas. Se los puede denominar pues, de los primeros estudios andinos.

El enfoque *magistral*, es otro de los términos que Sen adopta y que está relacionado a impresionantes obras como las de Mill o Kipling, y que inspiraron a la administración británica. Aquí la curiosidad cede a la

necesidad del poder. No es difícil entonces, pensar de esa manera en los indigenismos de principios del siglo XX en América Latina.

Conocer para gobernar. Aquí a diferencia de la India de Sen, era mejor pensar a los originarios americanos como iguales, pero que para serlo, había que desterrarlos de sus culturas “atávicas” y “arcaicas” que impedían la constitución de naciones modernas. Esta inmensa producción intelectual estaba pautada por el interés del diagnóstico, del cambio social y el paternalismo.

No hay dificultad en deducir que las modernas antropologías de México y el Perú, nacen y se inspiran en esta mirada modélica: las comunidades rurales depositarias del pasado pre-hispánico deberían ser modernizadas.

Cuando los europeos llegaron al Nuevo Mundo tuvieron que hacer un esfuerzo por entender la nueva realidad que tenían ante sus ojos. Esta nueva realidad está referida a su paisaje y su gente. Este proceso tuvo según nuestra opinión tres momentos.

El primero, es el vinculado a la exploración y la conquista. Tuvo dos momentos. En uno, fue lo que el crítico venezolano Marcone (1999) ha llamado “el encuentro maravillado”, en que el hombre y el medio fueron vistos como extraños e inauditos.

La narrativa de este momento estuvo vinculada a imágenes “edénicas”, como el paraíso perdido o la tierra de la abundancia. En efecto, la escala del paisaje americano era distante del Viejo Mundo, y además, era evaluado como una etapa “sin historia”, por su naturaleza “salvaje” y “prístina”.

En el segundo momento, se vislumbra a nuestros hombres, desde su “otredad” y su extrañeza, es decir, desde su posición exótica. A Cristóbal Colón por ejemplo, le llamó la atención tres rasgos diametralmente opuestos al europeo: desnudos, pacíficos y que desconocían el comercio.

Por supuesto que era la situación de las sociedades caribeñas, basadas en el intercambio y la alianza. El contraste se reforzaba porque los hombres del Almirante, venían de una guerra, de un continente en donde la vestimenta era un indicador de una sociedad estratificada, y en que el dinero y el comercio eran sinónimos de la civilización (Pastor 1983).

El segundo momento, es de la nominación. Si bien el concepto de *indio*, pudo estar vinculado a un error geográfico, también significó la necesidad de homogenizar tanta variedad cultural. Distintas sociedades, numerosas formas de ocupar el espacio y distintas escalas de complejidad (nómades, agricultores, altas culturas, etc.) sólo pudieron ser aplanadas con el concepto de indio o indígena. Si bien los sinónimos se fueron sucediendo a lo largo de los tiempos (salvajes, naturales, nativos, originarios de la tierra, americanos), las primeras nominaciones fueron entronizadas y útiles para el siguiente capítulo: la empresa colonial.

En el tercer momento, el de la construcción de la América colonial, la diferencia cultural fue un punto decisivo para la nueva estructura social. Esta diferencia tenía diferentes aristas: la religiosa (eran infieles), moral (eran proclives a desatar las bajas pasiones) económica (eran agricultores y por lo tanto pre-modernos), étnica (inferiores a los europeos), e incluso estéticos (eran más feos que los blancos).

Estas diferencias justificaban la explotación, y es en ese sentido que se fundaron las dos Repúblicas: la de Indios y de Españoles. Si bien existieron razones filosóficas para su diseño (las tres partes de Platón), la justificación principal fue la inferiorización de los indios, para luego incluirlos en los mecanismos de explotación económica más importantes: el tributo y la mita minera.

Quizás por ello es que Estenssoro ha dicho que el fracaso de la evangelización, entendida como la permanencia de gran parte de la ideología y el simbolismo andinos, se debía antes que nada a una necesidad colonial para intensificar e ideologizar la imposición religiosa. Pues si se reconocía el estatus de cristiano al sujeto indígena, sería negar su condición

de indios. Esto implicaba pues, que no podían tributar más ni podían ya, ser reducidos en comunidades.

Sin embargo, la división estamental y los mecanismos de desestructuración social y económica del mundo andino no anularon su ideología y sus cosmologías.

El hecho de reducirlos y otorgarles tierras para la agricultura, los vinculó nuevamente a los mismos fenómenos naturales que reavivaron su mirada panteísta de los nuevos signos cristianos. Además al adscribirlos a una legislación separatista impidiendo la formación de un clero indígena, evangelizándolos en quechua, manteniéndolos lejos de la alfabetización, lograron la vitalidad de su tradición oral y la supervivencia del simbolismo religioso.

Sin embargo, según Henri Favre (1983/84), en los Andes peruanos a fines del siglo XVIII, ocurren cambios importantes, que van a diferir con las futuras repúblicas criollas andinas del siglo XIX. Esta bifurcación se refiere básicamente a tres características que bifurcan el camino peruano y que en cierto modo se desprenden de la gran rebelión de 1780.

El primero se refiere a la “*disolución étnica*”, como producto de la crisis de las élites nativas y el olvido de sus identidades culturales. El segundo, la “*homogenización social*”, en que la abigarrada diferenciación andina colonial (originarios, forasteros, mitayos, temporeros, caciques nobles, etc.), se fue constituyendo lentamente en campesinos proclamados en áreas rurales y por último la “*atomización política*”, es decir la ruptura de la articulación panandina de las reducciones indígenas alrededor de su condición de tributarios, creando un férreo localismo hasta nuestros días.

La etnicidad ofrece quizás las mismas dificultades que tienen otras categorías para explicar realidades múltiples de aquellas sociedades frecuentemente estudiadas por la antropología. Aunque parezca paradójico la “pequeñez sociológica” de estas realidades generó mayores dificultades que certezas para entender su funcionamiento, mucho más que la sociedades denominadas de “gran escala” según la denominación de Burton Benedict (1980).

Y esto se debe a que la antropología al menos en la primera mitad de su historia, tradicionalmente se involucró en el examen de sociedades tribales o campesinas y de su “incrustamiento” en las ciudades.

Las sociedades que experimentaron la “gran transformación” que produjo la Revolución Industrial, al ser examinadas por la sociología y la economía política, produjeron categorías consideradas “duras”, controlables, con contenidos precisos y, hasta cierto punto previsible. Así, *capital*, *movilidad social*, *salario* o *clase* fueron rápidamente entendibles y muy útiles para entender los mecanismos sociales y culturales que explicaban la dinámica de las llamadas sociedades complejas.

Fue el antropólogo Pitt-Rivers (1976), quien relacionó la dificultad que representaban estas realidades multiformes de las que se ocupa la antropología y las categorías diseñadas para poder entenderlas. *Potlach*, *tabú* o *totemismo* fueron dotados de contenidos confusos, relacionales y limitados en el espacio y con dificultad de ser utilizados universalmente, es decir, trascendidos de su contenido local. Precisamente el antropólogo de Oxford ha ilustrado como posible el espejismo producido por las descripciones de puritanos, misioneros y aventureros, sobre la naturaleza del *potlach* en el noroeste americano, y la pertinencia de extrapolarla a otras realidades etnográficas, definida como un supuesto derroche “orgástico” y “dionisiaco”.

Utilizando la ironía al examinar el concepto de *casta* en la literatura antropológica, menciona que a su “*defunción en términos etnográficos le siguió una resurrección por parte de los antropólogos*”.

Usado este término para describir sistemas de estratificación social tan lejanos del paisaje indio como el sur de los Estados Unidos o la América colonial, según Pitt-Rivers, la palabra no soportaba la comparación. Se intentaba equiparar un sistema cerrado con otros considerados abiertos: mientras la ascendencia y la pureza eran fundamentales en el sistema hindú, en América colonial lo eran la descendencia y la mezcla (Morner 1969).

Creemos que igual suerte ha corrido el concepto de *etnicidad*. Sobre todo, en los países de América Latina donde el tipo de las sociedades complejas como las de “pequeña escala” no sólo han convivido, sino que se han articulado, produciendo realidades grises y multiformes. En el Perú, para sortear la situación, se habló en algún momento de realidades “coloidales”, de “mosaico” o de “archipiélago de situaciones sociales y culturales”, especies de conceptos similares al de verticalidad trasvertidas para el Perú del siglo XX⁴.

Cómo si la indefinición sirviese de muleta conceptual para definirnos como colectividad. Es en ese sentido que discutiremos las particularidades de lo étnico y de la identidad étnica en nuestro país.

2.4.1. Un Concepto Esquivo

El concepto de etnicidad como herramienta analítica para entender un país como el nuestro y, por extensión de los países andinos, ha ido variando en su contenido, en su ámbito y en sus orígenes. Es indesligable por una parte de nuestra llamada herencia colonial, es decir de factores plenamente históricos y de la otra, de la renovación del concepto en las ciencias sociales.

De forma especial, a partir de la célebre introducción de Barth (1969), es que la etnicidad es vista como un proceso de negociación y de interrelación entre grupos discretos.

Adams (1993), con una larga –y hay veces polémica- trayectoria de estudios socio-étnicos en Guatemala, es el que ha desarrollado un elocuente modelo en el que se puede constatar la complejidad de lo étnico y que nos revela que este concepto efectivamente es relacional y móvil.

⁴ Puede verse Cotler y Matos Mar, ambos autores que destacan esta particularidad y sus trabajos están reunidos en el libro “Perú problema: cinco ensayos” (1969).

Richard Adams considera que la etnicidad posee una dimensión interna y otra externa. Ambas dimensiones pueden delimitar grupos de referencia distintos, pues atienden a indicadores diferentes.

Los indicadores de la dimensión externa son visibles para el observador y pueden ser utilizados por el propio grupo observado, como “rasgos diacríticos”.

Los indicadores propios de la dimensión interna, son más íntimos y solo reconocibles por los miembros del grupo. Muchas veces son considerados como los “verdaderos rasgos” de adscripción étnica.

Ambas esferas, a su vez, poseen una parte “subjetiva” y otra “objetiva”. Las primeras tienen que ver generalmente, con la posición de observadores y observados en la estructura social del contacto, y las “objetivas”, en las características sociológicas que el propio grupo observado reconoce, y las que son más visibles para el observador, no necesariamente pueden coincidir ambas partes. Cuando lo hacen es porque el rasgo que el observador considera relevante (por ejemplo la vestimenta), también lo es para los “nativos” y estos lo hacen para aceptar la clasificación extranjera o para luchar por sus reivindicaciones culturales en el propio terreno del observador.

En la mayoría de los casos la auto-adscripción puede delimitar un conjunto distinto del que podrían hacerlo los observadores. Por ejemplo, para un ladino o mestizo, todos los que viven en el campo y se dedican a la agricultura pueden ser llamados “indios”, pero estos últimos pueden distinguir a los individuos de los “no-indios” que viven en áreas rurales.

La definición “interna” de la etnicidad se refiere a la auto-adscripción, es decir a lo que los propios actores sociales consideran significativas y que pueden ser entre otros, el parentesco, el lenguaje o los mitos, que van

delineando los límites territoriales, sociales y simbólicos. Estas son en la mayoría de los casos, los fundamentos de la identidad.

2.4.2. Un Concepto Relacional

En este momento podemos deslizar algunas ideas acerca de la cuestión étnica en el Perú. Es a partir de los años 80 que el *establishment* de las ciencias sociales peruanas, aprovechando de la “caída del muro” en 1989, abjuró del compromiso histórico. Su consecuencia más inmediata fue el llamado “regreso del sujeto” (llamadas generalmente posestructurales), aunque mirada ahora a la distancia, nos parece más bien la “omnipotencia del sujeto”.

Al minimizar las estructuras sociales y dissociar el presente con el pasado, se prefirió ver a la realidad como un “estallido en pedazos” (los informales, los jóvenes, los movimientos de género, etc.), a la vez que se opacó el concepto del capitalismo en el mundo de hoy, limitándolo a la esfera comunicativa y virtual.

No debemos pues, en este sentido, minimizar la tutela académica norteamericana sobre América Latina, incluida sus corrientes más radicales.⁵ Entre otros efectos que esto tuvo, fue el de evitar el sólido esfuerzo comparativo, usual en la antropología, al no cotejar los que nos sucede con Asia o África por ejemplo.

El otro efecto, fue volver nuevamente al ciclo de la cultura como clave explicativa, obviando la mirada más dinámica del concepto de sociedad. Del mismo modo se empezó la crítica general al positivismo, del que se suponía el marxismo era tributario.

⁵ Por ejemplo instituciones como Oxfam o Ford Foundation, han financiado instituciones no gubernamentales que alientan movimientos identitarios y de “regreso a los orígenes” como el indianismo o la negritud. Esto ha coincidido con las políticas multiculturales de los gobiernos neo-liberales en América Latina. (Larrea /f).

Ante ello, se alentaron los métodos humanistas y “comunicativos” que tenían una relación más solidaria con los sujetos de investigación (Cortázar 1992).

Por esta razón, hoy se atribuye a los grupos étnicos la misma coherencia que antes se le rechazaba al concepto de clases sociales.

Es más, muchas veces hemos asistido al invento o sobrestimación de realidades étnicas, cuando eran en realidad movimientos sociales más amplios, o que muchas veces era movimientos sólo adscritos a discursos o símbolos, divorciados de corpus sociales.⁶

Esta creciente importancia del tema étnico, también pudo haber sido generado por la ansiedad de las clases medias profesionales, que parecen ser el principal espacio de reproducción de este discurso, muy ajeno, muchas veces al sentido igualitario y de crítica al sistema político o el modelo económico de muchos movimientos de verdad, indígenas.

Muchas caracterizaciones étnicas son resultado de agendas políticas que recurren a la “tradición” o la “autenticidad cultural” para cohesionar a los grupos en conflicto o para exigir algunas ventajas de los gobernantes, lo cual muchas veces refuerza la idea de que la etnicidad es “inventada”.

Tomemos el caso el movimiento *Hindutva*, que ha singularizado en su discurso nacionalista el periodo previo a la conquista musulmana de la India, para restaurar el “clasicismo hindú” en desmedro del arraigado secularismo y la multi-religiosidad en la India de hoy.

Para ello no ha dudado en recurrir no sólo a la falsificación histórica sino también, lamentablemente, a los zarpazos de violencia, como lo sucedido en Gujarat en el 2002. En el Perú hay algunos grupos que ensayan esa ficción sociológica armando listas electorales que lo único “indígena” que poseen

⁶ En el caso boliviano, se han sobre-ofertado los matices “étnicos” de un movimiento social muy amplio y disímil que llevó a Evo Morales al poder. Además de que han sido los movimientos indígenas no aymaras, los principales reclamantes contra su gobierno. Véase Stefanoni (2007).

quizá sean sus siglas, símbolos o el atuendo de sus líderes (Plasencia 2015).

Otro aspecto de este acápite es la formulación del antropólogo Van den Berghe (1973) al evaluar el papel problemático de la terminología socio-étnica en muchas monografías sobre el Perú. Se pregunta si la disparidad de términos utilizados (cholos, indios, mistis, wiracochas, mozos, chutos, criollos, etc.) se debe a la diversidad de situaciones sociales o los caprichos semánticos del autor o de los observadores. También discute los indicadores a tomarse en cuenta. ¿La raza? ¿La clase social? ¿Se privilegian los aspectos subjetivos? ¿Objetivos?

No olvidemos también la situación social y el lugar que ocupa el etnógrafo cuando hace su investigación.

Es muy probable que, si históricamente, la comunidad del investigador sea ajena al grupo que estudia, privilegie el inventario de rasgos culturales “objetivos” (lengua, vestido, dieta, rituales, fenotipos). Pero si su grupo ha interactuado con el conjunto estudiado –como es el caso de los antropólogos afrikáners o los de América Latina- darán más importancia a las relaciones interétnicas generalmente conflictivas. Así tenemos el caso de los escritores Miguel Ángel Asturias en Guatemala o José María Arguedas o Ciro Alegría en el Perú.

Las categorías étnicas en general definen la relación, sirven para definir al otro, pero muchas veces también sirven para definirse a sí mismo. Ello implica también definir la relación que uno mantiene con los demás.

2.4.3. La etnicidad en el Perú

Uno de los problemas existenciales de la narrativa histórica peruana es el llamado “problema indígena” percibido como una falla de la República.

En un primer momento fresco aún el impulso paternalista heredado de la Colonia, el complejo de culpa fue la incapacidad de integrarlos a la Nación. Luego fue la culpa de los propios indígenas, por su incapacidad para modernizarse, no obstante los distintos proyectos de “integración cultural” y económica hechas por los gobernantes. Del mismo modo, se construyó una imagen demasiado simplificada de los mestizos⁷. Redujeron la riqueza y pluralidad de sus situaciones, a costa de una sola característica: usuarios de la modernidad.

En este aspecto hubo dos momentos. En el primero, el mestizo es enemigo del indio. Casi toda la literatura indigenista del primer tercio del siglo XX es anti-mestiza por excelencia, ahí tenemos como ejemplos, “Raza de Bronce” (1919) de Alcides Arguedas, o “Tempestad en los Andes” (1927) del cuzqueño Luis E. Valcárcel.

En el segundo momento, en los estudios pioneros sobre la informalidad urbana, el mestizo es vaciado de su contenido cultural y dotado de una ciudadanía moderna, por ser el agente de reivindicaciones sociales y el vehículo del “capitalismo popular”. El cambio de óptica tiene que ver con que la modernidad fue primero vista como la enemiga de la tradición (1910-1950) y luego como deseable (1960-1980), pues en su proyecto civilizatorio estaba incluido el indio, que en vez de estar haciendo revoluciones, era mejor que se enriqueciera en las ciudades.

En suma, el indio tenía un pasado pero sin futuro, el mestizo por el contrario tenía un futuro pero sin pasado. La paradoja es que muchos logros de este mestizaje cultural fraguado en el periodo colonial han pasado para los observadores externos como “indígenas/andinos”. Esto ha sido el caso del arte y el folklore.

⁷ La connotación del mestizaje en el Perú, fue cambiando progresivamente. De considerarlos como biotipos productos de la unión entre españoles e indios, pasó a la del mestizaje cultural, es decir la “conjunción” de culturas colonas y colonizadas.

Los grupos étnicos de la amazonia son los excluidos del concepto de mestizaje, su modernización material es políticamente incorrecta pues sustrae entre otras cosas, al etnógrafo de su laboratorio natural. Mientras que estos mismos grupos ya han unido la auto-organización étnica con la lucha política.

2.4.3.1 *¿Por qué en el Perú no hay movimientos étnicos andinos?*

Otro aspecto de esta sección, es el de formularse una pregunta compleja que se ha vuelto recurrente. ¿Por qué, a diferencia de Bolivia o Ecuador, no hay un movimiento indígena en los Andes peruanos?

Ampliando la pregunta, porque no lo hay, cuando en el resto del continente con población indígena representativa, ha asistido a importantes modelos organizativos como en México o Guatemala, o de grupos subalternos con o sin tinte étnico (la negritud americana, los “sin tierra” brasileños).

La pregunta también es en cierto modo traumática, pues nos deja a los peruanos, fuera de los importantes movimientos sociales del siglo XXI. Definitivamente, el Perú no asiste al surgimiento e importancia de movimientos indígenas en las sierra por estas razones:

a) “La izquierda peruana no pensó lo étnico”⁸

Cuando en los años 60 los movimientos campesinos tomaron las haciendas andinas para tener acceso a la tierra, la izquierda peruana los movilizó confiriéndoles un

⁸ José Carlos Mariátegui (1894-1930) parece ser una excepción. El pensador no sólo incorporó en su ideario el “problema indígena” dentro de una propuesta socialista “sin calco ni copia”, sino que según ciertos estudiosos (Flores Galindo 1983, Melis 1994 y sobre todo Leibner 1999) Mariátegui elaboró sus tesis no a través de las ideas que trajo de Europa sino más bien, sobre elementos de la realidad peruana que percibidos por él, lo llevaron a considerar relevantes ciertas ideas europeas como fueron el marxismo o el concepto de mito en Sorel. Tres aspectos fueron básicos en su pensamiento sobre la etnicidad peruana: el espíritu “colectivista” en los Andes, la cuestión del “comunismo agrario” y el indio como sujeto “revolucionario”. Aspectos que lo alejaron de la ortodoxia marxista latinoamericana, siendo considerado por ello, como el primer marxista “indoamericano”.

carácter clasista antes de pensar en su sustrato étnico. Vanguardia Revolucionaria (VR) por ejemplo, una escisión del viejo partido Acción Popular, retuvo una posición agrarista, y por eso fue cómodo para muchos sociólogos y antropólogos militar en dicho partido, pues de ese modo, combinaban su profesión con sus ideales políticos.

Por eso no nos sorprenden cuando analizan las movilizaciones campesinas de Andahuaylas en 1974 (Sánchez 1981, García Sayán 1980). Describen todo, menos la condición de indígenas quechuas de los feudatarios en un contexto particular.

También el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado, al incorporar intelectuales de izquierda, incorpora esa visión del campesinado como clase.

Aún hoy, cuando releo “Cuzco: tierra y muerte” (1964), me sorprende que haya sido Hugo Neyra un periodista/historiador, quien haya sospechado que la cama vacía que guardaban los campesinos quechuas para el líder Hugo Blanco, poseía una connotación mesiánica y de respeto casi religioso.

Observación que contrastaba con el discurso político radical de los estudios de abogados del Cuzco, pues ellos eran los asesores de los sindicatos campesinos. Al no incorporar la reivindicación étnica en sus plataformas de lucha, quizás convencieron a los campesinos de que la condición de indio no existía. Y cuando la izquierda pensó la cuestión étnica (1990-2000), esta (la izquierda) casi ya no existía.

b) Los no indígenas manipulan los símbolos indígenas.

Esto sucede ejemplarmente en los Andes peruanos. Es la única área cultural en donde el *misti* comparte el utillaje cultural del campesinado indígena.

Los hijos de los gamonales y terratenientes de la sierra, marcharon a la universidad (sobre todo la del Cuzco) y se radicalizaron cuando perdieron estatus social. Perdieron su membresía, cuando el gobierno de Augusto B. Leguía (1919-1930), impulsó la construcción de carreteras en la sierra con la mano de obra de las comunidades. Dichas carreteras conectaron a los Andes con la costa, y permitió una tardía modernización, entre ellas el flujo constante de comerciantes costeños e inmigrantes extranjeros que se apoderaron del comercio y aceleró, la decadencia de las propiedades rurales.

Ante esta pérdida de dominio compartieron el universo religioso y simbólico “andino”, fenómeno que el sociólogo Henri Favre (1986) ha llamado de “indianización cultural”. Por ejemplo, son diestros en el uso del idioma quechua, pues fueron los primeros en formalizar su uso y su divulgación en sendos diccionarios.

Muchas fiestas indígenas fueron y son sufragadas por los mistis. Ambos comparten el entusiasmo religioso que se vive con el catolicismo andino y muchos creen en las montañas andinas (apus o wamanis).

Esto es imposible de reconocer en Mesoamérica, un ladino no habla lengua indígena alguna (a menos que sea lingüística o antropólogo), ni comparte fiestas o creencias de origen pre-hispánico.

Sería poco probable por ejemplo, que un ladino de Yucatán, para sortear la suerte, recurra a un *chábajom* tzeltal.

Este proceso descrito, si bien permitió a los *mistis*, recuperar su prestigio social al convertirse en escritores e intelectuales indigenistas, también

puedes ser visto como una reacción en contra de la modernidad, a través del “revivalismo cultural”.

La consecuencia socio-política más significativa en la sierra peruana, fue que esto impidió no sólo un radicalismo indígena, sino también, su organización autónoma. Al apropiarse los *mistis* de ciertos símbolos indígenas, quizás se impidió que estos fuesen utilizados como emblemas políticos y de reivindicación.

c) Los procesos de cholificación.

Las migraciones andinas hacia las ciudades de la costa empezaron aproximadamente en 1940 e involucraron a los peruanos más pobres y de casi todos los pueblos del país. Pero sobre todo, a los habitantes de la sierra rural, pues ellos fueron los que iniciaron este proceso de migración, y ellos son los que están representados en la narrativa de la informalidad.

Aunque este fenómeno ha sido visto desde dos perspectivas: del uno, como un logro de sectores populares postergados que han construido una ciudadanía e identidad populares luchando por la vivienda o por demandas urbanas en la ciudad (Golte 1987, Franco 1991) y del otro, como vehículos de un “capitalismo puro” sin asistencia estatal ni lobbys de poder, capaces de un formidable ahorro interno al margen del Estado e impregnados de una “ética del progreso” (de Soto 1986). La propuesta de Teófilo Altamirano (1988) en cambio, se concentra en un grupo étnico en particular –los aymaras puneños- y sus formas de inserción en la ciudad de Lima. Ante la escasez de capital económico, utilizan intensivamente las redes de parentesco, para potenciar la reciprocidad y la ayuda mutua en su nuevo escenario.⁹

⁹ Recientemente Jurgen Golte (2015) ha publicado un libro titulado “*Alasitas. Discursos, prácticas y símbolos de un “liberalismo aymara altiplánico” entre la población de origen migrante en Lima*” en donde plantea que los aymaras puneños practican un peculiar “liberalismo andino” en la que combinan el uso exitoso del mercado, las redes familiares, una cultura del trabajo (que la denomina *ética*) propia, y una ritualidad cobijada en la religiosidad popular: las *alitas* (pequeñas imágenes de probable origen pre-hispánico) que propician el bienestar y la ganancia. Sin embargo, creemos que se sobredimensionan el escenario microsocio y el de las representaciones culturales y omite, las características del capitalismo nacional, su escasa capacidad de instalación

CAPÍTULO III

DE LA METODOLOGÍA Y LAS TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN

Esta tesis es el resultado del encuentro (la conciliación) entre la antropología y la historia. Si bien son disciplinas consideradas aparentemente antitéticas, pues la primera ha tenido sobre todo en la tradición británica, un énfasis a-histórico (con la excepción de Evans-Pritchard) e incluso su herencia durkheniana se preocupó mejor por la evolución orgánica de las instituciones que por su cambio en el tiempo.

La historia en cambio trató de colonizar a la antropología cuando tomó temas de estudio como las mentalidades, la magia en la edad media o aspectos poco conocidos de la vida cotidiana. Aún uno puede sentir a través de la lectura fascinante de *Montaillou, una aldea occitana* [1975], una suerte de historia etnográfica (*“una gota en el océano”*), en donde el trabajo de campo es hábilmente sustituido por el trabajo en el tiempo y en donde los testigos de ese proceso inquisitorial nos parecen aún, hablarnos al oído.

Si bien ha sido Evans-Pritchard (1974) uno de los primeros antropólogos en reconocer la necesidad del trabajo histórico en las sociedades no occidentales, pues alertaba que *“los antropólogos raramente han hecho serios esfuerzos para reconstruir con documentos históricos y la tradición oral el pasado del pueblo que estudiaban”* (49).

industrial y que concurre en una cierta idealización del autoempleo. Además de que sus analogías con el modelo weberiano nos parecen algo forzadas.

Sin embargo creemos que ha sido el trabajo de Sahlins (1988) el esfuerzo más riguroso para seguir el camino inverso al hecho por la Escuela de los Annales, es decir, su colonización de la historia por la antropología. Sahlins propone que en muchas sociedades existen dos tipos de mitos. Los primeros son los mitos anteriores a la historia (Ur) y los mitos que pueden llamarse “históricos”, pues se refieren a las estructuras sociales, las migraciones o las sanciones rituales de los poderes, y que tienen la capacidad de ser confrontados.

En este escenario los sucesos y acontecimientos son asimilados a la estructura de manera prescriptiva, pues los hechos son valorados por su similitud con el sistema simbólico constituido. Los acontecimientos considerados históricos son vistos como una proyección del orden existente y su presencia revela y confirma la marcha del universo. La última etapa es cuando los significados históricos son adscritos y sometidos a la repetición es decir, ritualizados. Esto lo denomina *mitopraxis*: la estructura de la coyuntura.¹⁰

La historia trágica del capitán Cook y su confusión con el rey Lono en Hawai, que analiza Sahlins, confirmarían estas reflexiones. Es decir, la incongruencia entre dos historicidades. La una, occidental y atenta a las circunstancias, la otra, registrando esos mismos hechos pero incorporándolos a un esquema cultural.

En los países andinos esto puede verificarse con el significado de la invasión europea que se hizo propia cuando se la introdujo en un esquema cultural, vinculado a las visitas de los Dioses.

Pero es en el contexto de la colonización, que la necesidad de un acercamiento entre la antropología y la historia adquiere verdadera importancia. El contexto colonial no sólo permitió a los pueblos americanos

¹⁰ “La Antigua Hermandad de los Negros de Sevilla: Etnicidad, Poder y Sociedad en 600 años de Historia” (1996) de Isidoro Moreno, es un buen ejemplo del encuentro entre antropología e historia andaluzas.

entrar en la “historia” (entendida como la historia occidental) sino que permite a los pueblos de hoy, luchar por recuperar su dignidad justamente recuperando su historia.

También porque algunos de estos acontecimientos considerados como umbrales históricos: la captura del Inca, la rebelión de Juan Santos Atahualpa o de Túpac Amaru, las danzas de moros y cristianos e incluso, hechos más cercanos en el tiempo como la guerra con Chile o la violencia política del siglo XX, son actualizados y engarzados en la mitología o la cosmología de estos pueblos.

En ese sentido, en las sociedades quechuas y aymaras, se conceptualiza la historia en el ritual, y su geografía está seriamente historicada.¹¹

En las comunidades andinas, hay pues, dos planos de historicidad.

Una es el periodo autónomo, el otro el contexto colonial establecido después de la invasión europea. Muchas de las identidades y configuraciones se forjan en este crisol. En ese sentido, es que la independencia de las repúblicas andinas tuvo una doble fractura: no fue hecha por y para los indígenas y no fue percibida por estos como una verdadera independencia, pues roto el “pacto colonial” entre el estado español y los ayllus andinos, los criollos y mestizos ingresaron de lleno a sus comunidades, y se constituyeron como nuevos hacendados y parásitos. El gamonalismo que denunciaron los indigenistas, se fructifica pues en el siglo XIX.

Esa es la razón de haber adoptado esta metodología en el estudio de los conflictos étnicos en los Andes. Si partimos del hecho de que toda etnografía es una historia, Huayllay Grande nos puede conducir a la comprensión de la tesis planteada. Los archivos locales, la tradición oral, los rituales, sus bailes, sus cuadros de la escuela huamanguina (subsidiaria de la famosa *Escuela*

¹¹ Antoinette Molinié dice: “creo que las sociedades andinas no piensan la relación con el pasado de modo discursivo más bien performativo: actúan la historia más que pensarla. Y la actúan esencialmente a través del ritual” (694).

Cusqueña) que se guarecen en su Iglesia colonial, justifican nuestro propósito.

El trabajo etnográfico se realizó en dos periodos: los veranos de 2013 y 2014, si bien hemos ido visitando la zona desde 1995.

3.1. Técnicas De Investigación

El material publicado sobre la etnicidad en los Andes si bien no ha sido muy profuso, no ha llevado todavía a estandarizar una metodología para la recolección de información sobre el tema y de sus indicadores, lo que refleja la complejidad de un tema en el que están constituidos factores históricos, sociales, económicos y culturales.

Aunque usualmente se han considerado los criterios clasificatorios (múltiples) del investigador, como la lengua materna, el lugar de nacimiento o su origen en regiones consideradas “históricamente indígenas”. Ha sido más escasa la recurrencia a la auto-representación con una sola variable (Sulmont 2012).

Consideramos que nuestra intervención en el proceso de investigación ha tenido un fuerte componente de metodologías cualitativas propias de la antropología social: un enfoque que vincula los fenómenos socio-culturales orgánicamente con su contexto específico. Eso por un lado, se debe a nuestra inclinación a considerar nuestra disciplina como una tarea próxima a la de “traducción cultural”, en que la selección de datos utilizados para sustentar una posición teórica determinada, es el resultado de una calificación valorativa previa.

Y por otro lado, sostenemos que no se puede desvincular este trabajo del contexto histórico actual y de los umbrales que esta tesis ha establecido. Para el trabajo de campo se seleccionaron 12 informantes. Los criterios para su selección fueron en primer lugar su condición socio-étnica, su ocupación, su lugar de residencia, su edad y sexo. Sobre el primer criterio se tomó en cuenta su auto-adscripción y su lugar de residencia que coincidía generalmente con su lugar de nacimiento.

La edad se correspondía con la cercanía a los hechos que la investigación aborda, también porque los ubica en una coordenada de la estructura social, esto era más claro para el conjunto de los campesinos quechuas: los cargos cívicos son graduales y se van expandiendo con la mayoría de edad.

La categoría de género también fue relevante pues no sólo proporciona una importante visión sino, que en el caso de Huayllay Grande, las mujeres son depositarias de la “tradición” y están vinculadas a un espacio íntimo de la unidad doméstica como lo es la *tullpa* (fogón en quechua). No en vano se ha dicho que en los Andes las “mujeres son más indias”, pues su alejamiento de la cultura oficial reafirma sus atributos culturales. Es en ese sentido que elaboramos el siguiente cuadro:

INFORMANTES					
	Lugar de Nacimiento	Lugar de Residencia	Estatus Socio-étnico	Edad	Ocupación
Pablo Huincho Lapa	Huayllay Grande	Lima	Quechua	53	Psicólogo
Maximiliano Lapa	Huayllay Grande	Huayllay Grande	Quechua	65	Agricultor
Natividad Vidalón	Lircay	Lima	Misti	72	Jubilada
Pastor Ibañez	Anchonga	Huayllay Grande	Mestizo	75	Agricultor Empleado
Antonia Guzman	Lircay	Lircay	Misti	68	Comerciante
Esther Velarde	Lircay	Lircay	Misti	61	Ama de casa
Gaudencio Silvestre	Carhuapata	Huayllay Grande	Quechua	71	Campesino
Hugo Soldevilla	Lircay	Lima	Misti	57	Periodista
Julio Paquiyauri	Huayllay Grande	San Francisco, Ayacucho	Quechua	73	Agricultor, evangélico
Justina Huincho	Huayllay Grande	Huayllay Grande	Quechua	71	Campesina
Máximo Antonio Llacari	Huayllay Grande	Huayllay Grande	Quechua	50	Agricultor exalcalde
Roger Unocc Quispe	Huayllay Grande	Huayllay Grande	Quechua	52	Agricultor varayoq

Las entrevistas fueron en general de profundidad para sacar de ellas, los datos que nos eran necesarios. De ellas se han extraído los textos que apuntalan muchas partes de la tesis, poniendo énfasis en la delimitación étnica y los contrastes con el conjunto social *otro*. También participamos en situaciones sociales y eventos críticos: rituales como las ceremonias de los alcaldes-vara, la fiesta patronal de la comunidad, así como la asistencia (y participación en el trabajo) a algunas de sus faenas agrícolas.

3.1.1 Los Testimonios Como Etnografía

Se incorporan además de las palabras de los informantes, dos testimonios algo extensos y esto requiere una breve explicación. El traslado del

antropólogo interpretante al contexto del otro textualizado, requiere que estos testimonios no sólo sean representativos de la trama cultural que se quiere explicitar, sino también de la importancia de su lógica interna. Es decir, como pasamos del “sustrato intersubjetivo” hacia las “formas objetivas de conocimiento” que implican un “adentro” y un “afuera” en la llamada observación participante (Clifford 1991: 152, 154).

Es por ello, que el relato de Julio Paquiyauri, aparentemente re-construido desde su posición de creyente evangélico, hecho importante en los migrantes andinos que adoptan la religión protestante como una vía propia de modernidad y de cohesión fuera de sus marcos locales.

Su aparente contradicción sólo hace más rico su texto, pues en ella subyacen varios discursos. Aquí queremos utilizar la visión de la lingüista peruana Rocío Quispe Agnoli (2006), para quien por ejemplo, el cronista indio Guamán Poma de Ayala¹² le muestra la fusión de distintas tradiciones culturales y narrativas (orales, escritas, iconográficas, cristianas, andinas) y que entre otras características, pueden destacarse sus “omisiones”, silencios “metalingüísticos” y sus “errores simbólicos”.

Este último aspecto es el que rescataremos para entender el texto de Paquiyauri. En efecto, la aparente mezcla de distintos sucesos en la que se puede entrever un discurso providencial: la adversidad resuelta por la benevolencia de algún personaje cercano y entrañable, que traduce no sólo el destino religioso en su vida sino también, una dependencia hacia el paternalismo. Así, esa transgresión histórica en el relato, hace que ciertas ideas primordiales guíen su discurso.

Eso explica, el momento de aparente quiebre, cuando el protagonista suspende su vida algo sacrificada (una probanza de Dios), y regresa a Huayllay Grande. Es en su comunidad donde se reencuentra con sus lazos sociales y familiares, y lo más importante: pasa el cargo de la fiesta. La identidad del pueblo (tiempo/espacio/sociedad/lenguaje) se entromete y da

¹² Felipe Guamán Poma de Ayala, cronista indio del siglo XVI, quien escribiese “*El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*” en la cual no sólo es una denuncia de la explotación colonial, sino que lo hace en general, desde las categorías andinas.

vida a su narración, pero también le concede una historia y unas raíces, temporalmente abandonadas desde su foraneidad religiosa y espacial.

Quizás el etnólogo Maurice Leenhardt lo exprese con más lucidez: *“nuestro contacto con el otro no se establece por el análisis; lo captamos en su totalidad; podemos, de una sola vez, trazar el esquema de lo que hemos visto por una silueta o un detalle simbólico que lleva en sí todo el conjunto y que refleja la forma verdadera de su ser”* (1997:27)

3.2. El Horizonte Temporal

Exploramos un siglo de conflictos étnicos en nuestra área de estudio amparados en la realidad regional. Los diferentes registros (étnicos, políticos, sociales, simbólicos) forman sistemas de relaciones específicas, sólo toman sentido en su globalidad.

En 1880 se asiste a un país de la post-guerra con Chile. En donde los principales centros productivos del litoral costero están casi colapsados. En los Andes, las comunidades aún no se calman, han sido protagonistas de la resistencia en la sierra bajo el liderazgo de un general Ayacuchano, Andrés Avelino Cáceres. Sus milicias campesinas e indígenas no sólo tuvieron momentos de triunfo frente al ejército chileno acantonado en los Andes, sino que también se movilizaron contra los hacendados colaboracionistas en la sierra central, incluida Huancavelica.

El nuevo siglo XX, sería el de la hegemonía de la República Aristocrática. El auge de los precios de la lana de oveja en los mercados europeos, azuza la ambición de los hacendados sureños y despojan de sus pastos a las comunidades indígenas de Cusco y Puno. El violento rechazo de estas

apropiaciones, no sólo trae una espantosa represión, cuyo impacto será uno de los orígenes del indigenismo peruano y los primeros momentos orgánicos de una conciencia cultural.

Leguía representará al final de este periodo, al fundar la modernización del Perú oficial. En su programa político auspiciará un indigenismo oficial con la creación del Patronato de la Raza Indígena en 1922, pero su Ley de Conscripción Vial usará la mano de obra gratuita de las comunidades para construir carreteras en la sierra peruana. Si bien esta medida determina el debilitamiento del poder de los hacendados andinos, también apuntaló la auto-organización indígena. 1930 representa el periodo de la lucha orgánica de clases y la aparición de los dos primeros movimientos políticos modernos, populares y anti-imperialistas: el socialismo de Mariátegui y el partido aprista de Haya de la Torre. Ambos, en sus obras capitales incluirán el “problema del indio” como medular en la formación de un nuevo país. Reconocerán que antes que soluciones pedagógicas o morales, el problema de la tierra es fundamental.

Producida la derrota de la insurrección aprista de 1932 y la represión y extrañamiento de los dirigentes e intelectuales socialistas, el Perú a diferencia de México encapsula sus reformas estructurales y sólo en los años 50, con el presidente Prado es que apristas y comunistas son restituidos a la legalidad política. Es durante su gobierno que en 1957, Huayllay Grande es reconocida como comunidad.

Los años 60 son de reformismo intenso. Es también el periodo de “tempestad en los Andes”. Las comunidades entran de nuevo en un ciclo de protestas y de invasiones de tierras en las haciendas. Las más significativas son la toma de tierras en La Convención en el Cusco. Hugo Blanco un dirigente trotskista se convertirá en una leyenda con el grito de “*Tierra o Muerte*”.

Casi simultáneamente en 1965 el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) una escisión del Apra, inicia una guerra de guerrillas que es

rápidamente sofocada por un ejército bien entrenado y ya sensible con la idea de que la reforma agraria era impostergable. Ese mismo año estalla otro frente guerrillero en Ayacucho, esta vez más efímero.

La corrupción y la sensación de desgobierno que imprimía Fernando Belaúnde, hicieron posible el golpe de militares reformistas en 1968, y que intentará las reformas sociales y económicas que estaban atrasadas casi cuarenta años.

La reforma agraria de 1969, permitió la plena autonomía campesina ya sea con la tutela estatal o paralela a esta. Estos hechos y su resistencia o colaboración –pero nunca indiferentes- a la ola de violencia política desatada por Sendero Luminoso en los 80, hicieron que en los 90 y entrado el nuevo siglo, las etnicidades andinas, parceladas, ora fortalecidas, hayan abierto un nuevo escenario, un capítulo que aún no se cierra pero que se despliega en un país ya distinto, casi irreconocible en muchos aspectos.

¿Este horizonte temporal, influyó en nuestra región de estudio? Por supuesto, en Huancavelica el 27 de noviembre de 1934, se arma una asonada aprista en la que participan artesanos, trabajadores y maestros, bajo el liderazgo de Cirilo Cornejo. En los 60 los hacendados de la región atrasados y anti-modernos condensan en una escala reducida, situaciones prácticamente coloniales. En Angaraes se reporta a un dirigente campesino de apellido Marca, que es el que inicia la organización campesina y con la reforma agraria –que culmina en 1980- los campesinos ya están resueltos en su autonomía.

Es con el gobierno de Fujimori (1990-2000), que acorde con su propuesta de gobierno neoliberal, consideraba que el mercado de tierras debía de liberarse, es decir, que las propiedades de las comunidades campesinas debían de ingresar al mercado y ser reguladas por este, logrando de este modo, que los sectores “atrasados” fuesen incorporados a la llamada modernidad (Rosenberger y Pajuelo 2007:183-212).

Sin embargo, es en este mismo periodo que empiezan a perfeccionar su actuación y afinar su discurso reivindicatorio, las llamadas auto-organizaciones indígenas. Como se ha mencionado anteriormente, esto fue más significativo en la amazonia peruana. La Asociación Interétnica de la Selva Peruana (AIDSESP) y la Confederación de Nacionalidades Amazónicas del Perú (CONAP) creadas en 1985 y 1987 respectivamente, son entidades que agrupan federaciones étnicas o campesinas.

A pesar que sus antecedentes pueden remontarse a la ingeniería social de Velasco Alvarado, estas organizaciones no sólo ampliaron el rango de su mera reclamación por la tierra e ingresaron a temas más sustanciales y globalizados como la territorialidad, la educación intercultural, el derecho consuetudinario, la lucha contra la contaminación ambiental y en general lo que han denominado el “buen vivir”.

En los andes por el contrario, este tipo de organizaciones no han cuajado. Más bien, en vez de articulaciones interétnicas, se han consolidado los movimientos políticos regionales con discursos contruidos alrededor de la existencia de antiguas nacionalidades étnicas de antes de la invasión europea. Es decir se han recreado identidades para ampliar su campo de acción y adaptarse a temas como la inversión minera y la ampliación de las políticas públicas en los departamentos de la sierra. Justamente en relación al nudo problemático entre minería, la energía fósil y las comunidades campesinas, es que se constituyó en 1999, la Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (CONACAMI).¹³

¹³ Estas organizaciones proceden en general, de los discursos y actividades de la Primera Declaración de Barbados en 1971 en la que el antropólogo peruano Stefano Varese tuvo una destacada participación. En junio de 2009 durante el segundo gobierno de Alan García, en la localidad de Bagua (en el departamento de Amazonas en la amazonia nor-oriental del Perú) se produjo una matanza entre policías e indígenas aguarunas. Estos últimos protestaban por la decisión de autorizar sin su consulta, explotaciones petroleras en sus territorios.

CAPÍTULO IV

PUEBLO DE INDIOS

4.1. La Provincia de Angaraes y El Valle de Lircay

El departamento de Huancavelica, en el concierto de las regiones del Perú, es uno de los más económicamente deprimidos del Perú, ostenta los niveles más altos de pobreza y de pobreza extrema. Si bien esta última ha descendido en los últimos años, un 70% de su población sigue siendo considerada pobre.



Figura 2. Mapa del Departamento de Huancavelica



Figura 3. Mapa de la Provincia de Angaraes

Las actividades agropecuarias y la minería siguen siendo los rubros más importantes de su economía, representando ambas el 68,5% de la PEA para el 2011. La primera actividad está asociada a la subsistencia y emplea a más de la mitad de su población departamental; la segunda está vinculada a los mercados internacionales y tiene aún, poco impacto en los ingresos del departamento.

Según el INEI, para el 2013 la población rural representaría el 77,8% el más alto a nivel nacional y el 57,2% de su población censada tiene como lengua materna al quechua. Posee además 88 municipios distritales y 183 comunidades campesinas.

Para el 2007 Huancavelica poseía tres veces más el porcentaje nacional de analfabetos y su población rural triplicaba a la urbana. Estos estándares creemos que se deben no sólo al rol depreciado del espacio andino en la economía nacional (Dollfus 1991), sino también a un *cultura de la sujeción*, es decir de escasa ciudadanía, de exclusión socio-étnica. Un escenario que fue el legado del sistema de haciendas tradicionales y de sus constelaciones locales del poder.

Tampoco olvidemos que fue este departamento uno de los más severamente afectados por el ciclo de violencia política de los 80 y los 90. Por ejemplo en un rápido conteo (Escalante 2011: 58) de 684 actos de violencia política en el departamento, 247 ocurrieron en la provincia de Huancavelica y 186 en la provincia de Angaraes.

Cuadro 2

Distribución de actos de violencia política en el departamento de Angaraes (1980-1990)

Distrito	Cantidad
Achonga	23
Antaparco	4
Cochaccasa	7
Chincho	20
Congalla	14
Huanca Hanca	3
Julcamarca	51
Lircay	15
Seclla	21
S. Tomas de Pata	28
Total	186

Fuente. Escalante (2011).

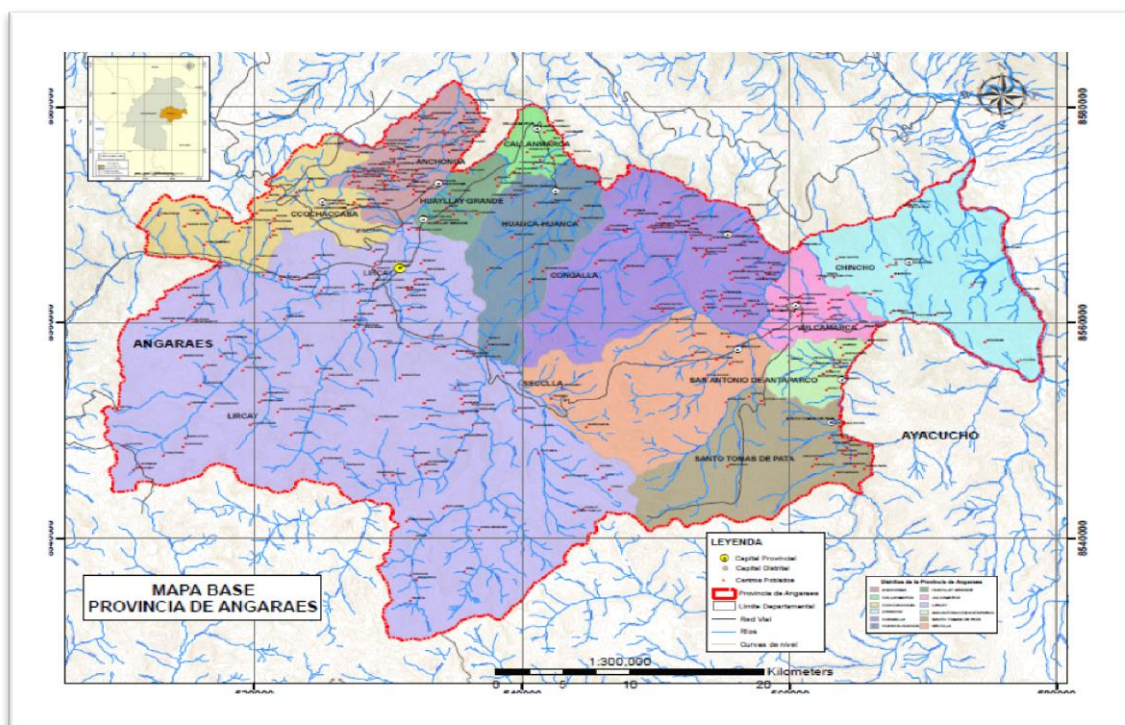


Figura 4. **Provincia de Angaraes**

Fuente. Elaboración propia.

Ubicada al este del departamento de Huancavelica, la provincia de Angaraes limita al nor-este con la provincia de Huanta (departamento de Ayacucho) y el río Pongora; por el norte con la provincia de Huamanga y el río Cachi. Abarca una extensión de 3 mil kilómetros cuadrados (el 0.3% del territorio nacional).

Enclavada en la parte oriental de la cordillera central andina, y ramificada en contrafuertes que alcanzan en muchas ocasiones alturas de 5,500 metros de altura y profundos valles y quebradas de 1,200 metros, despliega una variedad de climas y zonas productivas. Hay zonas de puna, templadas y de clima cálido. En la provincia de Angaraes, además, hay lugares a los que se puede llegar sólo a lomo de bestia o caminando durante largas horas por riscos muchas veces casi inaccesibles.

El valle de Lircay posee importancia agrícola como una zona productora de cereales. Esta importancia ya era resaltada por Alcedo (1967), corroborada por Pease (1974). En 1930 se tenía noticia de que una Comisión Agronómica que agrupaba a los hacendados de Huancavelica y presidida por Guillermo Wieland (antiguo administrador de la hacienda Rumichaca en Lircay) establecía 30 hectáreas para cultivos experimentales de trigo en el sitio conocido hasta hoy como Puerto Arturo.

El minero Enrique Dueñas escribía en 1908 que el “trigo angarino es muy reconocido”, aunque reconoce inmediatamente que el negocio de mayor utilidad era el alcohol, pues en 1906 reporta 19 mil litros.

Actividad que ya fuese advertida por el viajero Raimondi (1942) al haber visto “algunas haciendas de caña en los bajíos de Lircay”. Como en muchas otras áreas serranas, el aguardiente jugó un importante papel al articular a población indígena con los comerciantes *mistis*.

Angaraes fue más extensa de lo que es hoy: abarcaba casi todo el departamento, exceptuados Castrovirreyna y la “isla de Tayacaxa” (Cosme Bueno 1951:71). Su territorio siguiendo un arraigado ideal andino, estuvo dividido en dos mitades. La parte Hurin-anqara correspondía a los “Asto-

Chaka” que ocupaban la actual zona que comprenden los pueblos de Moya, Vilca, Conaica y Cuenca (Lavallé y Julien 1983: 12).

Los Hanan-anqara limitaban con Ayacucho y serán derrotados por los cusqueños. Derrotados, fueron masivamente deportados y reemplazados por mitimaes traídos de lejanos territorios. La sedimentación histórica de ello es evidente: muchas comunidades del valle de Lircay, como Callanmarca o Huanca Huanca poseen barrios con el nombre de “Cajamarca” (departamento del norte del Perú).

En Julcamarca los dos únicos barrios se llaman *mitma* y *anqara* respectivamente. En las notas personales de Raimondi de 1892, narra como en este pueblo la desigualdad de las torres de su iglesia, se debía a la competencia de ambos barrios que la construyeron.

Angaraes es pues, una de las 7 provincias del departamento de Huancavelica, representa el 12% de la población total departamental. Las comunidades campesinas son las instituciones más importantes en el control y el uso de los recursos agropecuarios de la provincia. Posee 12 distritos y 81 comunidades campesinas reconocidas oficialmente. Incluso la capital provincial, una vieja ciudad de estirpe colonial, alberga anexos rurales que agrupados conforman la comunidad de San Juan de Dios de Lircay.

Sólo para ponerlo como ejemplo, en 2010 la población provincial era de 55,704 habitantes y la de los electores –es decir ciudadanos con derecho al voto- de 30,183, de los cuales 52,2% eran mujeres.

Los ríos que riegan su territorio nacen en la cordillera occidental de los Andes peruanos. Son los principales el Sicra y el *Upamayo*. De la confluencia del Sicra y el *Upamayo*, surge el río Lircay. Este, junto al río Chiyuacc discurre por tierras del distrito de Seclla (al este de la provincia y fronteriza con el departamento de Ayacucho) y fluye hacia el Urubamba, el que unido al río Huarpa, desemboca en el Mantaro.

El río Mantaro, es uno de los más importantes de la sierra central peruana, su paso por el departamento de Junín, forma uno de los valles más grandes y productivos en que la circulación de mercancías y de mercados de trabajo, hizo que sus comunidades sean plenamente modernas pero sin perder su identidad cultural.¹⁴

Cuando sale el río del departamento de Junín, dobla bruscamente hacia el este, recorriendo Huancavelica, de ahí nuevamente se dirige hacia el norte, formando una especie de península y exponiendo uno de los fenómenos geográficos más importantes de los Andes centrales.

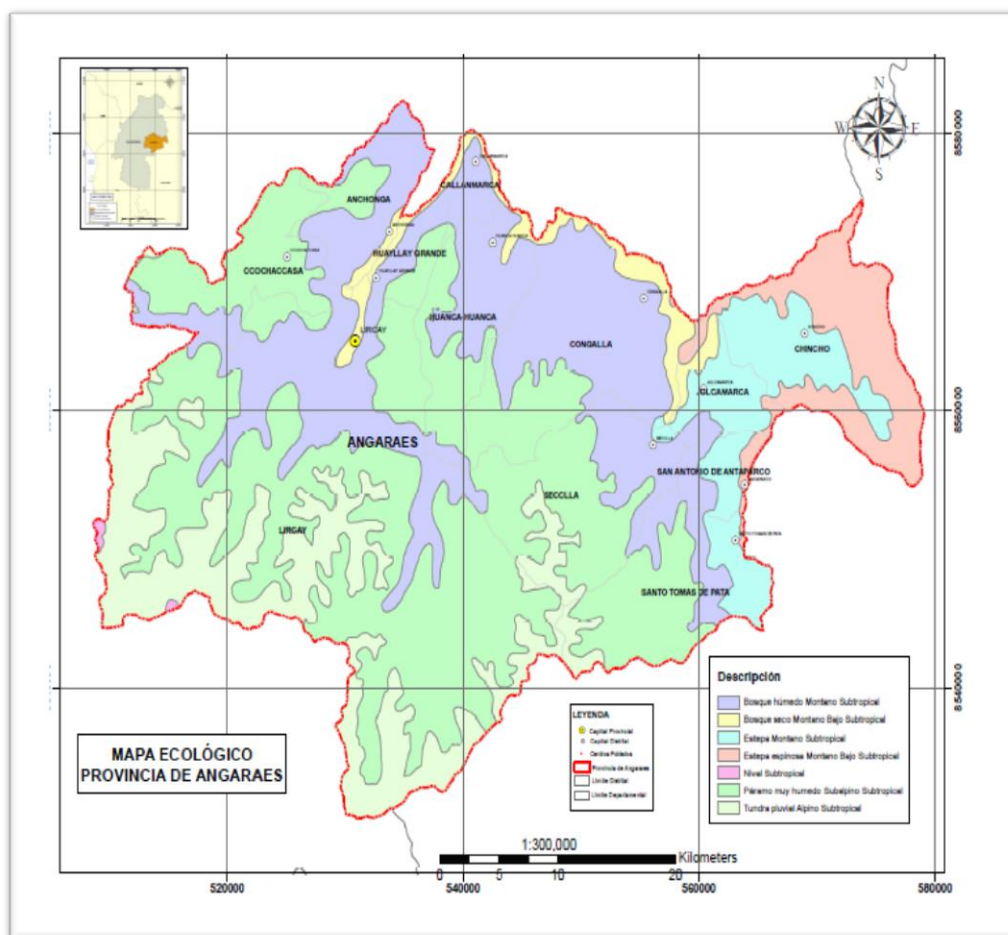


Figura 5. Mapa ecológico de la provincia de Angaraes
Fuente. Elaboración propia.

¹⁴ Para tener una idea de las regiones que cubre este río, puede verse Rivera Serna (1963: 28-35).

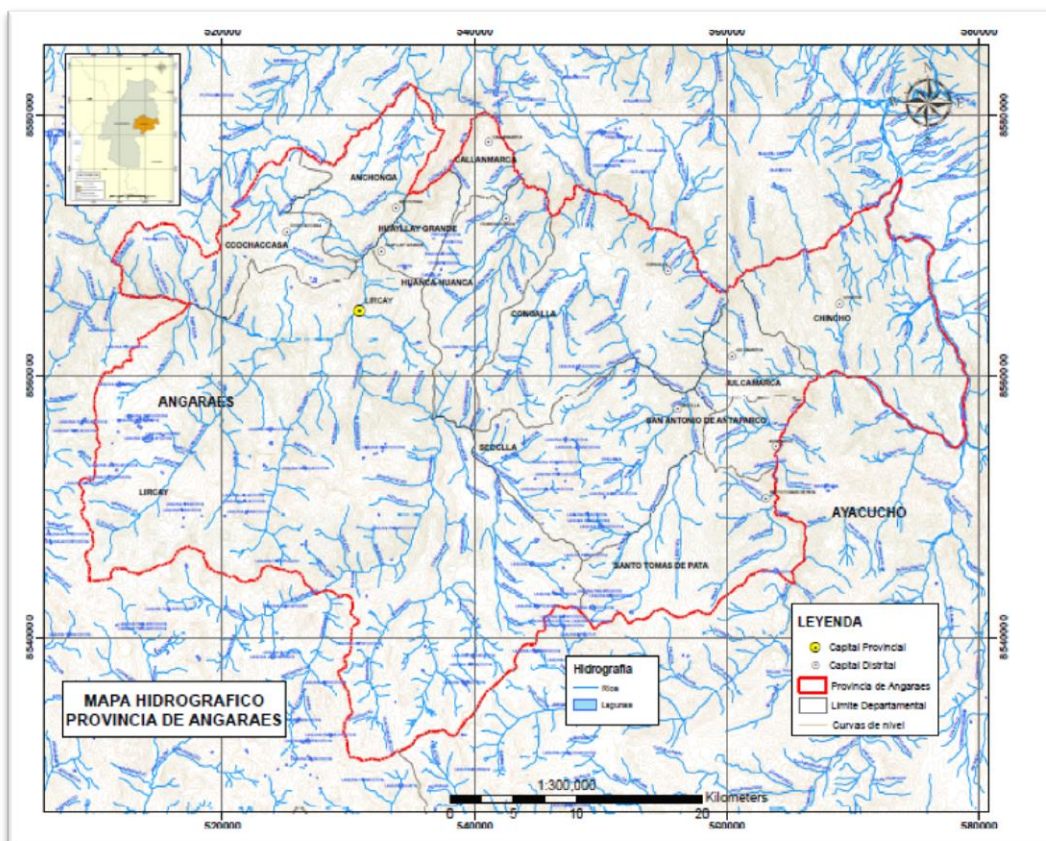


Figura 6. **Mapa hidrográfico de la provincia de Angaraes**
Fuente. Elaboración propia.

4.2. Las Bases Históricas

El anónimo de la *Relación de Angaraes* compilado por Jiménez de la Espada en sus famosas “*Relaciones Geográficas de Indias*” (1897) relata que el repartimiento más importante de los términos de Huamanga, por el número de sus habitantes como por “haber sido los verdaderos descubridores de Huancavelica” era el de Angaraes, que con el tiempo vino a constituir una de las provincias del virreinato peruano.

La explotación del azogue en el cerro de Santa Bárbara a partir del siglo XVII dinamizó las zonas adyacentes como abastecedoras secundarias de alimentos y mano de obra en un circuito regional importante, aunque sin la

extensión y profundidad del que formó la explotación de Potosí en el Alto Perú. Es indudable que Huamanga fue el centro de un eje económico que articuló toda una región de la que Huancavelica y Angaraes formaban parte. (Urrutia 1985).

Todas las minas importantes de la zona estrictamente mercurífera de Huancavelica, como el cerro de Santa Bárbara, estaban sólo en una franja accidentada de norte a sur, de sólo dos kilómetros de ancho por unos ocho de largo. Sin embargo, el eje Huamanga–Huancavelica es evidentemente importante: atraía un volumen importante de mano de obra (mitayos, jornaleros y esclavos) y bienes artesanales y manufacturados.

En ese sentido es que la provincia de Angaraes aportaba con 104 mitayos a estas minas de mercurio. La mita minera, provocaría en ese entonces, una discusión teológica y moral sobre su legitimidad tanto al interior de la iglesia como en el derecho indiano.

Quizás por ello que en 1616, el virrey Príncipe de Esquilache nombra como Juez Visitador de las minas, a Juan Solórzano y Pereyra (el célebre autor de la *Política Indiana*), quien se quedaría algunos años en la villa de Huancavelica y que haría estudios sobre la situación minera y propondría importantes reformas legales, que finalmente nunca se cumplieron.

En el tiempo de la visita general de Toledo (1570-1575) el corregimiento de Angaraes poseía siete repartimientos, con aproximadamente 3,878 tributarios. El marqués de Montesclaros, en 1612, escindió el corregimiento de Angaraes, de donde una porción la agregó al gobierno de Huancavelica y el resto al de Castrovirreyna, con el objeto de que:

“... el distrito de estos asientos mineros se viera engrosado con población susceptible de ser aplicada a la explotación industrial de los yacimientos” (Lohmann 1957:193)



Figura 7. Antigua provincia de Angaraes, siglo XVIII
 Fuente. Ansión (1987).

Según el cronista Vázquez de Espinoza, quien escribe en 1617, el obispado de Huamanga estaba compuesto de siete corregimientos; dos de ellos, el de Huamanga y el de Castrovirreyra, proveídos por el Consejo de indias, y cinco, Huancavelica, **Zangaray** (Angaraes), Vilcas, Lucanas y Chocorvos, por el Virrey. En efecto, el 16 de enero de 1612 una bula papal de Paulo V, se cumple con la separación territorial de los obispados de Huamanga y del Cusco, es decir, la zona más poblada y estratégica del sur del virreinato peruano.

Entonces el obispado de Huamanga se conformó con importantes corregimientos: el de la ciudad de Huamanga, el de la ciudad de Castrovirreyna y Chocorvos, el de la villa de Huancavelica, los Angaraes, el de Vilcashuamán entre otros.

En ella, el corregimiento de la Villa de Huancavelica y el de los Angaraes tenían 9 curatos, y en el cual están los que nos interesan como el Huayllay Grande y Lircay.

Un obispo de Guamanga –natural de Carmona en Andalucía- Francisco Verdugo (1561-1636), realizaría una visita pastoral a su Diócesis en 1636. El documento aún inédito¹⁵, nos ofrece algunos datos valiosos. Como por ejemplo de que Hatun Huayllay estaba sujeto al encomendero Antonio Pérez de Aguilera y que además poseía también la mitad de “Guanca Guanca”. En Huayllay explotaba un ingenio de oro de su propiedad. En ese entonces, la comunidad contaba con 270 personas de confesión y 500 pesos ensayados de sínodo.

Años después, en 1764, el marqués del Risco en su informe al Concejo de Indias, recogido por Jiménez de la Espada; menciona que la provincia de Angaraes estaba gobernada por un Teniente General sin salario, nombrado por el Corregidor de Huancavelica.

En los albores del siglo XVIII, con la llegada al poder de los Borbones en España, el territorio se dividió en siete Intendencias, y fue Huancavelica una de ellas. Esta división perduraría hasta la independencia, y en ella, Angaraes era regida por un subdelegado de la Intendencia de Huancavelica.

Al finalizar el siglo, esta intendencia se dividía en cuatro partidos: el cercado de Huancavelica, Castrovirreyna, Tayacaya (incorporada en 1784) y Angaraes, que por entonces comprendía cinco doctrinas: Lircay, Julcamarca, Acobamba, Conaica y Vilca, con una población total de 3,245 habitantes: 219 españoles, 309 mestizos, 2,619 indios y tres esclavos. Alcanzada la independencia, Bolívar decretó en 1825 la supresión de la Provincia de

¹⁵ Una fotocopia de dicho documento me fue cedida gentilmente por el antropólogo e historiador Jaime Urrutia.

Angaraes; la redujo a simple distrito de Huancavelica. El presidente Ramón Castilla en el año 1847 le devolvió su anterior categoría de provincia la que se compuso de tres distritos: Lircay, Julcamarca y Acobamba, otorgando la capital provincial en este último pueblo. En 1879, Luis de la Puerta primer vicepresidente de la república y en plena guerra con Chile, devolvió la capital a la ciudad de Lircay.

4.3. Las Comunidades Indígenas Peruanas en la Historia

Necesitamos hacer una apretada síntesis de la historia de las comunidades en el Perú, si bien referirse a este proceso histórico es un

“(..) tema hartamente espinoso. De un lado por la escasez de trabajos que describan la trayectoria en la larga duración de una comunidad específica, de otro, por la serie de idealización en las que frecuentemente se ha incurrido al caracterizar a estas instituciones del Perú rural”. (Contreras 1989)

La civilización andina, antes de la llegada de los españoles funcionó tomando como principio el ayllu. Este mantenía los principios de reciprocidad y redistribución. Los que normaban las relaciones dentro del ayllu, como entre ayllus, además que se extendían estos principios a las relaciones entre estos y el Estado inca. El estado usufructuaba excedentes que le permitían mantener su articulación política por los diferentes grupos étnicos. Las relaciones entre el estado y la comunidad se vieron repentinamente alteradas ante el impacto de la conquista (Murra 1975).

Los españoles tenían intereses, entre ellos la extracción minera y el asegurar el abastecimiento agrícola de la población colonial. Para esto

necesitaban abundante mano de obra barata, pero también poseer un control efectivo de la población conquistada para planificar adecuadamente la exacción de los excedentes y el cobro de tributos. Otro interés era el de la evangelización. Con estos fines agrupan a la población indígena en las denominadas reducciones o pueblos de indios, en todo el territorio del virreinato peruano. Las tierras que se asignaron a éstas fueron aquellas que los ayllus destinaban para su sostenimiento durante el incanato. Las tierras y las **mercedes**, se adjudicaron a los españoles. En muchos sectores estas tierras serán la base de la gran propiedad.

Las reducciones serán las concentraciones urbanas de los ayllus dispersos, trazadas y organizadas bajo el modelo de la comuna agraria ibérica: alcaldes de vara, regidores. Etc. Dentro de sus características generales, están aquellas que las leyes de Indias reconocieron:

- El régimen de tenencia de la tierra vigente es el ayllu del incanato;
- la forma de organización de la producción. Es la propiedad colectiva de la tierra;
- usufructo individual de las parcelas de cultivo;
- rotación periódica;
- carácter común de la propiedad de los pastos naturales;
- cultivo comunal de ciertas tierras; y
- trabajo comunal para ciertas actividades y formas de ayuda mutua.

Así, según Fuenzalida (1976), la reorganización del país se basó en la existencia de dos series paralelas y cerradas de instituciones españolas e indígenas, e hizo neta distinción entre los establecimientos básicos de cada uno. Hasta hoy, muchos investigadores han sostenido que las actuales comunidades no son otra cosa que la prolongación, transformada por supuesto, de los antiguos ayllus prehispánicos; otros afirman que tal afirmación es inexacta:

“Esta concepción buscaba a estas instituciones como reducto irrenunciable de una suerte de identidad nacional perdida y

perturbada a través de siglos de colonialismo y neocolonialismo. Incluso un pensador tan cuidadoso como José Carlos Mariategui, sostuvo esta tesis en 1928, tratando de hallar en la comunidad indígena el fundamento de un imaginario comunismo incaico y la raíz de la construcción del futuro socialismo peruano". (Contreras 1989:17)

Según los primeros, la comunidad, lejos de desaparecer bajo el marco de la sociedad colonial, se vio reforzada, o mejor, reinterpretada. En algunos momentos fue importante para la sociedad colonial preservar el tejido social de los indígenas. Así, el estado colonial buscó afanosamente proteger a las comunidades del acecho de colonos ambiciosos. Más el tiempo y las circunstancias cambian y pese a los esfuerzos del Estado por preservarlas, algunas se desintegran, otras se fusionan. Y en muchas otras la diferenciación se acrecienta. Esta situación no es igual en todas las regiones del país, ya que cada una posee su especificación. Por ejemplo para el historiador Nelson Manrique en el Valle del Mantaro, la fortaleza de la comunidad era la contrapartida de la debilidad del latifundio (1985). Esto señala que son las particularidades históricas y estructurales de lo "andino" las que explican en última instancia, porque ésta no alcanzó ni la extensión ni el rigor que constituyó la norma en valles interandinos.

Por ejemplo un informe del Ministerio de Agricultura de 1980, decía que el 48% de las comunidades, acreditaba su dominio por posesión inmemorial y el 37% de ellas declaraba tener títulos coloniales. Es decir el 85% de las comunidades campesinas del Perú sustenta la posesión y propiedad de sus tierras en el hecho de tener documentos que las acreditan como tales "*desde antiguo*". Este "*antiguo*" entendido no sólo como la posesión inmemorial, sino como el otorgamiento de títulos, es un proceso del cual es difícil hacer un balance por regiones. Se ha sostenido comúnmente que fue en aquellas zonas dominadas por la economía minera –el alto Perú- donde la organización de las comunidades se habría visto erosionada, pero esta tesis es cierta sólo de manera parcial dado que fue precisamente también en

dichas zonas donde el Estado colonial procuró ejercer un mayor control para su mantenimiento, poniéndolas si se quiere “al abrigo de la historia”.

En regiones como la sierra norte, carente hasta el siglo XVIII de minas importantes, las comunidades tuvieron un proceso más fluido y libre de la protección estatal. Tal vez por ello no sea una casualidad el que hoy día se conserven en esa región un número poco significativo de comunidades.

Los próceres que lucharon por nuestra Independencia estuvieron influidos por los principios liberales puestos en boga por la Ilustración. Una vez inaugurada la república, políticos bien intencionados como Simón Bolívar, pretendieron cambiar rápidamente el orden social, pretendiendo igualar a la población indígena con el resto de la sociedad, a fin de convertir a los indios en ciudadanos de la Nación.

Los indios son declarados propietarios de sus tierras para que pudieran venderlas o enajenarlas. El propósito era transformar a los indígenas en campesinos peruanos, de manera que el referente de identidad no descansa en los marcos de una institución territorial, social y simbólica, sino en los de un flamante Estado-Nación.

Las “contribuciones personales” fueron restituidas en 1826, un año antes Bolívar estableció como única limitación para la libre disposición de las tierras por los indígenas que no podían enajenarlas hasta el año 1850, y jamás a “manos muertas”. Este decreto niveló a los indios en materia de gravámenes con los demás ciudadanos de la República y ratificó la repartición de tierras de la comunidad o dio pautas para su ejecución.

Las medidas bolivarianas que decretaron la propiedad individual y el derecho de enajenamiento de las tierras de las comunidades, fueron suspendidas muy pocos años después de su promulgación, lo cual no impidió que por la entusiasta aplicación de algunos de estos dispositivos legales, se eliminan la protección legal que tenían las comunidades de indígenas.

Efectivamente, desde entonces las tierras de comunidad podían ser vendidas, lo cual, teniendo como trasfondo la debilidad del estado y el desorden de la administración, abrió posibilidades al proceso de expansión

de las haciendas. En algunas áreas apartadas del territorio aumentaron, y esto es un indicador del proceso, el número de indios tributarios sin tierras.

Según Henri Favre:

“...se fracciona, a veces se parcela, no tanto por los mecanismos de la herencia, sino por ventas, pero mientras se empobrecían los hacendados y se fraccionaban las haciendas, en las zonas rurales emergían nuevos grupos sociales que reivindicaban el acceso a la propiedad de la tierra. Estos grupos generalmente estaban formados por mestizos que en sus pueblos detentaban los cargos de autoridad... Estos funcionarios políticos no tardaron en formar innumerables propiedades de pequeña y mediana extensión alrededor de las haciendas y de las comunidades” (1976:110-12).

4.3.1. Comunidades Campesinas y Literatura Antropológica

Las comunidades campesinas/indígenas han sido el tema principal de la antropología peruana durante casi todo el siglo XX, a tal punto que uno de ellos las llamaría su *“amor eterno”* (Urrutia 1992).

Muchos factores contribuyeron a esta situación. El primero fue sin duda el influjo culturalista que prácticamente colonizó los inicios de la antropología peruana y mexicana. Pero sin duda ya había algunos antecedentes, dos prominentes socialistas de inicios del siglo XX como José Carlos Mariátegui e Hildebrando Castro Pozo, habían sostenido la idea de que la comunidad o ayllu andino, podría ser la célula social que permitiese un tránsito al socialismo peruano. No sólo por su importancia demográfica en la sierra peruana sino también, por el espíritu colectivista fraguado ya en la noche de los tiempos.

Sin embargo, los maestros norteamericanos perfeccionaron el “estudio de comunidad” a la luz de los trabajos de Redfield y Foster en Mesoamérica, y

el tema se incrustó con gran suerte cuando a mediados del siglo XX, en el Perú empiezan los grandes proyectos de “integración cultural” y la antropología aplicada sentó así su capacidad para ayudar a “dirigir” el cambio social mediante la “aculturación” y la “modernización” de zonas “atrasadas” que impedían la constitución de una nación integrada y de este modo “nacionalizar” sus población originaria. Todo esto bajo la tutela de la ayuda exterior norteamericana para de este modo, impedir experiencias indeseables como la revolución cubana (Plasencia 2013).

Sólo el impacto y el reconocimiento de las grandes migraciones hacia la Lima, la capital del país, desasieron esa omnipresencia temática de la comunidad campesina, en que quizás la disciplina fue disciplinada.

Sin embargo en toda esta formidable producción socio-antropológica, son tres las tradiciones o ejes de análisis con mérito de ser discutidos.

En vez de un “conteo” en el tiempo, nos parece mucho más útil hacerlo horizontalmente por sus esquemas conceptuales. En primer lugar, está la producción hecha por abogados y aficionados a la etnología, quienes a fines del siglo XIX y la tercera década del siguiente siglo, se animaron a estudiar al *ayllu* andino, bajo la influencia del evolucionismo de Morgan, y que produjera antes, un valioso estudio que el alemán Heinrich Cunow, dedicara al parentesco incaico en 1891. Su unidad de análisis fue el ayllu que fue concebido como una forma gentilicia:

“El ayllu, a su vez, es el punto de partida de desagregaciones sociales posteriores y, en ese sentido, de comunidad gentilicia pasa a ser comunidad de aldea o marka, para luego del dominio incaico, convertirse en parte de una unidad política mayor: la “tribu” (Sendón: 2006: 280)

Es en ese sentido que los términos mencionados como el de parcialidad se hayan usado indistintamente.

En segundo lugar tenemos a aquellos que utilizando los aportes de Tom. R. Zuidema y de Murra (en que el estructuralismo y el funcionalismo ecológico

se dan de la mano) elaboran el modelo de la sociedad andina como un “principio segmentario de organización”, es decir su organización interna es vista como un juego de conflictos y complementariedades, que van recreando su unidad comunal y articulándose a segmentos mayores como el Estado inca o las nuevas estructuras coloniales.

Aquí creemos que se impone y profundiza la noción de las estructuras comunales como un sistema de oposiciones, pues pasa del sistema concreto de los grupos (parientes, grupos corporados y ayllus), al nivel de las relaciones. Estas son relativamente permanentes que uniendo a grupos sociales, establecen unidades más amplias.

Al ver en estos trabajos las huellas de la etnología francesa (como Levy-Strauss y Pierre Clastres), no podemos soslayar el importante trabajo de Nathan Wachtel y sus discípulos que escogieron trabajar en el sur peruano y en Bolivia.

Y por último están aquellos que preocupados más por el cambio social, que estudian el universo normativo de las comunidades y sus límites precisos. Esta propuesta nos parece fenomenológica, pues reconoce lo que existe: comunidades segmentadas y definidas legalmente como unidades sociales y muchas veces rivales de otras.

No olvidemos pues, que conceptos aquí discutidos como “ayllu”, “comunidad” y “pueblo” son debatidos muchas veces sin discriminaciones. Pues el primero nos remite a una dimensión parental, el segundo a una forma institucional y el tercer concepto es geográfico y que alberga en ella, distintos niveles organizacionales e institucionalizados diferenciados. (Mossbrucker 1990)

Cuadro 3

Comunidades campesinas del Perú, reconocidas oficialmente

AÑO	NÚMERO
1930	321
1940	794
1950	1,330
1960	1,566
1970	3,467
1980	4,196
1990	5,680
2012	6,400

Fuente. Región Agraria de Huancavelica (2013).

Cuadro 4

Comunidades campesinas de Huancavelica

PROVINCIAS	COMUNIDADES CAMPESINAS RECONOCIDAS
ACOBAMBA	64
ANGARAES	81
CASTROVIRREYNA	30
CHURCAMP	83
HUANCAVELICA	156
HUAYTARA	29
TAYACAJA	183
TOTAL	626

Fuente. Región Agraria de Huancavelica (2013).

Cuadro 5

Angaraes: comunidades campesinas

DISTRITO	N°- COMUNIDADES	N°- FAMILIAS
ANCHONGA	07	720
CALLANMARCA	01	120
CCOCHACCASA	04	673
CHINCHO	09	612
CANGALLA	15	1,136
HUANCA HUANCA	01	80
HUAYLLAY GRANDE	02	275
JULCAMARCA	07	500
LIRCAY	17	4,411
SN. ANTONIO DE ANTAPARCO	04	613
STO. TOMAS DE PATA	06	571
SECCLLA	08	813
TOTAL	81	10,524

Fuente. Región Agraria de Huancavelica (2013).

4.4. Hatun Huayllay

Huayllay Grande fue reconocido como distrito en 1941 y como “comunidad de indígenas”, en 1955.¹⁶ Dista aproximadamente ocho kilómetros de Lircay, capital de la provincia, a través de una carretera de 40 kilómetros.

¹⁶ Huayllay Grande fue reconocida oficialmente durante el segundo gobierno de Manuel Prado Ugarteche (1956-1962). Creemos que han sido cinco los periodos políticos en los cuales las comunidades tuvieron más facilidades para su reconocimiento legal: el de la “Patria Nueva” de Augusto B. Leguía (1919-1930), el de Prado (1956-1962), Fernando Belaúnde (1963-1968), el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) y el primer gobierno de Alan García (1985-1990).

El pueblo está ubicado entre las zonas de la papa y el maíz, a 3,625 metros de altura. Posee una hermosa iglesia, sede de un santuario muy admirado en la colonia. A lo lejos, se divisa un conjunto de casitas de adobe empinadas en una gran cuesta, como si se resbalasen hacia el río Lircay.

En la plaza, ubicada en el extremo inferior del pueblo, se distribuyen el cabildo, la cárcel y las escuelas. El cabildo y sus arcos denotan un claro origen colonial que hasta 1981 era de piedra. El pueblo se compone de una enmarañada red de callejuelas empedradas que conducen hacia todos sus rincones. Son aproximadamente 475 viviendas, que albergan a 1,346 personas y a 270 comuneros debidamente reconocidos. Dentro del pueblo se conocen sectores delimitados, hoy llamados barrios: Puca Puca, Padripacanan (“donde vivía el padre”), Campán, Cceccapata y Jallambrós, Pacchi y Bellavista. Además en la plaza, de correcto trazo español, se ubican las casas de los antiguos “notables” además del municipio y su famosa iglesia.



*Figura 8. Rectas calles de Huayllay Grande
Fotografía. En adelante Rommel Plasencia.*

Huayllay Grande posee energía eléctrica desde diciembre de 1993, quizá su condición de distrito y su cercanía a Lircay haya contribuido a su relativa dotación de infraestructura social.

*Cuadro 6***Censos y cálculos de la población de Huayllay Grande**

Año	Población	Fuente
1813	783	Padrón general
1830	467 (*)	“Pueblo de Hatun Huay.”
1876	809	Censo general de la República, Vol. IV
1940	1,630	Censo de Población Vol. VI
1957	1,350	Atlas Comunal del Perú Tomo III.
1960	1,727	Censo de Pob. Y Viv. Vol. VIII.
1972	1,711	Censo Nacional de Vivienda
1981	1,452	III Censo Nac. De Pob y Viv. Tomo 2
1993	1,346	IV Censo Nac. De Pob. Vivienda.
2007	1,430	Censo Nacional

(*) Originarios con tierras, falta un pliego. BN F 448.

Tiene un colegio importante, aunque muchos jóvenes también asisten a los de Lircay. Tiene alguna dotación de riego: el Angopuquio y el Aqoccasa, aunque su agricultura sigue siendo mayoritariamente de secano.

Otro hecho característico es la cantidad significativa de residentes en Lima y sus estrechos vínculos con la comunidad. Sin embargo, los índices demográficos se han mantenido relativamente estables en un periodo significativo, de acuerdo a las fuentes a las cuales hemos podido acceder.

Sin embargo hay que mencionar que con el crecimiento económico del país desde el 2008 aproximadamente alentada por las exportaciones y el alto precio de los minerales y la energía fósil, las migraciones hacia Lima han disminuido en relación a ciudades intermedias como Ica o Huancayo y cercanas a la comunidad. Así mismo, la infraestructura de la comunidad como los ingresos del presupuesto municipal se ha incrementado considerablemente.

Aún hoy el agua se sirve de viejas tomas y canales como Wiskiranra, Picche o Sucso.



Figura 9. Plaza actual de Huayllay Grande

Además el pueblo, cuenta hoy con 8 caseríos: Ataccra, Chochuccpuro, Huachosumi, Huallhua, Huayllpata, Jatun sayhua, Lihuapata y Matipacca. Posee también un anexo de reciente creación: Chupas

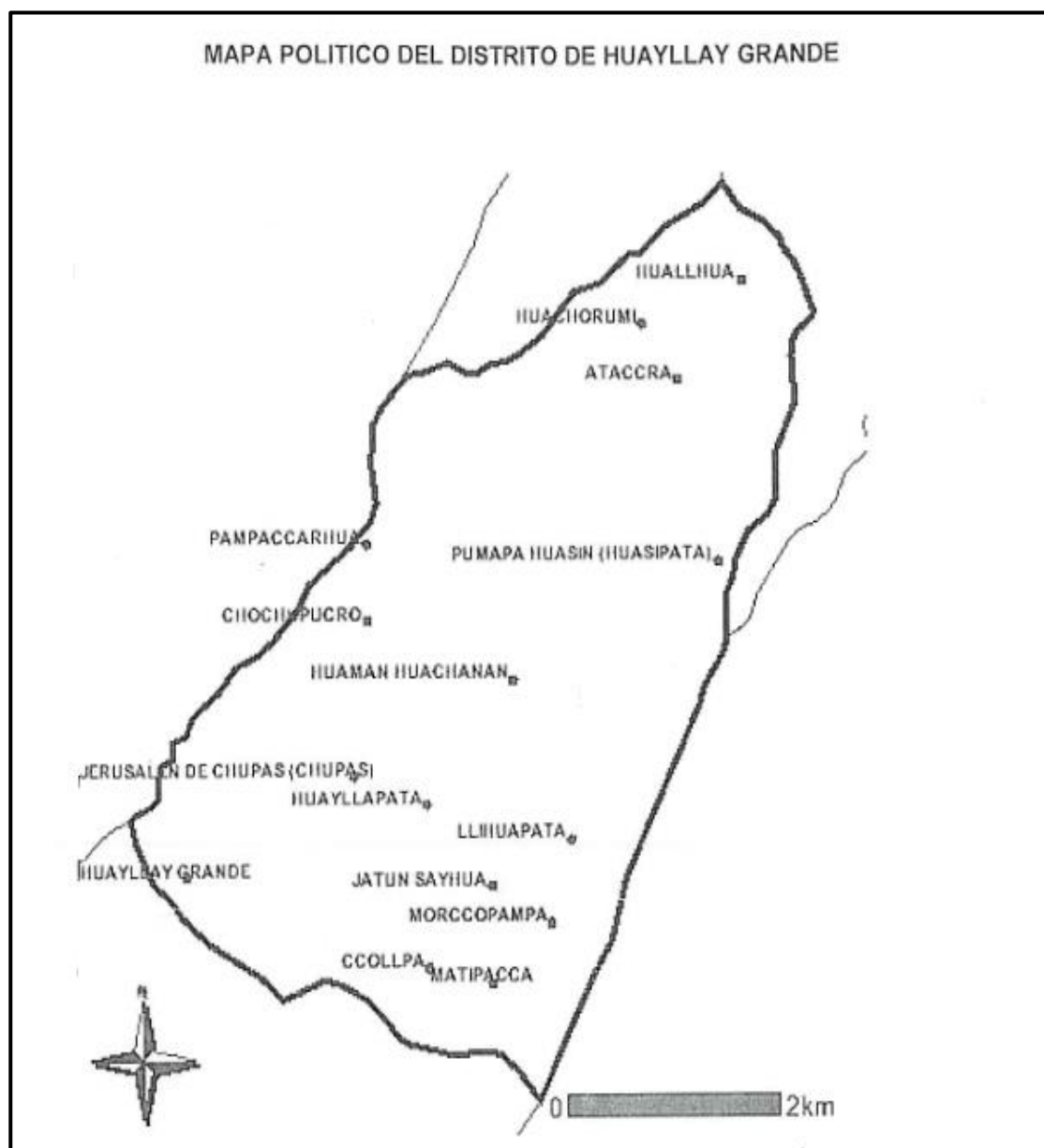


Figura 10. Mapa de Huayllay Grande
Fuente. Elaboración propia.

4.4.1. Orígenes e Historia Temprana

Es un reto demasiado grande siquiera esbozar una historia de las comunidades en nuestra región, sobre todo si tenemos presente que no se dispone de estudios monográficos recientes¹⁷, por un lado, y, por otro, que nos enfrentamos al vacío de investigación del siglo XIX en nuestro espacio rural.

De otra parte el “ritmo” registrado en los documentos sobre hechos relacionados con la vida de las comunidades es “lento”, llegando, casi al silencio por muchos años, pues apenas nos llegan –en una documentación hecha por y para *mistis*- ecos de la vida campesina en la región, de los siglos XIX y XX. De mismo modo Jaime Urrutia lo ha constatado para la vecina región de Huamanga (1988).

Aunque esto nos compromete a comentar dos proposiciones generales adjudicadas al proceso histórico de las comunidades andinas. La primera suposición generalizada es aquella que señala que la pérdida de recursos comunales en momentos inmediatamente posteriores a la independencia y la otra, es que de hecho, el espacio regional de Angaraes no es homogéneo en cuanto a la propiedad de la tierra, sus características culturales, su relación a centros urbanos hegemónicos (Huamanga o Huancavelica), sus conflictos con hacendados y mineros o la fuerza de los mercados.

El pueblo del Señor del Santo Cristo de Jatun Huayllay¹⁸, fue una antigua reducción que data del siglo XVI, pues ya en la relación de encomiendas y repartimientos tempranos de 1578 (Maurtua 1906; I: 153-279), en el repartimiento de Calamarca (la actual Callanmarca), encomendado a Juan de Lezama, figuraba ya el pueblo de “Guayllay”, y que lo heredó de su padre, el capitán Martín Lezama, dado por el licenciado Pedro de Gasca.

¹⁷ Como pudo haber sucedido con el Cuzco (Glave 1992) o el valle del Mantaro (Arguedas 1957, Hurtado Ames 2006).

¹⁸ En quechua jatun o hatun significa “alto o grande”.

Jatun Huayllay formaba parte del grupo étnico “angara”, el que junto a otras culturas locales a lo largo del territorio andino, se cristalizó con características peculiares y formarían parte del Estado inca. Este grupo étnico ocupaba las actuales provincias de Angaraes, Acobamba y Huancavelica, y posiblemente poseían afinidades con los “Chanka”, establecidos en los valles del río Pampas.

El grupo y el territorio angara estaban divididos siguiendo un arraigado ideal andino, en dos mitades. La parte Hurin correspondía a los “Asto-Chaka”, y ocupaba la actual zona que comprende los pueblos de Moya, Vilca, Conaica y Cuenca, en la parte norte de la provincia de Huancavelica (Julién y Lavallé 1983:10).

Hanan Angara¹⁹ limitaban con Ayacucho, y sus habitantes serían sometidos hacia el segundo tercio del siglo XV por Túpac Yupanqui. Lo cierto es que, como relata Damián de la Bandera – incluido en las “Relaciones...”-, los Hanan Angara, del cual formaba parte Huayllay Grande, fueron casi masivamente deportados, y reemplazados por *mitmas*²⁰ traídos de lejanos territorios. Sin duda, Angaraes fue una de las zonas más afectas por las “políticas de disturbación étnica” emprendida por los incas.

En una relación, de 1684 escrita probablemente por el marqués del Risco (Jimenez de la Espada 1965, I: 21-214), se menciona el territorio de Angaraes²¹

“...sus habitantes, en lo antiguo fueron de los más valerosos y esforzados del reino y así trajeron siempre a sus ingas embrizados

¹⁹ Angara parece traducir batea o calabaza grande.

²⁰ Los grupos mitmas no eran sino ayllus trasplantados, lo mismo que por su gobierno autónomo y sus matrimonios endógenos se mantenían unidos y siempre identificados con su grupo de parentesco original. Huayllay Grande fue de esta manera, una “marca” (es decir aldea o ayllu) importante en la zona antes de la irrupción europea.

²¹ Jimenez de la Espada (1831-1898) fue un naturalista español y miembro de la Comisión Científica del Pacífico que recorrió nuestro continente en 1862. Recopiló y publicó documentos coloniales tempranos donde se exploran o se describen territorios americanos, convirtiéndose en una fuente valiosa para la historiografía y la etnografía actual.

en continuas guerras las cuales, los hallaron del todo, para mejor asegurarse de ellos, dejaron en sus pueblos algunos indios de los trajeron para su conquista de otras provincias, y poblaron con ellos otros de nuevo, que hoy se conservan en sus repartimientos con gobernadores y caciques distintos de los que tienen los originarios Angaraes; y hoy todos se ocupan por la mayor parte en sembrar sus chacras de maíz y trigo y cría de ganados”.

Más adelante agrega que la doctrina de Lircay

*“se compone de cinco pueblos indios que son: Uchuyguayllay., Angaraes, **Atunguayllay**, poblado enteramente de indios chancas de la provincia de Andaguaylas, Callamarca, poblado todo de indios mitmas de la provincia de Caxamarca...” (202)*

Esto es coincidente con el hecho de que en la comunidad de Huanca Huanca, no muy lejos de Huayllay Grande, existe un ayllu llamado “Cajamarca”, lo cual significa que se registra aquí el hecho histórico del traslado de **mitmas**. En Julcamarca los dos únicos barrios se denominan, Mitma y Anccara respectivamente. Ya el viajero Raimondi en sus notas personales de 1860 reconocía que en este pueblo:

“la iglesia tiene una fachada bastante regular; y solamente ofrece el defecto de que las torres son desiguales. Esta desigualdad proviene de que han sido construidos por dos distintos partidos que forma el pueblo de Julcamarca” y

“en Congalla los dos partidos se encuentran totalmente separados y hasta en la iglesia, un partido queda a un lado y otro al otro lado; los matrimonios se verifican entre individuos del mismo partido” (p.301).

En conclusión, los incas fomentaron la división de la sociedad local en parcialidades muchas veces contrapuestas e incluso rivales. Posteriormente, con el reforzamiento de la política estatal española en el siglo XVII, se redujo

a todos los pueblos con la conjunción de parcialidades o pueblos antiguos. Las reducciones o “común de indios” ordenados por Toledo, tuvieron como uno de sus fines el de concentrar la población indígena dispersa y sujetarla a tributo, además de dotarla de tierras. Según Damián de la Bandera, en toda la región de Guamanga, 676 pueblos pre-europeos quedaron reducidos a 252 pueblos de indios, y cuyo “trazado se hacía como el de los españoles”.

Sus títulos, que datan de 1707, son relativamente tardíos. Fueron dados a través de una Cédula Especial, en la cual el capitán Juan Antonio de Urrea se desempeñó como Juez Subdelegado para la “medida, venta y composición de tierras de esta provincia de Angaraes”. Juan Antonio de Urrea fue quien consolidó la tendencia y propiedad de tierras de las comunidades de indígenas y haciendas en toda la región de Huancavelica durante el siglo XVIII. Concluyó lo iniciado un siglo antes, en 1620, por Antonio de Oré. Urrea “iba a la región como delegado del Licenciado Gonzalo Ramírez de Baquedano, nombrado por la corte española visitador general de tierras”. (Favre, 1976:107)

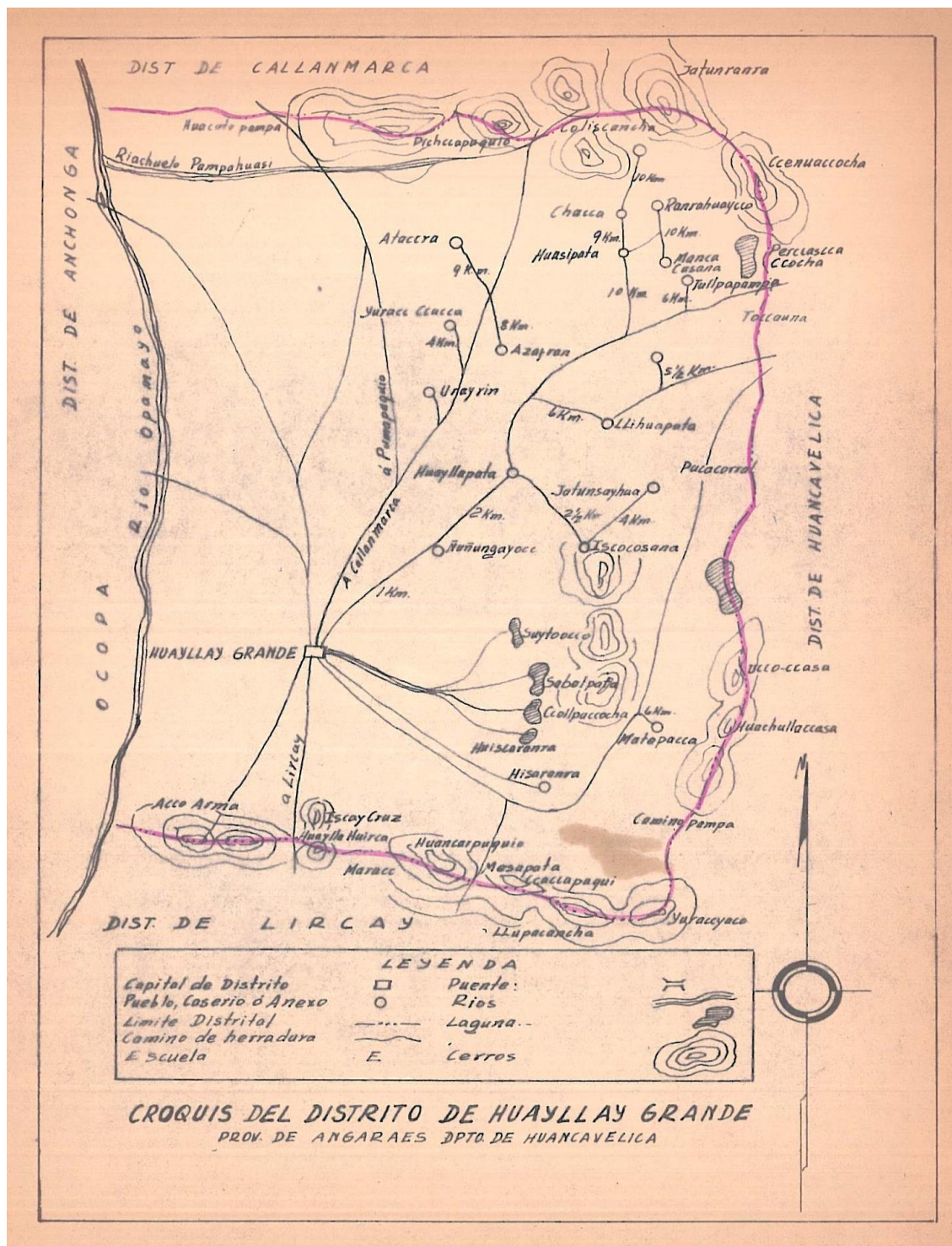


Figura 11. Mapa hecho a mano de Huayllay Grande
 Fuente. Baciliza Guzmán (1964)

4.4.2. La Organización Social y las Fronteras Internas de la Identidad

La residencia neo-local de los novios es el principio de residencia más generalizado, la transmisión de bienes dejados en herencia es paralela, pues la tierra se hereda sobre bases de igualdad, y en la cual las líneas paterna y materna poseen preponderancia. Aunque a las mujeres preferentemente se les otorga los utensilios del hogar y las parcelas de maíz, pues simbólicamente están asociados a la femineidad.

Existe el tabú del incesto para la primera y segunda línea de colaterales (primos, tíos y sobrinos), entre los compadres y los hermanos. Las *jarjarías* son personajes fantásticos que han transgredido la norma y los tabúes sexuales, son los miembros que se desprenden del cuerpo de los pecadores y pueden aparecer en cualquier momento (aunque preferentemente de noche).

Este aspecto nos revela no sólo la distinción universal entre naturaleza y cultura, sino también su redefinición por la legislación colonial. La iglesia pondría mucho celo en regular el matrimonio en los andes y el de establecer la naturaleza y los límites de las relaciones incestuosas. De este modo, la llama (Lama glama) camélido americano y que en la mitología quechua salva al hombre de un diluvio universal (Arguedas 1967), es transformada por los extirpadores de idolatrías en “demoniaca”.

La zoomorfización del transgresor es completada con la intrusión del pecado cristiano.

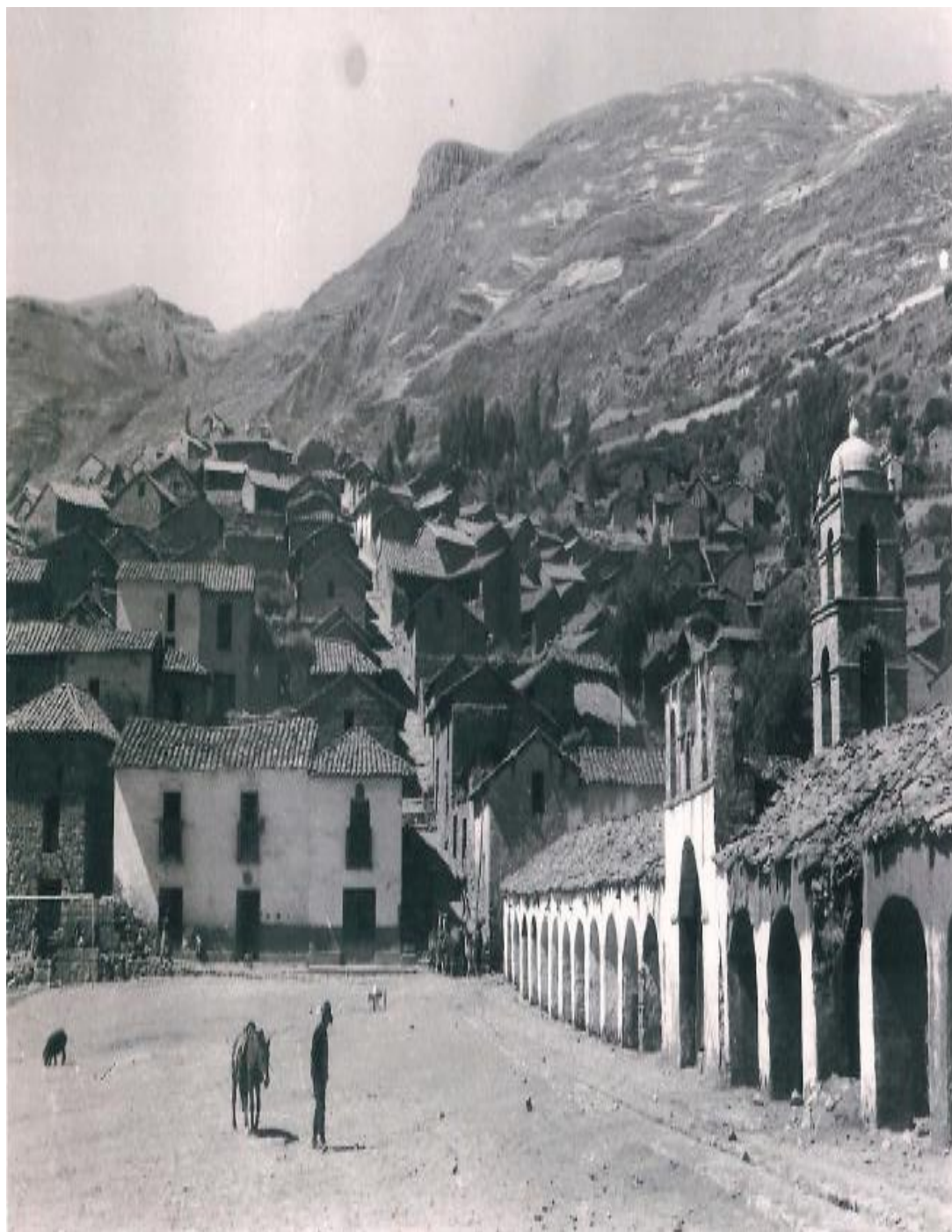


Figura 12. Antigua plaza de la comunidad
Fuente. Archivo local.



Figura 13. Antigua plaza
Fuente. Archivo local.

Cuadro 7.

Huayllay Grande: terminología del parentesco

Relaciones de Consanguinidad		
Padre	Taytay	
Madre	Mamay	
Hijo	Qari churi	Cuando el padre se refiere al hijo varón
	Qari wawa	Cuando la madre se refiere al hijo.
	Warmi wawa	Cuando la madre se refiere a la hija.
Hermano	Wauqe	Entre hermanos.
Hermana	Ñaña	Entre hermanas.
	Panichay	Cuando el hermano se dirige a la hermana.
	Hermanicha	Cuando la hermana se dirige al hermano "Papa", cuando éste es mayor (término clasificadorio).
Hno. Padre	Taytapa wauqin	
Hno. Madre	Mamacha turin	
Hna. Madre	Mamacha ñañañan	
Hijo del hno. Padre	Wayqi	Ego varón

Hijo del hno. Padre Ñanacha Ego mujer dirigida a la prima.

Relaciones de afinidad

Yerno	Masa	
Nuera	Llumchuy	
Cuñado(a)	Ipay	Cuando estos son mayores que <i>ego</i> , se les asigna términos clasificatorios: “papá o “mamá”

Fuente: Trabajo de campo.

Los yernos y las nueras, como en muchas comunidades andinas, asumen papeles ritualizados (y burlescos) en distintos contextos (Isbell 1974:138).

Así, por ejemplo acompañan a la parentela del pretendiente a pedir la mano a la familia de la muchacha (**yacuipeco**); también tienen que cuidar las ropas envueltas en una manta durante el **puñuchi** (dormir juntos); en la madrugada, los yernos hacen levantar a los recién casados para que saluden a los parientes. Durante las tareas de siembra, ellos son los encargados de repartir la chicha a los trabajadores. Los **masa** también son responsables de hacer el “**ukumicho**” o lecho mortuario en la tierra y rodeado de piedras en donde enterrarán al suegro. En el velorio, yernos y nueras no dejan dormir a los concurrentes; tratan en forma jocosa, de quemar el cabello de los que pestañean. Y solo los yernos tienen derecho de hacer el **tocracuy**: “*tocra de yernos y nueras vamos a probar...*”.

Estas actitudes en determinados contextos ceremoniales se debe generalmente a:

1. La distinción entre dadores y receptores de cónyuges. El acceso al orden social de la comunidad se establece en una relación que denota asimetría.
2. La terminología de parentesco: se trata al yerno y a la nuera como si fuesen una generación posterior a la de los cuñados. (Ossio 1980).

Pero estos aspectos de la antropología andina merecen una reflexión. Se ha establecido ya, que la estructura social andina es básicamente “aliancista” es decir, otorga importancia a los parientes afines de los cuales los adquiridos con el matrimonio son significativos, pues de ahí se reclutan los aliados.

El sistema de parentesco es bilateral, quizás internalizado por los españoles, pues hay algunos indicios de que en los Andes pre-hispánicos pudo ser paralela. Hay documentos coloniales –como el de Recuay- en que los naturales registran distintos apellidos, para hijos e hijas respectivamente. También las crónicas cusqueñas como la de Garcilaso mencionan que en determinadas fechas como el solsticio de junio, se sacaban ceremonialmente a las momias de los antepasados. Las mujeres cargaban a los ancestros femeninos y los varones, sus antepasados masculinos. Finalmente, la etnografía contemporánea revela que en las comunidades de Huancavelica y Ayacucho, las mujeres heredan preferentemente las parcelas de maíz, cultivo asociado a la feminidad.²²

4.4.3. Produciendo la Comunidad

La economía rural del pueblo está diversificada, es decir, combina diversas actividades en diferentes tiempos y espacios. El papel de la agricultura es primordial en la asignación del tiempo y la formación del ingreso; es

²² En los Andes, el espacio dual arriba/abajo expresan atributos físicos: puna/quechua y valores simbólicos masculino/ femenino, esta última zona (quechua/femenino) es percibida como “caliente” y femenina. Es por esta razón que muchas vírgenes andinas son adornadas con mazorcas de maíz, cuando salen en procesión, más aún, en quechua al maíz se le denomina *mama sara*. Los arqueólogos mencionan que en la cerámica Nazca polícroma (500 de nuestra era) la mujer es representada con frutos en la mano.

normalmente la actividad prioritaria, pues asegura buena parte de la alimentación familiar. Las actividades están totalmente interrelacionadas; y es allí donde la unidad doméstica pone en juego mecanismos de reciprocidad y de interacción.

Estos mecanismos sociales, que funcionan dentro de una jerarquía que los regulan, posibilitan el acceso a distintas tierras, que realmente son distintos recursos a lo largo de un eje vertical.

Este patrón de “verticalidad” es distinto de las comunidades de la provincia. En los meses de mayo y junio, cuando la cosecha de maíz se generaliza, es frecuente observar largas caravanas de auquénidos, conducidos por comuneros provenientes de las partes altas de la provincia dedicadas al pastoreo: Buenavista, Carhuapata y Socllabamba.

Más aún, hasta el proceso de reforma agraria del gobierno militar, la lejana Carhuapata era un importante anexo de Huayllay Grande, en la que se complementaban ecológicamente el “preciado maíz” y las zonas de pastoreo. Estas formas de intercambio son las más frecuentes de la sierra (Custred 1974:252) y aunque este modelo en algunas regiones ya no se expresa nítidamente, como noción continua a través de categorías clasificatorias arriba/abajo, frío/caliente, o mejor, “una serie de principios de orden” (Earls y Silverblat 1976:299).

Estos principios son los que guiarán la relación del hombre andino con la naturaleza; de allí el significado ritual y profundamente simbólico de los componentes del medio ambiente.

En Huayllay podemos distinguir cuatro zonas productivas en su paisaje agrícola (Figuras 11 y 12), atendiendo a una serie de factores que conforman características ecológicas similares, que requieren una tecnología más o menos uniforme y relaciones sociales similares, y en los cuales los criterios altitudinales son importantes, pero no determinantes:

- a. Zona de pastoreo,
- b. Zona de cereales y tubérculos,
- c. Zona de cultivos mixtos y en donde se ubica el centro poblado y,
- d. Zona del maíz



Figura 14. Paisaje agrícola de la comunidad

Esta clasificación de cuatro zonas coincide con la propuesta hecha por Bradby (1982:103) para Huayllay. En la zona del pastoreo, comúnmente llamada puna, existen cuatro estancias, en las cuales se cuidan y crían los

animales de las familias comuneras (camélidos y ovejas). Aparentemente son más de trece las familias comuneras usufructúan de ella; sin embargo, los rebaños son “familiares”, es decir, familias que rebasan las unidades domésticas y que involucran casi la tercera parte de la comunidad. Se puede hablar de una “especialización familiar” en la crianza y cuidado de los animales; y que en épocas más laboriosas, son complementadas por otros miembros que “suben a ayudar”. Por otra parte, en tiempos de siembra, concurren a la comunidad jóvenes de Ocopa, Chontacancha, Tuco o Huayllay Chico para participar en las faenas agrícolas, las que, a su vez, esperan ser “reciprocas” con mano de obra y en igual magnitud. En caso de incumplimiento, son los **varayoqs** quienes exigirán la devolución del ayni. Además, las faenas de cosecha son escalonadas, es decir, empiezan en las partes altas y concluyen en la llamada “zona del maíz”.

#	# PUNA	4,000 msnm
# MATIPAQA	GANADERÍA	# CHUPAS-OCCO
#	YIHUAPATA	
> HUAYAPATA	< CABRAQENCHA	3,600
	AGRICULTURA	
> CAUPAN	■ PUEBLO	^ CHUPAS
^ CHIHUA		<HUACCOTO ^ PUMAPUQUIO
	ZONA DEL MAÍZ	
^ PIHUI	^PURUHUAY	^ AYRANDA CCOTO CCOTO 3,000

Figura 15. **Huayllay Grande: zonas productivas**

En la denominada zona “de los cereales y tubérculos de altura”, la comunidad y su jerarquía dividen los terrenos productivos en siete **laimis**. Allí el cultivo predominante es el de la papa (también trigo y cebada), en forma rotativa. Al concluir el sembrado del último **laimi**, se regresa a la siembra del primero, después de siete años. Al interior de cada **laimi**, la siembra es hecha por cada unidad doméstica. Estos **laimis** son:

1. PAUMAPUHUASIN
2. CHACCARAYOCC
3. TORORUMI
4. CCOCHAY
5. PUYUHUAN
6. ISCUCUSANA
7. PACCHIÑAHUIN

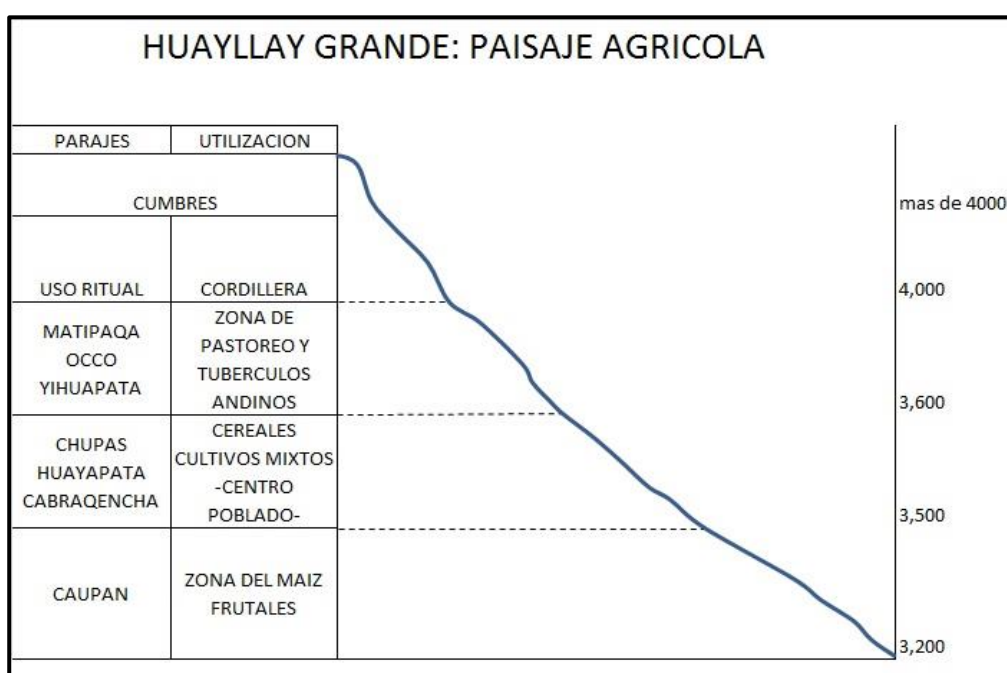


Figura 16. Verticalidad productiva en la comunidad

Fuente. Elaboración propia.

Así, generalmente para la siembra de papa, los terrenos de altura son considerados como de propiedad comunal, y donde la unidad doméstica reconoce el lugar que le corresponde, sin la necesidad linderos físicos. Estos terrenos tienen divisiones de cultivo anual (los *laimi*). Cada *laimi* alcanza para el cultivo de todos los habitantes de Huayllay Grande. La existencia de estos terrenos hace posible la rotación del suelo cada año, lo que permite el

descanso de las tierras por un período de siete u ocho años, además de servir para el pastoreo. Cada una de las familias tiene “su sitio” de cultivo en cada uno de los *laimis*. De acuerdo con lo anotado respecto al régimen de propiedad, es necesario considerar los derechos que se ejercen sobre esta tendencia, para poder establecer las características de la propiedad. En efecto, la dispersión parcelaria en la comunidad se debería principalmente a dos razones: consecuencia de la aversión al riesgo muy acentuado en los Andes; y expresión de la bilateralidad.

Cuadro 8

Distribución de parcelas en Huayllay Grande

Zona productiva	Número de parcelas
Pastoreo	47
Cereales y tubérculos	165
Cultivos mixtos	203
Maíz	685

Fuente. Trabajo de campo.

El calendario agrícola (cuadro 9) representa en cierto modo el elemento organizador de la vida social del campesino, a partir del cual establece un conjunto amplio de relaciones sociales y de gestión. Para ello, el comunero utiliza una dimensión temporal, afirma elementos de su cultura, a la par que organiza sus actividades agropecuarias y extra-agropecuarias.

En este contexto, el calendario agrícola no puede entenderse como un mero concepto de medición y cálculo del tiempo. Es, ante todo, un elemento articulador de: a) el ciclo vegetativo de cultivos y animales, b) el calendario

ritual y festivo, c) el ritmo del intercambio social y económico y d) los mercados laborales de la región o fuera de ella. De este modo, los ritos se realizan en determinados momentos del ciclo productivo.

En tiempo de carnavales y cuando los **varayoqs** tienen papel importante en su organización; es celebrada en los momentos en que se asegura las siembras de maíz y papa. Por ejemplo la “vía sacra”, celebrada durante siete jueves antes de la semana santa, es la consagración de los primeros frutos.

Máximo Antonio quien fuera varayoc en 1999, nos da una idea de la naturaleza identitaria de estos cargos rituales en la comunidad: *“Cuando tenía ya cuarenta años, me tocaba ya ser autoridad, así que me eligieron. Para mí era muy importante pues no sólo cumplía así con la comunidad. Y uno sólo cumple con el cargo cuando tu familia te apoya. Mis dos cuñados que viven en Lima, por Ate-Vitarte, vinieron trayéndome apoyo. Sobre todo para cuando uno se inicia en el cargo, hay que hacer algún gasto. Para mí, ser varayo es ser más que el alcalde, pues eso hacían nuestros abuelos. Era un cargo para la comunidad, era más auténtico, era más para servicio, por ejemplo íbamos a Lircay a la ceremonias, a la iglesia, también veíamos el orden en Huayllay, que la gente no se pelee, incluso cuando peleaban las parejas. Creo que fuimos ya casi los últimos, que llevábamos a los jóvenes a caballo, para que conocieran los linderos, para que se conserve el territorio y evitar que los vecinos invadan nuestros pastos por ejemplo.”*

Esta versión refuerza la noción que los cargos rituales como también los religiosos, como en el caso del Cristo de Huayllay; por integrar esferas diversas: políticas, sociales, simbólicas y territoriales, está íntimamente ligada a la identidad comunal, del *ser huayllino*

Cuadro 9.

Ciclo ecológico y ritual de la comunidad

CALENDARIO AGRÍCOLA	CALENDARIO FESTIVO	MESES
Desyerbe, cultivo recultivo de cebada	1º Mamacha limpia	Enero
Cultivo de la papa	Fiesta de compadres Carnavales	Febrero
Barbecho y recultivo de papa en la altura 3 procesiones	Carnaval cuando el año es largo Santa cuaresma	Marzo
Barbecho	Semana Santa	Abril
Cosecha de papa y cebada en altura cosecha de maíz-parte baja ciclo agrícola	3 Santa Cruz, 30 Señor de la Ascensión, Fiesta del Espíritu fin del	Mayo
Concluye cosecha de maíz en la parte baja Solsticio	8 Corpus Cristi, Mamacha del Perpetuo Socorro	Junio
Cosecha de papa arvejas y habas	25 Ccapac Santiago (antes la fiesta patronal)	Julio
Siembra general de Papa y maíz, cosecha de trigo-riego	30, Santa Rosa	Agosto
Siembra de maíz en partes bajas	14 Señor de Huayllay La Exaltación	Setiembre
Siembra de maíz donde no hay riego	Mamacha Rosario	Octubre
Siembra de trigo, habas, arvejas y papa en los laimis (altura)	1º todos los Santos	Noviembre
Siembra de cebada	25 Navidad	Diciembre

Cuadro 10.

Los *laimis*: zonas comunales de rotación agrícola

	1ºaño	2ºaño	3ºaño	4ºaño	5ºaño	6ºaño	7ºaño
Pumapuhuasín	*	0	0	0	0	0	0
Chaccarayoc	0	*	0	0	0	0	0
Tororumi	0	0	*	0	0	0	0
Puyuhuan	0	0	0	*	0	0	0
Cochay	0	0	0	0	*	0	0
Cucusana	0	0	0	0	0	*	0
Pachinahuín	0	0	0	0	0	0	*

* Periodos de siembra

° Periodos de descanso

La noción de zona productiva está referida a la acción del hombre andino sobre la ecología. El conjunto de estas zonas manejadas coordinadamente, constituye la comunidad. En ella, las unidades domésticas deben de realizar a lo largo del año una serie de trabajos, y que en momentos importantes son consagrados ritualmente, a través de sus **varayoqs**. Esto implica que el ordenamiento jerárquico está junto a las distintas partes que componen la comunidad y se integran en un esquema unitario.



Figura 17. Ofrenda ritual

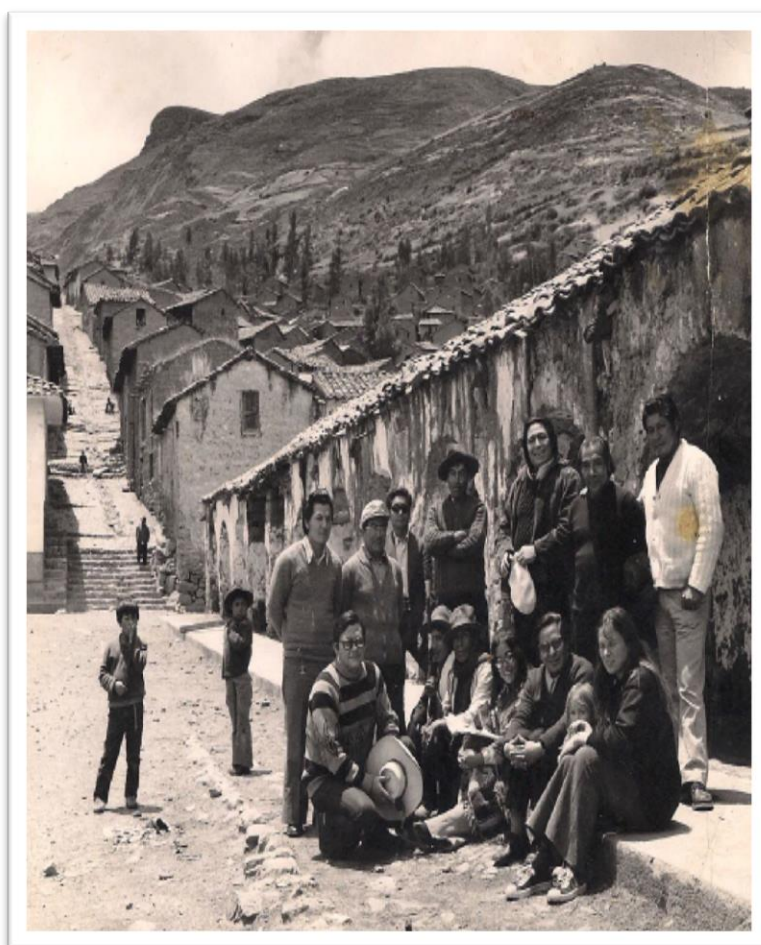


Figura 18. Funcionarios de Reforma Agraria en Huayllay Grande, años 70. Sentada a la derecha la antropóloga británica Bárbara Bradby. Fuente. Fotografía del Archivo local.

4.4.4. Los Conflictos Socio-Étnicos en su Dimensión Local

Huayllay Grande fue elevada políticamente como distrito en 1941, durante el gobierno de Manuel Prado (1952-1965). Los promotores de su creación fueron un grupo de “notables” huayllinos, generalmente descendientes de lirqeños que se instalaron en la comunidad a fines del siglo pasado y principios del siglo XX. En el grupo que lograría su reconocimiento político ante el gobierno nacional, estaban Luis Velarde Gutiérrez, quien fue su primer alcalde y posteriormente Juez de Paz en 1944; Gregorio Zorrilla Pineda, Melanio Serpa Peña y Gerardo Sueldo de la Matta.

Su elevación a distrito colmaba el anhelo de los comuneros a los que se permitía un acercamiento no sólo con las autoridades nacionales, sino también y sobre todo con las de la provincia, que les había sido hostil y en una época en la cual las “comunidades indígenas” no formaban parte de algún programa o decisión de apoyo específico.

Sin embargo, el distrito también sería la meta de los mistis huayllinos; no era despreciable el poder que otorgaba el control político de un distrito relativamente cercano a Lircay. El alcalde tenía, además de sus responsabilidades tradicionales, el de regular, por ejemplo, la siembra de papas. Es decir, extendía su jurisdicción hasta aquella actividad medular de la cual dependía la comunidad: la agricultura. Para ello autorizaba a un Inspector para que “*vele con toda rectitud*” (libro de actas 1953), y vigile dichas siembras. En 1963, el cobro por daño causado por los animales era:

caballos y burros	3 soles
cabras	4 soles
cerdos	4 soles
ovinos	0.50 centavos
llamas	1 sol
reses	3 soles

El valor de las multas, en una economía aún no plenamente monetizada, ocasionaría conflictos entre el municipio y la población. Sólo a partir de los años 70, las labores ediles se volverían más “intranscendentes”, dada la creciente importancia que la coyuntura ofrecía a las comunidades.

Muchos de los “notables”, después de ejercer como alcaldes, se desempeñaban como jueces o gobernadores; y no sólo poseían tierras dentro de la comunidad, sino que también a través del comercio, se convertirían en una especie de “bisagra” entre la población nativa y Lircay.

Por ejemplo, Luis Velarde y Liborio Zorrilla figuraban como comerciantes, en 1951. Sus antepasados tenían igual comportamiento, ya en 1843 los varayoq de Huayllay Grande, protestan ante el alcalde de la provincia: el lirqueño Mariano Velarde, “que reside en dicho pueblo de haberse apropiado de unos terrenos pertenecientes a la parroquia”.

Una de las familias que durante más de doscientos años controló políticamente la provincia, también llegaría a orillar en Huayllay. La sociedad “Vidalón-Larrauri” poseía una casa en la plaza del pueblo; y uno de sus miembros, Gustavo Larrauri, quien era dueño del fundo “Ocopa”, situado casi al frente del joven distrito, también poseía una, en el mismo lugar.

Otro, Nicanor Larrauri Soldevilla –también comerciante- fue nombrado por la prefectura lirqueña como presidente del consejo municipal en 1955. Antes había sido también uno de sus primeros alcaldes; por ese mismo tiempo, un primo suyo, Ismael Vidalón, era gobernador. La familia Vidalón-Soldevilla poseía también un trapiche para la elaboración de aguardiente, y aún figuraba en sus archivos una maestra de esta familia, natural de Huayllay, que se casó en los años 70 con un abogado de Castrovirreyna.

A pesar de la conjunción de los intereses, o quizá por ello, no faltaron los conflictos. El 24 de julio de 1945, el primer alcalde, Luis Velarde, se dirigía a la subprefectura para acusar a Nicanor Larrauri de apropiarse del dinero del

“consejo”, aprovechando su condición de alcalde. El 22 de agosto nuevamente lo acusaría junto a un tal Abraham Antezana, pues “intentaban robar todo el archivo del Consejo” (Municipio, Libro 1, FF. 86-87).

La percepción y valoración de los huayllinos, por este grupo, era muy elemental y estereotipada. Félix Zorrilla – alcalde en dos oportunidades-, por ejemplo, explica en un informe dirigido a Lircay en 1946, que la música, costumbres y vestimenta del lugar eran al “estilo incásico”. Por su parte la valoración hecha por los comuneros era inmediatamente inversa:

“...la alteridad se puede concebir como un espacio conceptual cuyo contenido siempre está sujeto a variaciones reflexivas dependientes de la naturaleza de la interacción entre el yo (sujeto) y el otro (objeto)” (Gossen 1992:456)

La identificación de parientes y afines forjan códigos de representación acerca de lo **nuestro**; y su localización ha permitido que se identifique a familias que no son “originarias” del pueblo, no obstante el hecho de que algunas de ellas se han establecido hace más de cien años. Por ejemplo, a los Velarde “*le dicen el lunar del pueblo*”; los Castro “*llegaron probablemente como comerciantes*”. Su no inclusión en la memoria colectiva de la comunidad no se debe a su status de foraneidad real o ficticia, sino a su vinculación con redes sociales fuera de ella. “*Sus hijos estudiaban en Huancayo y allí se quedaban, yo una vez quise pedir a su hija como mi señora y su mamá me dijo: por qué se va a casar con un cholo*”, nos cuenta un huayllino Pablo Huincho, residente en Lima.

Todos los “notables” tenían por esposa a lirqueñas o descendientes de ellos en la comunidad. “Los León han llegado trayendo los lienzos del Señor de Huayllay, creo que eran cusqueños” sentencia Roger Unocc, comunero y vendedor de ganado.

Sin embargo, esta disfunción al interior, parece olvidarse cuando se trata de identificarse respecto de los lirqueños: “se creen mejor que nosotros, son más malos; por eso se les dice ***lircaycharquis***”, refiriéndose con la

expresión a la tacañería célebre de los lirqueños y su trato rudo con los foráneos, y que rompe los esquemas de hospitalidad propia de las comunidades.

4.5. Membresías Locales

La primera noción de adscripción del huayllino está referida a su comunidad, a su inmediata identificación con su territorio, concebido como un espacio particular en el cual se presentan las relaciones más importantes. Su inclusión opera en dos terrenos:

1. A través de redes sociales que hacen posible dicha identificación y,
2. A través de prácticas simbólicas de aprehensión del espacio.

De esta suerte, el espacio resultante es una totalidad discontinua, pormenorizada, en la que cada una de estas porciones de territorio es una unidad en sí. El territorio aparece, pues, como un ámbito principal de convivencia y de relación, más allá de los límites familiares. La heterogeneidad andina, dada por la variabilidad y diversidad de sus contextos naturales y sociales, hace que el huayllino no tome límites fijos como referencias para sus actividades, sino dimensiones y límites que varían según el **elemento** de la realidad considerado y según el momento.

De ahí que se ritualice la realidad de los límites locales, y se convierten el espacio comunal en un punto (una **red** de puntos) referencial de otros pueblos y de la vecina Lircay. Incluso las chacras aledañas al centro poblado están adscritas a él y son percibidas como espacio social.

4.5.1. Las Rivalidades Locales: Las Pautas de La Auto-Representación

Las reglas que prescriben la cohesión o conflicto entre comunidades o grupos sociales, no sólo dependen del acceso diferenciado a los medios de producción y el espacio; en todo caso, pueden ser las más aparentes, pues ha dado lugar a representaciones mentales fuertemente estereotipadas acerca de las **otras** comunidades. Es decir, no perciben y luego relacionan con un grupo específico “hecho real”, sino como una imagen que se tiene de ella. Y entre estas rivalidades tenemos los conflictos intercomunales, muchas de estas controversias estuvieron asociadas al proceso de formación de las comunidades.

Las rencillas entre **mitmas** originarios (sobre todo en el caso de Angaraes, cuando pertenecían a comunidades limítrofes o barrios y ayllus distintos), la arbitraria reunión luego de ayllus y “parcialidades” de diverso origen en diferentes períodos, el mestizaje y los factores de despoblamiento (mita, tributos y epidemias), variaron la constitución étnica de las comunidades, los patrones de la tenencia de la tierra y el carácter de las relaciones intercomunales. Hünenfeldt (1982:104) menciona el caso de dos comunidades cusqueñas de Pilao y Ñusa que se acusan de forasteros y advenedizos.

En la revisión de los archivos comunales se puede observar una sencilla relación de los conflictos más importantes por linderos entre las comunidades vecinas:

- En 1756 con Callanmarca.
- En 1859 con Uchu Huayllay, en la que la autoridad provincial reconoce “la animosidad de ambas comunidades”,
- En 1901, nuevamente con Huayllay Chico, por los terrenos dispuestos de “Chaccllahuasi”, y otras, hasta su actualización con el proceso de reforma agraria y de titulación de las nuevas “comunidades campesinas”, y en la cual, se sancionaron definitivamente sus actuales límites. Inclusive existía hace poco

un encargado de la comunidad para hacer conocer a los demás los linderos del pueblo: el célebre don Erasmo Huincho.

4.5.2. El Lenguaje de la Ofensa

Es común en las comunidades de la zona, el **apodo**, que un grupo social adscrito a otro, para determinar sus características singulares atribuidas: aspecto físico, comportamiento o status, de modo que constituye su identificación. Pero este apodo se enmarca fundamentalmente en un contexto ecológico y social determinado que lo contiene, pues está referido a las relaciones sociales y de poder que las comunidades y pueblos notifican, como la imagen inversa de lo que se espera de una persona adecuadamente socializada: la que practica reciprocidades o intercambios y que hace posible la vida en sociedad. Así, el huayllino se refiere a sus vecinos y demás comunidades de la siguiente manera:

LOCALIDAD	APODO
Huanca Huanca	Sansas , por dedicarse a hacer carbón de leña.
Huayllay Chico	Tinyas , por su afición al Santiago
Callanmarca	Mancanqirpa , por mezquinos
Anchonga	Piquisincca , sus narices son incubadoras de piquis (piojos).
Lircay	Lircaycharquis , mezquinos.
Congalla	Chaplas , por hacer ojotas
Secclla	Pucacuchi , por criar cerdos en exceso.
Julcamarca	Choccllo
Sto. Tomás de Pata	Piti-pati-puta-asuahuayccco , por las ventosidades.
Chincho	Chaqui-chaqui , por su aridez.

Se observa, pues, que sólo a los de Lircay y Callanmarca se les trata de mezquinos. La razón está en que en ellas residían familias mestizas y a la cuales vinculan el poder y la avidez por sacar provecho en sus respectivos pueblos. Se hace de ellos una imagen por completo inversa del universo social de las comunidades:

Comunidad	Pueblo misti
reciprocidad	mezquindad
Complementariedad	acumulación
propio	alteridad

Con los demás pueblos la burla está referida a la cotidianeidad del ambiente o el de las relaciones, la que Huayllay Grande también comparte y con la que se identifica.

4.5.3. Percepciones acerca de los otros lirqueños.

La conversación con algunos comuneros nos proporcionó las siguientes apreciaciones:

“en realidad, los lirqueños siempre han sido malos”;

“los de Lircay siempre han hecho abuso”;

“Se les dice ***lircaycharquis***, porque en la comida dan muy poco”. Se les agrega otras como:

“no, ***lircaycharquis***, porque son flacos”; “nunca dan nada, todo abusan”

Luzmila Yauri del barrio Huasco, opina sobre los lirqueños: *“ellos en si no son malos, pero si son diferentes. Sus costumbres, su forma de vestir, además están acostumbrados más a la ciudad y viajan mucho a Lima. Aunque para la fiesta de Huayllay vienen porque son devotos, pero he notado que nos miran no sé, con indiferencia.”*

Las comunidades y pueblos andinos, pues son capaces de resumir en su vida cotidiana a categorías cognitivas y prácticas, vinculadas a una determinada continuidad cultural: ofrecen, así, la posibilidad de clasificar y criticar *al otro*. Es en las percepciones interétnicas de donde surgen nuevas ideas y prácticas de “formar al otro”. De modo que se manipula su alteridad en función de lo que se quiere hacer y obtener de él.



Figura 19. Poblador de Huayllay Grande

4.5.4. Las Cruces Andinas de Huayllay: El Símbolo de Los Límites.

Dispersas en toda la extensión del territorio de Huayllay, el visitante puede observar diversas cruces, ubicadas generalmente en las cimas de los cerros. Lo cierto es que sirven como referencia para designar las zonas agrícolas en las que puede dividirse el territorio de la comunidad. Estas cruces de madera

codifican y particularizan el territorio; de esta forma lo adscriben al ámbito de la cultura.

El símbolo que supone la instalación de cruces evita que las actividades productivas se tornen en prácticas impersonales. Estas podrían conllevar cierta inseguridad y a trastocar un orden cuidadosamente construido y delimitado, y del cual depende –en última instancia- la reproducción de dicho orden. Las actividades al ser sometidas a la protección de una cruz, se sacralizan; se las humaniza y se negocia con sus elementos. Hemos podido contar hasta 18 cruces, las que están debidamente jerarquizadas en cruces “mayores” y “menores”; estas últimas, sus “ministros” o ayudantes de las primeras, como refieren los comuneros:



Figura 20. Cruces de Huayllay Grande

Esta división de las cruces, responde básicamente a que las primeras poseen influencia sobre aquellas porciones de terreno más significativas de Huayllay; las segundas sobre las más pequeñas.

Particularizar el espacio y sacralizarla permite:

1. Crear una red de puntos de referencia que permite al hombre ubicarse y ubicar, espacial y temporalmente, a sí mismos, a personas, animales, objetos, situaciones y fenómenos;
2. Singularizar cada “zona” para convertirla en un signo de modo que se cree la posibilidad de recibir cada una nuevos significados; y
3. Adscribir la naturaleza a la cultura, de forma que se homologuen dentro de la vida social de la comunidad. La siguiente frase expresa mejor el concepto: “si alguien hace algo malo, se puede malograr la comida (la cosecha)”.

La denominada fiesta de las cruces se celebra desde el tres hasta el 31 de mayo, es decir, hacia la culminación del ciclo agrícola. Alrededor de la fiesta de la cruz de mayo, se inician las cosechas grandes de papa y maíz. Se celebra la cruz cristiana, pero de modo típicamente andino: se “visten” las cruces de madera con flores silvestres y con las jerarquías propias de la vida social de Huayllay. La fiesta también provee de mayordomos que a su vez lograrán ser retribuidos mediante determinadas redes de reciprocidad. De esta manera, el día tres, cuando empieza propiamente la fiesta, los mayordomos reúnen sólo las cruces “ministros” y celebran misa en la iglesia.

4.6. Las Redes Sociales Restringidas

Los intercambios matrimoniales dentro de la comunidad son la norma y el elemento regulador y ordenador de su organización social. Estos intercambios, en la expresión generalizada de “*buenos días, tío...*”, expresan el valor de la afinidad. La tierra no se concibe separada del trabajo que requiere, y este trabajo se traduce en una red de múltiples reciprocidades entre miembros, que van más allá de la familia.

La orientación endogámica de la comunidad hace posible que la interacción esté basada en normas de reciprocidad, pues los parientes, las afinidades y quizá la reiteración de alianzas, hace que la fuerza de trabajo circule en las tareas productivas y de intercambio en un marco de “familiaridad”. Las labores agrícolas y ganaderas en sus distintas zonas hacen necesaria la participación más allá de los límites de la familia.

Cuadro 11.
Matrimonios en Huayllay Grande: 1942-1991

Endogamia	281	88.3%
Exogamia	37	11.7%
<hr/>		
Total	318	100.0

Fuente. Municipio de Huayllay Grande.

De un total de 318 matrimonios registrados en el lapso entre 1942 y 1991, es decir, en cerca de cincuenta años, el 88.3% fue hecho con cónyuges de la misma comunidad y sólo 11.17% matrimonios fuera de ella.

Todas las referencias nos indican que la comunidad es el espacio más significativo para entender los procesos situados en la base de la reproducción de las identidades. Sin embargo, no queremos hacer de la comunidad el universo de las generalizaciones, sino definir un primer espacio en el cual profundizar.

Cuadro 12.

Matrimonios exógamos: origen de cónyuges 1942-1991

Huayllay Chico	6
Anchonga	6
Callamarca	3
Tuco	3
Congalla	2
Chahuarma	2
Huanca Huanca	1
Lircay (Pueblo)	3
Fuera de la región:	3
Apurímac	2
Huancavelica	2
Lima	2
Huancayo	1
Otros	3
Total	37

Fuente. Municipalidad de Huayllay Grande, Registro de Matrimonios.

De los cuadros expuestos, se puede deducir que en el caso de los matrimonios en cónyuges fuera de la zona, la mayoría es realizada con

miembros de comunidades insertas en el circuito regional al cual pertenece Huayllay, con lo cual se establece una suerte de “endogamia regional”. Roderick Burchard ha proporcionado mayores datos acerca de cómo los modelos de exogamia local –refiriéndose al caso de una comunidad huanuqueña- son en realidad “parte de un modelo más amplio de endogamia regional”; además, ha observado que:

“ampliando esta red a través de la exogamia de aldea y otras estrategias de intercambio, las unidades domésticas de Puquio Pampán no sólo aumentan su “seguridad”, sino que también incrementan su potencial productivo mediante la explotación de recursos en un ecosistema más amplio”. (Burchard, 1980:599).

Si bien es cierto que este antropólogo hace hincapié en el intercambio y el acceso a recursos inter-zonales que ofrece la endogamia regional, no debe olvidar que este tipo de preferencias matrimoniales no hace sino corroborar una identidad, o mejor, su construcción social, merced a unos rasgos culturales similares y compartidos por comunidades incorporadas a un mismo proceso de diferenciación regional. Así, el intercambio de matrimonios y productos agrícolas en muchos casos está “trenzado”. Esto se observa cuando a la pregunta de por qué se elige pareja en comunidades vecinas cuando no son parejas de dentro se respondía: “es más fácil conocerse en el camino, yendo a las chacras...”, o “hay más confianza...”. (Pablo Huincho)

Las trece personas que eligieron pareja más allá de los límites regionales lo hicieron casi siempre en contextos migratorios por motivos laborales, en uniones ya formadas y que formalizaron con un matrimonio civil en Huayllay y con motivo de alguna festividad, de modo que se volvía al lugar de migración.

*Cuadro 13***Orientación de los matrimonios en la comunidad**

Huayllay Grande: Exogamia local	
Huayllino con Foránea	19
Huayllina con foráneo	18

Fuente. Huayllay Grande, Registro de Matrimonios.

Las cifras arriba mencionadas, explican que la valoración de los sexos hecha por los huayllinos, hace que éstas sean de igual magnitud. Se repite en este hecho, la categoría andina de que lo masculino y lo femenino si bien son opuestos también lo son complementarios, y que su conjunción a través del matrimonio marca el estatus de adulto entre los individuos.

Los matrimonios realizados con lirqueños, lo son principalmente con miembros de familias “notables” de Huayllay, es decir familias o descendientes de lirqueños que se establecieron el Huayllay a fines del siglo pasado, tal como se ha documentado. Por ejemplo: “Un Velarde huayllino con una Guzmán lirqueña o un Zorrilla huayllino con una Pineda lirqueña”.

El porcentaje de apellidos que recurren en más intercambios matrimoniales son:

Cuadro 14

Matrimonios dentro de la comunidad por familias (1942-1991)

Apellido	Novio	Novia	Total
Yauri	52	46	98
Unocc	38	33	71
Huincho	28	36	64
Lapa	20	23	43
Rivera	21	18	39
Quispe	18	19	37
Antonio	13	12	25
Huarcaya	6	15	21
Huamán	13	6	19
Inga	7	11	18
Chocce	10	6	16
Sihuincha	5	10	15
Paquiyauri	6	7	13
Vebtura	3	5	8
Ccasihuay	3	4	7
Jorge	2	4	6
León	1	4	5
Ramírez	3	2	5
Chavéz	2	3	5
Suca	4	-	4
Pariona	7	-	7
Vargas	-	2	2
Oacles	-	2	2
Zorrilla	1	2	3
Coronel	1	-	1
Paraguay	2	-	2

Fuente. Huayllay Grande, Registro de Matrimonios.

De este modo, los Yauri, Unocc y Huincho reportan el 17.4% el 12.6% y 11.3%, respectivamente. La circulación de apellidos es tal que se tiene que hacer referencia, por ejemplo, en el caso de los Unocc, de que “hay dos clases”, de modo que permite el matrimonio de una pareja con el mismo apellido, sin que se corra el peligro de la excesiva cercanía.

Del mismo modo es el caso del patronímico Lapa, existen los “*longolapa*” y los “*huacralapa*”. Es frecuente entonces, observar en los registros matrimoniales los siguientes intercambios:

Yauri Lapa	=	Lapa Yauri
Yauri	=	Yauri
Huincho	=	Huincho
Unocc Choque	=	Choque Unocc
Huarcaya Rivera	=	Yauri Rivera

La razón que se suele dar para elegir en matrimonio a un paisano es la necesidad de impedir la dispersión de las chacras del pueblo. Uno de nuestros informes Pablo Huincho psicólogo de profesión y que migrase siendo muy joven, residente en el cerro San Pedro, en la zona de Yerbateros (una zona barrial de Lima metropolitana con importante población migrante), explica esta dinámica:

*“El padre se mete mucho, como si él mismo fuera el enamorado, y no permiten un noviazgo prolongado. Cuando me casé, mi padre se molestó un tiempo, él quería que sea huayllina; es más seguro, me decía; y en verdad, cuando él viene acá a Lima, sufre, pues no *puede hablar en quechua con ella...”*

En tal medida, correspondiendo a la complementariedad entre concentración y dispersión de la tierra, la herencia y la compra-venta son dos modalidades para su acceso. La primera sigue siendo la más importante, como nos lo

indica el cuadro N°15, en donde se observa que la herencia reporta el 68% de un total de 56 casos captados en una breve encuesta:

Cuadro 15

Formas de adquisición de la propiedad

Herencia	38	68%
Compra/Venta	17	30%
Cesión	1	2
Total	56	100

Fuente. Archivo del Juzgado de Paz, Huayllay Grande

La herencia se sustenta en el valor que los huayllinos otorgan al parentesco, y la endogamia como fuente indispensable de legitimización. Así, la endogamia en Huayllay evita la dispersión de las propiedades domésticas y asegura la transferencia de tierras de la comunidad dentro de sus habitantes, de modo que se garantiza una mayor circulación interfamiliar en el uso de la tierra con el matrimonio. La herencia se convierte, de esta manera, en la forma más corriente de adquisición. La posesión se hereda de generación en generación: generalmente los hijos heredan de los padres y las hijas, de las madres.

El reparto de la herencia se realiza progresivamente a medida que los hijos se van emancipando mediante el matrimonio. Los padres parcelan sus terrenos en tantas partes como hijos posean; de esta manera, cada hijo tendrá lo suyo para cultivar de manera diversa y en distintas zonas.

En los archivos pertinentes se han registrado los contratos de compra y venta referente a los años de 1990, 1991 y 1993, se tiene lo siguiente:

1990	:	34 casos
1991	:	31 casos
1993	:	45 casos

En el total de transacciones no se ha registrado un caso de venta o compra de chacras a algún foráneo, es decir una persona no oriunda de Huayllay Grande. En estas transacciones, destacamos el nombre del paraje en el cual se sitúa el terreno, su cultivo predominante ese año. El propósito es demostrar que los vendedores y compradores al interior de la comunidad, están vinculados por relaciones de parentesco y de afinidad.



Figura 21. Campesino quechua rumbo a sus labores agrícolas

4.7. Símbolos Territoriales de La Jerarquía

En Huayllay Grande existen cuatro “ayllus”:

Huaraca y Huachaca / Huasco y Moros.

Son ayllus no localizados, que se agrupan sólo para realizar actividades laborales en contextos ceremoniales y que involucran la participación de todos los comuneros: construcción o refacción de locales de uso público, limpieza y arreglo de la antigua iglesia, actividades agrícolas en los *laimis* o con motivo de las cada vez más raleadas “asambleas comunales”.

Lo característico de ellos, es que una vez reunidos en el lugar de la ceremonia o el trabajo, se separan en dos mitades, en la siguiente forma: Huaraca/Huachaca y, Huasco/Moros.

Así, lo cuatro ayllus como unidades de base residencial, otorgan el rol de “cabezantes” a los de Huaraca y Huasco respectivamente; son los adelantados de cada “mitad” en las posiciones convocadas, las cuales se enmarcan en contextos de competencia. El único criterio de pertenencia parece ser la filiación, aunque no es aventurado pensar que en el siglo XVIII hayan estado localizados espacialmente.

Esta cuatriparticipación en definitiva expresa un patrón de división espacial, social y simbólica – sólo distinguible para fines analíticos-, arraigado en los Andes. En el pueblo las mitades (*moieties*) y los ayllus siguen existiendo, aunque hayan perdido, desde hace mucho tiempo, toda función económica específica.

Sin embargo las representaciones simbólicas que ligan esas unidades entre sí han podido conservar una función ideológica importante hasta hoy, en la medida en que garantizan la continuidad y la solidaridad de la comunidad.

Los comuneros nos comentaban que el barrio de los “huascos” es el que “más ha dominado”. Se refiere con la expresión, no el prestigio económico, sino que estos grupos parecen haber extendido más allá de su “ayllu”, redes familiares y de alianza: “*ñahuin huasco*”, es la expresión que se utiliza, el primero, más empeñosos, más ágil. Eran pocos, pero más bravos”. “Últimamente está ganando Huaraca, tienen más fuerza, pero en la historia grande, eran los Huascos; ahora solamente es en las faenas, pero antes los huascos hacían obras, la iglesia, también la cárcel”.

Y no es aventurado pensar que el “ayllu” de Moros haya estado vinculado a los foráneos o quizá descendientes de *mitmas*, pues la *morería* representa en cierto modo la alteridad, respecto al grupo constituido. Gutiérrez Estévez, refiriéndose a los mayas contemporáneos, explica: “Moros y Judíos llegaron a representar el papel de sus antagonistas históricos, y se les fue adjudicando, de forma paulatina la ingrata función de ser, en la imaginación común, los “otros” ante los cuales se habían configurado, y seguirá formándose la identidad colectiva de los españoles”. (Gutiérrez Estévez, 1992-3:324).

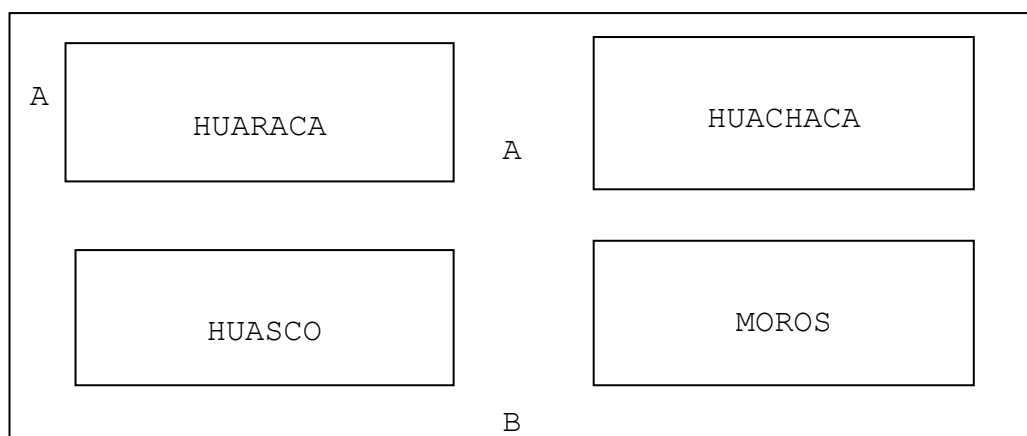


Figura 22. Ayllus de Huayllay Grande

A diferencia de la expresión simbólica de los tres barrios de Moya descritos por Ortiz (1982) o los de Cuenca, hechos por Houdart-Morizot (1976), ambos en la provincia de Huancavelica, la filiación a cada barrio no necesariamente se identifica con los mistis o foráneos, a los cuales se les asocia el prestigio o el poder. Si bien nuestros “ayllus” no están localizados, sí existe otra división/partición que posee una dimensión territorial. Me refiero a los barrios de HURAY PARTE y HANAN PARTE (partes de arriba y abajo).



Figura 23. Cárcel de la comunidad

La segunda mitad empieza del Jirón Piura hacia la parte baja del pueblo. Es en esta mitad en la que están ubicados la Plaza, el Cabildo, la iglesia y las casas que a principios de siglo se consideraban “notables”, de “*mistis*” que determinaban el prestigio y la preeminencia del centro. Hoy en día puede observarse que Huray y Hanan partes se enfrentan en partidos de fútbol, en las luchas rituales del “champticray” y también en las peleas callejeras de

los niños. Hasta hace dos años se realizaba el “contrapunteo” o la **tupa**, una competencia en la cual cualquier “común macho” da cada mitad corría en dirección contraria a su oponente, de manera que se estrellaban ambos de pecho; cada uno iba cubierto con una máscara de madera. En la vecina Huayllay Chico, los “ayllus” de Ichuccaya y Ccollana, tampoco están localizados, sólo se distinguen nítidamente en el baile de la negrería del 28 de diciembre.

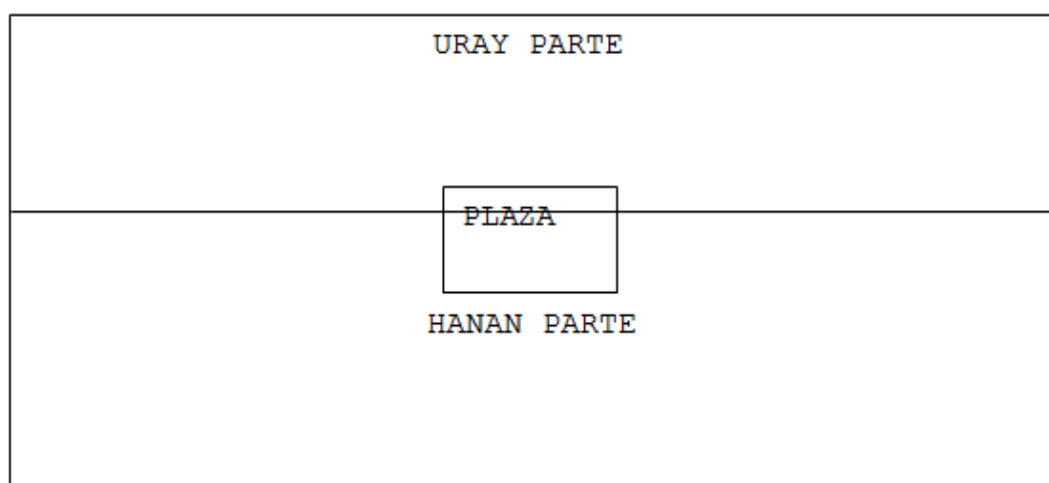


Figura 24. División territorial de la comunidad

Los varas, autoridades comunales que en el proceso histórico de las propias comunidades tenían funciones de control, orden y cohesión, han devenido hoy a representar roles simbólicos, pero significativos, en los cuales se recrea la unidad comunal. Al igual que los ayllus, sus funciones se ponen en juego en determinados contextos, de manera que adoptan una conducta en cierto modo, ritualizada.

Huayllay Grande posee siete **varayoqs**, que se ordenan en una escala jerárquica:

ALCALDE MAYOR

ALCALDE MENOR (Hatun Campo)

ALGUACIL MAYOR
 ALGUACIL MENOR
 3 MINISTROS

Cada uno de los cargos es ocupado preferentemente por quien se casó primero. Los cuatro ayllus deben estar consignados (representados) en la circulación de estos cargos. El de mayor jerarquía, el de alcalde mayor, debe pertenecer sólo a uno de los ayllus “cabezantes”. Así los alguaciles llevan un registro de los miembros, las deserciones y los cambios de residencia, en cada ayllu.

Al emprenderse alguna faena, los alguaciles (y que deben pertenecer a uno de los ayllus en oposición) sabrán quiénes deben alinearse respecto a los otros, y empezar la tarea en forma de competencia. En resumen, los **varayoqs** asumen sus roles en los siguientes contextos:

a. Laborales:

- Limpieza y refacción de acequias,
- Limpieza y refacción de la iglesia y demás lugares públicos,
- Faenas agrícolas en propiedades de la comunidad

b. Ceremoniales:

- Fiesta de carnavales,
- “Vía crucis”,
- Semana Santa,
- Fiesta de las Cruces,
- Fiesta del Señor de Huayllay.

La relación es lo esencial. Esta es cuidadosamente jerarquizada, pero del mismo modo, de oposición y alternancia. Se puede percibir:

- a. Las jerarquías minuciosamente establecidas;
- b. La reciprocidad y las prestaciones de cada uno de sus elementos, esenciales para que funcione el sistema y;
- c. La percepción de la unidad de la comunidad en cada uno de estos contextos.

Por ejemplo, en el 2013, la relación de estas autoridades era de la siguiente manera:

Alcalde Mayor	=	Simón Huicho Huasco
Alcalde Menor	=	Huaraca Manejan los 4 ayllus
Alguacil Mayor	=	Huaraca
Alguacil Menor	=	Huaraca
3 Ministros	=	Huaraca Huasco Huachaca



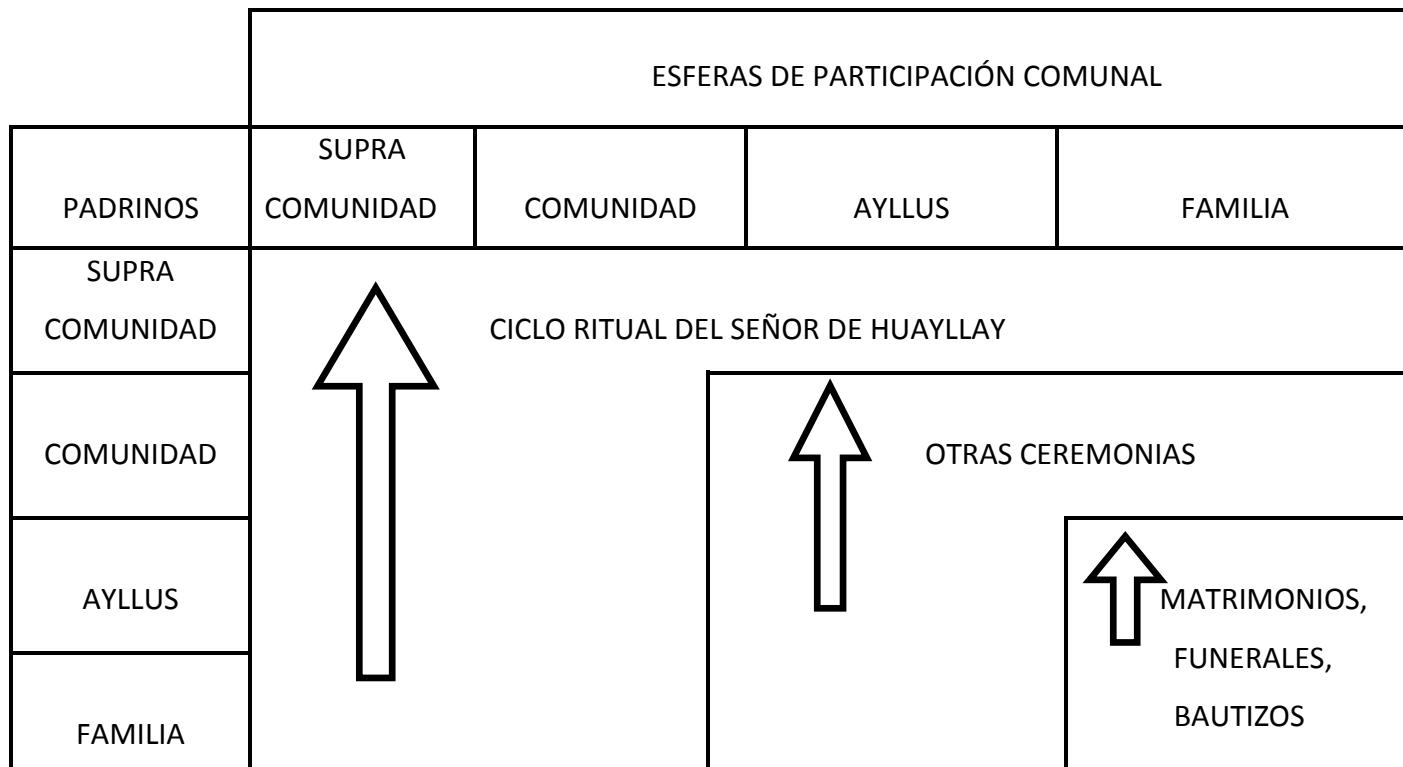
Figura 25. Castigo ritual del alcalde a sus varayoqs durante los carnavales.

4.7.1. Algunos Contextos Ceremoniales²³

Los ayllus se reagrupan, en la práctica, en dos mitades no localizadas. En caso de que no hayan sido elegidos necesariamente los cuatro, basta que una de las mitades lo sea, pues en realidad ella representa a la otra. Los **varas** y sus jerarquías funcionan en realidad sólo en base de la reciprocidad que se les otorgue. Por ejemplo, para la celebración del “Vía Crucis”, que es realizada después de Carnavales y antes de la Semana Santa, las autoridades se reúnen en la antigua iglesia del pueblo durante siete jueves. Antes, se velan previamente las varas en casa de cada uno de ellos en forma rotativa y asisten las esposas de cada uno de ellos. Además se sirve comida en las faenas que comprometen a la comunidad, estos **varayoqs**, ofrecen comida y bebida para sus respectivos ayllus (y mitades) emparejados en oposición. Estos, a su vez, han sido retribuidos por su ayllu, el que le brinda mano de obra y algunos comestibles necesario. Permiten a los ayllus que los cargos ordenen la comunidad en situaciones y circunstancias específicas.

²³ El culto a los Wamanis es ancestral pero ya imbricado con formas católicas. En Huayllay, quedan cuatro “sacerdotes”, es decir los que consagran ritos a las montañas protectoras. Amador Unocc, Víctor Unocc Yauri, Gregorio Yauri Casive y Luciano Lapa, residen casi equidistantes tomando a la plaza como un centro. Recurren a los cerros de Pucacruz, Huayllay huaycco y Linderaje, para obtener su “fuerza”. Obviamente el *Apu* mayor es el Tambrayco que tiene una influencia regional. Para mayores detalles sobre las montañas sagradas véase Fuenzalida (1967) y Sánchez Garrafa (2014).

CONTEXTOS RITUALES Y SISTEMAS DE RECIPROCIDAD



4.7.2. El Cambio de Los Varayoqs

Cada fin de año se realiza elecciones para los nuevos varayoqs del pueblo. En ellas participan exclusivamente los ex alcaldes de vara (mayores). Se reúnen en cualquiera de sus casas y proponen a los candidatos de cada ayllu. Ponen especial cuidado en que posean cualidades básicas e importantes, como por ejemplo, ser capaces de “atraer” para sí las suficientes redes de cooperación para cumplir con el cargo. Ser casado parece ser también suficiente²⁴. Otra es la de poseer la necesaria influencia como para convocar junto a sus compañeros la unidad de los cuatro ayllus.

²⁴ Es pertinente anotar lo que expresa Ossio (1993:363) “...el matrimonio es una alianza entre grupos que también buscan preservar su identidad a través de su permanencia en una localidad y acceder a

Antes de las elecciones, el primero de noviembre, el día de “todos los Santos”, se pasaba una lista con los **varayoqs** elegidos, en el cementerio. En la tarde, todos los comuneros, reunidos, la escuchaban; luego, los ex alcaldes que participan en la elección, entregaban dicha lista al gobernador. A partir de ese momento, los recién elegidos empiezan a alistarse para asumir sus nuevas funciones.

“*Para los pobres es difícil ser varayoq*”, es una frase que refiere una noción de pobreza, propia de los andes: es pobre el que no ha extendido alianzas y al que le es difícil encontrar cooperación. Los futuros **varas** alistan la vestimenta para la sunción del nuevo cargo: pantalones de paño (pañete), una bufanda, poncho, lapi (chullo), chompas o casaca de bayeta, y quizá, zapatos nuevos. Casi alistados esperan hasta el 31 de diciembre. Ese día de la consagración²⁵ al ex alcalde que la preside se le denominará en adelante “**muñirura**”, si ha “descansado” del cargo durante dos años; “anciano” si lo ha hecho más de tres.

Los “**muñirura**” son los que tienen que pasar el “*gasto*” (coca, “trago” y cigarrillos) destinado a las reuniones. El 30 de diciembre, día de la “víspera” se reúnen los ancianos en la casa del “muñirura”, y se realizan dos momentos en las chacchadas (masticar hoja de coca):

1. Los que se han reunido recientemente y,
2. y el “*tiapaq*” o “*tjaricuy*”, el de todos.

Los ancianos reunidos “cuidan” a los cuatro principales varas recién elegidos. El “muñirura” se dirige a la casa del alcalde mayor elegido y el resto de los ancianos, a la del alcalde menor. Los otros, a cada una de las casas de los nuevos alguaciles, y en donde se amanecen chacchando y

una producción diversificada, simultáneamente se busca que unos miembros reiteren las uniones entre dos grupos y otros las expandan”.

²⁵ Cada alcalde elegido se le llama en Huayllay Grande “*mozo alcalde*”.

tomando alcohol. El mismo día 31, el “muñirura” aparece en la plaza con un tambor y pito (albaq), y dirigiéndose a la cárcel, que es donde se realizará la consagración de las nuevas autoridades. En la cárcel se hace una nueva chacchada, durante una hora.

Luego, vuelven a la casa del alcalde mayor elegido y lo traen a la cárcel. Durante el trayecto del “muñirura”, son buscados uno por uno cada **varayoq nuevo**, los que aparecen aún con su ropa vieja.

En la casa de uno de ellos se realiza una chacchada, así como se ofrece a cada uno una botella de trago. Consumidas, se dirigen a la cárcel. Mientras los “muñirura” y demás “ancianos” se quedan allí, el resto se dirige a la casa del “mozo alcalde”, para participar en el acompañamiento. Este coloca trago y chicha de maíz en una mesa; el nuevo alguacil mayor sirve a todos los concurrentes, y llama por su nombre a todos los comuneros que se acercan a la casa.

Alguacil Mayor = Trago

Alguacil Menor = “acca ponchera” (chicha)

Los alcaldes mayor y menor tienen que ser de dos ayllus contrarios y “cabezantes”; en caso que los nuevos elegidos no lo sean, “se prestan”, y así, “hacen como si fuera el ayllu contrario”.

En una escala de prestigios, los nuevos “ministros” sirven a los demás comuneros presentes hasta terminar lo ofrecido. A los “foráneos” se les hace un alto antes de servirle la chicha, y se les llama a viva voz, “*llaqtallocc*”. Regresan de nuevo a la cárcel en estricta formación de mayor a menor, y nuevamente realizan ahí dos chacchadas.

Las madrinas o comadres son las encargadas de hacer el “cambio de ropa”. Luego, nuevamente, dos chacchadas en el interior de la cárcel. Salen y se dirigen a la iglesia. En el momento en que ingresan, las campanas repican. Regresan a la cárcel y montan en sus caballos, manteniendo ese mismo

orden. Luego, hacia una de las esquinas de la plaza, en ese tramo, sus familiares y amigos, les regalan las “aldavaras”, especie de cruces con cintas que tienen los colores de la bandera peruana, que las llevan en sus manos.

Otros obsequian panes y cigarros, de manera que se llenan las alforjas. Es la circunstancia en la que se calibra la parentela o las relaciones de afinidad que poseen.

Llegados a una de las esquinas de la plaza, comienzan a correr en orden, hacia una de las salidas del pueblo. Se bajan de sus caballos y se sienten a la vera del camino.

El alcalde mayor coloca una manta con su fiambre; luego, el resto de las novísimas autoridades hace lo mismo. Se acercan los comuneros y participan del banquete de los “elegidos”. Concluido, hacen una chacchada, y cabalgando nuevamente, se dirigen hacia la casa del alcalde mayor; el resto de los elegidos a la del alcalde menor. En orden, visitan la casa de cada uno de los **varas** en orden descendente, hasta llegar a la del último ministro o “ayudante”.

En cada una de ellas se chaccha coca y se toma trago. A este tránsito regulado y ordenado por las casas de los nuevos encargados se le denomina “*churanacuy*”, y dura aproximadamente hasta las once de la noche. Al amanecer, y llegado el nuevo año, el último de los “ministros” levanta al que sigue y así sucesivamente, para ir a la vecina Lircay a escuchar misa con todas las nuevas autoridades.

Hace unos 30 años, en esta ceremonia participaba el “guía macho”, un lirqueño que venía especialmente para el “cambio de varas”. Llegaba disfrazado de **misti**: sombrero de paja, botas altas, látigo y pantalones de montar.



Figura 26. La esfera sagrada del poder

Además, los “varas” del antiguo anexo de Carhuapata, ofrendaban en la iglesia de Huayllay, homenaje a los elegidos.

En nuestra “densa” descripción, creo se pueden comprender los siguientes elementos:

1. Se muestra la dinámica entre dos principios aparentemente antitéticos: la jerarquía y la reciprocidad. Así la jerarquía es consustancial porque en la estructura social andina por ejemplo, las relaciones de descendencia son asimétricas, en la que se privilegia un aspecto sobre otro (suegro/yerno), mientras que las relaciones entre grupos (matrimonios o mitades sociales), asumen relaciones de carácter recíproco. Los fenómenos geográficos igualmente (alto/bajo, frío/caliente, puna/valle) si bien se ubican en una escala jerárquica, también se relacionan y unifican.

2. Se utiliza el ritual para recibir un ciclo anual nuevo y despedir el consumado,
3. Se permite una diferenciación –en el espacio y en el tiempo- entre lo secular y lo sagrado, entre lo cotidiano y los momentos en que los objetos adquieren sentido singular y por lo tanto, susceptibles de ser manipulados,
4. La elección de la cárcel y del cementerio como espacios en los cuales se validan las ceremonias del cambio de varayoqs, ratifica la noción de que estos lugares representan una posición inversa respecto al mundo que se está consagrando. De la cárcel, que alberga a aquellos que propongan el desorden, surge el orden social y su despliegue. Del cementerio como espacio liminal y que zanja una ruptura del tiempo normal, emerge el carácter colectivo del grupo y su continuidad.



Figura 27. Velando las varas 1995



Figura 28. Velando las varas 2014

4.8. Sacralizando la identidad: el Señor de Huayllay

La fiesta del Señor de Huayllay dura ocho días. Del 11 al 18 del mes de setiembre, identifica a sus pobladores en cuanto grupo, es decir los adscribe a un determinado territorio y símbolos, de manera que se consagra un sistema ordenado de significaciones.

Balandier (1969:129), ha señalado el rol “renovador” de la fiesta, que en cierto modo revitaliza las relaciones sociales y que constituye un factor de

cohesión y cooperación. Jan Szeminski, en un sugestivo artículo (1992:196) acerca de la transformación de los nuevos significados que proveyeron los españoles en el ámbito religioso, hace la siguiente apreciación en las imágenes de Jesús más populares de hoy en día en el Perú, uno el de la costa, el otro de la sierra andina: el señor de los Milagros y el Señor de los Temblores.

La identificación vuelve a aparecer en la forma en la que aparece Jesús en los andes: en una peña, en un pozo, en una pared de adobe que perdura a los terremotos. Es decir, lo que Todorov ha llamado en su texto *“La Conquista de América. El problema del otro”* (2008), un suerte de “conquista hermenéutica”, en donde se evangeliza –y domina- a través de sus propios códigos nativos. Y un panteón religioso como el andino, panteísta, es que tiene significado que los vírgenes y súbitos cristos andinos hayan emergido de lagunas, riscos, cuevas y montañas.

La imagen y milagros del Cristo de Huayllay, tuvieron mucho prestigio en toda la zona; más aún durante la dominación española. Por ejemplo, la utilísima “Descripción de la provincia de Angaraes” anotaba:

“En el pueblo de Atun Huayllay (sic) veneran una imagen de Cristo Nuestro Señor crucificado muy devota, y no ha muchos años que, abriendo zanjas para la iglesia que hoy tienen, se hallan enterradas en ellas dos estatuas de piedra casi natural, que parecen ser el Apóstol Santiago, y en lo tosco de la una denota mucha antigüedad, y a algunos les parece ser de antes de la conquista de este reino”.
(203)

También el cosmógrafo Cosme Bueno, en su “Geografía del Perú Virreinal” (1951:74), relata en el siglo XVIII que en: *“Huayllay (Grande) hay un crucifijo muy milagroso y venerado de todas aquellas comarcas”.*

Los relatos escuchados hoy sobre su origen nos refieren que la imagen fue ubicada en el cerro de “Ccolohuaycco”, otros mencionan la cueva de

“Accoarma”, casi a orillas del río Lircay: “Antes no había imagen. Por eso se fueron tres personas a Guamanga a buscar un pintor. Llegando a la casa de éste, acepto acompañarlos hasta Huayllay Grande. En el trayecto llegaron a una estancia y el dueño los invita a cenar. Quedose dormido el pintor en otra choza; al día siguiente, después de tomar el desayuno, siguen la caminata. Llegan al punto conocido como “Laywaccasa”, ahí les dice que lo esperen en el pueblo al son de tinyas y quenas y los huayllinos no le hacían caso; luego el pintor desaparece y sus acompañantes sólo ven huellas de herradura, dos pastores les avisan que avistaron a un jinete que bajaba al sitio de Accoarma”.

“Dos meses después, los padres de un pastorcillo de Ocopa, encontraban cuando éste llegaba, su fiambre casi intacto. Un día, indagando la madre, decide seguirlo para averiguar con quién andaba. A lo lejos, divisó a su hijo jugando con una persona desconocida: al acercarse, el compañero huyó a la carrera hacia una cueva. Cuando la madre ingresa también a ella, lo encuentra crucificado. Con temor y espanto avisa a los pueblos vecinos: Huayllay Chico, Anchonga, Huanca Huanca, Callanmarca y Lircay, para que vean aquel hecho extraordinario. Al día siguiente, la gente de estos pueblos vienen, y cada uno de ellos trata de llevarse la preciosa imagen. Sus esfuerzos serían inútiles; no podían ni siquiera levantarla. Sólo los de Huayllay lo lograron y la pusieron en el sitio en donde hoy se encuentra”. Cuenta Pastor Ibañez, ex-alcalde, dirigente local y el “ilustrado” del pueblo.

Los mitos de origen de las imágenes en los pueblos andinos, tienen una constante: “La tendencia general en los siglos XVI y XVII fue identificarlos ya con apóstoles (Santo Tomás, San Bartolomé), ya con imágenes de los santos, y finalmente con Jesús” (Szeminski ibid:187).

En efecto, cuando se construía el templo, se encontraron unas estatuas de piedra que se creían de la época del apóstol viajero Tomás, ya en pleno siglo XX, el arqueólogo Julio C. Tello que recorrió la zona, atestiguaría que eran monolitos e la época Wari, anterior a la de los Incas.

El esquema propuesto es:

1. La imagen del Cristo de Huayllay aparece cerca del pueblo,
2. Los pueblos aledaños pretenden llevársela
3. Fracasen en su intento, debido al excesivo peso de la imagen
4. La imagen se queda en Huayllay Grande.

Muchos de los cristos tienen historias parecidas, y tiene su sustrato histórico-cultural en estrategias pan-andinas de evangelización.

La veneración de esta imagen trajo aparejada una concurrida feria, la que llegó a convertirse en una de las más importantes manifestaciones sociales y religiosas de la zona, que llegaría a involucrar a los actuales departamentos de Huancavelica y Ayacucho, y aún la lejana Andahuaylas, ya casi fronteriza con el Cusco. Creo que sería pertinente también llamarla peregrinación-fiesta, tal como lo hace J. Carlos Flores Lizana (1987) refiriéndose al Santuario del Qoyllur-Riti en Ocongate para el Cusco.

Hacia los siglos XVIII y XIX, en el espacio regional en cual estaba insertado Huayllay, se distinguían dos niveles evidentemente relacionados:

- A. Las redes y ejes españoles centralizados en determinados centros urbanos (Lircay o Huancavelica) y articulados a la economía campesina a través de ferias y algunos santuarios²⁶ como el señor de Huayllay y,
- B. Las regiones indígenas que reproducían ciertas categorías territoriales y sociales pre-colombinas.

De cualquier modo, la organización de la fiesta del Señor de Huayllay estuvo teñida de un amplio espectro, en que los niveles económico, social y étnico

²⁶ Sobre el papel económico de los santuarios religiosos, véase el interesante artículo de Deborah Poole: "Los santuarios religiosos en la economía regional andina Cusco)" En: *Allpanchis*, 16, (9), 1982:70-111.

se confundían, y no hacían sino reproducir los conflictos, tensiones y también complementariedades de ese mundo.²⁷

De algunos documentos revisados se deduce que muy entrado el siglo XIX, los mayordomos elegidos eran españoles y personas de “probidad” (sic) y de conocida “devoción.

El tal Gabriel de Riveros, parece ser el mismo vinculado a una denuncia hecha en 1804 por las autoridades indias del pueblo de San Pedro de Moya, “anexo de la doctrina de Conayca en el partido de Angaraes...”. Este, con el mestizo Esteban Arana de Vilca, eran acusados de comprar trigo y cebada a la fuerza, para posteriormente venderlos en Huamanga. Registraban casa por casa aprovechando su cargo de “recaudadores” y se llevaban “contra la voluntad” el producto y “los afligía y extorsionaba sin piedad” (Véase, A.G.N. Derecho indígena, Leg. 30, Cuaderno 594, 1804).

Sin embargo, en el siglo XX, los mayordomos y novenantes de la fiesta pasaron a ser huayllinos. ¿Cómo se pudo operar este cambio?,

²⁷ Por ejemplo, en 1786 el mestizo Gabriel Riveros figuraba como sólido devoto del Señor Crucificado de Huayllay. Una relación no completa, pero que abarca más de cincuenta años, nos da una idea reveladora acerca del prestigio socio-étnico de los cargos religiosos.

*Cuadro 16***Etnicidad y culto: mayordomos españoles y mestizos de la fiesta del Señor de Huayllay.**

AÑO	MAYORDOMO	ORIGEN
1787	Juan Bidalón	Español de Lircay
1788	Gregorio Delgado	Español de Lircay
1789	Marcelo de la Torre	Español
1795	Tnte.Crnl.de Milic. Toribio De Chávez	Español
1803	Domingo de Arana	Criollo (¿)
1820	Celedonio Paredes	s/i
1823	José Manuel Durán	Criollo de Huancavelica.
1825	Cipriano Ludeña	Mestizo de Acobamba.
1828	José Manuel Raymundo	Criollo de Huancavelica
1850	José Bargas	Mestizo de Lircay

Fuente. Huayllay Grande. Documentos y títulos varios. Siglos XVIII-XIX

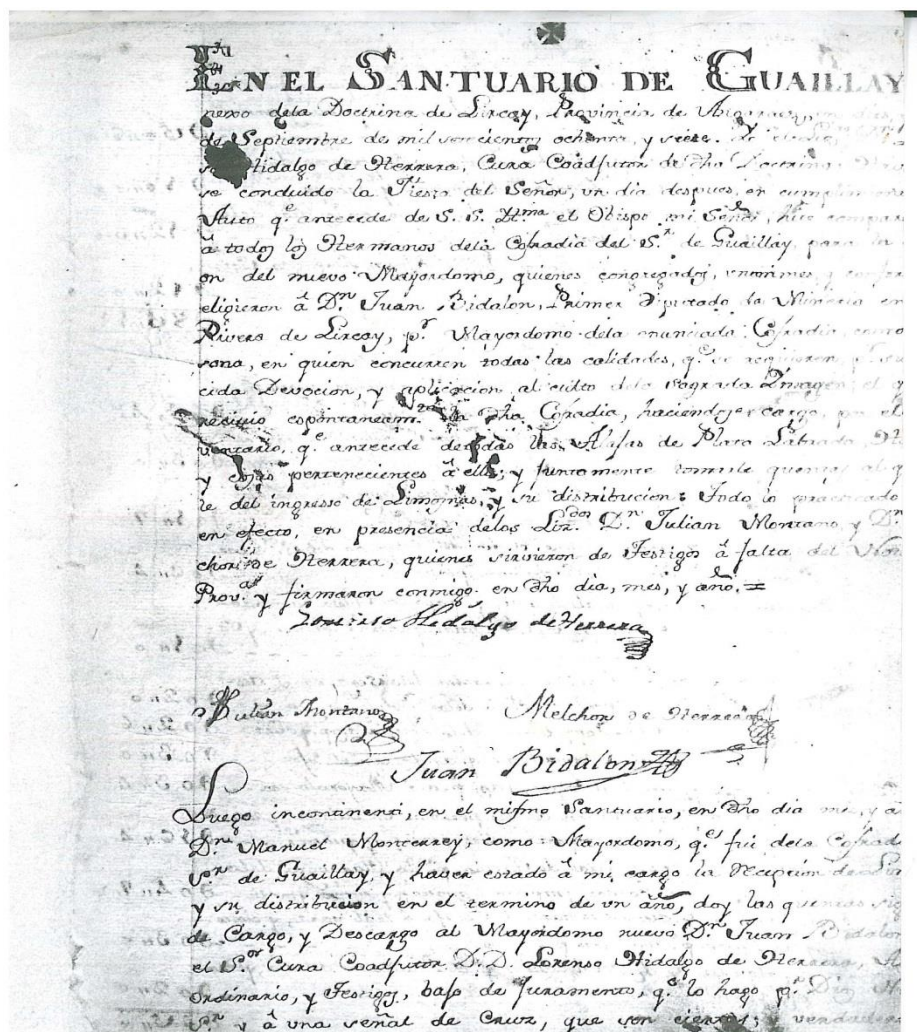


Figura 29. **Cargos religiosos del Señor de Huayllay en el siglo XVIII**
 Fuente. Documento inédito.

Los factores de identidad son relacionales, y como tal, móviles y polimorfos. Las representaciones del uno y del otro, están en continuo proceso de construcción, destrucción y reconstrucción. Así, una peregrinación-fiesta que privilegiaba un importante espacio comercial (la minería, el arrieraje y el tránsito hacia Guamanga), otorgaba a sus "pasantes" prestigio y vinculación a redes sociales y de poder más amplios. Además que estas complejas relaciones otorgaba estatus étnico a los cargos.

Las identidades se trasladan de un grupo a otro y las creencias también, y como respuesta a la pregunta hecha creemos que la fiesta es tan importante en ese santuario que fue dejada por los españoles al reorientarse y decrecer los flujos mercantiles inter-locales. Los lirqueños habían obtenido tradicionalmente bienes adicionales a través del comercio en zonas vecinas: la coca y el ají de montaña, del este, a través de los arrieros huantinos, la sal, del valle occidental de Ayacucho y lanas de Huancavelica, del oeste. El reordenamiento de estos espacios, con la llegada del ferrocarril de Huancavelica, y la apertura de nuevas carreteras, hizo que el esplendor de la fiesta declinase y con ella, el prestigio de “pasarla”.

La feria del Señor de Huayllay aglutinó a comerciantes provenientes de lugares como Guamanga, Huanta, Huancavelica, Julcamarca, Acobamba y Castrovirreyna, Llegaban a pie trayendo sus mercancías. Así lo relata un informante:

“Acobamba, panes y ponchos”, “Huancavelica, ropa de lana y charqui”; “Ayacucho, suelas de cuero”; “Huanta, coca y frutas”; “Lircay, proveía de alcohol”; “San Antonio de Cachi, sal negra y molle para elaborar chicha”. (Maximiliano Lapa)

Los huayllinos se dedicaban a la elaboración de **piruros**, o husos de madera para hilar. Los huantinos y huamanguinos llegaban por el camino de Congalla y la travesía duraba dos días; al llegar y despedirse de la feria lo hacían cantando sus “harawis”.

Según nuestro informante, además los huayllinos *“hacían ponchos, mantas y jergas de lana”*, que eran compradas por los comerciantes huantinos, que las usaban para coger la hoja de coca en las plantaciones selváticas; pero que sin embargo, la aparición del plástico desplazó su demanda.

El lugar de la producción textil en la economía local ha sido ya mencionado por algunos estudiosos pues las mencionan entre otros Valderrama (1985: 68), Urrutia (1994: 21), como el propio viajero italiano Raimondi que pasa por

el lugar, rumbo hacia las viejas minas de Vizcachas y que menciona la importancia de dicha actividad. Su verificación etnográfica la hemos constado pues, queda como “relicto”. Las competencias con la *puchka* y el *kaupo*, que son el hilado artesanal de la fibra de ovino o alpaca, que se celebra en el tiempo de los carnavales.



Figura 30. Hilando (Puchca). La antigua tradición textil de la comunidad

4.9. Apuntes para una Etnografía de la Fiesta

4.9.1. El Santuario

La iglesia construida probablemente en 1620, es de una sola nave, cuyo eje se desarrolla paralelo a la plaza. El hermoso frontispicio deja ver la influencia decorativa del barroco. El frontón descansa sobre dos columnas entorchadas, flanqueando el infronte, dos torres bajas y pequeñas. Todo el conjunto es piedra canteada, aunque desde 1976, revestida con el desagradable y moderno cemento. El portal está rodeado con rejas de metal.



Figura 31. Iglesia de Huayllay Grande



Figura 32. Fachada lateral de la iglesia

4.9.2. La Fiesta

El ciclo ritual de un año nuevo año del Cristo lugareño, comienza el 14 de setiembre. Se puede observar incluso hoy en día, que los modos tradicionales de celebración son versiones bastante abreviadas de las que se reportaron en el pasado. Los camiones comerciales de Huancavelica y Huancayo han suplantado casi por completo a los comerciantes tradicionales, el lugar de la feria en el contexto de una economía social basada en una economía agraria. Como se ha mencionado, durante el periodo anterior a la rearticulación del valle de Lircay con la economía capitalista a través de la expansión minera, la feria era el evento comercial más importante en el año.

Los residentes locales explican que en un pasado más reciente, la feria tenía el carácter de una peregrinación regional e interregional. Los comerciantes tradicionales traían productos especiales desde la costa de Ica. Había bastante participación por parte de los pastores de las punas de Castrovirreyna, los cuales llevaban quesos, manteca y lana.

Desde Ayacucho, las personas venían con artesanías características de la ciudad: ojotas, mates burilados y otros artículos hechos a mano por artesanos. Desde Huanta traían chicha de molle (sp.Schinues L. Anacardiáceas). La peregrinación desde Huanta duraba tres días, comenzando el ocho de setiembre, siguiendo una ruta prescrita en la cual año tras año los peregrinos acampan en los mismos lugares, aumentando cada día el número de personas mientras pasaban por las comunidades que estaban en la ruta.

El primer día, viajaban desde Huanta hasta el puente colgante de Laramate sobre el río Cachi; el segundo día, viajaban desde Laramate hasta Ichupata en las afueras de Secclla; el tercer día, llegaban lentamente al valle, a través de Congalla hacia Lircayccasa; finalmente, al cuarto día, entraban a la comunidad alrededor de las dos o tres de la tarde, anunciando su llegada cantando harawis tradicionales. Llegando a la plaza, cada grupo tomaba una posición especial.

Actualmente, hay seis días de actividades rituales y durante ese periodo de tiempo la actividad comercial seglar se desarrolla en la Plaza: (1) La Víspera, (2) Día Grande, (3) Primer Jubilo, (4) Segundo Jubilo, (5) Primera Bendición y (6) Segunda Bendición. Este conjunto de celebraciones está mermada respecto de lo que describen los Huaylinos más antiguos, los cuales recuerdan a sacerdotes viniendo desde el Cusco, y no menos que 18 nominados a los cargos, los cuales patrocinaban asistentes ya desde el tres de setiembre.

Las actuales actividades comerciales son el testimonio más elocuente de la destrucción de la economía natural del artesano y los productores de

artesanías en la región. Hace unas tres décadas, los únicos productores de este sector “tradicional” eran los vendedores de cerámicas de Ayacucho, vendedores de hierbas de Huancahuanca y Congalla, y los Huantinos que servían chicha de molle desde su tradicional esquina en la plaza.

Más allá de este grupo, cada comerciante en la plaza presenta productos industriales: ropa, calzado, envases de metal, lámparas de kerosene, herramientas de metal, etc. Un gran número de los puestos venden comida y cerveza. Es así que a un nivel macro-regional, los modos de producción comunal han sido completamente transformados y no provee más una base económica substantiva para la feria.

Sin embargo, en el nivel micro-regional, el contexto del ciclo del Señor de Atunguayllay para la gente del valle es todavía una de sus estructuras fundamentales, la cual al mismo tiempo es prueba importante que durante la celebración de la Feria de una semana, se celebra el *Mosoq Wata*.

El aspecto ceremonial de la feria empieza la noche anterior a la víspera con una vigilia del poder del Señor en la casa del segundo mayordomo. Esto se desarrolla en las habitaciones internas de la casa, involucrando solo a aquellos miembros de la parentela del mayordomo.

En ese momento, la iglesia está siendo alistada por los “acompañantes”, los parientes, los compadres y los amigos del mayordomo. A esta actividad se le conoce como *watakuy*, el “vinculado” de la iglesia. La Víspera es el primer día de intensa actividad comercial. La usual plaza vacía reboza en vida y está llena de los puestos de los comerciantes. Hacia aproximadamente las tres de tarde, el poder del Señor es puesto en su anda y paseado a través de la plaza para recopilar limosna.

El mayordomo y su esposa lideran el anda con dos bandas azules, una costumbre que también se usa en ceremonias de bodas para guiar a la pareja de los recién casados desde la iglesia. Las limosnas son prendidas de

los manteles entretejidos a mano, que cuelgan del anda. Una banda local, conformada por tambor y pito, acompaña la procesión.

La falta de devoción y la creciente y obvia secularización de la feria, molesta a los miembros más antiguos de la comunidad para los cuales este día tiene un significado religioso importante. Después de la procesión, el poder es devuelto a la iglesia y ubicado a la izquierda del altar, donde permanecerá hasta el último día de la ceremonia donde el nuevo mayordomo asumirá el cargo.

Aunque hay muchos comerciantes, la veneración al Santo es continua en ese momento, mientras los peregrinos traen velas, llenando de luz la iglesia generalmente en penumbras.

La noche de la Víspera es el único momento en todo el ciclo del Señor, donde se puede observar una celebración más eufórica. A diferencia de las fiestas, no hay orquesta ni banda compuesta por instrumentos modernos; sino por pequeños grupos de músicos locales tocando instrumentos tradicionales tales como el charango, el pincullo, la mandolina, entre otros, reunidos en grupos cantando huaynos y harawis. La ritualización de la celebración es mínima.

Al día siguiente se celebra una misa. Los miembros más antiguos de la comunidad recuerdan, 25 o 30 años atrás, cuando las misas se celebraban durante todo el día. Hoy en día, es difícil asegurar a un sacerdote incluso para el segundo día importante, la Primera Bendición. Después de la misa se asumen los cargos del siguiente año. Un anda larga, una de las que se usan para cargar a los santos en procesión, es arreglada afuera de la puerta lateral de la iglesia y el mantel con la mesa.

El libro de *patrocinio* (para registrar a los próximos mayordomos) es traído y aquellos que asumirán el servicio el próximo año escriben sus nombres en él. Se intercambian vasos con alcohol, entre los mayordomos actuales.

Los mayordomos nuevos se paran detrás del anda esperando las limosnas para ser colocadas en los manteles que son tendidos ante ellos.

A medida que cada persona se acerca para hacer una donación, a él o ella se le invita una copa de aguardiente. Por la tarde, el nuevo mayordomo lleva

el poder del Señor a su casa donde mantiene vigilia durante toda la noche y al siguiente día, el Primer Júbilo, él y su familia se dirigen a la casa del segundo mayordomo. Se intercambian otra vez copas con trago y el poder se queda en la casa del segundo mayordomo por el resto del día y la noche. Al día siguiente, del Segundo Jubilo, el *poder* es devuelto a la iglesia.

El último día de la feria comercial es la Primera Bendición. Comienza con una misa, durante la cual los mayordomos antiguos se paran frente a la iglesia cargando una cruz y demás símbolos de la mayordomía. Durante la misa se consagra una hostia para la bendición. Después de la misa, se hacen bautismos y es ahí donde hay una pausa en la actividad ritual. En la plaza, los comerciantes empiezan a recoger sus puestos e irse en camiones. Mientras tanto, la iglesia comienza a llenarse de mujeres que se posicionan a lo largo de las paredes formando dos largas líneas, las cuales se extienden desde el altar hasta el atrio y hasta fuera de las puertas en el pavimento en frente de la iglesia. Cada una lleva un *qipi*,²⁸ el cual está lleno de los principales productos de la tierra. Las mujeres son de las comunidades aledañas del valle, así como del mismo Atunguayllay.

Durante la bendición, la cual es cantada en quechua, el sacerdote toma un depósito con agua bendita y camina a lo largo de las filas de mujeres que han descubierto sus *qipis* y arreglado la comida. La bendición de la comida es rápida y una vez que termina, las mujeres cierran sus recipientes y rápida y silenciosamente dejan la iglesia de la misma manera que llegaron.

Después de la ceremonia, el sacerdote prepara la custodia con la hostia consagrada. Acompañado por el antiguo ecónomo de la cofradía, quienes procederán a llevar la misa a la esquina Huachaca, de la plaza donde se ha preparado una mesa. La hostia es brevemente adorada. El público no es muy numeroso, quizá 30 personas. Para ese momento, la plaza está casi vacía a medida que los comerciantes se van de vuelta a las ciudades desde donde vinieron. La última ceremonia religiosa es procedida por los últimos

²⁸ Alforja de lana de oveja, diseñada con motivos tradicionales.

actos del que va a ser el último mayordomo: el *pasakuy*²⁹. En el patio de la iglesia ellos se sientan junto a sus acompañantes.

Por el resto de la tarde se sirven licor y cigarrillos, masticando coca con la gente que llega para felicitarlos en la culminación de la mayordomía. Los harawis entonces son entonados con pito y tambor. Cuando se acerca la noche, los acompañantes dejan a los mayordomos sentados en el patio y entran a la iglesia. Los listones de papel y candelabros que decoran la iglesia desde la tarde de la Víspera son retirados por los acompañantes y colocados en baúles para luego ser guardados en el depósito de la iglesia.

Los atavíos de las misas y las bendiciones se ven superpuestos en una ceremonia más simple, la cual es la bendición de los alimentos. Las mujeres que llegan para este ritual no están en las misas ni en la breve procesión. La llegada de diferentes grupos de personas a la plaza es claramente abrumada por la presencia de los camiones comerciales y la asistencia de los lugareños de Lircay, quienes vienen a beber cerveza en los quioscos.

4.9.3. Mosoq Wata

El simbolismo de los rituales de la feria se relaciona directamente al ciclo agrícola, a través del carácter de las peregrinaciones, tanto del valle y las comunidades aledañas. El siguiente ritual del ciclo, el Mosoq Wata, es una celebración muy importante de la comunidad. Esta se desarrolla en el momento cuando se cambian el varayoq de Atunguayllay y las comunidades de altura. Años atrás, esta ceremonia involucraba también un viaje de vuelta a Lircay, una reciprocidad en la cual el varayoq de Atunguayllay y los caseríos aledaños, oyen misa y adoran al Amo del Señor. Se la representa con una placa de plata con una cruz dorada. Es custodiada por la cofradía de los *mistis* de Lircay.

²⁹ *Pasakuy* es un verbo quechua que significa “desatar” y es opuesto al verbo *watay*, “atar” que describe el inicio de las celebraciones. Las actividades asociadas con el tejido son metáforas centrales en la sociedad andina. El matrimonio por eso, tiene el sentido de “amarrarse”.

El Señor de Amo es un ritual que se celebra en muchos pueblos de los Andes y es claramente de origen europeo, a diferencia de la “cruz milagrosa” de Atunguayllay, cuya simbología está relacionada con las actividades productivas.

Los nuevos varayoc son elegidos en octubre, cuando van a la laguna de Canlalay, ubicada en la zona de puna. En diciembre, el varayoc saliente y aquellos que asumirán sus posiciones en el *Mosqo Wata*, ascienden a la Santa Cruz, donde juntos oran y hacen ofrendas.

La celebración de este año se desarrolla en toda la región y es acompañada por la preparación de una cruz especial, hecha de madera y decorada con papeles rectangulares de varios colores. Todos los celebrantes deben comprar y llevar la vara, la cual se vende en las tiendas del pueblo. Como en otras partes de los Andes, los habitantes de las comunidades de puna, son considerados salvajes o *sallqakuna*, por los habitantes de las comunidades del valle. A medida que el varayoc de las punas hace su recorrido de vuelta desde los caseríos, llevan esta imagen.

Cuando llegan a Atunguayllay, rodean la plaza tomando posesión del centro. Unos entran a sus anchas galopando en sus caballos mientras que otros entran con moderación y elegancia. Cada caserío comprende las comunidades de San Juan de Dios de Lircay y Carhuapata, bien representados y llegando en dos grupos. El verdadero intercambio de las varas no se desarrolla ese día, sino el tres de enero. *Mosqo Wata* es el culto formal y colectivo de las autoridades de las comunidades de los distintos niveles ecológicos. Cuando llegan todos los grupos de las comunidades de las zonas altas, todos los varayoc entrantes y salientes se alinean fuera de la entrada lateral de la iglesia.

Al finalizar la misa, ellos se van como vinieron. Ahora se encuentran en la plaza, preparándose para dirigirse a Lircay pero varios varayoc de Atunguayllay desisten. No hay “voluntad” para seguir con la ceremonia; después de todo, Carhuapata y San Juan de Dios de Lircay rara vez

cooperan con las autoridades de Atunguayllay. Los antagonismos latentes en los dos grupos gritan confrontación, es decir, peleas rituales.

4.9.4. Muyukuy

La mayor celebración final es le Muyukuy que se desarrolla en el Viernes Santo, el cual es parte del ciclo del Señor y que involucra la presencia de un sacerdote y la obligación del mayordomo de pagar por una misa.

La ceremonia es anómala a este respecto, aunque se desarrolla en un día central del santoral católico, no se considera como parte de los eventos de celebración del Viernes Santo. En la vestidura del sacerdote se evidencia la celebración de la misa y en la bendición de la procesión.

La época de la cuaresma es un momento de aflicción donde generalmente el sacerdote usa vestidura morada. Sin embargo, durante el *Muyukuy* las vestiduras son rojas.

El *Muyukuy* es la ceremonia en que los mayordomos del Señor, el varayoq y el ayllu se juntan. La palabra “Muyukuy” en si tiene un sentido de unificación de la comunidad en ritual común. Literalmente significa girar. Por otra parte, se recuerda que el nombre del sitio de la aldea que existía en el mismo sitio de la comunidad en el mito de origen. Además, *Muyukupata* es una nominalización del quechua, *muyuku* -con el sufijo- *pata* indicando lugar o borde. El *muyu* son los campos en donde los sistemas de propiedad comunal aún se usan.

Las ceremonias de este día incluyen los sectores civiles del sistema varayoq, la organización de la comunidad en ayllu y la representación global de la comunidad la cual se realiza en las celebraciones del santo patrón.

Las actividades comienzan en la mañana cuando los miembros de los cuatro ayllus llegan a la iglesia para decorar el anda donde los santos son llevados por la tarde en procesión alrededor de la plaza.

Los tronos son decorados con un entramado de postes alrededor de cada santo. Los adornos de papel, que también se usan en la decoración de la iglesia durante la feria, son puestos en las ventanas y sobre estos se cuelgan diferentes frutas. Se llevan tres santos. Uno es la imagen de Cristo, una réplica del Señor de Huayllay; las otras dos son Santas que ocupan altares menores a cada lado del altar principal en la iglesia, la Virgen del Socorro y la Virgen de la Candelaria.

En la actualidad, ninguna de estas santas tiene una fiesta independiente. La palabra que se usa para decorar las andas así como la iglesia es *Watakuy*, que significa “atar”. Esta palabra aparece en varios contextos en el que los dominios del hombre, lo supernatural y lo natural están conectados. Después de orar en la misa, se hace una breve procesión alrededor de la plaza. Se rodea por completo, los cargadores paran en cada esquina para ofrecer incienso para los santos.

En la procesión, el mayordomo principal lidera el anda que lleva la imagen de Cristo mientras que los miembros del ayllu emparejado llevan las otras andas, Huaraca y Huachaca acompañan a la Virgen de la Candelaria, Huasco y Moros a la Virgen del Socorro.

En la tarde se realiza la segunda parte de la ceremonia que se considera tradición para los Huayllinos. El mayordomo principal regresa a su casa donde ha preparado una mesa en las habitaciones interiores que denotan intimidad, pues sólo en las ceremonias fúnebres también se abren al grupo.

Sobre esta se encuentra una cruz floreada y demás elementos de la mayordomía. Su esposa ha preparado una mesa con un *urpo* (vasija de barro) con chicha de jora en el patio. Alrededor de las tres en punto, el varayoq en compañía de varios ayudantes, se dirigen en solemne procesión hacia la casa del mayordomo.

A medida que entran al patio, rodean la mesa tres veces después que el alcalde mayor, los regidores y los ayudantes estén sentados detrás de la mesa. Los alguaciles se paran e inmediatamente cada uno se encarga de llamar a los miembros presentes del ayllu que representa.

En el caso que nos ocupa solo asistieron pocas personas, primordialmente los parientes del mayordomo. A medida que van llamando, se acercan desde el interior de la casa y el alguacil de su ayllu le entrega un trago de chicha. Ya habiendo servido la chicha, otra vez el varayoq rodea la mesa junto con el mayordomo, su esposa y sus acompañantes dejando la casa para ir en procesión a través de la plaza desierta, dirigiéndose hacia la salida lateral de la iglesia.

Se prepara una misa y el regidor deja los elementos de la mayordomía en la mesa. El mayordomo se para detrás de la mesa, el regidor recoge los elementos y se los entrega. Con la conclusión de esta breve ceremonia, se recoge la mesa y todo el grupo se dirige a la casa del segundo mayordomo donde tomaran chicha pero sin rodear la mesa.

4.9.5. La Crisis Del Sistema

Las tres ceremonias descritas anteriormente son los eventos principales de este sistema, y son responsabilidad económica del mayordomo. Hay otros dos momentos en el que se reúne con el varayoq y los otros mayordomos. El primero es la “rajada” de la leña, el *llanta chikuy* (también llamado *vigawantuy* en Anchonga, una comunidad cercana).

No hay un día prescrito para esta actividad. El segundo evento, el primero de agosto, es el comienzo de la limpieza ceremonial de las acequias: el *Yarqa Aspiy*. El mayordomo y los ayudantes van con el *varayoq* a la Santa Cruz, que está erecta encima del manantial que alimenta una de las pocas áreas irrigadas en la comunidad (*Oqo Pampa*). Esta área tiene campos que fueron

dedicados al culto del Señor, antes de la Reforma Agraria y luego fueron transferidos al Consejo de Administración de la comunidad.

El nivel de contribución individual a las esferas sagradas que comprometen la identidad del pueblo en algo ha cambiado. La iglesia conserva varios objetos litúrgicos de gran valor: cálices, cruces, pequeñas coronas para la decoración de los santos y una custodia, hechos de plata.

Por lo general estos objetos tienen el nombre de la familia y la fecha en que fueron donados. Por ejemplo, la cruz de plata cargada por el mayordomo del Señor tiene la fecha de 1891 y los nombres de los donadores: Hilario Huincho y Manuela Quispe.

En 1975 se donó un anda de madera por Gregorio Zorrilla, el mestizo más acaudalado residente en la comunidad. Muchas mejoras de la iglesia, llevan el nombre de benefactores emigrantes, tales como el Club Juvenil residentes en Lima, que donaron un nuevo altar para la Virgen del Socorro.

Se asume que este cargo no requiere de mayor gasto. Un antiguo mayordomo, que ha pasado por todas las posiciones del sistema de los *varayos*, y que ha “pasado” todas las celebraciones del calendario festivo, me explica que el asumió el patrocinio de la fiesta del señor de Huayllay, cuando solo tenía 19 años: *“Esto es como una carrera política, aquí en el pueblo el respeto, la ayuda y el cariño de tus familias son importantes para uno, y eso también te vale para la ciudad, allá saben que has sido pasante del cargo y te apoyan. Pero los lirqueños, quizá hagan más gastos, pero son sólo sus parientes las que ayudan, nosotros en cambio, somos como una gran familia”* (Máximo Rivera, 57 años).

No es aventurado pensar finalmente, que esta fiesta se haya entroncado con las prácticas religiosas pre-coloniales y que propician la actividad agrícola. Evidencia de ello es el hecho de que en setiembre (mes del equinoccio), generalmente empiezan los preparativos para empezar un nuevo ciclo

agrario. Rescatamos, pues, la postura de Manuel Marzal (1988), y calificamos a este fenómeno como “sincrético”.

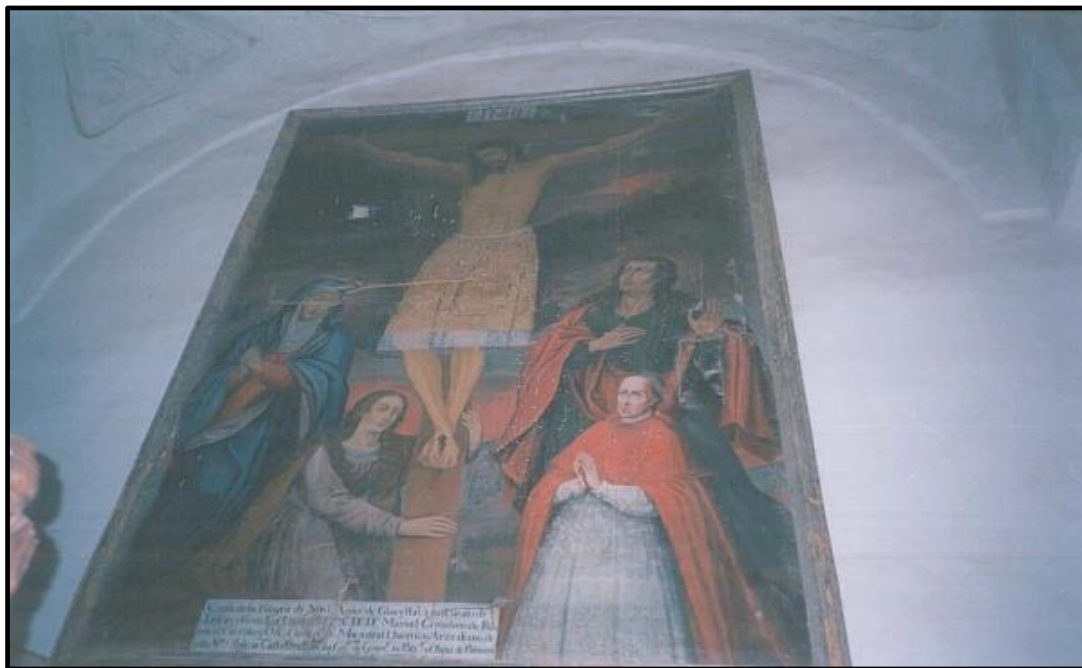


Figura 33. Cuadro del “Señor de Huayllay” en el Monasterio de Santa Teresa en Ayacucho. Al pie el cura Manuel Jerónimo de Romaní y Carrillo, quien fuera párroco del pueblo y luego Obispo de Panamá.

4.9.6. Ritual e identidad

Para Justina Huincho la fiesta es uno de los momentos más importantes de pueblo de Huayllay: *“Las cosechas de mayo, las guardamos para la fiesta. Es para vender a los que viene para la feria, para nuestros parientes que llegan para venerar al santo patrón, para cambiarlo con otros y así, mucha gente viene al pueblo. Aunque antes era más, pero siempre vienen los huantinos, pero antes venían a pie y sus mujeres entraban por Callanmarca cantando jarahuis. Los comerciantes de Huanta le tienen mucho respeto, porque dicen que son parientes del señor de Maynay. Gracias a nuestra*

iglesia y a su Cristo, es que nuestro pueblo es bien conocido. En Lima también celebramos, creo que más que sus autoridades, es la fiesta la que nos identifica”.

Cuando le preguntamos sobre la Virgen del Carmen, ensayó esta respuesta *“La virgen del Carmen también es milagrosa, pero es para los lirqueños, tiene mucha genta que la visita y prácticamente Lircay se paraliza en Julio (mes de celebración de la virgen lirqueña), pero nuestra fiesta es más campesina, de todas las comunidades vienen, la comida, la música, todo es de la gente del campo, como nosotros”*

Otro relato también da cuenta de la importancia de esta fiesta para la identidad local y étnica, pues no solo enraíza la noción de identidad pueblerina, sino también, que al estar contrastada con una fiesta del pueblo mestizo como es la virgen del Carmen y el hecho de que la celebración del señor de Huayllay sea venerada y concurrida por la comunidades de la zona, también sea la manifestación de una identidad quechua.

Julio Paquiyauri si bien nos da un discurso enmarcado en su situación de creyente evangélico, se puede encontrar no obstante, que el momento más importante de identidad colectiva entendida esta como familiar y local, es cuando rememora su regreso a Huayllay y la posibilidad de pasar el cargo religioso:

Las andanzas de don Julio

Esta entrevista fue hecha en Huanta, ciudad que es capital de la provincia del mismo nombre en el departamento de Ayacucho y fronteriza con Angaraes.

Las provincias de Huanta y La Mar tienen acceso a la selva alta del departamento y que hoy se conoce por la denominación gubernamental como el valle de los ríos Apurímac, Ene y el Mantaro (VRAEM). Es una región considerada en emergencia social y económica, no sólo porque es

una región productora de coca, sino también porque el narcotráfico es una actividad central y que financia y a la vez es protegida por los llamados “remanentes” de Sendero Luminoso.

Es una zona históricamente atractiva para la migración andina, eso explica la presencia de Julio en la zona. En el relato se mencionan lugares que es necesario precisar. San Francisco es la localidad más importante de la zona, a través de un puente de acero se comunica con Pichari que está ya, en el departamento del Cuzco y en la que está ubicada una importante base militar contrasubversiva. Sivia es un distrito cocalero, Palomar y Treboline son localidades cercanas, ocupadas íntegramente por agricultores y colonos andinos. Los ashaninkas son un grupo étnico de la amazonia, de filiación lingüística arawak y que ocupan ancestralmente la zona mencionada.

“Soy el hermano Julio Paquiyauri, nací en Huayllay Grande, tengo actualmente 73 años de edad, soy fundador de la Iglesia Cristiana Peruana, actualmente me desempeño como miembro activo de mi iglesia; y esta es mi historia.

Mis padres se conocieron en Huayllay, ambos habían nacido en este pueblito, por la historia que conozco sé que ambos se conocieron jóvenes y al poco tiempo decidieron casarse. Para poder sobrevivir ellos se desempeñaban como agricultores, Un oficio que habían aprendido cuando niños de sus padres.

Luego de algunos años nacería su tercer hijo, al que de nombre le pusieron Julio Paquiyauri (ese fue el nombre que me dieron al nacer).

Según recuerdo de lo que me contaba mi fallecida madrecita yo nací en la casa que tenía mi abuela en Chupas. Según me contaban nací el 18 de Julio en el año 1936; mi lengua natal es el quechua, pero desde muy pequeño aprendí hablar castellano. Lamentablemente aparte de aprender hablar el castellano, puedo decir que yo no aprendí nada más, porque yo no he estudiado nada, no conozco ni una letra, a penas firmo mi nombre, no tengo ninguna clase de educación primaria, porque crecí huérfano de padre, nunca

lo conocí, ya que cuando yo era muy pequeño (tenía apenas dos años de edad), mi papá falleció (mi mamá estaba gestando mi último hermanito), de una enfermedad que no recuerdo bien como se llama, lo que sé es que esa enfermedad le dio muy fuerte porque rápido lo tumbo a la cama y de ahí ya no pudo levantarse nunca más (todos dicen que sufrió mucho).

Al que dar huérfanos, sin protección, y sin ayuda de un padre, mi mamá junto con mi hermano mayor llamado Gregorio, que sólo tenía diez años (ya fallecido hace algunos años), se encargaban de mantener la casa y llevar alimentos para mis otros dos hermanitos y a mí, que todavía estábamos más chicos y llorábamos por hambre y necesidades; es por eso que ante tal situación mi hermano y mi madrecita se mataban trabajando todo el día en la pequeña chacra que teníamos fruto del esfuerzo de mi padre. Cuando mi mamá salía con mi hermano a trabajar, mi hermana la segunda, y yo que era el penúltimo, nos encargábamos de cuidar a mi hermanito Venancio que era el último, y de arreglar las cosas de la casa.

Cuando fui creciendo, y ya tenía por lo menos cinco años iba a la chacra a ayudar a mi mamá y a mis hermanos, a dar de comer a los animalitos que criábamos, a sembrar papas y cereales; con lo que teníamos de la chacra no teníamos para ser negocio, porque todo lo que sembrábamos alcanzaba solo para comer nada más, aunque de vez en cuando una vez o dos veces anualmente desde Huanta venía gente con llama trayendo cosas, entonces ahí aprovechamos en vender un poco de maíz, o cómo traían ellos algunos productos como arroz, azúcar, y si algunas veces traían alguna frazadas hacíamos cambio, les llenábamos de maíz sus sacos. Ese era el único negocio que hacíamos, o si teníamos algún ganadito eso lo vendíamos, y esa platita la agarrábamos para poder comer, pero en ese tiempo todo los cereales costaban cómodos, solo te pagaban veinte céntimos y no se ganaba casi nada; ese era el único negocio que teníamos, más allá no teníamos ningún otro negocio.

Luego de algunos años que mi mamá se dedicó a trabajar muy duro en la chacra, mi mamá cayó enferma, y ya no podía trabajar para seguir

alimentándonos, mis hermanos mayores y yo tuvimos que trabajar muy duro en la chacra para poder obtener aunque sea algunos alimentos (para poder darles de comer a mi mamá, a mi hermanito menor y comer nosotros), ya que no teníamos mucha fuerza ni éramos muchos para producir la chacra; recuerdo que algunas veces como nos veían todos chicos venían a ayudarnos algunos de mis tíos en la chacra, o a cuidar a mi mamá cada vez que empeoraba, o cuando mi hermana no se daba abasto para atendernos a todos.

Luego que mi mamá se enfermó pasaron tres años, y mi mamá seguía enferma, recuerdo que ella se esforzaba por ayudarnos y hacernos ver que nada le dolía para que nosotros no nos preocupemos y no lloremos, pero en realidad las cosas estaban muy mal.

Debido a esto ya no hubo tiempo para nada, ni nadie que me enviara a la escuela. Mi madre cada vez empeoraba más, mis hermanos y yo ya habíamos aprendido a trabajar en nuestra chacra para poder comer y llevar algo a nuestra casa.

Al ver que mi mamá no presentaba ninguna mejoría y cada vez estaba más grave, mi hermano mayor vendió una vaca para tener la plata necesaria para hacerla tratar con algún curandero. Mi hermano la hacía curar con varios curanderos particulares, y así la trataban y la trataban, pero no se curaba, peor se estaba. Ella estuvo enferma por tres largos años. Cuando yo ya tenía ocho años, como veía a mi madre cada vez peor Yo sufría mucho porque veía que no había mejoría, como la veía mal siempre me gustaba ir a su lado a echarme a estar contemplándola o cuidándola, siempre me gustaba dormir a su lado, porque era una forma de estar más cerca de ella.

Un día como hacía, mucho frío, un tío que había ido a ver como seguía mi mamá, me dijo: “Duerme con tu mamá que hace mucho frío, ella estaba muy fría! ¡Frótale acá! ¡Duerme con ella, la has de calentar!”

Yo le obedecí a mi tío, me fui al lado de mi mamá a dormir para poder calentarla porque estaba muy fría, me pase toda la noche dormido a su lado, pero mi mamá ya estaba en agonía, recuerdo que cuando desperté mi mamá estaba toda fría, mi mamá ya había fallecido (hasta ahora al pensar en mi madre me duele mucho recordar cómo murió)

Así pasé a perder a los ocho años de edad a mi mamá, mis hermanos y yo quedábamos completamente huérfanos. Mi hermana mujer que era la segunda de todos mis hermanos se hizo cargo de la crianza de mi hermanito. Venancio que era el último y de mí (mientras que mi hermano el mayor trabajaba para ayudar en la casa). Algunos de mis familiares nos dieron la mano en los primeros tiempos que nos habíamos quedados solos, pero conforme pasaba el tiempo ya no se acordaban de nosotros. Fuimos creciendo solos, cada cual tenía que luchar para sobrevivir.

Es así que en mi infancia lo pase trabajando, es por eso que no pude estudiar, ni ir a la escuela. Yo veía algunas veces con tristeza como algunas vecinas mandaban a sus hijos al colegio para que aprendan a leer y escribir, y como todos esos años se iban contentos, como venían a sus casas aprendiendo, a escribir sus nombres y a leer, y como sus padres se ponían orgullosos de ellos. Yo también sentía ganas de ser como ellos, pero no contaba con Es` oportunidad. Como no podía educarme yo solo, poco a poco he ido creciendo, teniendo un poco más de juicio, yo mismo me ponía a pensar y me decía:

¡Qué vas hacer! ¡Tienes que trabajar! ¡No hay quien te eduque!

Es así que tuve que trabajar, desde los diez años me metí a trabajar en diferentes cosas, ya que mis hermanos mayores se hacían grandes y tenían que formar sus vidas. De niño para conseguir trabajo era difícil, ya que nadie quería contratarme porque decían que era muy flaquito y chico, y que por eso no iba a tener fuerza para hacer las cosas; a pesar de que muchas puertas se me cerraron, logre encontrar muchos trabajos de ayudante en las chacras como agricultor y criador de animales; a pesar de ser trabajos muy

difíciles y esforzados siempre me hacia el que podía y no me cansaba para que no me botaran.

Recuerdo que etapa de mi vida fue muy triste, sobre todo cuando llegaban las fiestas, y mis hermanos mayores, y sobretodo yo y mi hermano el último, veíamos que estábamos solos, mientras otros niños celebraban con sus padres (solo en raras ocasiones algunos de nuestros familiares nos llevaron a sus casa para celebrar alguna fiesta); en esas celebraciones mi hermana trataba de alegrarnos haciendo alguna comida, pero nada era igual, porque todos sentíamos en nuestro interior un vacío muy grande, lo único que hacíamos era irnos a dormir temprano como si fuera un día cualquiera . En mi etapa de niñez los juegos no fueron una actividad que yo pudiera realizar, ya que debido a que tenía que trabajar no tenía tiempo para salir a jugar con mis amigos del pueblo, muchos de ellos me venían a buscar a mi casa o si me encontraban por el camino yendo a trabajar, en muchas oportunidades me decían:

“¡Julio quieres jugar con nosotros! ¡Ven con nosotros no te vayas a trabajar!”

En muchas de estas oportunidades, yo como todo niño de mi edad me ganaban las ganas de jugar, así que me quedaba algunas horas jugando y pasándola bien con los muchachos; fue en esas oportunidades que hice muchos amigos, tanto así que de ese grupo de amigos hice una gran amiga en mi niñez; esa niña era Paulina, era una niña muy buena y bonita, tenía unos lindos ojos marrones. Paulina era mi vecina, vivía muy cerca de mi casa, ella a raíz de que nos fuimos haciendo más amigos, como los dos vivíamos más cerca, y nos veíamos casi seguido, conforme pasaba el tiempo nuestra amistad cada vez se hacía más fuerte, pasábamos momentos alegres y mucho tiempo juntos, ya que salíamos juntos a pastar nuestro animales. En ese tiempo la idea de las señoritas y los jóvenes era diferente al de ahora, ya que conforme iba pasando el tiempo, e íbamos creciendo, a pesar de estar más grandes, jugábamos, tanto mujeres y varones entrábamos a bañarnos desnudos juntos en el río, nos poníamos a

jugar echándonos agua del río, o nos bañábamos sin vergüenza al aire libre en los pozos, ya que en ese tiempo nada malo pensábamos, no había ninguna malicia, ni los hombres faltaban el respeto a las mujeres.

De ahí conforme pasaba el tiempo, yo tenía aproximadamente veintisiete años de edad, para poder salir adelante me dedicaba a poner negocios con la platita que juntaba de mis sueldos, de mi trabajo, muchos de estos negocios era vender alimentos, o algunos otros productos. Luego de algunos años con la idea de mejorar, decidí venirme con mi negocio desde mi pueblo hasta la ciudad de Huanta (provincia de Ayacucho), en ese viaje no vine solo, Paulina decidió venirse conmigo, yo contento acepté ya que ambos nos habíamos dado cuenta que estábamos enamorados. Es así que ambos decidimos hacer compromiso y unirnos, a los pocos días que hemos decidido unirnos abandonamos Huayllay, saliendo de viaje para Ayacucho. Como todavía no nos habíamos casado, y habíamos decidido unirnos de forma apresurada, hemos venido a Huanta prácticamente escapándonos.

Recuerdo que ese primer día hemos llegado a las once del día; al llegar a este nuevo lugar que paro nosotros era diferente a nuestro lugar de origen al cual estábamos acostumbrados, preocupados nos hemos puesto a pensar:

¿En qué vamos a trabajar? ¿Entonces ahora dónde vamos a conseguir trabajo?

De tanto pensar y andar caminando todos preocupados, no sé cómo me acordé que un día yo, me había encontrado con un primo que me había dicho que él vivía y trabajaba en Ayacucho, y que cualquier cosa si me animaba a venirme a trabajar en esa ciudad lo buscara, que él podía ayudarme, así que recordándome aquella vez de sus palabras y de la dirección que me había dado le dije a Paulina que no se preocupara, ya que tenía un primo que vivía en Ayacucho y que nos podía ayudar. Así que caminamos los dos hasta llegar a un parque, pasamos el parque, seguimos la calle que seguía al terminar el parque, y le digo a Paulina:

“¡Por aquí es la dirección que me ha dado mi primo! ¡Por aquí dice vive mi primo! ¡Ya vamos a llegar a la casa de mi primo!”

Pero no lo encontrábamos, en eso que íbamos por la calle y me encuentro con una señora que vendía chicha en la esquina del camino del parque, me acerque a ella y le pregunte:

“¿Por esta calle vive el señor León?”

“¡Si por acá vive! ¡El León vive acá!” dijo la señora.

Contentos nos fuimos a preguntar por mi primo, a la casa donde la señora que vendía chicha nos había indicado, pero no lo encontramos estaba cerrado; la señora que vendía chicha se nos acercó y nos preguntó:

“¿Qué cosa están buscando ustedes? ¿Ustedes son enamorados?”

Nosotros le hemos mentado, le hemos negado todo, nosotros le dijimos:

“¡No señora mi primo es! ¡Somos primos!”

La señora al ver que no éramos de la zona y no teníamos en que trabajar, decidió ayudarnos colocándonos a ambos en trabajos y dándonos cuarto. A Paulina la señora le dio trabajo a su lado, ya que la señora aparte de vender chicha, también se dedicaba a la venta de comida, le dijo que la ayudara a cocinar, a servir la comida, atender al público o a lavar los platos, a cambio ella le daría comida y donde dormir; en cuanto a mí me ayudo a conseguir trabajo en la albañilería, yo me dedicaba a ayudar a los maestros de construcción hacer casas, a para cargar arena y cemento, hacer el preparado de la mezcla y cargar ladrillos. Al ir a vivir a la casa de la señora que nos consiguió trabajo las cosas no fueron tan buenas como parecían, todo se puso feo, la situación no era muy buena, ya que nos dio un cuartito bien chiquito, prácticamente sin techo, todo sucio y abandonado; Paulina y

yo al menos nos alegramos porque no pasaríamos la noche en la calle, ya que al menos teníamos donde dormir a pesar que no habían comodidades. La dificultad o las carencias del cuarto no fueron para nosotros grandes problemas, ya que nosotros nos supimos acomodar en el cuartito, lo limpiamos entre los dos, tapamos los agujeros por las lluvias y el frío; nada de eso nos incomodó, lo que si nos dolía era el trato que nos daba la señora, porque nos trataba como a hijos que no se quieren, o mejor dicho como a entenados, porque nos gritaba de todo, nos quería poner la mano si no hacíamos bien las cosas, o si nos demorábamos, todo nos hacía ver, todo nos mezquinaba o negaba; como la señora tenía su hijo, su nuera y nietos, siempre nos decía:

“¡Miren ellos son mis hijos, tienen que obedecerles en todo lo que ellos les pidan! ¡Tú Paulina tienes que lavarle la ropa a mi nuera! ¡Tú Julio tienes que hacer también las cosas, mi hijo no puede! ¡Para eso los he traído a mi casa, para que ayuden!”

Es así que la vivencia en la casa de la señora no fue muy buena, porque nos tenía como sus sirvientes, siempre que sucedía algo nos estaba echando la culpa; yo no me iba tranquilo a trabajar porque siempre estaba pensando:

“¿Cómo le estaría yendo a Paulina? ¿La señora le estará gritando? ¿Qué le estará haciendo?”

Así que yo terminaba de hacer rápido mi obra y me venía al cuartito a ver a Paulina, a ver cómo le había ido en el día con la señora, ella por no preocuparme me decía que la señora le había tratado bien, pero yo no le creía porque sabía cómo era la señora. Para mejorar nuestra situación yo trataba de buscar a mi primo León, para que nos dé una ayuda, pero no lo encontraba nunca, su casa siempre estaba cerrada; conforme pasaba el tiempo la obra en la que estábamos trabajando ya terminaba; una vez terminada la obra que duro seis meses, y ya no había trabajo y nuestra situación empeoraba cada vez más, decidimos irnos de Ayacucho; así que le

agradecemos a la señora que nos dio el cuartito para vivir por esos meses y nos salimos de su casa.

Nuestra idea al salir de la casa de la señora era ir a buscar a mi cuñado, ya que en varias oportunidades su hermano le había dicho a Paulina que él tenía una chacra la selva de Huanta y que en ese lugar habían tierras, así que con la idea nosotros de poder tener nuestra propia chacrita decidimos ir a la montaña. Aquella vez para venirnos la selva desde Ayacucho nos fuimos en camión; recuerdo que esa vez tuvimos suerte porque el chofer que conducía el camión era mi paisano, así que decidió ayudarme y traerme a Sivia sin ningún problema; esa vez que me vio queriendo ir a la montaña con Paulina, me dijo:

“¡No te preocupes paisita yo te voy a ayudar!” ¡Tú quieres ir a la selva no? ¡Yo te voy a llevar!

Nosotros contentos de nuestra suerte nos subimos al camión, mientras que en el trayecto íbamos haciendo planes de lo que haríamos cuando estemos en la selva; luego de un largo viaje, cuando llegamos finalmente, preguntando a la gente por donde quedaban las chacras, nos fuimos por varias preguntando por el hermano de mi señora, pero a anochece y nadie nos daba razón de él.

Al parecer nadie lo conocía; esa noche tuvimos que buscar donde quedarnos a dormir, cuando al día siguiente ya había amanecido, salimos a caminar a ver si encontrábamos a mi cuñado o si teníamos mejor suerte. Ese día no nos fue tan mal, no encontramos a mi cuñado pero encontramos trabajo en un fundo que estaba necesitando personal, la hacienda se llamaba Santa Isabel que quedaba en la San Francisco, ahí nos dijeron que si queríamos trabajar, trabajo ya teníamos, porque justo se estaba necesitando gente para la siembra, allí hemos trabajado casi solo dos meses, porque en ese lugar cayó mi señora enferma, se le empezó a hinchar su rodilla y no aguantaba los dolores fuertes que le daban, en uno de esos días empeoró de los dolores a pesar de que yo le frotaba en las noches

para que pudiera dormir (porque como todavía no me pagaban, no teníamos dinero para ir al hospital), llego un día en que se puso muy mal, los dolores eran muy fuertes, y ya no podía aguantarlos; al verla muy mal yo tuve que dejar de trabajar ese día, a dios gracias el dueño de la hacienda al ver a mi señora muy mal nos llevó en su carro al hospital, ahí la atendieron a la Paulina de emergencia porque no aguantaba los dolores, las enfermeras le dijeron que tenía reumatismo, le pusieron ampollas y le recetaron. Ese día como mi patrón nos había dejado nada más en el hospital y al ratito se había ido, como no habían carros tuve que regresar cargando a mi esposa hasta el lugar donde yo trabajaba (no había carro por esos sitios y ella no podía caminar); como la distancia era muy larga de rato en rato paraba a descansar con mi señora, hasta que así de tanto caminar cargándola hemos llegado.

Después de lo ocurrido ese día mi señora fue mejorando de sus dolores en la pierna; como ya acababa el tiempo de la siembra en la hacienda, ya no estuvimos mucho tiempo trabajando en Santa Isabel, porque solo te contrataban por temporadas, cuando se necesitaba gente para la siembra o la cosecha, de ahí ya no te necesitaban porque ya o había trabajo.

Habiendo ya, pasado un año y medio desde que nos reunimos con mi señora, tuvimos a nuestro primer hijo llamado Juan, a dios gracias ese día todo salió bien en el parto; mi señora y yo estábamos muy contentos porque era nuestro primer hijo, y porque sabíamos que íbamos a tener una compañía que nos iba alegrar, alguien por quien trabajar con más ganas, o sea alguien más por quien luchar.

En ese tiempo felizmente yo ya había conseguido trabajo en Sivia, gracias a ese trabajo al menos nos estaba yendo bien, no nos faltaba para comer o para vestir a mi hijito. Luego de algunos años tuvimos un hijo más, al ver que mi familia crecía y la plata ya no alcanzaba como antes, yo tenía la idea de tener mi propia chacra así que le dije a mi señora:

“¡Paulina voy a buscar un terrenito para hacer nuestra chacra, nuestros muchachos ya están creciendo, van a ver más necesidades!”

Así fue que con las ideas que tenía en mi mente y con las noticias que me dijo un primo:

“¡Oye primo hay chacra por el río Treboline! Vamos por allá, hay parcelas! ¡Hay bastantes terrenos para hacer chacras!”

¡Ya pues vamos!-dije yo-

Así que cuando tenía treinta años exactamente cumplidos me vine en busca de lo que hoy es Puerto Sivia con todas mis herramientas (en ese tiempo estaba yo todo joven, gordo, con muchas fuerzas); pero primero antes de llegar a Sivia, yo como venía caminando y buscando el terreno que me decían con mis amigos y mi primo, llegue primero a Chirani un lugar hasta donde también llegaba la colonización (por todo estos sitios de la selva, eran terrenos donde se estaba colonizando; este era un lugar que quedaba muy cerca del río Perené). Es así que cuando llegamos junto con mis demás amigos colonos que también buscaban tener sus lotes, no encontramos en el lugar muchas comodidades, ya que todo era puro monte, descampado, solo había unas cuantas chocitas de los nativos ashaninkas que vivían por ese lugar, todo estaba casi deshabitado, no había agua, ni luz, ni mercados, no había absolutamente nada; pero a pesar de eso no nos rendimos, ya que no nos importó que no tengamos comodidades; nosotros mismos como ya estábamos con esa ilusión de tener nuestros terrenos todos los colonos hemos decidido organizarnos para limpiar el lugar, así que trabajamos seis días.

La tarea de limpiar el lugar lo hicimos todos en grupo, éramos muchos los que participamos, ya que no solo éramos mis amigos, mi primo y yo que veníamos desde el San Francisco a colonizar, sino que también habían colonos de distintos lugares de la sierra.

Después de las faenas que hicimos todos, los colonos nos organizamos, ya incluso había una junta directiva que habían organizado los colonos que habían llegado unas semanas antes que nosotros para poderse organizarse y tomar posesión de los terrenos que habían más arriba de donde nosotros

nos habíamos colocado; el presidente de la junta directiva se llamaba Demetrio Inga, así que para no tener problemas nosotros, los que recién habíamos llegado unas semanas después que ellos tuvimos que hablar con él y los demás miembros de la junta directiva para decirles que nosotros también habíamos venido por tierras para hacer nuestras chacras (antes de que nosotros llegáramos esta junta directiva yo ya había estado haciendo los papeleos para adquirir los terrenos. Luego de nuestras conversaciones con los miembros de la Junta Directiva, los demás colonos, agarramos nuestras tierras, pero eso no fue tan fácil porque los nativos se opusieron a que todos los colonos que viviéramos ahí, no querían que hagamos un pueblo; así que ante tales motivos todos los colonos acompañamos al presidente y los demás miembros de la junta directiva para a hablar con el Jefe de los nativos, pero no nos entendimos porque el jefe de los nativos no entendía el castellano y nosotros tampoco entendíamos el idioma de ellos.

Pero gracias a dios había uno que nos entendía, así que nos pusimos de acuerdo para hablar con ellos durante dos días, hacerles entender lo queríamos, así que ellos nos dijeron que la Oficina de Reforma Agraria había dejado ese campo para un pueblo, así que nosotros tuvimos que ir a la Oficina a ver si es cierto o no, entonces cuando hemos ido, nos dimos cuenta que era cierto nos han dado papeles, con ese papel hemos vuelto otra vez donde los nativos, hemos hablamos con ellos y les dijimos:

“¡Nosotros no le vamos a quitar a ustedes su chacra! ¡Ni les vamos a quitar su pueblo, ni nada! ¡Al contrario más bien vamos a ayudarnos entre nosotros!”

Ahí recién ha comprendido el Jefe de los nativos y este nos dijo:

“¡Inmediatamente a tomar sus tierras! ¡Aquí hay un pedazo de estadio para ustedes, ¡Aquí hay un pedazo de lote para ustedes!”

Es así que colonizamos toda la parte de este territorio de ceja de selva, específicamente la parte del río, y la parte da arriba. Así que a mí me tocó

hacer mi chacra en la parte de abajo; a cada uno nos tocó un lote de tamaño de calle a calle que media veinte por cuarenta. En ese tiempo es que recién estábamos haciendo nuestras chacras, hemos sufrido mucho, como todavía no teníamos donde quedarnos a dormir teníamos que regresarnos caminando a nuestras casas, o algunos iban a quedarse a dormir a la zona de arriba, porque ahí había un campamento donde descansábamos, almorzábamos nuestro fiambre, además era más cerca para dormir y regresar temprano a las chacras que estaban en la parte baja. Como mi primo y yo todavía no teníamos ni una cabañita echa, nos regresábamos todos los días caminando aproximadamente cuatro horas, como no había carretera teníamos que pasar cruzando el cerro hasta llegar al lugar llamado el Palomar. De ese lugar, salíamos tempranito todos los días para llegar hasta donde estaban los lotes que nos habían dado para hacer nuestras chacra, esa era nuestra rutina.

Después de haber marcado nuestros terrenos para hacer nuestras chacras, ya los colonos al darnos cuenta que era dificultoso regresar, fue así que decidimos hacer un pueblito para poder tener allí nuestras casitas y a nuestras familias juntas, nuestras casas las hicimos cerca al río en la zona alta. En ese tiempo nuestra vida era difícil y triste, porque pasábamos muchas necesidades, ya que la primera necesidad que había era la falta de plata, no había alimentos para comer (ya que si no sembrabas no había para comer), tampoco había un sitio donde comprarlos, no había agua para tomar (si teníamos sed teníamos que ir al río a tomar agua), si nos enfermábamos no había donde atendernos, teníamos que ir hasta la posta de salud de San Francisco para curarnos; pero incluso en muchas ocasiones para llegar hasta la posta algunas personas se morían, como no había carreteras, ni puente, la gente tenía que pasar cruzando el puente sobre el río que era bien caudaloso, es por eso que al demorarse cruzando el río la persona enferma llegaba ya muy grave al hospital y ya no se podía salvar; o muchas veces cuando las personas salían en busca de alimentos, para lo cual tenían que cruzar el río en especie de canoítas, muchos morían ahogados.

Ante esas necesidades que pasábamos y como todavía mis hijos eran chiquitos, yo venía sólo hasta este lugar, no los podía traer todavía del Palomar, porque si no se iban a morir de hambre al igual que muchos de los que vivían en estas tierras.

Los colonos al ver las necesidades que teníamos, veíamos la forma de poner solución a todos estos problemas, ya que muchos de ellos que ya habían traído a sus familias veían que ellos sufrían muchas necesidades en este lugar. Recuerdo que una de nuestras soluciones al no haber carretera, para poder cruzar el río, fue inventarnos los huaros. Era una especie de canastas que iban colgadas y amarradas a un cuerda bien gruesa por donde se deslizaba la canasta hasta el otro extremo del río, en estos huaros solo podían transportarse dos a tres personas, no más porque si no con el peso las personas podían caer y morir; en muchas oportunidades hubieron muchas tragedias, ya que la gente al querer pasar con algunos productos de su chacra para vender o al regresar de comprar alimentos de la ciudad se caían y morían ahogados en el río. Otra de las soluciones que dimos al no haber colegios en este sitio para que los niños se educaran fue que muchos colonos manden a sus hijos hasta Pichari, para que estudiaran, porque en allí había una escuelita donde había un profesor adventista, que enseñaba a los niños nativos e hijos de colonos. Pero como era el único que enseñaba a los niños no se daba abasto, y además porque en la escuelita estaba muy llena; mis hijos no podían ir a esta escuelita que había.

Después de algún tiempo conseguí tener la chacrita que tanto quería, en este lugar me iba muy bien, estaba contento porque veía que al fin mi sueño se hacía realidad, ya que mi familia iba poder vivir mejor; con mucho esfuerzo logre tener una hermosa chacra que aproximadamente una hectárea.

Como las necesidades siempre no faltaban en este lugar, para llegar a tener un poquito más de plata y mejorar mi chacra, yo no solo trabajaba en mi chacra, sino que aparte yo trabajaba como agricultor en la chacra de un señor que tenía sus tierras entre el Palomar y Pichari. Además como

siempre me gustaba dedicarme al negocio yo me dedicaba también a trabajar vendiendo carne que traía desde Huanta; cuando estaba en este negocio de la venta de carne me iba bien, porque como no había mucha venta de carne por acá.

Así que por mucho tiempo me dedique a la venta de carne y a otros negocios, ya que siempre veía la manera como tener plata para que mi familia no pase hambre.

Un día como cualquier otro, cuando me había ido a trabajar con mi hermano, a la chacra de mi patrón que quedaba no muy lejos de el Palomar, como cualquier día normal, inesperadamente cuando yo estaba haciendo mi faena, mi cuñada (en ese tiempo algunos años antes, algunos parientes de nuestra familia se habían venido a vivir cerca de nosotros, buscando también conseguir tierras) y mi hijito el mayor vinieron todos asustados gritando; recuerdo que ese día mi hijito me dijo:

“¡Papá mi mamá está mal! ¡Se va morir!”

“¿Que tiene tu mamá? ¿Qué paso?” –dije yo-

¡Mi mamá está vomitando sangre!

Botando mis herramientas en el trabajo, me he venido corriendo para mi casa; cuando he llegado a mi casa encontré a mi señora vomitando sangre, estaba muy mal, yo la veía como que ya estaba en las ultimas (yo no podía comprender porque se había enfermado mi señora, si ella estaba gordita); mi hijito lloraba al ver a su mamá tirada en el suelo vomitando, mi hijito llorando me preguntaba:

¿Papá, mi mamá se va morir no?, ¿No se va salvar?

Yo no sabía ni que contestarle a mi hijo, más bien me daba pena verlo como lloraba al lado de su mamá, y como mi hijito el último que todavía tenía

meses lloraba de hambre. Ese rato lo único que he hecho en ese momento fue levantar a mi señora del suelo para ponerla en su cama, y salido corriendo a mi trabajo dejando en cargado a mis hijos a mi cuñada. Me fui lo más rápido que pude a buscar a mi patrón que se llamaba José Gutiérrez, como tenía camión, lo fui a buscar para que me ayude a llevar a mi señora al hospital, él me ayudo trayendo a mi señora sólo hasta un lugar llamado Poros, una vez que llegamos a Poros nos dejó ahí, yo ya tuve que esperar ahí que pase la empresa de ómnibus que era una de las únicas que hacia transporte hasta San Francisco, ya que era la única forma de que llegue al hospital. Cuando llegamos al hospital, el doctor que estaba de turno, tuvo que atender de emergencia a mi señora, y ahí mismo me dijo:

“¡Huy esto es úlcera! ¡Señor tiene que hospitalizarla!”

Pero para hospitalizar a mi señora me pedía cuatro mil quinientos soles, lamentablemente yo solo tenía seiscientos soles nada más; cuando les dije cuanto era la cantidad que tenía me dijeron que no me alcanzaba, como no sabía qué hacer, en ese instante entre mí mismo me decía:

“¡Dios mío que hago! ¡Ayúdame no sé qué hacer!”

Así que en ese instante luego de estar pensado lo que hice fue comenzar a buscar a mi primo, a mi hermana (mi hermana hace algunos años había venido a vivir cerca de donde yo vivía) y a mi cuñado para pedirles que me ayuden, que por favor me presten dinero para poder completar lo que pedían para curar a mi señora.

Cuando me encontré con mi hermana y le conté lo que me pasaba, ella no me quiso ayudar, ella me dijo cosas extrañas como si uno no fuera familia, al ver esto yo le dije:

“¡Ya hermana gracias, entonces lo que te he prestado aunque sea devuélveme para curar a mi señora! ¡Aunque sea dame diez soles!”

Ella al ver que yo le pedía que me dé aunque sea diez soles para curar a mi señora, me dijo:

“¡No, no tengo!”

“¡Dame aunque sea diez soles, nomás!”- dije yo-

¡No, no tengo!

“¿Porque hermana me dices así?”-dije yo-

“¡Yo te he dicho bótala a esa señora yo te hago educar, y tú no me has hecho caso!”

“¡Ya gracias!” –dije yo-

Después de esas palabras ahí termino la conversación, ya no le dije más nada, en ese momento yo estaba todo triste y desesperado, pensé que mi hermana como era mi familia me iba ayudar, y no que me iba dar la espalda, realmente eso me dolió, y sobre todo que me dijera que cuando más joven ella me quiso educar, ya que eso no fue así porque yo desde chico tuve que arreglármelas solo, ya que prácticamente cuando me quede huérfano era como si yo estuviera solo. Al ver que mi hermana no quiso ayudarme me fui a buscar a mi primo pero no lo encontré, me dijeron:

“¡Tú primo ha venido ayer, pero ya se ha regresado!”

Al no encontrar a mi primo me fui a buscar a mi cuñado para que me ayude, de tanto buscarlo lo encontré que estaba tomando, al verme mi cuñado me dijo:

“¿Oye que haces acá Julio?”

“¡Aquí pues estoy triste!”-dije yo-

“¿Por qué?”

“¡Tú hermana esta grave! ¡Esta para morir!”-dije yo-

“¿Qué es lo que tiene?”

“¡Bueno según dicen se le ha reventado la ulcera! ¡Está botando sangre!” -dije

“¡Carambas!”

“¡Yo quiero que me preste plata!”-dije yo-

“¡Plata no tengo!”

“¡Entonces ábreme una cuenta ahorita para que me alcance la plata que me piden para curarla a tu hermana!”

“¡No, no tengo! ¡Además no tengo libros, cuadernos acá con que vamos a llevar la cuenta!”

“¡Pero préstame pues eso! ¡Me piden cuatro mil quinientos! ¡Agarra mi chacra!”

“¡Tú tienes chacra!”

“¡Si yo tengo pues!”

“¿Dónde?”

“¡En Chirani! ¡Tengo mi chacra de seis por cuatro!”-dije yo-

“-No tengo dinero, Julio”

Al escuchar esa contestación me dolió pues, porque eso no es para una familia, me puse a llorar amargamente y me fui (no me dio nada mi cuñado), me vine para el hotel donde había dejado a mi esposa mientras buscaba plata para hospitalizarla, en eso que estaba viendo la forma como conseguir dinero me encontré con un vecino colindante, este señor era don Pancho, fue el único que me ayudo al verme desesperado, ya que él me quiso comprar mi chacra, él me dijo:

“¡A ya estas vendiendo tu chacra! ¡Ya está bien te compro tu chacra! ¡Anda consulta con tu señora!”

Corriendo me fui al hotel y le digo a mi señora:

“¡No hay nada!”

“¡Solamente he conseguido algo! ¡Me he encontrado con don Pancho y me ha dicho que me compra la chacra! ¡Me ha dicho que consulte contigo haOber que decidimos!”

Mi señora al oírme me dijo:

“¡Oye Julio vende! ¡Todavía no tenemos papeles de propiedad que nos haya dado la Oficina Agraria! ¡No tenemos nada seguro! ¡De repente nos quitan nuestra chacra! ¡De repente me muero, con dos hijos vas a quedar, no vas a poder trabajar! ¡No vas a poder ganar nada para alimentarlos! ¡Quién los va ver! ¡Cuando sane gracias a dios, compraremos otra chacra! ¡Otra chacra conseguiremos!”

Así fue que inmediatamente me fui a buscar a don Pancho, en eso de tanto estar buscando lo encontré, al verme me dijo:

“¿Y qué dijo tu señora?”

“¡Si don Pancho, le vendo mi chacra! ¡Pero eso si don Pancho mi chacra se lo vendo a cuatro mil quinientos!”-dije yo-

“¡Ya está bien! ¡Toma cuatro mil soles y quinientos te doy después!”

Yo pensé que al decirle el precio de repente don Pancho me iba pedir una rebaja para comprarme mi chacra, pero no fue así, don Pancho no me pidió ninguna rebaja cuando le dije el precio, al parecer creo que a él más bien le parecía barato, además mi chacra era bien grande y estaba bien producida y colindante a la de él, así que no puso peros y acepto rápidamente. Ese día don Pancho me entrego los cuatro mil soles del pago de la chacra, y me dijo:

“¡Pero donde están las herramientas de tu chacra! ¡Me enseñas tus herramientas!”

“¡Yo creo que no voy a poder don Pancho! ¡Te voy a dar datos donde están! ¡Escarba ahí no más, por ese cerrito, ahí está todo! ¡La presada está colgada ahí arriba! ¡El pico, lampa, olla, chaple, lima, todo está ahí! ¡Todo, todo está ahí!”-dije yo-

Y así fue, porque don Pancho me contó que todas las herramientas las llegó a encontrar. De don Pancho no me puedo quejar, siempre me ayudaba, me servía, me alcanzaba cosas cuando yo más he necesitado (actualmente don Pancho ya es finado, por bueno debe ahora estar en la presencia de Dios), ambos nos ayudábamos; incluso cuando él tomaba y me veía me decía que me sirviera un vaso de cerveza, yo le aceptaba un vaso o dos, quedar bien como vecino; lo único en lo que no me llegó a cumplir fue que no me ha dado los quinientos soles que le faltaba pagarme de mi terreno que le vendí.

Fue así que ante esa emergencia tuve que vender mi única chacra. Una vez que la vendí inmediatamente con la plata que me dio don Pancho hice atender a mi señora; ella estaba toda flaquita, había bajado mucho de peso por la hemorragia, pero a dios gracias ella poco apoco se fue mejorando.

Como en ese tiempo había tenido que vender mi chacra para salvar a mi señora, me quede sin nada para alimentar a mis hijos, ya que no tenía prácticamente de que vivir, me había que dado sin nada.

Después de que mi esposa se había salvado de la ulcera que le había dado, como yo algunas veces me comunicaba con mis hermanos por carta o radio transmisor, porque en ese tiempo no había teléfono; un día mi hermano me ha mandado una carta para avisarme que quería que me vaya con toda mi familia para Huancavelica de nuevo, recuerdo que esa vez mi hijito me leyó la carta diciéndome, papá mi tío dice en su carta, esto:

“¡Sabes hermano estoy de mayordomo, quiero que me ayudes! ¡Vamos a celebrar la fiesta patronal! ¡Ven pues a ayudarme, para celebrar juntos!”

Aquella vez yo al ver esa carta me puse a recordar muchas cosas como por ejemplo el lugar donde había nacido y la gente de allá, me puse a echar un poco de menos mi pueblo. Le dije a mi esposa:

“¡Vamos Paulina! ¡Vamos con los chicos, para que conozcan donde han nacido sus padres! ¡Además va ver fiesta! ¡Mi hermano va ser mayordomo, quiere que lo ayude! ¡Yo creo que sería una buena idea ir allá y de paso casarnos! ¡Además yo creo que es una bonita fecha para casarnos allá!”

Y así mi esposa emocionada porque nos íbamos a casar allá decidió ir. Así fue que regresamos a Huayllay, después de ocho años de haber salido de allí.

Una vez que habíamos llegado al pueblo, fui en busca de mi hermano, lo encontré, nos abrazamos, todos nos pusimos contentos de volver a vernos después de años. Se pusieron contentos de conocer a mis hijos por primera vez, ya que nunca los habían visto, igual yo al conocer a mis sobrinos y al volver a ver a nuestros familiares, ya que mi señora también estaba contenta

al volver a ver a su familia que nos vino a recibir y a conocer a nuestros hijos; recuerdo que ese día todos estuvimos muy alegres haciendo los planes para la fiesta. Yo le había comentado a mi hermano que venía a casarme, él estaba contento dije que no había problema, que más bien era una buena idea celebrar todo de una sola vez a lo grande; así que nos pusimos a preparar los preparativos de la fiesta patronal y mi casamiento.

La fiesta que estábamos preparando con mi hermano era la celebración del Señor de Huayllay Jesús, que es el patrón de nuestro. Todos colaboramos en la organización de la fiesta, mis familiares cocinaron, prepararon comidas, trago, ordenaron el lugar, los adornos, apoyaron bastante para que la fiesta y mi matrimonio que iba celebrarlo juntamente con la fiesta patronal salga bien.

En esos días que estábamos justo en plenas preparaciones para la celebración ocurrió un incidente, justo la persona que había sido elegido como padrino, no iba ir o no podía, porque era una persona que se podría decir que ya no tenía las fuerzas necesarias para hacer estas fiestas, porque era un ancianito, mi hermano al ver que pasó todo esto, estaba todo preocupado porque pensaba que las cosas ya no iban a salir bien porque ya no había padrino (sobre todo en estas fiestas donde el padrino es una persona importante, y cada año todos sus mayordomos, padrinos y demás organizadores se esmeran de que la fiesta salga bien, porque cada años todos buscan que la gente diga que tal organizadores lo hicieron mejor que los anteriores), yo le dije:

“¡No te preocupes hermano! ¡Yo seré el padrino!”

Mi hermano, al decirle que yo voy hacer el padrino se puso todo contento y me dijo:

“¡De verdad Julio! ¡Gracias hermanito, sabía que podía contar contigo! ¡Lo que tienes que hacer como tu responsabilidad de padrino es entrar a conversar con el juez, las autoridades para decirle lo de la fiesta!”

Así que eso fue lo que hice siguiendo lo que me había enseñado mi hermano. Recuerdo que Todo salió bien cuando hable con las autoridades, e incluso en la fiesta, ya que yo puse todo para la fiesta, (así pude ayudar a mi hermano), todos nos preparamos para recibir la fiesta.

La fiesta costumbrista del Señor de Huayllay fue realmente muy bonita su celebración duró una semana, hubo corrida de toros durante un día, ya que cada mayordomo hacia corrida de toros, había orquesta durante tres días, en las noches era el baile, la comida que se consumía era la pachamanca y el chicharrón de chancho (esto es lo que más extraño de mi tierra, me gustaría actualmente estar en ese tiempo celebrando la fiesta patronal para comer estas comidas, aunque a horita ya no extraño casi nada, ya que me parece que no es igual, porque mi región ha cambiado bastante, a causa del evangelio que ha llegado.

Así fue que me case, celebre a lo grande, mi señora estaba contenta por la boda al igual que mis hijos; estuvimos unas semanas ahí, luego con pena porque nos habíamos encariñado esos días que estuvimos ahí, nos regresamos a la selva.

Una vez que habíamos vuelto a Palomar, las cosas no estaban muy bien donde yo vivía, porque no había trabajo, decidí irme con toda mi familia de Palomar hacia Sivia para que estudie mi hijo.

Es tuvimos viviendo por un buen tiempo, incluso hasta la fecha en que mi hijo terminó sus primeros años de estudios, ya que como entraría a la secundaria y en este lugar solo había para educarse hasta el nivel primario, además por la situación que no estaba muy buena decidí ir a San Francisco; como para ese entonces mi esposa se estaba recuperando de lo mal que había estado, yo le dije:

“¡Vámonos a San Francisco! ¡Vámonos como cambiando! ! Tal vez nos hace mejor cambiar! ¡Vamos como haciendo negocio! ¡Ya sé hacer negocio!”

Así que como mi esposa también se entusiasmó, nos fuimos rumbo a San Francisco en busca de que nuestra situación mejore.

Después de haber viajado una cuantas horas finalmente llegue con toda mi familia; recuerdo que ese día al lugar que llegamos primero fue al mercado porque estaba muy cerca de una terminal de autos; fue en este que nos pusimos a descansar con todos nuestro bultos ya que todos estábamos cansados, en eso que estábamos descansando uno de mis hijitos como estaba cansado por el viaje me dijo:

“¡Papá quiero agua! ¡Quiero agua! ¡Estoy cansado!”

Al ver que mi hijo estaba cansado y con sed, como en ese rato no tenía agua que darle de tomar, no sé cómo en esos momentos me acordé de que muy cerca vivía una señora con la que tuve un negocio anteriormente en que ella me daba carne para vender, como la conocía, decidí ir a buscar para que me ayude. Fue así que he llegado a la casa de la señora para pedirle comida y agua. Cuando llegué a la casa de la señora y le toqué su puerta. Al verme la señora se sorprendió mucho, toda contenta me dijo:

“¡Hola don Julio! ¿De dónde estás viniendo? ¡Ya sé, justo has llegado en el momento preciso! ¿Oye no quieres cuarto para que estés con tu familia

“¡Yo tengo una casa nuevecita!”

“¿De verdad señora?”

“¡Si don Julio! ¡Justo yo quiero a alguien que me la cuide nada más!

“¡No quiero que me pagues nada solamente cuídala! ¡Como tengo una huertita en esa casa, solo quiero que la riegues, haces limpieza, nada más! ¡Eso sí horita mismo quiero que la ocupes!”

“¡Ya señora gracias!”

“¡Ahorita nos vamos para allá, para que se instalen de una vez!”

Nosotros estábamos contentos porque vinimos por agua y lo que encontramos fueron muchas cosas buenas. En eso que nos estábamos yendo a la casa que la señora nos iba a dar, de repente me encontré en el camino con un primo, al verme me dijo:

¡Hola primo! ¿Qué haces tú por aquí con tu familia?

“¡Aquí pues estamos viniendo de la selva!”

“¡Ya a horita he conseguido cuarto, justamente a horita nos vamos a ir arriba a llevar nuestras cosas al cuarto!”

“¡Ya primo no te preocupes! ¡Ya espérense, espérense! ¡A horita paro un carro para que los lleve! ¡No se preocupen yo les pago el pasaje!”

Así fue mi primo nos ayudó a meter nuestras cosas al carro, nos pagó el pasaje y nos acompañó a la casa para ver dónde íbamos a vivir; ya luego de un rato que hemos estado en el carro hemos visto la casa, ni bien estábamos llegando a la casa nos hemos puesto contentos con mi familia, porque hemos visto que esa casa tenía mesa, silla, unas cuantas camas, prácticamente teníamos todo en esa casita para poder estar cómodos, hasta incluso hemos tenido cosas que nunca habíamos tenido; recuerdo que ese día justo al ratito que hemos llegado sonó la campana, ya eran las doce del mediodía, ya era la hora de comer, como teníamos nuestra mesita y sillita contentos comenzamos todos almorzar con mis hijos, así que todos estábamos alegres, contentos porque a diferencia de nuestra casita que anteriormente teníamos en esta nueva casa teníamos una mesa y sillas para comer todos juntos (le dimos gracias a Dios), realmente todos estábamos muy alegres de haber conseguido una casita bien bonita ya que nunca habíamos tenido una igual.

Después de almorzar y estar riendo un rato con mis hijos, mi primo y la señora que nos dio la casa, ya por la tardecita le dije a mi esposa para ir a buscar colegio para que estudien nuestros hijos; así fue que en la tarde nos hemos ido al colegio que había, para buscar vacantes para que nuestros hijos estudien, pero como ese día era ya un poco tarde el señor que cuidaba el colegio nos dijo:

“¡En la tarde ya no atendían, mejor regresen mañana! ¡Si hay vacantes!”

Al día siguiente nos hemos ido al colegio, hemos hablado con el Director, le hemos dicho que queríamos vacantes para que puedan estudiar porque veníamos de otro lugar, el director no se negó a ayudarnos, el no dijo:

“¡No hay ningún problema, para que sus hijos sean recibidos en este colegio!” “! Lo único que tiene que hacer es dar un examen!”

“¡Ah ya Director, gracias! “

Esa vez todos mis hijos que iban a ir a la escuela tuvieron que dar su examen para ingresar al colegio.

El día del examen felizmente los han recibido a casi todos mis hijos, ya que solo mi hijo el mayor no dio bien su examen porque se asustó cuando ha estado dando su examen para poder ingresar al colegio, el resto de mis hijos menores pasaron su examen si ningún miedo, en cambio mi hijo el mayor se puso todo nervioso porque dice que ha visto que los profesores de la ciudad eran diferentes, ya que dice que andaban todos de corbata, diferentes a cómo donde vivíamos, no sólo por su ropa sino también por su trato y en la enseñanza; esto hizo que mi hijo se sienta cohibido y no pudiera hacer su examen tranquilo, además que no supiera algunas cosas de su examen, porque en la selva no le habían enseñado ejercicios de matemáticas que le habían tomado en su prueba de ingreso; yo no me moleste por lo que había pasado con mi hijo el mayor porque a decir verdad viendo la realidad en la

selva la enseñanza es muy baja, a comparación con otros lugares, ya que tiene un bajo nivel de preparación muy simple.

Recuerdo que esa vez que mi hijo no había pasado la prueba él había llegado a la casa todo triste y asustado, cuando yo le pregunte porque no había dado bien su examen (como yo ya sabía los resultados de sus notas porque me había ido averiguar), mi hijo me dijo:

“¡Papá no me fue bien en el examen! ¡Me han tomado cosas que no se! a mí nunca me han enseñado los quebrados!”

¡Yo no sabía esos ejercicios! ¡Sabes papá, a mí el profesor de este nuevo colegio para prepararme para el examen no me ha enseñado eso! ¡He visto que el profesor le ha enseñado en la pizarra a otro alumno este ejercicio! ¡Yo he visto, como le ha enseñado al otro chico! ¡Sabes papá por eso lo he copiado rapidito en mi brazo para poder aprender!

Como mi hijo ha visto todo esto luego de haberlo copiado en su brazo lo ha comenzado a copiar en su cuaderno, al ver esto yo le dije al día siguiente al director, que: “¡Mi hijo no sabía mucho esos ejercicios porque en el otro colegio que ha estudiado no le enseñaron eso problemas!

“¡Profesor dice que a mi hijo no le ha enseñado esto el profesor de este colegio, pero si a otro chico le ha enseñado en la pizarra, mi hijo ha visto eso, incluso él como quería aprender cómo se hacían esos ejercicios lo ha copiado!”

¿Tienen la copia?-dijo el director-

¡Sí!

“¡Ya, tráigalo señor para ver!”

Así es que corriendo nos hemos ido con mi hijo a traer el cuaderno, una vez que lo hemos traído y enseñado, le pasaron a enseñar los quebrados a mi

hijo solito, luego le pasaron a tomar otro examen; ese día mi hijo ya estaba más tranquilo para dar su examen porque ya sabía los quebrados y ya no tenía tanto miedo a los profesores. Después de unas horas de estar esperando que mi hijo termine de dar su examen y de que le calificaran cuanto había sacado de nota, como ya no estaba el director porque tenía que salir hacer unos papeles, un profesor que ha estaba ahí me dijo:

“¡Si pasa, pero no está el director para que lo autorice!”

En eso que me estaba hablando el profesor, entra otro profesor y le dice:

“¡Si pasa, si pasa el alumno! ¡¡Profesor si entra, ha rendido su examen!-segundo profesor!”

¡”Ya está bien profesor, pero eso corre por tu cuenta, tú te haces cargo de hablar con el director!”

¡Ya está bien yo me hago cargo!-dijo el segundo profesor-

¡Gracias profesor! ¿Entonces mi hijo si va poder estudiar en el colegio?-dije yo-

¡Sí señor, no se preocupe que yo voy hablar con el director de que su hijo rindió el examen, vaya tranquilo a su casa!”

¡Ya profesor muchas gracias, ya nos estamos viendo!-dije yo

Así fue que mi hijo logro aprobar su examen, ya cuando era día lunes en que comenzaban las clases todos mis hijos asistían a su nueva escuela. El cambio de enseñanza no se le hizo difícil a mis hijitos menores, solo le chocó un poco a mi hijo el mayor los primeros días hasta que se adaptara. Luego ya que había pasado una semana todo cambio ya que había sido suficiente, ya que se había adaptado a la nueva enseñanza, mi Juanito ya ha

sabido todo, al ver el director que mi hijo había mejorado mucho en tampoco días, me mando a llamar y me dijo:

¡Juanito ha mejorado mucho! ¡No se preocupe don Julio, Juanito pasa! ¡No te exaltes!

Así fue que mi hijo después de haber estado asistiendo una semana Ya no tuvo problemas para aprender, yo estaba todo contento porque a mis hijos les iba bien en el colegio, llegaron a aprender todo lo nuevo que les enseñaban.

De mi vida en San Francisco no me puedo quejar, no me fue tan mal, mi situación mejoró en algo, ahí tuve para darles una mejor vida a mis hijos, ya que trabaja con un señor que fue un patrón bueno, ya que era buena gente, siempre me ayudaba siempre me dio buen trato, para este señor trabajaba haciendo ladrillos de barro y cuidando vacas. Yo en este trabajo me dedicaba a cuidar y pasear cuarenta vacas, recuerdo que de estas vacas como había ocho o doce que eran lecheras yo les sacaba bastante leche, de las vacas que botaban dos o tres litros, recuerdo que mi patrón me decía:

“¿Cuál vaca está dando menos leche?, ¿tú conoces?”

Ya que de las demás vacas que botaban seis o siete porongos, eso ya quedaba para mi patrón. Siempre se estaba preocupando de que mis hijos tomen la leche que daban sus vacas o de alcanzarme cualquier otra cosa para mi familia, no me puedo quejar de su trato ya que nunca mezquinaba las cosas.

Con el transcurrir del tiempo yo me volví cristiano, mi señora y yo hemos conocido a Dios a raíz de la enfermedad que le dio a mi hijo mayor; está enfermedad nos agarró a todos de sorpresa, como un balde de agua fría, ya que mi hijo estaba bien y repentinamente se enfermó. Todo sucedió cuando un día de la nada se le empezó a doblar el pie, la mano y la cara; recuerdo que mi esposa al ver esto toda asustada me llamó, al ver a mi hijo que

estaba todo torcido su cuerpo, nosotros tratábamos de enderezárselo, pero nada, se arreglaba un ratito y luego seguía igual. Al ver que a mi hijo le estaba sucediendo algo extraño nosotros lo llevábamos al doctor para que lo vea, pero a pesar de que los médicos lo atendían seguía igual; dos largos años estuvo mi hijo así enfermo. Un día cuando mi esposa había ido al hospital a visitar a mi primo que estaba internado porque estaba muy mal, cuando ellos se han visto y han estado conversando, llegaron a ver a mi primo los hermanos de la iglesia a donde el pertenecía, y le dijeron:

“¿Hola hermano Moisés como estas?”

“¡Ya estás bien!”-dijo mi primo-

“¿Y la señora porque llora?”

“¡Mi sobrino está mal ya hace tiempo!”-dijo mi primo-

“¡Oye hermano, pero porque no nos has avisado a nosotros! ¿Por qué no nos has contado nada?”

Al ver esto los hermanos le dijeron a mi esposa:

“¡Señora no llore para el diablo! ¡Llore para Dios, tu hijo va sanar!”

“¡Señora vaya pensando en lo que le estamos diciendo, mientras nosotros vamos a la otra sala a seguir visitando a otro hermanito! ¡Entrégate a nuestro Dios, vas a ver que va sanar tu hijo!”

Dice mi señora que ella se quedó pensando en lo que los hermanos le habían dicho, en eso que ella estaba toda pensativa los hermanos regresaron en un cuarto de hora a la sala donde estaba mi primo con mi señora, mi señora ya había decidido que hacer, ella al escucharlos se dijo a si misma:

“¡No, mejor me entrego! ¡Seguro Dios sana a mi hijo! ¡Él es el único que nos puede ayudar a sanar a mi hijo!”

Después de haberse entregado mi señora a Dios ha venido a la casa, ha hablado conmigo y yo también decidí entregarme a Dios con todos mis hijos; luego de un tiempo de estar yendo a la iglesia como por milagro su cuerpo de mi hijo se empezó a enderezar, finalmente mi hijo se sanó.

Luego de un tiempo de estar en San Francisco, por diferentes motivos decidimos regresar a Pichari con toda mi familia. Nos vinimos a vivir definitivo a esta zona por donde yo había tenido mi chacrita años anteriores, donde había tenido mis amigos, donde había trabajado con otros colonos para lograr tener una mejor vida.

En ese tiempo que decidimos regresarnos llegamos con mi señora al lugar en el año 1984, las cosas para ese entonces ya habían cambiado en este lugar, hasta incluso en este lugar donde años anteriores estábamos tratando de hacer nuestras casas, ya tenía nombre, ya que a este lugar le habían puesto “Centro Poblado Puerto Treboline”. Todo había cambiado, yo todo lo veía como desconocido, ya que incluso había un colegio donde pude poner a estudiar a mis hijos, aquí mis hijos eran número uno de su clase, sabían todo de memoria, estaban más adelantados que los demás niños de su salón, porque en San Francisco con la enseñanza que era distinta a del lugar donde regresamos habían aprendido mucho; lo nuevo que encontré no era que solo había colegio sino que también había una pequeña posta, ya no habían tantos terrenos para vivir en ellos, hasta incluso yo había perdido el terreno que tuve aquí cuando por primera vez había llegado junto con todos los colonos. Ya no había nada todo lo habían tumbado, sobre todo la parte baja donde estaba mi lote toda esa parte estaba diferente. Cuando he llegado nada he tenido, al ver que no tenía donde vivir lo que tuve que hacer fue solicitar un terreno a las autoridades y ellos me dijeron:

“¡Pero para tener acceso a ellos tienes que cumplir con algunos requisitos!”

Para obtener mi lote me pidieron en el pueblo certificado de buena conducta en primer lugar de Palomar, ya luego me pidieron certificado de la Policía. De ahí me llevaron donde un secretario de la agencia, este señor era don Guillermo, él me dijo:

“¿Oye don Julio que ha pasado?”

“¡Bueno aquí me están juzgando pues! ¡No sé qué hacer! ¡Parece que yo no soy peruano! ¡Parece que soy de otro país!” ¡Oh no sé!-dije yo-

“¿Por qué?”

“¡Dicen que saque mi certificado de buena conducta!”

“¿Qué pasa pues? ¡Señor Quispe si nosotros no hemos presentado nada de eso cuando hemos agarrado nuestro terreno! ¡Es mas no tenemos nada de esos papeles! ¿O usted tiene?”

“¡No, no tengo!-dijo el señor Quispe!”- (era una de las autoridades del lugar)

“¡Entonces pues! ¿Por qué está juzgando usted! ¿Con que derecho está juzgando usted! ¡Basta con los certificados de buena conducta!

¡Ya don Julio tranquilízate! ¡Ahora si recibes tu lote! ¡Pero eso si una vez que recibas, paga! ¡Tienes que pagar por tu terreno! ¡Dentro de un mes ya debes estar poniendo si quiera una parte!”

“¡Ya don Guillermo gracias!”-dije yo-

Entonces hasta esa fecha que tenía que pagar la plata del terreno que me habían dado, el señor Quispe me había subido el costo del terreno, su capricho me ha hecho ver, porque el pago era cien soles no más que se

tenía que pagar, pero por cólera el señor me cobró mil soles, como yo tenía apenas trescientos, entonces le dije:

“¡Toma trescientos! ¡Más no tengo! ¡Pero como estoy trabajando a media con mi sobrina en la cosecha, según la parte que me toque de, lo que me de mi sobrina del café, yo voy a venir, y le voy a pagar!”

“¿Y quién lo garantiza?”-dijo don Quispe-

“¡Yo mismo pues, si yo soy conocido acá!”

Así pues en ese tiempo me decían que yo tenía que terminar de pagar todo, porque decían que esa plata que pedían era para que progrese el pueblo; en ese tiempo en el pueblo había muchas cosas de esas que no eran muy buenas (ya se escuchaba lo del terrorismo), hasta incluso los propietarios que eran autoridades que tenían su chacra no me pegaban lo justo, ya que las chacras que yo les trabajaba median tres cuadras y medias, solo tres cuadras no más me pagaban, media cuadra me robaban; recuerdo que un día me pasó un incidente parecido cuando yo estaba trabajando en el Palomar, lo que sucedió fue que yo le había trabajado para el señor Juvenal (que era autoridad) una chacra de tres cuadras y media, cuando me tuvo que pagar por mi trabajo solo me quería pagar de tres cuadras no más, me día cuadra me estaban robando, al ver esto yo como no podía creer que solo había trabajado tres cuadras (como uno ya trabaja en eso el cuerpo ya sabe cuánto uno ha trabajado) he hecho medir el terreno, cuando he hecho medir, el costo salía tres cuadras y media, entonces media cuadra me estaban robando y todavía era la autoridad; ese rato al reclamar me pegaron, al ver esto yo he salido corriendo al campo así, para agarrarme yo también a patada limpia con el señor Juvenal , al ver esto sus hijos del señor han salido corriendo, diciendo:

“¿Oye don Julio que pasa?”

“¡Tu papá me está comenzando a pegar pues! ¡Me debe! ¡Ahora le voy a denunciar a tu papá ante el juez!”-dije yo-

Muchos de este problema pasaron repetidas veces, ya que siempre uno en el camino se encontraba con esta clase de personas, pero igual yo trataba de no dejarme y por eso reclamaba una y otras veces.

Al estar en puerto Treboline, mi familia y yo teníamos un problema, no había iglesias para poder asistir, recuerdo que solo había una en el lugar de Pichari, donde vivían los nativos ashaninkas; luego de dos meses de haber llegado a este lugar un día bajando con mis animales y con mi fruta en hombros, cuando pase por una parte que se llamaba José Olaya (nombre de un prócer de la independencia peruana), vi que había bastante gente, había bastante ollas y víveres en la casa de un señor, yo me decía entre mí mismo:

¡Qué raro! ¿Qué habrá? ¿Abra pasado algo?

Cuando yo ya regresaba de donde venía, al pasar otra vez por el mismo lugar decidí a cercarme para ver qué cosa había, así que pregunte a una señora que estaba ahí:

“¿Señora que cosa es? ¿Hay una fiesta?”

“¡Fiesta espiritual! ¡Esta noche va ver fiesta, hasta pasado mañana que termina! ¡Venga inviten a sus vecinos!”-dijo la señora-

“¡De verdad no puedo creerlo! ¡Gracias a dios, que hay una iglesia aquí, ¡Yo también soy hermano, pensaba que no había iglesias por acá! ¡Ya estoy volviendo otra vez al mundo!”

¿Cómo se llama usted?-dijo la señora-

“¡Yo me llamo Julio Paquiyauri!

“¡Ah ya, entonces vuelva hermanito! ¿Así que tú también eres hermanito?- ¡Ya somos hermanos”-dijo la señora-

¡Si, pero como no sabía que había una iglesia cerca, ya me estaba tentando el demonio!

“¡No hermano, no diga eso, ahora vas reconciliarte! ¡De repente vas a quedarte aquí a formar parte de la iglesia”!-dijo la señora-

De verdad como yo sentía que me estaba distanciando de dios, rapidito me fui corriendo a mi casa, cuando llegué a mí casa le dije a mi esposa:

¡Oye Paulina hay una fiesta, vamos! ¡Es de una iglesia de hermanitos! ¡Nos han invitado! ¡Vamos!

¿Por dónde es Julio?-dijo Paulina-

¡Por acá cerca, por José Olaya!

¡Ya pues vamos hace tiempo que no vamos a la iglesia!-dijo Paulina-

Así que nos hemos ido a la celebración hemos estado en los tres días de la fiesta, en esos días de la fiesta mi esposa y yo nos hemos reconciliado con Dios, para eso entramos a una sala con un pastor llamado Eusebio Herrera; esos días de la fiesta también me hice amigos de los hermanitos Juan Salas y su esposa, ahí fue que conversando con ellos es que surgió la idea de ponernos de acuerdo para hacer culto en Treboline.

Poniéndonos de acuerdo con ellos es como poco a poco empezamos hacer culto en el pueblo. El pastor, junto con los dos esposos que eran hermanos cristianos, siempre venían los domingos, recuerdo que para comenzar solo nos reuníamos los cuatro en un lugarcito chiquito que limpiábamos para reunirnos. Fue así que comenzamos a tener nuestro primer sitio para hacer

nuestro culto; pero lamentablemente el esfuerzo que habíamos tenido en limpiar el lugar fue en vano, porque como el lugar que habíamos limpiado estaba circulando la gente, botaba papeles, y cada vez que llegaba los días que nos íbamos a reunir, el lugar estaba todo lleno de basura. Al ver que siempre pasaba lo mismo, cada vez que limpiábamos, un día preocupado por la situación yo les dije a los hermanos:

“¡Saben hermanos esto no me está gustando! ¡Todos los papeles echan acá! ¡Siempre que limpiamos esto al parecer está sucio! ¿Qué cosa pues ara la gente aquí? ¡Como este lugar no tiene cerco!”

“¡Yo tengo un cuarto en mi casa que es más grande que este lugar! ¿Porque no nos vamos allá?”

“¡Ya pues hermano vamos!-dijo el hermano-“

Así fue entonces que desde ese día nos pasamos a reunir en el cuartito que había en mi casa, ahí nos fue bien, empezamos hacer nuestra iglesia llamada “Iglesia Evangélica Peruana”, fue así que en este nuevo lugar empezaba a venir mucha gente al culto, tanto así que incluso como en el lugar ya no alcanzaba sitio para la gente que venía al culto porque habían varias personas que se habían vuelto hermanos, empezamos agrandar el lugar, tanto así que le dije al hermano Lalo para hacer como un segundo piso en la parte del cuarto donde nos reuníamos, y en la parte de trasera de mi casa para hacer un ramadón (Sic) para que alcanzará la gente, porque cuando hicimos una vez una convención se llenó todo el lugar, hasta incluso la parte trasera de mi casa, estaba tan lleno que ya no alcanzaba más gente.

Ese día de la celebración de la convención que hicimos fue muy emotivo porque mucha gente que fue ese día se entregó a dios, se reconciliaron. Después de haber pasado cinco años de que la iglesia había llegado a mí casa, como eran más los hermanos que venían a la iglesia empezamos a presentar solicitudes a las autoridades de la zona para poder construir

nuestra iglesia; al presentar nuestras solicitudes las mismas autoridades nos negó la solicitud, más bien nos han dicho:

“¡Ustedes son Satanás! ¡Ustedes van a morir! ¡Por gusto ustedes piden ayuda!”

Nada conseguimos al pedir ayuda, las autoridades no nos han querido dar lotes para hacer nuestra iglesia, al ver esto yo he tenido que luchar, que estar de tras de las autoridades, de hablar con ellos para poder construir nuestra iglesia.

De tanto ir hablar con las autoridades, nos dijeron:

¡Está bien les vamos a dar un terreno! ¡Pero primero tienen que hacer ustedes alguna obra pública!

Para poder tener nuestro terreno, lo que hicimos fue un baño público en el canto del río, todos los hermanos de la iglesia nos organizamos para poder construirlo, al acabar nuestra obra nos dieron un terreno, pero ese terreno estaba ubicado al último en un lugar bien lejos, como se puede decir que fuera el rabo del pueblo. Un día que hemos estado yendo a limpiar el terreno para construir la iglesia, una hermana que nos ha visto estando por el terreno que nos han dado nos dijo:

“¿Que están queriendo hacer hermanos?”

¡Una iglesia hermana! ¡Pero, no se puede hermana, por el terreno! ¡El terreno está bien difícil para construir, además de estar muy lejos de donde vive la población! -dije yo-

¡Sabe que hermano yo voy a irme a Ayacucho con mi esposo! ¡Pero no tenemos plata! ¿Qué les parece que si con mi esposo les vendo mi terreno?

¡No se preocupen por el título del terreno! ¡Denme trescientos soles no más por el terreno!

Con trescientos soles lo hemos comprado, como en ese tiempo ya había platita en la iglesia gracias a las actividades que hacíamos, hemos logrado construir la iglesia en un mejor sitio. Cuando nos dispusimos construir nuestra iglesia al principio no fue fácil construirla, porque necesitábamos varias cosas, pero con el apoyo de los hermanos pudimos construirla, pero siempre no faltaban las envidias, porque si tenías algo o no la gente ya te estaba envidiando, la situación en ese tiempo no era buena, también por el mismo terrorismo.

A pesar de las dificultades que encontramos para construir la iglesia, la llegamos a construir; en su construcción colaboro mucha gente, incluso uno de los que más me apoyo fue mi amigo Juan Condori, con el hicimos muchas cosas para tener la iglesia. Cundo terminamos de construir nuestra iglesia todos los hermanos nos sentíamos muy contentos. Empezamos a predicar la palabra de Dios, así fue que empezaron a llegar a Treboline los testigos de Jehová, como interviniendo, ya que empezaban a venir para predicar solamente porque no tenían iglesia en este lugar; a pesar de eso nosotros seguíamos también con nuestras predicaciones, hasta incluso teníamos más de doscientos miembros. Luego de haber pasado algunos años, ya eran varias las iglesias que habían llegado, ya que ahora ya había la Iglesia Evangélica, la Iglesia Evangélica Pentecostés, la Iglesia Evangélica Filadelfia. La iglesia Filadelfia es la que pocos anexos tiene; la iglesia Católica es la que tiene menos años en este lugar, tiene solo ocho años de haberse constituido y otras más.

Con el transcurrir de esos años los miembros de la Iglesia Peruana disminuyeron porque se fueron la mayoría de los miembros a vivir a otros lugares, ya no podían estar siempre en esta Iglesia Peruana de Treboline.

Con el paso de los años, nosotros los miembros de la Iglesia Peruana para recordar la fecha de la fundación de nuestra Iglesia celebramos aquí el dieciocho de mayo nuestro aniversario, fecha en la que nos reunimos todos

los miembros e invitamos a todos los miembros de las iglesias peruanas de ahí cerca de nosotros, para que nos acompañen en la celebración.

Desde la fecha que regrese he vivido aquí trabajando, tratando de llevarme bien con mis vecinos, cooperando todos juntos para tratar de cubrir y satisfacer las necesidades que todavía no han sido resueltas, poco a poco con el trabajo colectivo hemos mejorado y logrado obtener algunos servicios que nos hacían falta, hasta incluso cuando yo regrese al lugar me di con la sorpresa que ya los pobladores habían logrado obtener un puente para poder cruzar el río, sin ninguna preocupación de caer y ahogarnos.

Fue con el gobierno del presidente Belaúnde que pusieron el puente, aunque a la primera vez que nos lo pusieron se lo llevo el río, porque según me contaron, los ingenieros que estaban colocando el puente de metal, a pesar de que sabían que el caudal del río había crecido lo trataron de colocar de todas maneras, el río termino llevándose cuando tiraron el puente y en eso uno de los fierros se dobló, esa vez toda la gente había acudido al lugar para ver como colocaban el puente al río, todos estaban muy contentos mirando, cuando vieron que se cayó, toda la gente se puso a llorar, ese día ya no se celebró nada, al contrario todos se quedaron callados, parecía un velorio, porque veían que sus sueños se desvanecieron; luego recién después de dos años lo volvieron a aponer sin problemas.

Luego con el pasar del tiempo a esta zona llego el terrorismo, justo cuando yo me había venido a vivir con mi familia a este lugar, todas las cosas cambiaron, ya que al lugar no solo llego un grupo den terroristas si no que llegaron inclusive los de Sendero Luminoso, el MRTA (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru) a ver a la población, a ver si la gente del lugar se portaba bien, si no eran rateros, infieles tanto los varones como las mujeres, o si no a pedirnos comida para invitarles o para que ellos preparen.

La mayoría de los terroristas que vinieron eran personas jóvenes, habían mujeres terroristas que también formaban parte del grupo, hasta incluso hubo una chica que vivía cerca de mi casa que se volvió terrorista. Muchos

de los terroristas les decían a los jóvenes para que formen parte de sus grupos, incluso una vez mi hijo el mayor antes de que se enfermara cuando venía de trabajar, justo por una parte oscura del puente que tenía que cruzar para llegar a la casa, se encontró con dos terroristas que estaban haciendo su ronda lo agarraron y le dijeron:

¿Oye tú de dónde eres?

¡Yo vivo por acá cerca!-dijo mi hijo-

¿De qué familia eres? ¿Cómo te llamas?

¡Yo me llamo Juan Paquiyauri!-dijo mi hijo-

¿Qué haces estas horas por acá?

¡Recién estoy llegando de trabajar!-dijo mi hijo-

¡Escucha porque no formas parte de nosotros, ven con nosotros que nada le va a faltar a tu familia y a ti! ¡Tu mamá va estar bien, siempre vamos a cuidar a tu familia!

¡No gracias yo no puedo!-dijo mi hijo-

¿Porque no puedes? (le preguntaron molestos)

*¡Yo conozco la palabra de Dios! ¡Yo sé que es lo que dice Dios!
¡Él no quiere que mate! ¡Yo no puedo matar a mi prójimo!-dijo mi hijo-*

Como en se rato mi hijo estaba llegando de su trabajo estaba con la Biblia en la mano les señalo que ahí Dios prohibía eso, mi hijo no tuvo miedo de decir eso, ya lo único que esperaba era que lo mataran, pero en eso los terroristas no le hicieron nada, simplemente lo botaron, le gritaron que se fuera, lo que hizo mi hijo fue venirse rápido a la casa.

Fue muchas veces que los terroristas venían a tu casa a pedirte cosas, a saber si las cosas estaban bien entre tu familia o a ver si alguna autoridad se estaba portando mal; entre todas estas cosas por las que vinieron los terroristas eran porque se habían enterado que había un grupo de personas que se hacían pasar como terrorista y repartían volantes y robaban a la gente aterrizándolas, o si no te amenazaban de matarte si no les dabas plata, fue que los terroristas al ver que con el nombre de ellos estaban aterrizado a la población vinieron hacer justicia a esas personas, recuerdo que esa vez mataron a un señor que era mecánico porque le habían encontrado muchos volantes en su casa, donde decía que era terrorista (él fue la primera persona que mataron en el pueblo); esa vez los terroristas fueron a cada una de las casas de los pobladores a decirnos que todos los adultos teníamos que ir a la plaza a ver la ejecución. Los terroristas para ver que todos los adultos de la casas vayan y no faltaran entraban a las casas para ver cuántas personas adultas vivían en las casas, esa vez cuando tocaron mi puerta me dijeron que teníamos que ir al parque que una persona iba ser castigada, y como entraron a la casa para ver cuantos adultos eran, vieron que mi hijo el mayor estaba acostado en su cama me preguntaron:

¿Quién es el que está en la cama?

¡Es mi hijo, está muy mal!-dije yo

¿Qué tiene su hijo?

¡Tiene cáncer al hígado!

¡Sí señor, mi hijo está muy mal, ya no puede caminar!-dijo

Paulina-

En eso los terroristas al ver a mi hijo echado en su cama le preguntaron:

¿Cómo te llamas?

¡Juan Paquiyauri!-dijo mi hijo-

¿Qué te pasó?

¡Estoy mal, tengo cáncer!-dijo mi hijo-

¿Cómo te sientes?

¡No muy bien!-dijo mi hijo-

¡No te preocupes! ¡Señores no se preocupen, que él no vaya, que descansa, que se quede con la señora para que lo vea, cualquier cosa pasen nos la voz!

¡Ya gracias señor!-dijimos-

¡Lo esperamos en la tarde!

Esa vez cuando llego la tarde tuve que ir a ver la justicia que le iban a dar al señor, todo el lugar donde nos habían citado estaba lleno, ya que todos habían ido por miedo a que les hagan algo por no ir, ya que si uno no iban te podían castigar o matar por no obedecer; esa vez fue toda la población, lo que presenciamos fue horrible, porque al señor lo mataron tirándole piedras nada más, por eso fue feo porque sufrió mucho, ya que la agonía era más larga; quien lo mato al señor fue un terrorista chiquillo, recuerda que ese día su esposa pedía e intercedía para que no maten a su esposo, pero ellos le dijeron que tenía que ser así porque su esposo había hecho cosas malas. Esta no fue la única persona que mataron, ya que hubo otras personas que mataron por no obedecer. A raíz de eso todos los pobladores viven con miedo, tanto así que algunos se fueron a la ciudad otros nos quedamos en el lugar, ya que si tu no hacías cosas malas los terroristas no te hacían nada; por un buen tiempo vivimos así, los terroristas no eran tan malos, te conversaban no solo te mataban, sino que también te aconsejaban, te

hablaban, ya luego en la noche se iban por arriba de los cerros a dormir, por ahí se desaparecían.

Al poco tiempo sucedido que mi hijo el mayor murió del cáncer que padecía, esa enfermedad lo consumió rápidamente y no se pudo salvar, todos lamentamos mucho su muerte, sufrimos mucho, no fue nada fácil ver morir a mi hijo y no poder hacer nada porque no tenías dinero, mi esposa y mis hijos estuvieron todos desconsolados, por mucho tiempo estuvimos muy triste, lo único que nos sacó adelante fue que teníamos la resignación de que estaba al lado del Señor.

Con el tiempo el terrorismo fue desapareciendo, poco a poco. También empezaron a llegar soldados porque se habían enterado de que en el pueblo vivían terroristas, la zona al principio se puso bien problemática con la llegada de los soldados, ya que formaron una Base a unos cuantos metros de mi casa para vigilar y poder matar incluso a la gente que se hablaba con algún terrorista, ya que decían que eran sus cómplices de los terroristas.

Muchos enfrentamientos entre soldados y terroristas, se dieron en muchas de estas ocasiones, fue en muchas de estas ocasiones que murieron personas de los dos grupos, acá todo eran disparos, enfrentamientos y muertos, no se podía vivir normal. Los soldados para asegurar su gente cuando llegaron al pueblo, empezaron a reclutar gente, sobre todo se llevaban a los más jóvenes; ellos venían simplemente a tu casa golpeaban tu puerta y se llevaban a tu hijo sin preguntar a nadie si es que les dabas permiso de llevarse a tu hijo.

A mi hijo se lo llevaron los soldados, esa vez que vinieron a llevárselo, empujaron la puerta y así a la fuerza se lo llevaron a pesar de que mi esposa lloraba y yo trataba de poner resistencia, a pesar de que les suplicábamos para que no se lo llevaran no les interesaba lo que le dijéramos, igual no nos hicieron caso y se lo llevaron. Esa vez a mí me dolió ver como a mi hijo se lo llevaban y no pude hacer nada para que se quede, porque estaban armados. Aquella vez todos estábamos muy preocupados por lo que le pudiera pasar

a mi hijo, al poco tiempo de lo que se lo llevaron nos enteramos que lo tenían en el cuartel.

Al poco tiempo de que se habían llevado a mi hijo, el terrorismo todavía seguía movido por la ceja de selva, justo un día que yo estaba vendiendo mis tamales que había preparado con mi esposa y mi hija, me llegó la noticia por un vecino de que no muy lejos de aquí había habido una emboscada. Esa vez mi vecino me dijo:

“¿Don Julio no sabe lo que ha pasado?”

“¿Qué ha pasado?”-dije

¡Ha habido una emboscada por el río...! ¡Ahí los del MRTA han matado a los soldados!

Esa vez la noticia que recibí me agarró de sorpresa, desesperado terminé de vender mis últimos tamales me fui corriendo a mi casa a decirle a mi esposa lo que había sucedido. Cuando llegué a mi casa y le dije a mi esposa la noticia ella toda preocupada se apuesto, yo casi al instante salí con uno de mis hijos a buscar a mi hijo Darío que era el que se lo habían llevado.

Así fue, lo que me había dicho mi vecino era verdadera, resulta que los soldados a la hora de estar regresando de un patrullaje en la madrugada, los terroristas del MRTA, los habían estado esperando escondidos, una vez que los han tenido rodeados los han comenzado a disparar a todos, ya que todos ellos estaban bien equipados, al haber sido sorprendidos, los soldados que no esperaban este ataque sorpresivo, han tratado de defenderse pero no han podido, ya que la mayoría de los soldados han muerto, han caído rápidamente al suelo, dice mi hijo que algunos que solamente les hirió las balas se han quedado echados en el suelo por la hierbas tratándose de hacerse los muertos; mi hijo en este caso al ver que ha estado herido se hizo el muerto y agachado sin que nadie se diera cuenta, se ha arrastrado hasta donde su compañero para decirle para tratar de escapar, pero al ver que no

le contestaba su compañero lo movió y se dio cuenta que estaba muerto, como vio que los terroristas se acercaban a ver si las personas que estaban en el suelo estaban vivas, lo que hizo fue ponerse de bajo de su compañero para tratar de salvarse, cuatro más de sus compañeros que estaban vivos hicieron lo mismo. Mi hijo al ver que los terroristas se estaban acercando hacia donde él estaba, lo que hizo fue hacerse el muerto, los terroristas para asegurarse de que mi hijo estaba muerto le patearon la cabeza y los pulmones muchas veces hasta que pensaron de que estaba muerto porque no se movía para nada, los terroristas se fueron, mi hijo hasta que no ha sentido que se han ido y empezaban a decir que ya han muerto todos estos perros, no se movía, lo único que ha hecho es tener que aguantarse el dolor de los golpes, por más que hayan sido muy fuertes, una vez que ya escucho que se fueron, sus amigos y él han tratado de pararse y pedir ayuda, pero recién la ayuda llegó a las cinco de la mañana, a esa hora otros soldados vinieron a recogerlos.

(Aquí se nota una contradicción en el relato, confunde el sujeto enunciador a su hijo, que es reclutado por el MRTA y luego aparece herido como soldado del ejército)

Hoy me dedico a ser agricultor como antes, cuando mi chacra estaba hermosa, actualmente yo trabajo en el cementerio, soy cuidador del cementerio, ya que a mi persona llegan todos los recibos de defunción, y con eso me encargo de repartir donde van a enterrar a los muertos, y hacer los nichos; es por eso que como pago a mi trabajo de cuidador y de limpiar el cementerio, me dan un pequeño pedazo de tierra del cementerio para sembrar algunos frutos como naranja y palta.

Hoy doy gracias a Dios de que mi familia este sana, de que mis hijos estén trabajando y sean felices en sus matrimonios, ya que tengo a uno de mis hijos que vive con su familia en Lima por Manchay, que está trabajando por allá desde hace tiempo, y que a pesar de la distancia no se olvide de mí, ya que siempre me llama por teléfono (existe un teléfono comunitario en Treboline, donde podemos recibir nuestras llamadas), me envía una carta, y

dinerito para tener para mis gastos, nunca se olvida de su mamá y de mí, ya que mensualmente nos envía nuestra platita; al igual que mis otros hijos.

Actualmente vivimos con mi hija mujer en nuestra casa, ella es casada, vive con su esposo y su hijito en mi casa, mi hija se dedica a la venta de raspadillas (hielo raspado con jarabes de frutas) en el parque, mientras que su esposo trabaja en otro cosa. A mi esposa y a mí nos da gusto de que mi hija viva con nosotros porque nos hace compañía, así ya no paramos tristes y solos con mi viejita (Paulina), ya que mi nietito cuando viene del colegio nos entretiene con su ocurrencias.

Es así que hoy puedo decir que no tendré muchas cosas o grandezas para vivir, pero a pesar de eso vivo feliz y en paz, cosa que no tienen muchas personas, ya que aprendí con la palabra de Dios que en la vida también se encuentra grandeza y esperanza en el amor de dios.

Hace poquito exactamente el doce de octubre del 2009 se quemó mi casa, lo que sucede es que cuando yo me fui a trabajar como de costumbre en las mañanas al cementerio, y mi hija había salido a vender y ya no había nadie más en mi casa, sólo Paulina que se había quedado sola mi cocina se incendió cuando mi esposa había puesto a tostar cancha (maíz tostado).

Lo que sucedió fue que se había quedado dormida, y como ella no puede caminar mucho, más que a las justas un poco, pues sufre de reumatismo y se le hinchan las piernas, no podía apagar el fuego, fue gracias a los vecinos que no se incendió la casa, ya que cuando vieron que nuestra casa estaba toda llena de humo fueron a llamar a mi hija y a mí.

Felizmente pudimos apagar el fuego, no se quemó toda la casa (solo la cocina) y no le paso nada a Paulina. Hoy por la edad que tenemos ya no podemos hacer mucho negocio para juntar plata, a lo que me dedico hoy aparte de cuidar el cementerio es vender miel de abeja para juntar plata para hacer ver a Paulina de su mal del reumatismo. Porque cada vez más, anda con sus piernas hinchadas (mi hija se va hasta Lima a vender la miel de

abeja), hasta incluso He mandado a mi hija que vive con nosotros a Lima para que haga unos papeleos que mi vecino me ha dicho que haga, porque dice que todos las personas que sus familiares hayan sido víctimas del terrorismo tienen como derecho cobrar un dinero.

Yo sé que por más que me den dinero no voy a recuperar a mi hijo jamás, pero mi hija es la que me dice que va a ir a Lima para ver si es verdad lo que dicen sobre esa plata, ya que dice que con eso podemos curar a mi esposa.

Hoy a pesar de que el tiempo ha pasado no olvido a mis hijos que han muerto, todas las mañanas voy al cementerio a limpiar sus nichos. Somos muy felices con mi familia, estoy cerca de Dios, no tengo chacra, pero con mi esposa hasta ahorita estamos juntos gracias a Dios. Es por eso que le agradezco porque para mí, mi familia es lo más importante que Dios me ha dado.

Solo como mayores que somos, lo único que hacemos es irnos a dormir todos los días esperando que mañana sea un día mejor”.

4.9.7. Culto y Espacio

Otro aspecto a tener en consideración es la relación entre el culto al Señor de Huayllay con algunos principios de una etnicidad que trasciende la mera localidad y se adentra en otras comunidades en un marco regional. Si bien esta devoción puede ser entendida también como una estrategia panandina de evangelización colonial o que su culto haya legitimado los patrones de dominación por mucho tiempo, también tiene una faceta identitaria, quizás más interesante.

Los varayos tienen un rol importante en la fiesta y su participación integra en varios niveles a la comunidad, y específicamente sus mayordomos y

carguyos, activan el ciclo ritual, también hay indicios de una posible relación con el espacio pre-hispánico. Por ejemplo, el hecho de que algunas variantes del mito de origen del Señor de Huayllay tengan como lugar de aparición el sitio arqueológico de Huayllirqa o la cueva de Saqsamachay (a orillas del río Lircay), indican que posiblemente exista una geografía mítica pre-colonial reconocida y que impugne incluso, la misma creación del pueblo como reducción hecha por los españoles.

De igual modo, la feria que se realiza, tiene todos los elementos de un peregrinaje interregional -del mismo modo que el de Qoyllur Rit'i en el Cusco, que es quizás la más *indígena* del país-, pues el hecho de que muchas comunidades cercanas (como Callanmarca, Huanca Huanca, Anchonga o Congalla) y los comerciantes itinerantes (*truck merchants*) complementaban a través del intercambio y el comercio, las economías ganaderas y agrícolas. Sólo la articulación con la nueva esfera mercantil desplegada por la minería, es que se reemplazaron estas actividades tradicionales de complementariedad social y ecológica.

Así, los cristos andinos de las comunidades de la zona no sólo estarían emparentados, sino que también podrían estar relacionados con los *wamanis* de cada localidad, constituyendo una red de identidades étnicas alrededor de una región que sería el antiguo espacio chanca/anqara.

Las relaciones de parentesco entre hermanos, que denotan no sólo reciprocidad sino también jerarquía en la organización social andina, igualmente pueden trasladarse a los *cristos* de las siguientes comunidades:

SEÑOR DE HUAYLLAY: HATUN HUAYLLAY: Primer hermano

SEÑOR DE HUAYLLAY: CAJA ESPÍRITU: Segundo hermano

SEÑOR DE MAYNAY: HUANTA: Tercer hermano

SEÑOR DE ACORIA: HUANCAVELICA: Cuarto hermano

Estas divinidades representan a su vez distintos espacios sociales y productivos: el valle de Lircay, los bajíos de Angaraes, el valle de Huanta y la cuenca del Mantaro. Aunque a estos debería agregársele también, el Cristo Nazareno de Julcamarca e incluso según la versiones locales, al Señor de Muruhuay de Tarma, ya muy al norte pero dentro de esa gran denominación de los Andes centrales (Lecaros 2001).

Los *wamanis* o cerros sagrados que dispensan poder y cuya influencia se circunscribe a los espacios de puna, está relacionada con la naturaleza y en posición inversa a los marcos socializados y agrícolas que evocan la civilización. Quizás por eso las fiestas vinculadas al espacio ganadero de la puna se realizan en épocas de estiaje y de frío intenso como son los meses de junio y julio.³⁰

Mientras que los calendarios de celebración cristológicos son generalmente en setiembre. Un mes liminal que marca la frontera entre lo seco/húmedo, preparando ya, las primeras tareas de cultivo.

Tambraico-Chucchupa-Saywaccasa-ApuAylana-Ataypura-ApuOrqo, son las montañas de la región, que son ofrendadas por estas comunidades y que a su vez, veneran a sus *cristos* emparentados.

En conclusión, los *wamanis* no sólo poseen poderes sobrenaturales, sino también son un foco en torno al cual se construyen y constituyen identidades comunitarias y supra-comunitarias. Las montañas de mayor jerarquía producen una integración regional y étnica mucho más amplia.

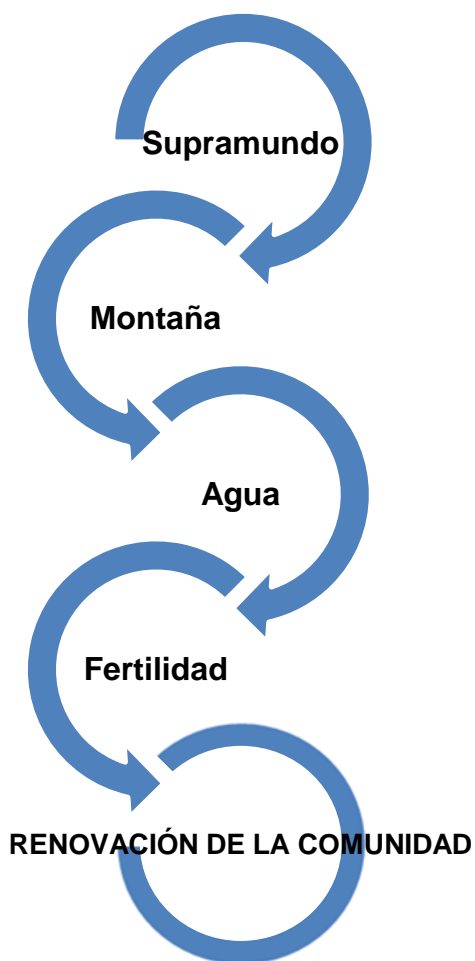
Las montañas pues, están vinculadas a la fertilidad, prodigan el clima y el agua que garantizan los ciclos productivos y también se relacionan con el ciclo vital humano. Albergan a los ancestros, no sólo porque las almas hacen su peregrinaje hacia sus cumbres, sino que también los entierros pre-

³⁰ Las zonas alto-andinas o de cordillera, si bien no tienen actividades económicas de importancia, se erigen sin embargo, como un importante espacio sagrado: la mayoría de los rituales andinos trascendentales se realizan ahí. Además, sus escotaduras han sido desde tiempos inmemoriales, importantes vías de comunicación para el hombre andino. No sólo su significado simbólico explica estos atributos, sino que quizás también, la represión religiosa haya obligado a realizar estas ceremonias en lugares alejados y preferentemente nocturnos.

hispanicos y muchos sacrificios humanos se perpetraban en sus faldas (Leoni 2005).

La lluvia (el granizo, los relámpagos y la nieve) retorna entonces a la tierra en el modo de: supramundo/montañas/agua/fertilidad.

La lluvia pues se gesta en el lugar donde también las almas y los ancestros están albergados. La lluvia que permite la vida retorna entonces a la tierra en el modo de:



Palomino (1984) fundamenta que en Ayacucho el *wamani* es el agua.

CAPITULO V

LOS PEQUEÑOS BLANCOS

5.1 El pueblo de Lircay y la urdimbre local

“Lircay es un pueblo bastante grande, situado sobre una lomada, a pocos metros sobre el nivel del río (que lleva el mismo nombre) y en la banda derecha. Es capital de distrito que lleva igual nombre (...) las casas son decentes con paredes blanqueadas y techos de teja, lo que le da un agradable aspecto, no viéndose ni uno sólo de los miserables techos de paja de los pueblos anteriores”.

Así se refería el naturalista y viajero italiano Antonio Raimondi (1942, III: 294) sobre esta antigua villa, cabeza de doctrina y pueblo de hacendados y mineros, hoy sede de los poderes locales, y el único de la provincia que no posee la categoría de comunidad campesina.

La comunidad, como espacio y como organización social, se constituye en la oposición más significativa respecto al pueblo *misti*.

Situada en la zona este de Huancavelica y a una altura de 3,275 metros de altura, “San Joan de Lircay” al igual que Huayllay, perteneció al antiguo Repartimiento de Calamarca. En 1789 se le otorgó el rango de villa; y más

adelante, Piérola presidente peruano en 1898, le concede la categoría de ciudad (Tarazona 1968, I) A diferencia de Moya (Favre, 1983/85), en donde los mestizos advenedizos se convertirían en los “pequeños blancos”, fusionados a los patrones culturales andinos, en Lircay aún se constatan fronteras sociales e ideológicas entre dos mundos socio-culturales y significativos que se perciben opuestos (señores/hegemónicos, campesinos indígenas/subalternos) pero a la vez, complementarios

Cuadro 17

Población de comunidades y haciendas: región de Lircay 1765-1876

	1765	1813		1876
Haciendas	Tributarios	Tributarios	Total	Total
Yanaututo	30	44	219	96
Cascabamba	11	5	32	85
Palcas	8	17	78	81
Chunomayo	6	11	33	----
Anchonga**	(48)	----	----	----
Parco	7	34	167	1759
Ocopa	10	----	----	131
Rumichaca	----	----	----	93
	----	----	----	24
Ococha	----	----	----	100
Sub-total	72	127	585	2566
Comunidades				
Lircay	91	157	959	1118
Uchuyguayllay	30	60	332	469
Guachocollpa	22	----	----	----
Atunguayllay	131	218	1085	1401
Callamarca	84	145	698	463
Guancaguanca	97	75	411	517
Anghonga**	----	75	259	335
Subtotal	503	730	3744	4304
Total	575	857	4329	6869

Fuentes: BN 1767 C-2230, C-223; BN 1836 D-9976; Censo (1876).

5.1.1. *La Matrícula de Castas de 1830*

Es un importante documento que se encuentra en el Archivo General de la Nación, y que contiene la relación de tributarios de Lircay al naciente y débil Estado republicano. Si bien se refiere a una época distinta al periodo temporal de la tesis, es importante pues dota de una genealogía de hechos que madurarán décadas más tarde.

Nos da una idea pues, acerca de la sociedad rural de la región a comienzos del siglo XIX. Está referido específicamente a la renovación de matrículas hecha por el subprefecto de Angaraes, José Gabriel Delgado, dueño de la hacienda Rumichaca y cercana a Lircay, este, posteriormente diputado constituyente en el Congreso de Huancayo (1939), y por el apoderado fiscal, José María Mujica. Dichos censos se hacían en casi toda la República, y dada su precariedad, sólo hizo repetir los antiguos padrones coloniales repartidos en “castas”.

Como decimos, el documento nos ofrece datos que permiten no sólo conocer el proceso de “ruralización” acaecido en la sierra peruana, sino también, importantes datos que revelan cuán indecisos eran los propios criterios de adscripción étnica, ya mencionados por Kubler (1950:37) y Gootenberg (1995).

Un funcionario responsable de la “Matricula de indígenas de Jauja”, en 1835, explicaba que: *“muchos que han pertenecido a Indígenas, han sido convertidos en Castas”*. (Contreras, 1989:30), pues una condición importante de “adscripción étnica” era la condición de propietario.

En la matrícula de Lircay encontramos sólo 16 contribuyentes con la preminencia de “Don”, es decir, no mestizos ni tampoco indígenas, y de los

cuales siete eran propietario de haciendas o molinos; los restantes, son declarados “mestizos” pues no poseían propiedades y estaban dedicados al comercio. Es curioso el hecho de que entre los 7 propietarios de haciendas o molinos figuran algunas familias que en el transcurso de 30 años devendrán en “mestizos”, al empobrecerse.

Esta primigenia lista de propietarios corrobora la tesis de Favre (1976), en el sentido de que la propiedad terrateniente en el departamento de Huancavelica, fue en extremo inestable y de que las familias rara vez conservaban por mucho tiempo sus haciendas.

1830

*Libro de las fundos Rusticos de la Doctrina de Lircay
cuyo p.^o las suscritorientes, con asistencia del Sr. Jefe Delegado
para la asistencia de la Matrícula.*

		Pesos	Reales
1	Hacienda de Yanacunto propia de D. ^o Bernabé Delgado. Lo q. ^o puede producir de arrendamiento al año, a lo mas son ciento cuarenta pesos	150	"
1	Cascabamba, propia de D. ^o Pedro Hernandez. Lo q. ^o puede producir al año en arrendamiento, a lo mas son ochenta p. ^o	80	"
1	Pallas, de D. ^o Beltrán Pico. Lo q. ^o puede producir de arrendam. ^o al año, a lo mas, son ochenta p. ^o	80	"
1	Pamichaca propia de D. ^o Gabriel Delgado. Lo que puede producir de arrendamiento al año a lo mas son doscientos pesos	200	"
1	Ocupa, de D. ^o Dionisio Andara y de D. ^o Bernardina Pardi. Lo que puede producir en arrendamiento al año, a lo mas, son ochenta pesos	80	"
1	Chontacancha propia de D. ^o Marcelina Tacumini. Lo q. ^o puede producir al año en arrendamiento, a lo mas, son ciento cincuenta p. ^o	150	"
1	Pasco, propia de D. ^o Marcelina Páez. Lo q. ^o puede producir de arrendamiento al año, a lo mas son trescientos pesos	300	"
1	D. ^o Andara. Cuba, tiene un molino de trigo, q. ^o puede producir de arrendamiento al año a lo mas son cincuenta p. ^o por su acc. ^o de arrendam. ^o	50	"
1	D. ^o Juan Vidalon, posee un molino de trigo, q. ^o puede producir en arrendamiento al año, a lo mas, ochenta p. ^o	80	"
1	D. ^o Joaquín Mandiola, tiene un molino de trigo, en situación menos ventajosa q. ^o el anterior - el q. ^o a lo mas puede producir al año - veinte pesos p. ^o	25	"
Suma		1195	1195

Lircay, Mayo 26. de 1830.

Jefe Delegado
Bonifacio Echavarría

Mariano Morales

Figura 34. Lircay: matrícula de castas 1830

*Fuente.*AGN.

Si comparamos el crecimiento relativo de 13.61% experimentado por la población indígena en el período de 1876-1940 constatado por Kubler, es fácil inferir que las comunidades distan mucho de la imagen de postración que se les atribuye, así como el hecho de que las haciendas no eran tan “poderosas”.

5.1.2. Lircay hoy: cambio y conflicto

Actualmente existen tres “barrios”, los dos primeros, más antiguos:

1. Pueblo Viejo. Ahora con escasa población, y asiento de antiguas familias que hoy residen en Lima o Huancayo. Es adyacente a las tierras planas y con riego, de las pocas que hay para la agricultura. Es ahí donde se levantó el antiguo pueblo, en el paraje conocido como “Ccarccanpata”.
2. Pueblo Nuevo. Aquí residen familias que a inicios del siglo XIX no tenían el rango de propietarios, y por tanto “mestizas”. Ya en 1862, Raimondi da cuenta de que los lirqueños se encontraban empeñados “en urbanizar un nuevo pueblo en la pampa”.
3. Bellavista. Llamada antiguamente Palccapampa, fue ocupada por foráneos. Es percibida como centro de desorden, de flujo intenso de dinero y que altera la normalidad, pero necesaria³¹.

En Lircay existen 400 tiendas dedicadas al comercio; 196 ocupan el barrio de Bellavista, es decir el 74%. Del total inicial, la mitad están dedicadas a la venta de abarrotes. Además de que casi 10 empresas de autobuses y de

³¹ Manrique y Aguado (1980:55-56) explican que “El barrio de Pueblo Nuevo es de creación más reciente (...) socialmente está compuesto por algunos descendientes de las antiguas clases dominantes y por un sector mestizo más o menos amplio”; y que en Bellavista existe una “nueva burguesía local”.

autos, conectan a esta ciudad con Lima, Ica, Huancayo, Ayacucho y la selva central.

El desprecio de los mistis lirqueños respecto de la “*despreciable gente de las alturas*”, es importante en la estructura de las relaciones sociales. Una informante lirqueña doña Esther Velarde, cuenta que “...*por aquella época, la misa de los domingos que se celebraba en Lircay, no empezaba hasta que llegaran las señoritas Larrauri*”.

La historia familiar de estos personajes resume, en cierta medida, una etapa característica de la sierra peruana, la que algunos historiadores y sociólogos gustan denominar de “refeudalización” (Manrique, 1988).

Además es curioso observar que muchos de los actuales “vecinos” eran catalogados en la matrícula de contribuyentes de 1830 como “mestizos”, sin el “Don”, lo cual evidencia la movilidad étnica para zonas como Lircay.

Esta imagen la recrea la historia familiar de estos personajes:

“...*los varayoqs de las comunidades bajaban a Lircay y para la misa de los domingos acá en Pueblo Viejo y entraban a cada casa de los principales señores y se iniciaba el “besamanos”, a pesar de ser indios, con las autoridades siempre había respeto...*” (Natividad Vidalón lirqueña, emparentada con una familia importante de la región y residente en un barrio de clase media de Lima).

Sin embargo, como mencionaría Hernán Castillo para el caso de Pisac, para los mestizos, “su creencia en la superioridad sobre los cholos y los indios es profunda” (1970:102). Este universo ideológico, aún vigente, si bien no mantiene la rigidez de otras épocas, se evidencia en normas importantes no sólo para la interacción, sino también para la adscripción de status. Estas características mencionadas están “incrustadas” en los marcos “sumamente dinámicos” de una capital provincial, en la que el comercio, vigoroso,

redefine las relaciones; aunque el sector “indígena”, cualquiera sea, esté siempre en la base.

Así, el “*ccala huantino*” (o el “*huantino que llegó desnudo*”) controla casi la totalidad del capital mercantil, haciendo de Bellavista un barrio en plena expansión, y permitiendo constantemente el asiento de gente comunera, en sus zonas periféricas, como es el caso de Santa Rosa y Sulloc. Esta realidad, vinculada al flujo mercantil, los transportes y los nuevos poderes regionales, explica los nuevos matices en las relaciones interétnica: Un comunero de Huayllay o Llumchi que marcha a la feria de Lircay es percibido de modo distinto por el viejo “vecino” empobrecido que también recurre a ella a obtener productos baratos, merced a antiguos lazos de clientelaje, como diferente será la percepción del mayorista huantino que le vende aguardiente.

En Lircay, aún se identifican los apellidos con cada uno de los barrios:

1. Pueblo Viejo: Arana, Carpio, Delgado, Dolorier, Larrauri, Manrique, Merino, Sánchez, Sueldo, Vidalón, Zúñiga.
2. Pueblo Nuevo: Anayaipoma, Babilón, Basto, Cuba, Girón, Ñavincopa, Zorrilla, Zumaita.

Estos últimos, sin estar a la “altura” de los otros, compartían la misma predisposición respecto a los indios y las comunidades; y en algún momento se les asociaron algunas actividades, como la artesanía, el pequeño comercio y sobre todo, la casi ausencia de propiedades agrarias.

5.1.3. Haciendas de Lircay: Encrucijada de Intereses

Los mistis se dedicaron de lleno a la constitución de haciendas, en oposición y en cierto modo como competencia, frente a las comunidades indígenas de la región. Dentro de la población lirqueña, no obstante su constitución heterogénea y de segmentos muy diversos, se destacaba una pequeña élite nativa, de supuesta ascendencia española, que llegaría a poseer la totalidad de las propiedades denominadas haciendas.

Consideramos en primer lugar, que los desplazamientos demográficos, es decir, la “localización” y “homogenización” de la población indígena ocurridos en Huancavelica a partir del Siglo XVI, no hizo sino consolidar la esfera de la dependencia personal. La fusión de pueblos indígenas y el reordenamiento territorial de las comunidades, dieron pase a que muchas tierras llegasen a merced de los españoles. Y sólo cuando la tierra adquirió un carácter de mercancía es que parece vincularse a la expansión paralela de mercados agrícolas y mineros, pues los límites de la producción indígena tuvieron que ser satisfechos por los españoles y mestizos de la región.

Cuadro 18

Censos y cálculos de la población de Lircay

Año	Población	Fuente
1813	1,041	Padrón General
1830	345 (*)	Libro padrón general
1876	1,118	Censo Gral. República
1940	2,077	Censo de Poblac. VI
1960	2,184	Censo de Poblac. VIII.
1972	4,076	Censo Nac. de Vivienda
1981	5,144	III Censo Nacional
1993	4,549	IV Censo Nacional
2007	24,614	Censo Nacional

(*) Sólo castas

Los datos primeros que hemos podido obtener, nos indican que en 1782, es decir, doscientos años después de la fundación del pueblo; y siendo Agustín de Jáuregui, virrey del Perú, llegaron de España, Juan Bidalón, Gregorio Delgado, José Dolorier, Santiago Parodi, Felipe Jordán, Ibañez y un tal Villaespesa.

Sin embargo, ya en 1713, la hacienda de Ocopa, así como las tierras de Tuco y Pongos eran reconocidas como territorio de San Juan de Lircay (y parte de la comunidad de Achonga). Sin embargo, estas mismas tierras serían usurpadas por miembros de una familia lirqueña.

Las haciendas lirqueñas se caracterizan por una extrema conjunción de intereses, de control político y económico de la provincia, que hasta el siglo pasado comprendía también la zona de Acobamba, activamente vinculada a Ayacucho. Un hecho aquí es importante, la matrícula de 1830, que registraba a las haciendas y minas de Angaraes para su tasación de impuestos, tuvo dificultades en su elaboración.

Tanto es así que para la elaboración de los padrones se apercibía a las castas de la ciudad de Huancavelica como aquellas “castas de los demás pueblos de la provincia”, para su inscripción, como que se acusaba la extrema pasividad del subprefecto y su “somnolencia y frivolidad”. En dicha tasa se subvaloraron muchas propiedades para evitar contribuir al Estado. Esto se evidencia, en una carta dirigida al apoderado fiscal de Huancavelica, desde Acobamba y fechada a comienzos de febrero de 1831, se mencionaba que la matrícula de la doctrina de Acoria “...ha resultado en el valor de las fincas una diferencia tan escandalosa, como la que verá Us., por la razón que tengo el honor de acompañar, igualmente yo no he reclamado ante el Juez esta diferencia porque Don Mariano Cerpa, uno de los tasadores, es hijo suyo...”.

Así por ejemplo, la extensa hacienda de Mayumarca –propiedad de Delfín Vidalón-, que en la matrícula anterior estaba tasada en 550 pesos, sería tasada en 1830 por 150, es decir había una diferencia de 400 pesos. Además sumada cada diferencia respecto de la matrícula anterior, para las 33 haciendas de la región, da casi 3,352 pesos. Dichas irregularidades, que estaban “empotradas” (en el sentido que le dio Karl Polanyi) en mecanismos locales de poder, serían después conocidas como el “escándalo de Acoria”.

La evasión en las responsabilidades de los propietarios *mistis* frente a la débil República, ha sido extensamente documentada. Nicanor Vidalón, propietario en 1907 de la hacienda “Amancay”, en Pampas (Tayacaja), se resistía al pago de impuestos por elaboración de aguardiente.

Creemos, pues, que la expansión de las haciendas lirqueñas no sólo despojó de tierras a las comunidades circunscritas, con el fin de descartar competidores y proveerse de mano de obra, sino que también aprovechó y alentó la dicotomía étnica para reforzar en los indígenas su condición de oferentes de fuerza de trabajo y de consumidores³². La élite local se enriquecerá más con la especulación y el monopolio de mercancías consideradas indispensables para aquella población, antes que con la rentabilidad agrícola. No en vano el ingeniero agrónomo – hijo del notable pintor indigenista del mismo nombre- José Sabogal (1950:66) concluía que la “*hacienda de Huancavelica, se definía ante todo, por el número de indios que poseía*”.

La circulación de mercancías tenía importancia *capital* (en todo el sentido de la palabra) para los grupos locales de poder. Por esta razón, nuestro enfoque de mercado “regional” no se orienta hacia los mecanismos mercantiles, la lógica y política de los precios, objeto propio de la teoría económica, sino a esa organización del espacio resultado de la articulación

³² A diferencia de Chevalier (1976) que para el caso mexicano, insinuó que el surgimiento del latifundio coincidió con una pronunciada baja demográfica, para Angares parece haber ocurrido lo contrario.

de los territorios campesinos y comuneros con los enclaves de la hacienda, y de la circulación de mercancías.

Hasta fines del siglo XVIII, el comercio de la coca huantina, las botijas de vino y aguardiente iqueños llegados a través de la ruta de Pisco y Costrovirreyna y el maíz de Tayacaja³³, permitían al pueblo de Lircay,

“distante a diez leguas de Huancavelica”, una decisiva articulación con la mayoritaria población indígena. Raymondi, en su diario de 1862, declara haber visto *“algunas haciendas de caña en los bajíos”*; y para 1904, Lircay reportaba cuatro “oficinas” de destilación de aguardiente.

Esta concentración de dinero y poder surgiría, en la redistribución del poder político y la renta entre mestizos y criollos, luego de la Independencia. Más aún, para el caso del sur andino, este hecho alcanzaría su culminación sólo más tarde: en las primeras décadas del siglo XX. Sin embargo, lo que nos interesa en el presente trabajo es entender la hacienda como núcleo social, en su peculiar jerarquía, en cuyo interior, incluso, existían, además de los mayordomos, **varayoqs**. El **pongo** y el **ullaricuy** serían instituciones sociales-y en cierto modo étnicas-que adscribían la población rural a las haciendas. (Sabogal, 1948:174).

Por ejemplo, en 1939, la disputa entre la familia Alarco, dueña de la hacienda “Palcas” y “Constancia”; y “Rumichaca” de los Delgado, sería en realidad, originada por una disputa entre **varayoqs** de unas y otras.

³³ Véase Archivo General de la Nación. Real Hacienda “Cuenta de la receptoría de Lircay” 1792.

*Cuadro 19***Lircay: población en haciendas**

Años	Nº de Hdas.	Población	% Pob.Total Prov.	
1813	-, -	443	10.5	4,203
1876	10	1,021	14.8	6,856
1940	15	2,844	16.6	17,428

Fuente. Censos respectivos.

A partir de las haciendas Chontacancha, Buenavista, Constancia y Romichaca se conformaría más adelante la Sociedad Larrauri-Vidalón; constituirían la gran propiedad denominada PYCHOY nombre formado por las iniciales de los fundos que la integraban: Pongos, Yanaututo, Chahuarma, Ocopa y Yanama; y dedicadas al cultivo de cereales, pan llevar y lácteos.

La importancia de Lircay como zona triguera fue tal, que en 1930 la Comisión Agronómica de Huancavelica, presidida por Guiillermo Wieland (antiguo administrador de Rumichaca) establecía treinta hectáreas de terrenos experimentales para dicho cereal en el sitio conocido hasta hoy como Puerto Arturo (Viñas, 1934:290).

Por otra parte, entre 1882 y 1896, los inmigrantes Mariano Narducci y Bernardo Wuetter (a los que hay que agregar a Obravodich, Gandolini, Fragolini y Loncherich) eran propietarios de la conocida mina de Atunsulla, además de Carhuapata y Huachocolpa.

En el Distrito Mineral de Angaraes, hacia 1898, los pequeños denuncios de Achilla (Julcani), perteneciente a Melchora Cavero Vda. de Delgado. La vieja mina de Viscachas (Lircay) repartidos entre los Patiño, Quimper, Galván y otros, aún no ofrecían el posterior tráfico e intensa explotación de la actividad minera, tan característica de la provincia y sus “propietarios”. Hacia 1936, las llamadas minas “antiguas” eran las siguientes:

Cuadro 20.

Minas de la región de Lircay, inicio del siglo XX

Zona	Mina	Mineral
Julcani	San Pedro	Plata y cobre
	Carmen	Plata y cobre
	Wilfronita	Oro
	Humberto I	Pirita
	Pasamanero	Pirita
	Tramposa	Pirita
	Renacimiento	Pirita
	Orccohuaccta	Pirita
	Primorosa	Plata
	Progreso	Plata
	Luchito	Plata
	Tempestad	Pirita aurífera
Castilla	Los Altos	Plata
	Tramposa	Plata
Pampamali	Magistral	Cobre
	Alerta	Cobre
	Liberiana	Cobre
Atunsulla	Libertad	Cobre

Carhuapata

Aylana Ccasa

Carbón

Fuente. Subprefectura de Angaraes.

El periodo de “explotación” minera, en manos de los propietarios liqueños, quienes utilizaban generalmente la mano de obra rural de sus haciendas³⁴, hizo el terreno propicio para un fácil y rápido enriquecimiento. El lujo y el gasto en bienes suntuarios sellaron la vida social de la época³⁵.

Este atraso en el desarrollo de las fuerzas productivas también se ve reflejado en esta elocuente cita de Santiago Loveday en un informe entregado para el Boletín de la Sociedad de Ingenieros del Perú en 1905:

“Sin exagerar se puede decir que la escasez de arrieraje y su alto precio, es la principal rémora para el progreso de la minería y demás industrias en el departamento de Huancavelica. Hay miles de llamas diseminadas en todo el departamento, pero sucede que casi todos están en poder de indígenas, que, dada su habitual inercia se contenten con tenerlas pastando en los terrenos de sus comunidades (...) Además, los hacendados vecinos a las comunidades tienen dominio sobre los individuos que los componen y hacen que los pocos fleteros que hay entre ellos, les sirvan de preferencia”

Esto define un divorcio de intereses entre las propuestas modernizantes de los mineros nacionales y una estructura agraria tradicional en que las haciendas tradicionales son vistas tan atrasadas como las comunidades

³⁴ Si en la colonia se usaba el *ichu* (pasto nativo de los Andes) como combustible, 350 años después los hornos eran operados con la *taquia* o excremento de las llamas. Este hecho revelaba el atraso de las fuerzas productivas en la región.

³⁵ “Un hecho que hace patente la situación del indio en Angaraes fue el que ocurrió a raíz de las minas de “Quispisisi”-hoy Caudalosa Grande- a los señores Pflucker, por la suma de 2,000 pesos, por (un) hacendado de Lircay. Este, en el contrato respectivo, se comprometía a proporcionar (alquilar) la mano de obra de “sus” indios, a los nuevos propietarios de las minas” (Manrique y Aguado 1980:42).

indígenas. Aseveración que confirmará 35 años más tarde un joven ingeniero agrónomo:

“Son los mistis, los blancos, los que se encuentran en la cúspide de la escala social; constituyen el centro de poder político, ya que son los únicos que poseen cierta cultura y son los únicos que saben leer, ya que en el otro grupo esto es algo extraordinario. Son también los que menos trabajan, ya que sus fundos se encuentran abandonados en manos Del grupo restante, que periódicamente se encarga de rendirles cuenta” (Sabogal 1952: 26)³⁶.

No olvidemos pues, que tanto la Escuela de Ingenieros como la Escuela de Agricultura fueron creadas a fines del siglo XIX, y su fundación era la expresión de una burguesía incipiente que percibía a la sierra peruana (y sus instituciones fundamentales como la hacienda y la comunidad) como obstáculos para un capitalismo nacional.

Es por ello que Contreras (1990) describe la europeización de las ciudades vinculadas a la actividad minera a inicios del siglo XX, en las cuales, según el autor, combinaba lo étnico y lo propiamente social. En ellas, características estamentales de las élites se relacionaban con una vasta mayoría indígena, culturalmente distinta.

Sin embargo, ya en nuestro contexto en 1953, capitales provenientes de la costa irrumpen en la zona: la novísima Compañía Buenaventura arrendaría “Mimosa”, perteneciente a Pablo Vidalón, y “Sacramento” y “Santo Cristo”, de la familia Larrauri”. El artífice de esta expansión sería Alberto Benavides de la Quintana, hacendado iqueño y accionista de Cerro de Pasco Corporation. Por ejemplo, para 1964, se redefinía el espectro minero:

³⁶ José R. Sabogal Wiese (1923-1983) en su tesis de grado (1952) tiene opiniones algo impresionistas sobre la realidad rural de Huancavelica, matizado con cierto desarrollismo ingenuo (*la numerosa masa humana, retrógrada y primitiva que puebla las escarpadas serranías huancavelicanas*). Hijo del famoso pintor indigenista José Sabogal y de la escritora María Wiese, luego de graduarse de ingeniero agrónomo y a raíz de una beca para estudiar sociología rural en Polonia, se dedicará a estudiar los pueblos y las comunidades del Perú, abandonando sus ideas iniciales. Son conocidas sus investigaciones en Pucará (departamento de Junín), Chicama (La libertad), Piura, Ayacucho, Cusco, etc., en donde abordó temas tan diversos como la artesanía, el cultivo del maíz, el cooperativismo rural y los planes de reforma agraria.

Cuadro 21.

Panorama minero

Zona	Mina	Mineral
Julcani	Herminia	Plata
	Tentadora	Oro
	Mimosa	Plomo
	San Demetrio	Cobre
Constancia	Constancia	Fierro

Fuente. Archivo de la Subprefectura de Lircay.

En general, los **mistis** lirqueños experimentaron grandes y decisivos cambios que afectarían la estructura social y económica de la región. Hacia la década de los años 70, los huantinos advenedizos se instalan con sus actividades comerciales en la ciudad, (*“los Aguirre, los Chávez y los Oré, que levantarían su fortuna del narcotráfico, si no; ¿cómo se explica pues!”*), y que coincidiría con la apertura de las carreteras.

En esos años se inicia una relativa aunque tardía –modernización y diversificación de las haciendas más rentables, como Ocopa, intento que se frustraría con la Reforma Agraria y las presiones campesinas en esas mismas ex-haciendas, y de comunidades colindantes, como Huayllay Chico.

A la minería le tocó el papel de dinamizar los intercambios mercantiles hasta antes de la centralización minera, la mano de obra estaba en cierto modo atada a mecanismos extraeconómicos con los propietarios locales, después el estímulo lo sería por vía de la monetarización, aprovechando la “sensibilidad por la moneda” que tienen las comunidades, según la feliz expresión de Contreras en su estudio sobre la minería y el campesino en la sierra central. Sin embargo esto no opacó la naturaleza campesina del

empleo en las minas, se podría suponer que los agentes que eventualmente pretendían su erradicación; permitieron la articulación entre la economía rural y la minera. Sin embargo la presencia de Huayllay Grande como proveedora de fuerza de trabajo en la zona, no es tan importante, como sí lo son otras comunidades como Tuco, Allato y Carhuapata (Bonilla y Salazar 1983).

El correlato ideológico de estos campesinos-mineros ha sido tratado por Salazar (2006). Ella plantea que tanto el *pishtaku* como el *muqui* (seres fabulosos andinos) no sólo representan ese tránsito, sino que sería también, una lectura campesina de la modernidad.

En este contexto se consuma la centralización de la importante actividad minera en manos de una sola compañía y con intereses fuera de la región, además del hecho de que las haciendas “más tradicionales” habían ya experimentado un rápido proceso de fragmentación familiar.

5.2. Indios y Mistis: Dualidad y Conflicto

En las zonas serranas feudalizadas, los conflictos entre autoridades políticas y municipales por un lado, y el de los comuneros, por otro, expresaban la rivalidad y el contraste entre dos sectores fundamentales de la estructura social y política de la región. Nelson Manrique reconoce en esta situación “una doble filiación: étnica y clasista” (1988:23). Por ejemplo, en una memoria dirigida a la Dirección de Gobierno por el Prefecto de Huancavelica en 1905, se expresaba que “*los Gobernadores de esa provincia, premunidos por su carácter de autoridad, cometen frecuentes abusos con los indígenas exigiéndoles servicios gratuitos*” (Manrique1980:151).

Esta figura común se deslizará siempre en la historia social y política de vastas áreas de la sierra peruana. Terratenientes y comerciantes dirigieron procesos sociales que proveyeron condiciones de existencia de ese proceso social: la circulación de mercancías y el acceso a la tierra.

Intentaremos a continuación, añadir algunas consideraciones para concluir con el análisis de las alianzas en los diversos sectores de la población de Lircay, ante el levantamiento de 1814, cuando las tropas de Hurtado de Mendoza oficial de Pumacahua, ocupaban transitoriamente Huamanga. Para el efecto, se utilizará la crítica concedida por la historiadora catalana Sala i Vila (1989:584) a un supuesto movimiento mesiánico ocurrido en la zona:

“En noviembre de 1811 se celebraron en Lircay, partido de Angaraes de la intendencia de Huancavelica, una serie de rituales relacionados con la fertilidad que serían reprimidos por Juan Bidalón, minero y natural de España, de acuerdo con el cura de dicha doctrina y al mando de un reducido número de milicianos. El documento que hace referente al expediente judicial abierto posteriormente ha sido publicado por F. Pease³⁷”.

Dirigieron estas ceremonias un tal Pedro Alanya, su madre, Tomasa Huincho, y otros. Madre e hijo eran naturales de las punas de “Ataguayllay”. Alanya aseveraría que se le había aparecido Santiago; se hacía llamar “Pongo del Santo”. Todos los encausados coincidieron en afirmar que los rituales perseguían la consecución de buenas lluvias, para lo cual se hicieron diversas ofrendas a los **wamanís**. Una vez concluida la ceremonia, en la laguna de **Canlalay**, se regresarían hacia Lircay y en el trayecto además, se les unen mestizos y algunos “españoles”. A su llegada al pueblo, Alianza y sus acompañantes pretendieron que se abriera la iglesia para que el Santo Santiago, a través de Alanya, predicase y oficiara misa desde el altar mayor. Sería entonces cuando

³⁷ Pease, 1974.

“se movilizó la represión dirigida por el citado capitán de milicias Don Juan Bidalón, minero y hacendado de origen español, aunque con más de 40 años de residencia en la zona. Este al mando de unos 30 milicianos y de acuerdo con el ayudante del cura desbarató la reunión de gente y su proyectado ingreso en la iglesia de Lircay. Obligó a las mujeres a desfilar por la plaza con la cara tapada con su propio pelo mientras que castigó a los hombres con una cantidad de azotes que osciló entre los 50, 60 o 100. Un buen número de ellos estuvieron más de un mes presos en Lircay. En carta posterior remitida al cura titular, Don Domingo del Barco, Bidalón le solicitaba que regresara para “remediar tanta superstición que huele a motín”. (Sala i Vila, 1989: 588)

Una reflexión surge de su análisis: respondía en última instancia la necesidad de asegurar buenas cosechas y por lo tanto asegurar el ciclo vital de las familias de la zona, la historiadora Sala i Vila, termina explicando que:

“Mi hipótesis, vista esta particularidad, es que las alianzas interétnicas no sólo se circunscribieron al terreno socio-político sino que en el caso de indios y mestizos, compartieron y creyeron una misma cosmovisión”.

“Alanya (...) fue calificado de cholo. No obstante los mestizos o “españoles” no lo despreciaron ni a él ni al significado de sus acciones, más bien se sumaron en el momento que ello les podía reportar un beneficio. La represión fue obra directa de Don Juan Bidalón quien, a mi entender encarnó a ese sector de blancos que entendía al indio como mano de obra pura y simple, sin concesiones o tolerancia y sin respeto alguno a su mentalidad, a su cultura en definitiva”. (593-594)

Estos dos sectores, indios y mestizos volverían a enfrentarse en 1814, en el curso del levantamiento producido ante las movilizaciones comuneras, y como resultado de las noticias de que la columna cuzqueña dirigida por el “santafecino” Hurtado de Mendoza, había ocupado Huamanga.

5.2.1. *El Levantamiento en Lircay En 1814*³⁸

En Huancavelica, las noticias del avance de los insurgentes y la inminente caída de Huamanga, dieron pie a movilizaciones locales de los indígenas. En la villa de Huancavelica, las comunidades que la conformaban se rebelaron el 2 de octubre de 1814: tomaron preso al intendente y su esposa. En Lircay, la protesta sería contra Juan Bidalón, quién sería reducido, saqueada su casa y conducido por los indígenas hacia el camino de Huamanga, para entregarlo a las tropas de Hurtado de Mendoza. En Congalla, al enterarse los indígenas de la derrota de los insurgentes en Huanta, regresarían inmediatamente. Vuelve el hacendado a Lircay, que decide huir a Huancavelica y no retornaría hasta 1816. Ante los indicios de inestabilidad social en la zona, se suspendería, por ejemplo, la recaudación del impuesto entre indígenas, “limitándose a colectarlo entre los españoles”.

En 1811, como en 1814, se aliaron comuneros y mestizos urbanos de Lircay, aunque estos jugarían (una vez más) una posición ambigua.

5.2.2. Un acápite necesario

Los sucesos de 1811, vinculados a ritos y ceremonias propiciatorias, donde Santiago y los *wamanis* de la zona, asegurarían un buen año a la población

³⁸ Desarrollamos esta sublevación independentista de inicios del siglo XIX hecha por el brigadier Mateo Pumacahua (1740-1815) porque si bien tuvo su epicentro en la región del Cuzco, sus efectos sobre nuestra región de estudio son importantes, pues dicen mucho acerca de la tensión de las relaciones interétnicas, la conjugación de factores identitarios indígenas con el ideario patriota y la interpretación post-facto hecha por los historiadores. Mientras Pease le da una connotación mesiánica, Sala i Vila enfatiza el carácter político y reivindicativo de las comunidades indígenas de Huancavelica y Ayacucho.

Tampoco olvidemos la polémica acerca del carácter de su alzamiento, pues en la revolución tupamarista, Pumacahua fue fidelista y combatió al cacique de Tinta. Su comportamiento de 1814, pudo deberse a los problemas derivados de las Cortes de Cádiz (1810-1814) que eliminaron los privilegios de los caciques andinos y algunas contradicciones regionales, pues Pumacahua llegó a ser presidente interino de la Real Audiencia del Cuzco, puesto reservado sólo para los peninsulares.

densamente campesina, tendrán una extraordinaria similitud con los de 172 años después, en Huayllay Grande, cuando en 1983 se desató una grave sequía, y por la cual, casi queman viva a una pobladora acusada de “brujería”. Por esa razón, incluimos el siguiente texto elaborado por Pastor Ibañez en marzo de 1994 y que narra el suceso:

“Tiempo igual que en 1983, no llueve, no llueve! esta seca la tierra, sólo corren los vientos huracanados, están tristes los hombres del campo, están tristes los animales porque no hay pasto, todos están flacos y no llueve, no llueve!”

*“Hace aproximadamente dos meses fueron hasta la laguna de “**Condoray**” lejana, a traer una vasija con agua de esa madre de todas las aguas y lagunas; el **vara** cambia el agua por la chicha de jora, para que el cielo derramara su lluvia y huyera la sequía de la tierra pacha. Se hace llegar el agua al **Varayocc**, para que lo vele con toda devoción al señor **Huamaní**: que esta costumbre es desde antiguo, y, sin embargo, no hay siquiera aguacerito ¡no llueve! ¡No llueve!”.*

*“cada noche, después del trabajo, los **Varayocc**, de luto, velan el agua en el recipiente, y piden plegarias al “señor de Huayllay” patrono del pueblo, e imploran el milagro de traer lluvia. A pesar de la misa, Hasta el cura, en su sermón, pidió que haya lluvia y ¡no llueve!, ¡no llueve! Todos piensan en la muerte, todos miran al cementerio, todos piensan que han sido castigados; unos echan la culpa al loco Víctor por falso catequista, otros a Maximiliana Lapa, a quien creen bruja. La tierra parece un infierno: pastos ya no hay; las arvejas se están secando; los maizales ya no alcanza para dar aliento a nuestras plantas y están quitándose el agua a trompadas. ¡No llueve!, ¡No llueve!”.*

“Ahora todos hablan de la bruja Lapa; le ruegan como a Dios para que traiga la lluvia y la han querido quemar viva en la plaza; pero a pesar de todos los castigos, ella no tiene miedo y seguía recibiendo regalos con el cuento de traer la lluvia. ¡No llueve!, ¡No llueve!”

En las declaraciones de uno de los testigos en el proceso de superstición trabajado por Pease (1974:237) se puede leer:

“Después que dijeron los Huamanis se habían ido encendieron varias velas y se pusieron a comer coca expresándose entre todos que irían a la laguna de Canlalay a sacar aguas porque así lo había mandado Santiago, vinieron trayendo dicha agua de dicha laguna para rogarle inbuydos de que así lo mandaba Santiago para que lloviera (sic) y que cumpliendo así sería el año abundante como los antiguos”.

Tratándose de un ritual agrario ligado a los fenómenos climatológicos, era imprescindible la aparición de Santiago y los Wamanis.

Fuenzalida (1965) ha demostrado la identidad existente en la sacralidad de los cerros. Julién y Lavallé (1983) explican asimismo, que en esa misma zona –el antiguo curacazgo de los Asto (al norte de Huancavelica), los **Wamani** guardan estrecha relación con los ancestros. Se trata, en fin, de la vieja y esencial contradicción de la sociedad con la naturaleza, como sistema rector de la actividad productiva.

Sin embargo esta polémica sobre este significativo hecho en la historia regional, puede ser entendida en el sentido de que en las ciencias sociales peruanas de los años 80 del siglo pasado, hubo un resurgimiento del concepto de “utopía andina”, no sólo por la re-evaluación de las fuentes históricas conocidas, sino también por algunos aportes etnográficos (Curátola 1977, Flores-Galindo 1984, Kaposli 1984, Burga 1988).

Además con el conflicto interno que se sucedía, hizo que el ciclo de rebeliones indígenas de inicios del siglo XX, fuese inscrito en los marcos explicativos de la “utopía andina” y del “nacionalismo inca”.

Pero tenemos algunas objeciones al respecto. La propuesta de que las rebeliones indígenas del ciclo 1920-1930, al tener en sus programas la defensa de la tierra y el retorno a una edad de oro inca, traducían una vocación “mesiánica” o “milenarista”, corrían el riesgo de ser inscritas en un marco simbólico, restándoles de ese modo, su potencial político.

Es decir, se sobrenfatizó una supuesta cultura campesina pre-política. Si los indios eran mesiánicos no eran viables como líderes modernos en términos teóricos. Al final, era también, una restauración esencialista (y coincidente con los prejuicios criollos) de la historiografía peruana aparentemente progresista.

En efecto, cuando Flores-Galindo y Manuel Burga entre otros, desarrollan la tesis de la “utopía andina” es decir, el hecho de que muchas formas de organización, sublevaciones, protestas e idearios de los indígenas sublevados son catalogados como extensiones de viejas ideas mesiánicas potenciadas en la colonia cómo los recuerdos de la “edad inca”, de Túpac Amaru o de un nacionalismo en términos indígenas; fueron en realidad una estrategia historiográfica para relativizar por un lado la presencia *modernización* de inicios del siglo XX, y del otro, de utilizar el arsenal teórico de la antropología (simbolismo, mesianismo, rituales y *ethos*) para procesos sociales “*no occidentales*”.

Esto nos conduce a afirmar que esta actitud reactiva se basó en dos mecanismos descritos por Rogers (1973) y Sen (2008: 121-143): el que muchos intelectuales del hemisferio sur una vez apropiados o conscientes de la irreversibilidad de la tecnología occidental, es mayor su necesidad de preservar la diferencia de la esfera espiritual.

El segundo mecanismo, es que una forma de enfatizar la “otredad” de un conjunto social es declarándola diferente de los *occidentales*. No olvidemos

tampoco, que el contexto intelectual de esta efervescencia de la “utopía andina”, se da en el contexto de la guerra interna de los 80. Estos intelectuales aún no repuestos de la sorpresa por la influencia y el apoyo inicial a Sendero Luminoso dispensada por los campesinos, creyeron que esto se debía no a la evaluación de criterios políticos o ideológicos, sino a remembranzas utópicas.

Obviamente creemos, que esto fue una forma de echar mano de la cultura, para remontar algo indeseable como la violencia política, más aún, cuando estos historiadores y antropólogos habían militado en la izquierda. Era peligroso también, ante la censura intelectual y la persecución policial, analizar en términos políticos un movimiento tan letal como Sendero Luminoso. Sin embargo, nos parece que la historiadora Jaymie Patricia Heilman en *“Before the Sahning Path: polítcis in rural Ayacucho, 1895-1980”* (2010) tiene una posición adecuada pues demuestra que muchos de los aspectos asociados a Sendero como la violencia, el autoritarismo o el paternalismo eran prácticas usuales de los partidos políticos de la región de Ayacucho, además que la violencia venía de muchas décadas atrás. Su texto justamente tiene casi la misma línea de tiempo que nuestra investigación.

Como observase George Marcus *“El análisis simbólico reduce la ansiedad de los antropólogos al atribuir la ambigüedad y el conflicto de la vida social a procesos simbólicos antes que al proceso histórico”* (en Isbell 2005).

Las haciendas lirqueñas y de la vecina Acobamba fueron, en general, como ya se ha mencionado, explotaciones diversificadas nucleadas en torno a un pequeño centro minero extractivo, que compaginaba con actividades agrícolas y ganaderas (Favre, 1976:127-33). Además, la mano de obra destinada a las labores mineras y las tareas agropecuarias, provenía de las comunidades aledañas, e incluso se les pagaba a los indios jornaleros en “frutos de la tierra” en vez de dinero. (Sala i Vila 1989: 595) (12).

Creemos, pues, que ya a finales del siglo XVIII, los enfrentamientos entre los indios y mistis dueños de haciendas de Angaraes, tomarían otro cariz; de esta manera, que en 1784 un litigio por tierras enfrentó a los comuneros de Vilca con Faustino Salvatierra, en el cual los dirigentes de la protesta indígena serían condenados por “tumulto y rebelión” (Favre, 1983/85:267). En 1793, el ayllu de Anqara del pueblo de Julcamarca, intentó despojar al cura, Jesús Heraso, propietario de la hacienda de **Piscas-Singa**, de las tierras de **Ayasiquin** y **Guacracay**, aduciendo que el presbítero “es intruso”; luego, en 1806, el **común** de Huando inicia un litigio contra el cura Domingo de Olano, por la posesión de los pastos de Ocoro.

Respecto al último caso, de entre las mutuas acusaciones, lo único cierto parece ser que los comuneros, hartos del abuso, le propinaron una buena paliza; según relata un testigo, “*lo estropearon en el suelo*”.

Tanto los gobernadores como otros funcionarios estatales eran reclutados generalmente de los grupos de poder en los pueblos de Huancavelica, y los jueces por el contrario, muchas veces eran funcionarios foráneos. La denuncia mencionada es al parecer un juego de fuerza entre el funcionariado y las élites locales, en contra de los indígenas. En noviembre de 1877, la comunidad de Huanca-Huanca había demandado al Municipio de Lircay por un asunto de “*reivindicación de pastos*”.

En 1914, Domingo Vidalón –una de las familias más poderosas no sólo de la región- tenía encausado a Mariano Sullca “*por robo*”. Un “notable” podía como vemos, denunciar por delitos comunes a los plebeyos y a los indígenas de las comunidades. En una especie de modalidad de la “administración étnica del poder.” Este mismo personaje en 1887, tenía también otro proceso en contra de José Rosell por “*saqueo e incendio*”.

Nuevamente Dámaso Vidalón el cura “garante” en la demanda de Wieland, acusa de robo y “*sustracción*” en 1915, a los operarios Pedro Pérez y Víctor de la Torre.

Eduardo Larrauri otro miembro connotado de la “crema” local, acusa en abril de 1923, a Gabrielano y Pablo Hilario Ichpas, junto a Esteban Melchor por “robo de llamas” y “homicidio frustrado”.

En marzo de 1928, el apoderado Abraham Delgado de la “Sociedad Minera Vizcachas” -propiedad de Demetrio Olavegoya hacendado de la sierra central- acusa a Félix Oré e Ignacio Calderón por el robo de “especies”.

Los cierto es que este propietario minero no encontró mejor forma de escamotear sus sueldos atrasados, que acusándolos de ladrones.

Aunque algunas veces, eran los comuneros indígenas quienes hacían las acusaciones. Alejandro Vidalón y Juan Abrabovich, fueron sindicados por Santos Huincho de Huayllay Grande, de ser responsables de “delitos contra el patrimonio” en su agravio.

En octubre de 1905, Fernando Wieland (emparentado con hacendados), había demandado a Urbano Gutiérrez por “despojo municipal.”

5.2.3. El problema del abigeato

De la conocida tesis de Hobsbawn sobre el “bandolerismo social”, siempre se ha interpretado el abigeato y el robo en las sociedades rurales como un *mecanismo* redistributivo, tupido de relaciones de lealtad, alianzas y reciprocidades. Su aceptación y apoyo por parte de los campesinos, también pueden situarlos en el marco de la “economía moral” de James Scott (1976).

En los Andes se ha planteado de manera similar (Aguirre et.al, 1990). El abigeato sería una sanción social con el fin de perjudicar entre otros, a quienes concentraban la tierra y el ganado en la sierra peruana.

Es por eso la extrema punibilidad y estigmatización de los transgresores en todos nuestros códigos civiles³⁹. La tesis de jurisprudencia del huancavelicano Mario Camacho de 1938 y defendida en la Universidad de San Marcos, es reveladora sobre este aspecto. Su percepción sobre los indios de la región resume siglos de colonialismo aún intactos:

“El indígena aislado en su pequeña existencia, vive sin ninguna perspectiva de mejoramiento. Su mentalidad estacionaria no le permite sino pensar en las funciones primitivas de la nutrición y reproducción y para llenarlos se dedica (..) al robo de carneros o llamas (..) y a la posesión violenta de la hembra, cayendo así en la delincuencia” (1938: 3).

A continuación el futuro abogado instruido en el positivismo legal, relata un hecho ocurrido en la época. En Huando al norte de Huancavelica, en una diligencia por demarcación de linderos entre la comunidad y un tal Genaro Ponce, matan a pedradas a este último. En palabras del tesista:

“para luego cortarle cabeza y los pies con el fin de evitar, según una arraigada superstición indígena, que el cadáver denuncie el hecho”. Finalmente el cadáver es sepultado en *“una zanja de espinas, para que no se desprendieran de su sepultura”* (7).

Este hecho si bien no es nuevo para el antropólogo, la anécdota de Camacho sirve para insertar este suceso un marco de significación y enfatizar el salvajismo y el estado de barbarie de los campesinos indígenas.

Esto no sólo justifica a las haciendas en manos de “pequeños blancos” como fortalezas del progreso, sino que justifica acciones de represión y de control social⁴⁰. También es necesario mencionar que la ubicación del ganado robado es a través de procesos adivinatorios en la que se recurre al wamani.

³⁹ Aunque en la narrativa peruana se ha concedido a los abigeos una atmosfera romántica. Es el caso de Enrique López Albújar, Ciro Alegría o José Varallanos.

⁴⁰ La mutilación es una forma de trascender a seres indeseables en muchas sociedades, cuando estos parecen poner en peligro la existencia del grupo. Además que la cabeza, las extremidades, la lengua o los genitales, son simbólicamente importantes para el mundo andino. Ya Szemiński

Por ejemplo, en los documentos del Archivo Regional de Ayacucho y para nuestra región de estudio, en el periodo que va de 1920 a 1929, se registraron 116 casos de abigeato, en donde 1921, es el año más representativo, pues son 38 los procesados, casi todos provenientes de pequeños pueblos, como es el caso de los reincidentes Mariano Ichpas o Melchor Huarancca.

Hasta aquí hemos referido las tensiones y tránsitos obligados y no siempre felices entre hacendados, curas, bandoleros e indios.

5.2.4. Conflictos sociales en el caleidoscopio étnico

En 1732 se levantan los campesinos indígenas por abusos cometidos por el español Eusebio Joaquín de Azores en compañía de un jesuita llamado Rafael Hernández. Un alcalde indio de Castrovirreyna los detuvo y los condenó a muerte, siendo ejecutados ante la comunidad. Aunque no estaban facultados de detener y juzgar a los españoles, el Virrey Castelfuerte aprobó su conducta.

En 1765 la población de Moya (al norte de Huancavelica) se levanta descontenta y es sofocada violentamente (Carrasco 2003).

En 1821 en plena lucha por la independencia el jefe de las milicias guerrilleras José Félix Aldao, vuelve desde Tarma (en la sierra central) para recuperarse de la derrota de Huancayo y reactivar las montoneras huancavelicanas. Con ese propósito se dirige al puente de Izcuchaca para contener al general Carratalá.

(1983), ha relatado como estos hechos estuvieron presentes en la gran rebelión de Túpac Amaru y sucede aun hoy, en el siglo XXI.

El 17 de mayo de ese año, los indios de Moya sorprenden una avanzadilla de 20 hombres y “con hondas y piedras que arrojaban de los cerros” mataron a cinco jinetes españoles.

Sobre este aspecto, ha sido largo el debate sobre el carácter de la participación indígena en la revolución de la independencia. Ha sido Heraclio Bonilla (1972) quien expuso la tesis de que nuestra independencia había sido concedida por las corrientes liberadoras del sur (San Martín) y del norte (Bolívar), pues las élites peruanas no sólo eran reacias a su libertad política, sino que enraizadas en Lima –el centro del virreinato- habían sido enervadas en su afán revolucionario por su actitud cortesana y dependiente. Esta tesis compartida con Karen Spalding casi le cuesta la deportación al autor, pues cuando se publica el libro, el país celebraba el sesquicentenario de su independencia con una Comisión Histórica creada por el gobierno militar.

La tesis de Bonilla en cierto modo recogía la de Mariátegui [1928], sobre el carácter epidérmico e inconcluso de nuestra independencia, a diferencia de las burguesías de Caracas o del Río de la Plata. A pesar de algunos aportes previos sobre la participación popular e indígena en la gesta emancipadora (Vergara 1974), ha sido O’Phelan (1985, 2011) la que ha matizado esta divergencia, explicando que si bien la postura de las clases criollas fue cauta y tibia, hubo a la vez una participación indígena y popular destacable en la lucha por la emancipación.

La tesis generalizada es que la población indígena de los Andes, fue refractaria -pero no indiferente- a la guerra de la independencia. Primero porque esta fue hecha por criollos muchos de ellos terratenientes, con objetivos políticos como los de libertad, independencia y liberalismo, muy lejanos de la preocupación indígena.

Segundo, muchas comunidades –como las de las alturas de Ayacucho o los pastusos de la Gran Colombia- les convenía el llamado “pacto colonial” entre los indígenas y el Estado español en Indias, en la que a través del tributo se garantizaba en cierta forma, la inalienabilidad de las tierras colectivas.

Ya la historiografía republicana ha detallado como la hacienda se expande en los Andes en el siglo XX, donde los viejos patriotas criollos se transforman en hacendados⁴¹.

El 24 de abril de 1875, Diego Huamán y otros **varayocs** de Huayllay Grande, se dirigen al prefecto, y se quejan de que algunos propietarios lirqueños los habían amenazado: si estos seguían reclamando sus tierras, los amenazaban con “tortura y prisión”. Ese año, las mismas autoridades acuden al Consejo Departamental de Huancavelica, pues sus terrenos de Huacchocolpa arrendados a Manuel Sueldo, eran pagados al municipio lirqueño en ciento cincuenta pasos anuales, y no recibía nada la comunidad, legítima propietaria del paraje.

Años antes, en 1869, el prefecto del Departamento. Epifanio Serpa, había atendido los pedidos de Huayllay, pero un miembro del municipio de Lircay, Pablo Carbón, impidió su cumplimiento. El alcalde Mariano Vidalón, respondería que “hallándose ausentes la mayor parte de los concejales” no podían resolver el caso. No era un misterio que ellos representaban nítidamente los intereses de los hacendados.

En 1896, Lorenzo Yauri, vecino de Huayllay Grande, protesta ante el Subprefecto: el Alcalde Municipal no hace caso de sus reclamos sobre los excesos en el cobro hecho por el “rescatista” Apolinario Monge, sobre unos pastos de Huanca Huanca, además dice el vecino, “me ha arrebatado tres llamas”. Ello lo atribuye no sólo al mal carácter del mencionado rescatistas, sino al “*estado de proletarismo en que se encuentra la raza indígena*”. Obviamente esta prédica no tenía la misma naturaleza que la iniciada 25 años después, con discursos más orgánicos y políticamente viables. El mismo año de 1896, al producirse la rebelión de los iquichanos en Huanta por el llamado “impuesto de la sal”, huestes de aquella rebelión invadirían

⁴¹ Favre (1986), Husson (1992) y últimamente Méndez (2014) han detallado el rechazo indígena a la causa liberal e independentista. El libro de Bonilla (2010) si bien menos exhaustivo, le da una interpretación general más enfática.

Caja a la fecha, jurisdicción de Angaraes; también estaban comprometidos **Lacroja** y **Mayocc**, en la antigua Tayacaja. Resulta evidente que la mentada movilización indígena no se restringió a la provincia huantina, como generalmente se ha sostenido. Las autoridades lirqueñas, alarmadas, sindicaban como cabecillas de la incursión, a Luciano Ccoyllar y Nazario Capcha. Se los acusaría de atacar con quince hombres la hacienda Waterloo, en Marcas, propiedad de Bacilio de la Vega:

“...me han avisado, de que aquella villa, se encuentra ya casi sin habitantes y las casas vacías, porque están retirándose la mayor parte a la ciudad de Ayacucho, unos al lado de Mayocc, otros a Julcamarca y los demás a los puntos de Marcas y Cuñi de este Distrito, por ser amenazados por los indios que en las alturas están marchando, queriendo hacer nueva invasión a Huanta y formar degüello en toda clase de personas y saquearlos....”⁴²

Ya en el siglo XX, en octubre de 1907, el alcalde de Lircay Vidal Landeo, acepta la petición hecha por Leonor Vidalón viuda de Uribe, de que asistan *“...un número de individuos de cualquiera comunidad perteneciente a este cercado para ensanchar la acequia (sic) pública de la calle del Comercio que atraviesa por el interior de una propiedad suya...”*. El alcalde oficiaría al subprefecto para que inmediatamente se ponga a *“disposición de la señora (...) los indicados diez comuneros”*. Diez años más tarde, los comuneros de Huayllay Grande, secundados por los de Huanca Haunca, Carhuapata, Achonga, Huayllay Chico, Callamarca y Allato, con “gran tumulto”, se quejarían de los excesos del cura, en la plaza de Lircay.

Sería a partir de la siguiente década cuando el campesinado de la región, ante *“el impase respecto al desarrollo de la modernidad política condujera (...) adherirse a los movimientos denominados por los investigadores como “utopía andina”, tan importantes en la década del 20”* (Gamarra, 1992:111).

⁴² Oficio del Gobernador de Caja al Subprefecto de Angaraes, 22 de octubre de 1898. Archivo Prefectural, Lircay.

Sólo así se explica que en agosto de 1923, Miguel A. Parra, Ayacucho y vecino de Congalla, se dirigiese a las autoridades de Lima, y acuse a los delegados de la Asociación Pro-indígena, que han:

“definido edeas (sic) odiosas en el ceno (sic) de la comunidad, tendiente a (...) restaurar el régimen del Tahuantinsuyo: (...) han tomado una actitud subersiva y se han declarado en abierta rebelión contra la comunidad”.

El plan, según él, era amedrentara los propietarios, *“desalojándolos para apoderarse de sus propiedades y convertirlos en tierras comunales”.*

Al mes siguiente, los comuneros de Pirca, Chahuarma, Huallarpo, Ahuay, Secclla, Congalla y Huanca Huanca, se dirigen al Ministerio de Gobierno y se quejan del subprefecto Santillana *“i compañeros”* por numerosos abusos cometidos. El espíritu de la época hacía que los conflictos sociales y étnicos no sólo se dirigiesen hacia los hacendados, sino incluso hacia los pequeños propietarios mestizos residentes en las comunidades. No estaba lejana la imagen de la guerra de “castas” que se iniciaba en el sur andino.

Es posible que alrededor de ese año, en 1923, se haya producido el intento de una sublevación indígena que trascendiese las protestas meramente locales y que encadenase la revuelta iquichana con el activismo indigenista en la región. Es una afirmación que sólo manejamos, en todo caso, a manera de hipótesis. Un telegrama llegado de Huancavelica el primero de octubre de 1923, nos lleva a pensar de esa manera:

*“TENGO EL CONOCIMIENTO QUE DOS MESTIZOS AYACUCHOS
DISFRAZADOS INDIOS INTRODUCIOSE DISTRITO ACOBAMBA, FIN
SOLIVANTAR INDÍGENA. AVERIGÜE DANDO CUENTA”.*

PREFECTO REMOND.

Más aún, en 1925 ciertas autoridades judiciales dan cuenta de que los cabecillas de una “sublevación indígena” estaban en la cárcel de Lircay, y que se caracterizaban por su hostilidad hacia la familia del diputado Vidalón.

José D. Cazorla, ex subprefecto de la provincia, era encausado en 1926, por abusos cometidos contra los comuneros del caserío de Pirca, junto a un alférez de la novísima Guardia Civil; el Juez de Lircay aducía que “no ha llegado el caso para hacer consulta a la Corte Superior...”. Igualmente, en enero del mismo año, Luciano Quispe, indígena de la misma localidad, denuncia a los “hijos de Silva Lozano, Jesús Vidalón” y un “tal Mauro Valdeavellano”, por ser “abusivos ya conocidos por haber adquirido bienes del extinto don Ambrosio Vidalón”. Los acusaba de asaltar y robar ganado a su madre y su hijo, obviamente el Subprefecto Larrauri declara “ser infundada la queja”.

En el mes de febrero, los comuneros de Chincho y Chuyayaco, pertenecientes al distrito de Julcamarca, denuncian abusos por parte de la familia Ruiz, “haciéndose servir con sus animales de manera gratuita”. Posteriormente, un notable local, José María Gálvez responde, en marzo, con una larga carta a la autoridad política de Lircay, en el que testifica la “honorabilidad” de dicha familia, pues, “no tienen el espíritu de cometer abusos”. Dicha carta sería prueba suficiente para no seguir con el caso, En octubre, los alcaldes vara de Huayllay Grande y de Huayllay Chico, denuncian a diecisiete lirqueños “de reconocidas familias” por el robo permanente de llamas y acémilas; también estaban involucrados mestizos de Callamarca y Huanca Huanca. Casi a fines de 1926, el diputado Falconí telegrafía a la subprefectura, y se queja por utilizar la fuerza contra las comunidades, para la construcción de la carretera de Lircay hacia Huancavelica.

Así mismo, encontramos que a fines de agosto de 1959, el juez de paz de Lircay, Mauro Valdeavellano, tío político de una maestra, dispuso el arresto y detención de las autoridades de Huayllay Grande por solicitar su cambio. El primero de enero de 1960, el subprefecto Soldevilla García, juntamente con

el inspector de educación de la provincia, amonestaría nuevamente a las mencionadas autoridades comunales por solicitar el cambio de “la preceptora Aura Robles de Vidalón”. Ignoramos las causas que aducían los **varayoqs**.

Para concluir con este amargo recuento, tenemos a la vista un oficio de mayo de 1959, en que Teodoro Pizarro natural de Jauja y residente en el barrio de Ballavista, se queja ante el prefecto del departamento Alfonso Cárdenas, de que Cesáreo Pellane y su esposa Rita de la Barra viajaban y se hacían trasladar bienes en el autobús del denunciante, sin pagar un centavo. Lo interesante del caso es que cuando el transportista se queja ante las autoridades, estos le insultan: “*Jaujino muerto de hambre, so ajo por aquí y so ajo por allá*”.

No olvidemos que Alfredo Pellane hijo de Cesáreo, era el subprefecto de Lircay, es por ello, que a Pizarro lo detienen en la comisaría local. El oficio pues, nos revela finalmente no sólo la patrimonialización del poder, sino la impunidad de los notables y su reacción ante situaciones que ya anunciaban una modernidad tardía, sobre todo de manos de pequeños empresarios foráneos.

5.2.5. Hacendados en su laberinto

Hasta bien entrado el siglo XX, la provincia de Angaraes dependía para muchas cosas de la administración judicial y religiosa de Huamanga, la capital del departamento de Ayacucho. En el Archivo Regional hay una valiosa documentación sobre las quejas, alborotos y rencillas de campesinos, aventureros y hacendados de la provincia.

Muchos de estos conflictos se refieren a casos de abigeato, conflictos entre hacendados, intentos de “rebelión” y escenas de sus vidas cotidianas (como el estupro o el robo) y que van de fines del siglo XIX hasta la tercera década

del XX. Ya en 1920 los expedientes judiciales hablan de la “asonada de Pumaránra”.

El 20 de agosto de 1921, se da inicio a un juicio contra Froilán P. Alva por el delito de “asonada”, en el mes de octubre, es acusado Gregorio Zanabria por el cobro clandestino de contribuciones que hizo a “las comunidades de indígenas de Chahuarma y Pirca”, más adelante ya en 1924, son enjuiciados junto a los mestizos Dámaso Marcelo y Pedro Soto, por “rebelión y asonada”.

En 1923 el juez de Lircay, Manuel Villanueva abre instrucción el 12 de junio a Víctor Ronceros, Teodoro Salazar miembros del “Comité Pro-Derecho Indígena” de Congalla, por “rebelión y usurpación de autoridad”. Al igual que Víctor Ronceros quien estaba acusado junto a otros personajes por “rebelión en 1925.”

Esta década estaba en cierto modo, encarrilada en una serie de conflictos sociales, si bien, embadurnados en la trama legal, despedían un aliento de crisis y de enfrentamiento hacia los hacendados y mineros. Esto se verifica cuando examinamos las querellas entre las comunidades y los “*pequeños blancos*”, que quizás alentados por la expansión del mercado regional, envidiaban las tierras colectivas, sujetos a un brusco aumento de su valor.

Por eso en 1928, la comunidad de Chincho (ubicada al este y casi fronteriza con Ayacucho) entabla un juicio contra Tarciso Ruíz por “deslindes” de propiedad. Antes en 1906, la comunidad de Parisa en la vecina provincia de Acobamba había sido demandada por Raymundo de la Vega. Huayllay Grande también lo había sido por el mestizo Domingo Gutiérrez por “asuntos de propiedad”.

El hambre por la tierra también alcanza a los hacendados. En 1896, Paula Merino de Alarco denuncia a Fernando Wieland yerno de Apolinario Zúñiga,

por despojarlo -junto a indígenas allegados- de su hacienda Palcas.⁴³ El aparato de choque del más poderoso se pone en marcha: acusan al juez “un tal Anchorena” de tener animadversión hacia la familia de Zúñiga.

Al siguiente año, nuevamente Wieland se enfrenta con Melchora Cavero viuda de Delgado, por la propiedad de Rumichaca, una hacienda triguera ubicada al sur de la villa de Lircay.

El yerno de Apolinario Zúñiga aducía que la mencionada hacienda le había sido vendida en mil soles, por la hija de Melchora; Lastenia Delgado y su esposo sobreviviente Santiago Flórez. Lo curioso que en esa supuesta transacción aparecen “depositarios” (Eulogio Serpa), garantes (José María Gálvez y el cura Dámaso Vidalón) y beneficiarios con acceso (Julio Zumaita y Domingo Vidalón), todos ellos de la casta de los propietarios.⁴⁴

En 1925, Wieland vuelve a las andadas, esta vez acusa a Natividad Alarco viuda de Larrauri por “robo de reses”, ignoramos como terminó la causa judicial.

En Acoria en 1809, el gobernador Miguel Gálvez demanda al juez Agripino Rojas “un ambulante sin garantía” por intento de “homicidio frustrado” en contra del Dr. Uldarico Castro párroco de la localidad y Vicente Alarco.

Las faltas sexuales también expresaban esa tensión. Aparentemente las víctimas eran hijas de los propietarios más poderosos de la región. Eran estupro a secas, o a través de las demandas se “restauraba” el honor de las damas criollas y se castigaba al transgresor.

⁴³ Entre los diplomados en 1926 de la antigua Escuela Nacional de Agricultura, figura Guillermo Wieland, hermano o pariente de Fernando. No olvidemos que América Latina asiste en las décadas que van de 1920 a 1930, a un afán modernista, patrocinado por los Estados republicanos. El concepto de “modernización”, “higiene” y “salubridad” se convierten en conceptos medulares que se enlazan con la ola positivista que llega a nuestras playas. Por esa razón, los conjuntos indígenas son vistos como un obstáculo para la modernización. En las ciudades en cambio, se trata de vigilar y controlar los males que puedan afectar a la nación (prostitutas, inmigrantes extranjeros, anarquistas), que es percibida como un cuerpo biológico.

⁴⁴ En 1920 El Tribunal Superior de Ayacucho eleva una terna de jueces de paz para Lircay, entre ellos estaba Domingo Vidalón, es decir la consolidación de una estructura de poder *misti* en escala local.

Cirilo Oré es acusado de estupro en agravio de Josefina A. viuda de Vidalón en octubre de 1921. En setiembre de 1932, Jesús Manrique es sindicado en Lircay de haber raptado a María Vidalón, hija de Mariano Vidalón quien hace la denuncia. Dos meses después a Remigio Cangalaya Samaniego, se le acusa de haber “agredido sexualmente” a Patrocinia Z. de Vidalón. Por lo visto el tal Remigio por sus apellidos, era oriundo del valle del Mantaro una región casi sin existencia de haciendas y con una economía regional más robusta. ¿Fue un caso de seducción, agresión?

En 1936 un grupo de comuneros de Piscobamba y Latapuquio cercanos a Lircay son encarcelados por haber intentado apropiarse de las tierras de Huayllay Chico.

5.3. La Dinámica del Prejuicio

Hasta las primeras décadas del siglo XX, los párrocos, en la celebración de los matrimonios, registraban la “raza” de los contrayentes, y asignaban estatus étnico de “indio” a los que procedían generalmente de las comunidades; a los vecinos lirqueños se les otorgaba el de “mestizo” o “blanco”, según el acceso a la propiedad, el prestigio social o el poder político que detentaban. Así, esta dicotomía social, o mejor, sus roles sociales y las actividades simbólicas que estas representaban, se definían, mejor, por la sujeción o dominio de un grupo respecto del otro. En el libro de matrimonios de la Parroquia San Juan Bautista de Lircay, revisamos los correspondientes a los años de 1905, 1096 y 1907.

Suman un total de 116 matrimonios; de ellos:

*Cuadro 22***Lircay: connotación étnica de los matrimonios**

Número de Matrimonios	Raza de los novios
86	Indio-India
30	Blanco-Blanca

Fuente. Archivo Parroquial de Lircay (Pueblo Viejo).

Para nuestro caso, el indio se caracterizaría por ser dependiente e identificado por cierto sistema de relaciones sociales que le confieren una alteridad a través de atributos y símbolos. Sin embargo, lo que se puede denominar “indio” es una multiplicidad de valores y situaciones, a la par que la diversidad de contextos regionales han hecho que nuestras comunidades sean similares sólo formalmente. Serían pues, fenómenos relativos y situacionales. Atendiendo a dicha perspectiva, por ejemplo Hicks (1977) habla de las “identidades oportunistas”, es decir, escapar de unos y asumir otros en determinados contextos; a su vez Cohen (1978) observa la relatividad de los criterios de pertenencia al grupo, ya que sus clases son tantas como la capacidad del hombre de atribuir significado a casi todas las cosas (Fukumoto, 1985:16-17).

*Cuadro 23***Indios, blancos y mestizos en Lircay: 1779-1940**

Castas	1779	%	1876	%	1940	%
	Doctrina	(a)	Distrito	(b)	Distrito	(c)
Blancos	-, -		560	8	1,975	11(*)
Indios	3,323	91	5,709	83	15,453	89
Mestizos	333	9	586	8	-, -	
Total	3,656		6,856		17,428	

Fuente. (a) B.N. C2508

(b) y (c) Censos respectivos

(*) “españoles” y mestizos

Así se explica que curiosamente en octubre de 1908 se celebre un matrimonio en Lircay, en el que el novio, que es de raza “blanca”, se une con una tal Salomé viuda de Jordán, “hija natural de Domingo Vidalón y de Evarista Lapa, **raza blanca**” (el subrayado es nuestro). El estatus étnico, de este modo, se confería por línea paterna o del esposo y sobre todo cuando éste ocupaba una posición determinada en la estructura social de la región.

Ya hemos anotado anteriormente, como el marbete de “indio” mestizo” o “blanco” estaban condicionados a determinados contextos regionales, a la posición de quien ejecutaba las tareas administrativas y el estatus de los individuos, en que la propiedad y en último lugar el color de la piel, eran marcadores significativos. Todos estos tenían distintas imbricaciones y en determinados contextos, algo así como el *Aleph* de Borges o el Caleidoscopio de Levi-Strauss.



Figura 35. **Familia huancavelicana.** Fuente. Salas-Guevara (2005:18).

5.3.1. Diferencias en la Estimación

Uno de los factores para normar la diferenciación del *misti* lirqueño respecto de “la despreciable gente de las alturas”, es la dinámica de señalar signos de identificación con el propósito de asignar estatus étnico, y que es consecuencia y condición de la posterior interacción social. Toda persona que viene de las comunidades colindantes será un “indio”. Sin embargo, esta asignación de estatus está jerarquizada. Los pueblos de altura serán los verdaderos “*chutos*” o “*qetos*”: su relativa homogeneidad social y cultural obrarán para ello. Los de mediana altura, como Huayllay, Callamarca o Huanca Huanca, serán más “amestizados”, por su vinculación a los flujos locales del mercado o del poder; estarán por encima de los primeros y debajo de los de Lircay.

Sin embargo, en la realidad la igualdad de condición jurídica de las comunidades frente al Estado, hace que no sea tan real esta visión. Las comunidades de altura poseen cantidades apreciables de ganado ante una agricultura cada vez más deficitaria; y en algunos casos la migración parece haberse constituido en la única forma de producción fuera de las comunidades de “mediana altura”. Además, la ecología hace que unas dependen de las otras en casi igualdad de condiciones, modelo que fuera desarrollado por Jhon Murra.

Pero a pesar de ello, se tiene la noción de que la “puna” resulta asociada a lo desconocido, sin plenitud social, vinculada a la soledad, en la que el ganado desplaza a la actividad creadora de la chacra. Así, el desprecio de expresado en distintos órdenes de separación ritual, puestos de manifiesto en la iglesia o el cementerio. Igual sucede con el comensalismo; nunca un comunero come en la mesa de un lirqueño; lo hace en la cocina y con otros utensilios. Natividad Vidalón exclama: *“mi padre mandaba preparar dos comidas en la casa, para nosotros y para la servidumbre, todos los días”*.

En el cementerio, la orden de sucesión de los entierros se presenta por el prestigio y la “calidad” del difunto: un Zorrilla se enterrará primero que un Huayra por ejemplo. Todas estas actitudes –etiqueta del comportamiento intergrupos, lo llamaría Van Den Berghe (1971:49)- que denomino la **connotación étnica del desprecio**, se basan en códigos que solamente son operados cuando uno se contrasta con el otro. La piel cetrina y bronceada por el sol y el frío, confirma la “claridad” de tez de un lirqueño, aunque para un policía cajamarquino o el visitante limeño, sea un mestizo de color indefinido.

El orden y rango de estatus étnico es:

Cuadro 24

Dinámica étnica de la región

MISTIS	Vecino de pueblo viejo	PS
	Mayorista huantino de Bellavista	PS PE
	Funcionario público foráneo	PS
	Comerciantes lirqueño de Pueblo Nuevo	PE
INDIOS	Comuneros con tierras de riego	PE
	Comuneros migrantes de Lircay	
	Comuneros de altura (chutos)	
	Servidumbre de Lircay.	

PS = Prestigio social. Pueden operar símbolos de prestigio, potestad para “cholear” o adscribir a indio a los de origen rural.

PE = Poder económico. Manipula mecanismos de acumulación. Tránsito a “señores” o *mistis*.

El Huayllino usa las siguientes categorías verbales para dirigirse al orden arriba mencionado:

“Weraqocha, misti, tayta, señor, niño;

“Tayta, señor”;

“Tayta, y su nombre”;

“Wauqe, y su nombre”.

“Por su nombre”

El rango es ascendente y está vinculado a una mayor inclusión respecto a la vida nacional (más allá de la región), es decir, otros parientes, otros deberes y obligaciones, otras actividades económicas. Por ejemplo, si un comunero se dirige a otro, residente de Lircay y de oficio urbano, lo tratará de “tayta” o

“señor”; pero si lo encuentra en la feria y ambos son provenientes del ámbito rural, el trato será de “señor” a “wauqe”.⁴⁵

Si el maestro se casa con una mujer de la comunidad, será tratado de “señor” o “por su nombre”. En cambio, si una persona vive en el campo, cerca de alguna comunidad, y a pesar de participar de algunas costumbres de ésta, mantiene sus relaciones más significativas fuera de ella, entonces, será una especie de “agricultor” y se le dispensará con un “señor” o “Don”.

El periodista lirqueño Hugo Soldevilla quien además es una suerte de intelectual local y autor de un libro de fotografías sobre Lircay en distintas épocas, nos ofrece una remembranza sobre la vida de este pueblo, su vida social y también de oídas sobre la hacienda:

“Lircay era más pequeña que ahora, pero más integrada, como que todo estaba en su sitio”. La gente de las comunidades venía solo para la feria de los domingos y uno que otro día, para hacer trámites en las dependencias del estado. Aquí en Lircay había gente blanca, muchos de ellos eran descendientes o parientes de los hacendados, que eran muy poderosos. Bueno, te estoy hablando de 1967 más o menos. Las casas de los hacendados como la de los Larrauris eran muy grandes y espaciosas. Tenían un patio grande, todo empedrado, y afuera en el portón con columnas grandes. En el parte superior estaban las habitaciones de la familia. Me acuerdo que los pongos entraban muy tempranito llevando agua en baldes y en tinajas de barro. Las mujeres de los pongos llevaban también muy temprano, leche para la familia del hacendado. Los pongos andaban sucios con su ropita bien parchada y siempre con una sogá en el hombro, la sogá estaba enrollada. Era para hacer cualquier mandado o para cualquier emergencia. Cuando la esposa del hacendado salía a la calle, el pongo lo seguía en silencio y mirando al suelo. Esa era la época. Si bien no se insultaba a la gente del campo o de las comunidades, como que se sabían los límites y las obligaciones. Los hijos de los hacendados se casaban con

⁴⁵ **Wauque** en lengua quechua es “hermano”, pero también adquiere un sentido clasificatorio para designar a los contemporáneos y por lo tanto, una proximidad horizontal.

los hijos de otros hacendados de Huancavelica, de Ayacucho o con profesionales que llegaban de la costa.

Ahí tenemos el caso de Frieda Holler hermosa lirqueña quien fuera Miss Perú 1965, su padre era Otto Holler Wieland administrador de la hacienda Constancia y alcalde de Lircay por los años 50. Hoy todo ha cambiado, la gente de las comunidades se volvieron distritos, las haciendas se parcelaron, la mayoría se fue a Lima y los lirqueños de antaño también viajaron a Lima. Y en Lircay, ya hay gente de todas partes, la agricultura ya no es como antes, sólo la minería puede otorgar algunos salarios”.

5.3.2. La Endogamia

Favre mencionaba que los hacendados huancavelicanos estaban constituidos por familias endogámicas (1976:113). En efecto, la circulación de cónyuges entre familias cercanas fue frecuente: *“Se casaron don Gustavo Larrauri con Carmela Vidalón que eran primos hermanos”*, nos dice doña Antonia Guzmán lirqueña.

Estas relaciones se presentaban generalmente entre propietarios: por ejemplo, en 1830, Joaquín Mendiolaza, propietario de un molino, estaba casado con Marina Vidalón, posiblemente hermana o pariente de Juan Vidalón también propietario de un molino. Gabriel Delgado hacendado lirqueño lo estaba con Gregoria Soldevilla. En la actualidad las alianzas matrimoniales, si no se hacen entre lirqueños, lo son con foráneos, siempre y cuando reporten alguna ventaja “comparativa”. No se conoce ningún caso de matrimonio entre un comunero y uno de Pueblo Viejo, por ejemplo, aunque la relación entre ambos, es decir, varón con mujer indígena, siempre existió.

La renuncia del lirqueño, en general, a casarse con “indios” está vinculada al orden de estimación ya mencionado. Esto obviamente es una consecuencia de las redes sociales elaboradas previamente en una dimensión temporal.

Una señora acobambina y residente en Pueblo Nuevo de Lircay nos informa: “en Pueblo Viejo, si no son Zorrillas, son Vidalón”.

Por ejemplo el itinerario nupcial de un “patricio” de la región como Mariano Larrauri es ilustrativo. Mariano se casa con Ventura Menéndez Aristizábal. Uno de los hijos de ambos Antonio, lo hace con Natividad Alarco. El hermano de Antonio, Eduardo se casa con Bisilisa Vidalón. El tercer hijo de don Mariano lo hace con Dolores Vidalón.

El hijo de Antonio, César Larrauri contrae nupcias con María Esther Sánchez Larrauri, su hermano Gustavo se une con Consuelo Vidalón Gandolini. Finalmente, Ventura Vidalón lo hará con Artemio Sánchez Larrauri, hijo de su tía, Natividad Larrauri. Estos patrones matrimoniales fueron comunes para evitar la dispersión de los bienes patrimoniales, restringir el acceso al prestigio, además de conferirles un sentimiento de “casta”.

Para mejor ilustración, ofrecemos un esquema de parentesco de una de nuestras informantes (I3):

Cuadro 25.

Preferencias matrimoniales de una familia *misti*

	EGO: Natividad Vidalón-Flores del Pino
I	: Celedonio Vidalón (España?)
II	: Gertrudis Ascue (Lircay)
<hr/>	
1	: Maximiliano Vidalón Ascue-Benavides (Lircay)
2	: Gamaniel-Rosa Merino Zevallos (Lircay)
3	: Carmen-De la Barra (Ayacucho)
4	: Manuel Pio-?
5	: Petronila, soltera
6	: Juan, soltero

7 : Emilio-Hortensia Rodríguez (Iquitos)

1a : Enfieuta, casada en Huancayo

1b : Miguel, casado en Huancayo

2a : Juan-Victoria Ramos (Huancavelica)

2b : Julia-Juan Soldevilla (Lircay)

2c : Emilio?

2d : Catalina-Aspillaga (Lima)

2e : Alejandro-Amanda Manrique (Lircay)

3a : Sofía.

3b : Micaela.

3c : Peregrina.

4a : Daniel.

4b : Irene.

4c : Paulino.

4d : Petronila

7a : Carlos.

7b : Dora.

7c : Ana.

Vidalón-Ramos

2a1 : Américo.

2a2 : María Victoria.

2a3 : Luis.

2a4 : Regina.

2a5 : Juan.

Fuente. Archivo de la familia Flores Vidalón, Lima.

La “autoconstrucción” de alianzas hecha por esta familia revela en cierto modo, el ámbito de su exclusividad, al sólo pactarse alianzas con lirqueños o con foráneos con similar estatus de Huamanga, Huancavelica o Huancayo.

De igual modo lo hacen los huayllinos, en donde los límites de comuneros y *mistis* se delinean con fronteras firmemente demarcadas.

Entre los lirqueños la expansión es requisito básico en tanto el grupo; en los huayllinos, la limitación de círculos matrimoniales es un elemento estabilizador en la preservación del estatus étnico y la identidad.



Figura 36. Familia Alarco. Fuente. Salas-Guevara (2005:34).

5.3.3. La Trama Del Poder

El juego real del poder *misti* fue menos representado en sus instituciones que en la trama de sus relaciones. Se nos presenta así, un modelo en cierto sentido dual: Por una parte, una amplia base indígena; por otra, un sector

más reducido, compuesto en su mayoría por lirqueños con sólidos y estrechos lazos de parentesco y que prescribió generalmente el uso del poder local y que cuentan con algunos grupos de clientelaje (partidarios y compadres).

Los mistis, el municipio y la prefectura son en cierto modo entes corporativos de “notables” y que dan forma al llamado fenómeno del *gamonalismo*, ampliamente discutido y documentado⁴⁶. Sin embargo no debemos caer en fáciles tipologías, ni tampoco puede reducirse en una afirmación generalizada de despojo y sufrimiento de lo que Max Ernst llamó “*la fortuita reunión de realidades distintas, sin apartarse del reino de nuestra experiencia*”⁴⁷

La dinámica social no es el mero reflejo de un simple despojo, sino un proceso de largos años de aprendizaje de cómo vivir bajo presión y de aprender cómo enfrentarse a la provocación y la violencia.

Y por qué “*la única manera de evaluar su significado es de verlos interactuando en la práctica y analizando la forma como se presentan unos y otros (..) Pues no sólo hay un **misti** por cuyos favores competir sino varios y porque ellos no son los únicos responsables de la circulación del poder y la riqueza*” (Ossio, 1978:6-7).

En este sentido, el parentesco como base del poder local, ha sido nota característica de Lircay hasta el presente: el empleo público, las ventajas políticas o el comercio, entre otras actividades, trascienden la conveniencia

⁴⁶ *Gamonalismo*, es un peruanismo usado por los políticos e intelectuales para describir el hecho de que ante la debilidad del estado peruano en el interior del país hasta la reforma agraria de 1969, se constituyeron redes locales de poder al servicio de los terratenientes: curas, jueces, tinterillos (abogados de medio pelo) y comerciantes que explotaban al indio y a las comunidades. Fue severamente denunciado por los escritores indigenistas como Luis E. Valcárcel (*Tempestad en los Andes*, 1927) e Hildebrando Castro Pozo (*Nuestra comunidad indígena*, 1924) e incluso en novelas pioneras como *El Padre Horán* (1848) de Narciso Aréstegui o *Aves sin nido* (1889) de Clorinda Matto de Turner. Sin embargo ha sido Mariátegui (1928) quien lo ha precisado con lucidez: “*El término gamonalismo no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo*” (37). Su correlato en otros espacios sería el caciquismo mexicano o el mandarinado asiático.

⁴⁷ Dawn Ades (1977) “Fotomontaje” Barcelona: 2 Culturas.

política o el sentido común para adentrarse en el terreno de la comunión de intereses que confieren las redes de parentesco y compadrazgo.

Así, podemos observar que los principales cargos políticos son detentados por miembros de muy pocas familias; y es evidente que las formas locales de este poder operan por medio de relaciones no necesariamente institucionalizadas. Cada grupo dispone de sus propios mecanismos para ejercer su influencia, e incluso de sus propios discursos para asegurarse convocatorias y adhesiones:

Cuadro 26

Angaraes: poder y propiedad

NOMBRE	PERIODO	PROCEDENCIA
Gregorio Delgado	Subdelegado de Angaraes 1785	Hermano de José Gabriel y Patricio, quien fuera dueño en 1830 de la hacienda Yanaututo
José Gabriel Delgado	Subprefecto de Huancavelica 1830	Juez encargado de la formación de matrículas para efectos de tribulación. Dueño de la hacienda Rumichaca.
Domingo Vidalòn Rojas	Regidor 1821 Alcalde 1858	
Dámaso Vidalòn Villar	Juez de Paz 1858-63 Gobernador 1864,65-72-73. Alcalde 1879-80	
Pablo Vidalòn Rojas	Juez de Paz 1860 Gobernador 1862	
Florentino Vidalòn Delgado	Regidor 1879 Subprefecto 1900	Dueño de la hacienda de "La Loma" en Tayacaja, se casó con Natividad Giráldez Hyo
Manuel Zumaeta	Juez de Paz 1857 66-71. Agente Municipal 1867	Natural de Cerro de Pasco

Juan Basto	Alcalde 1880	Hijo de un comerciante huancaíno, el primero en establecer el negocio de la alpaca
Nicanor Vidalòn	Subprefecto 1895 Alcalde 1919	
Manuel F. Vidalòn	Subprefecto 1896	
Eduardo Larrauri	Subprefecto 1906	
Dámaso Vidalòn	Subprefecto 1920 (dos veces) Senador por Huancavelica	Representó en el Parlamento los intereses de los hacendados serranos productores de aguardiente
Salomón Soldevilla	Gobernador 1926	
Moisés Soldevilla	Subprefecto 1945	
Augusto Larrauri	Alcalde 1959	
Rafael Velarde de los Ríos	Dep. Huancavelica 1963-68	Médico, hijo de Mamerto Velarde, huayllino

Esta realidad llevó a que, por ejemplo, el Subprefecto David Sagasti Abad (que no era lirqueño), en su memoria presentada al Prefecto Departamental en 1904, después de una sumaria descripción de los generales de ley de la provincia a su cargo, diría:

“Hablando con todo el rigor de la palabra, esta corporación (la municipalidad) llamada a engrandecer las localidades: me es sensible participar a Ud., que adolece de nulidad. Se llamaría mejor, Concejo de familia porque la mayoría de los que componen dicha corporación son parientes: ya por afinidad, ya por consanguinidad, no llenando desde luego los requisitos de la ley pertinente a dichas instituciones locales” esta situación provocaría la “división de las

localidades, que generalmente crean bandos antagónicos” (B.N. E799).

El Colegio Electoral de Angaraes, en 1888, por ejemplo, lo conformaban un tal Lino Larrauri, oriundo de Caja y dos Zumaetas, dos Vidalones y un tal Zúñiga. Ellos tenían la responsabilidad electoral de toda la provincia. Este factor en la interacción desigual es lo que denominó “las constelaciones locales del poder”.

El *misti* ha tenido en el estado “homogeneizador”, es decir en el de dar por superadas las diferencias culturales; su más valioso aliado para consumir políticamente la subordinación. Dos hacendados lirqueños, Antonio Larrauri y Dámaso Vidalón, fueron representantes por Huancavelica en la Asamblea de 1919, compartiendo escaños con Manchego Muñoz y Augusto C. Peñaloza, lo más representativo de la “Patria Nueva” propuesta por Leguía, y que sería la expresión más nítida del “gamonalismo serrano”. Hoy, los cargos vinculados al gobierno nacional siguen siendo detentados por los *mistis* lirqueños.

5.3.4. El factor educativo o la reproducción de la diferencia

El sociólogo Béjar Navarro, atendiendo a lo que él llama la discriminación “racial” en el México contemporáneo (1969:420), explica que “un factor muy importante en el aprendizaje de las diferencias es el prejuicio, en la sociedad como en el individuo o cultural; como el prejuicio es parte de la cultura, es aprendido. De ahí que la escuela en la sierra peruana sea un elemento importante para su presencia, su erradicación o reproducción, aunque este no es el momento para intentar un análisis sobre su naturaleza o significado.

Para que las normas de estratificación social se mantengan, es necesario, pues, que los diferentes grupos auto-produzcan las bases del consentimiento de las jerarquías. Esto se nutre, tanto de la veta autoritaria

del medio social andino, como de las formas en que se ha instalado la escuela rural en la región.

Entre 1961 y 1990, el Departamento de Huancavelica poseía una alta tasa de analfabetismo:

Cuadro 27

Tasa de analfabetismo en Angaraes

	1961	1972	1981	1990
Pob.analfabeta	115,992	102,453	81,746	66,300
Tasa de analfab.	70.2	57.7	44.2	31.5

Fuente. Eulogio Zamalloa (1990:28-29).

En el departamento, son las provincias de Acobamba y Angaraes las que poseen un índice considerado “muy alto”, es decir, más del 50% de sus habitantes son analfabetos. La provincia de Angaraes poseía una tasa neta del 53%, conformada en su mayoría por el área rural. A esto se suma el hecho de que en el censo de 1981 se reporta que el 81.6% de la población departamental son monolingües y bilingües quechuahablantes. En Angaraes, para el año 1992, siete mil noventa y un alumnos se matricularon en los diferentes niveles, y formaban una tasa de escolaridad del 41.16%.

Cuadro 28

Angaraes: deserción escolar 1987-1992 (%)

	1987	1988	1989	1990	1991	1992
Educ prim menores	36.07	23.81	28.56	30.77	22.40	19.23
Educ prim adultos	38.57	41.03	35.85	38.32	40.00	26.85
Educ secun menores	.-	.-	14.57	18.48	18.32	14.39
Educ secun adultos	37.04	46.09	37.68	45.87	55.20	37.84

Fuente Unidad de Servicios Educativos. Angaraes, Plan Operativo 1993.

Las cifras son ilustrativas, pues los índices de deserción entre los alumnos adultos, cuya enseñanza sólo se imparte en Lircay, son los más altos. Esto es importante, por cuanto ellos son generalmente empleados dependientes y “domésticos” de la ciudad, y de origen fundamentalmente comunero. Sabemos que estos datos ponderados son quizá similares a nivel nacional, pero la **significación** a nivel local es importante.

Aún más: de 365 colegios y escuelas en toda la provincia, cerca del 90% están fuera de Lircay, es decir, localizadas en las comunidades, de quechua-hablantes en lo fundamental. Sin embargo, en ellas se encuentra la casi totalidad de maestros sin el debido título pedagógico, generalmente lirqueños o huancavelicanos, con formación y patrones cognitivos distintos al de sus alumnos; el cambio en las mentalidades es siempre lento y difícil y a menudo dificultan la movilidad social o alientan la segregación.

Ser “maestro de tercera” es la alternativa ocupacional del joven lirqueño; de ahí que la exasperante ausencia de los maestros en sus escuelas que hemos observado, refleja la carga valorativa hacia la educación del niño comunero. Las quejas de las autoridades comuneras son siempre desoídas, porque entre las autoridades educativas de Lircay y los profesores mistis se reiteran (nuevamente) los lazos familiares y de clientela.

Cuadro 29

Angaraes: docentes en 1992

	Primaria	Secundaria	Total
Número	357	98	589
Con título pedagógico	14.67	32.48	22.15
Sin título pedagógico	85.33	67.52	77.85

Fuente. USE. Angaraes. Plan Operativo 1993.

En la escuela primaria del anexo de Pitin Pata del distrito de Lircay, existían 78 alumnos, de los cuales más del 90% eran quechua-hablantes, de ellos el 63% lo hablaba en contextos familiares e íntimos, pues en la escuela el castellano es la lengua oficiosa. Según la tesis de Chuquillanqui y Huincho (2001), igual porcentaje de alumnos tenían vergüenza de hablarlo en público. La escuela rural donde se educan la mayoría de los niños indígenas no sólo niega la interculturalidad, sino que además la violenta. Para Kleimeyer los modos de interacción entre indios y *mistis*⁴⁸ está dada por la percepción que se tienen entre sí, y en cierto modo modelado básicamente por la educación y la socialización:

1. “La intensidad del poder de los mistis sobre los indios varía de acuerdo al grado de control real que tienen sobre los indígenas”.
2. “El poder misti varia directamente en intensidad de acuerdo al **valor** que los indígenas atribuyen a ello”.
3. “Táctica clave de los mistis ha sido la de disminuir o mantener baja la disponibilidad de alternativas, en interrelación a esos valores” (1973).

No olvidemos, pues, que, como menciona Goffman (1970), la identidad es la concepción de uno mismo construida socialmente. Y cuando se desvaloriza

⁴⁸ Ignoramos porqué Kleimeyer denomina “criollos” a los mistis, sin embargo debe haber tenido las mismas razones que su colega Goins, al llamar “inca” al quechua de los campesinos de Cochabamba en Bolivia (Mayer 1970).

al **otro**, la construcción y reconocimiento de esa misma identidad no es fácil: “el otro no llega a ser un prójimo”.



*Figura 37. Huancavelica: escuela de niñas **mistis**, 1920*
Fuente. Sala-Guevara (2005:45).



Figura 38. Niños indígenas en una escuela, 1926
Fuente. Academia Nacional de la Historia (2006:813).

5.3.5. *La Virgen Del Carmen: La Exclusividad de La Fiesta*

“Virgen del Carmen es para nosotros los lirqueños el punto de reunión de todos nuestros paisanos, estén en Lima o aquí en Lircay. Nuestra virgencita es hermosa y muy milagrosa. Está muy elegante porque los mayordomos, que muchos de ellos vienen del extranjero, le donan joyas y ropa. Pero también congrega a los lirqueños de pura cepa, a las buenas familias. Así nos identificamos, pues ahorita con tanta migración en Lircay, viene gente que no sabemos nada de ellos. En Lima también, la fiesta es de las mejores, es en un barrio “residencial”⁴⁹ y ahí sí, les ganamos a muchos otros pueblos”

Es el relato de una lirqueña que tiene el apellido Vidalón, representa el orgullo y la distinción de un colectivo que en cierto modo se siente distinto a por ejemplo, los distritos y comunidades que rodean la vieja capital provincial.

La fiesta no sólo regula esa sutil distinción social mantenida entre los componentes de un pueblo como Lircay, sino que también elabora un nuevo sistema de relaciones. De este modo, la fiesta patronal de la Virgen del Carmen representa en Lircay lo que nos atrevemos a llamar la “exclusividad de la fiesta”.

Richard Adams (1953:137) mencionaba que en Muquiyauyo se podían detectar hasta ocho características que excluían a los indios de los mestizos, todo esto a comienzos de siglo. Entre ellas destacaban la filiación a través de los apellidos, y la **celebración de ciertos santos privativos** unos de otros, y los límites matrimoniales. Por ejemplo, algunas cofradías estaban

⁴⁹ Se denomina “barrio residencial” a las zonas de clases medias y altas de Lima. En efecto, la Asociación de Residentes de Lircay tiene su sede en el distrito de La Molina al este de la ciudad y considerado como “residencial”. Aunque los lirqueños omiten decir que el terreno en la cual está construido su local lo donó el ex –presidente Alan García durante su primer gobierno y no por una compra.

adscritas a uno u otro grupo: la Ascensión de la Virgen lo era de los mestizos, y San Juan Bautista, de los indios.

La fiesta de Lircay se celebra del 6 al 20 de julio. Empieza con las “novenas” desde el día 6 hasta el 13. Cada “*novenante*” debe visitar obligatoriamente al mayordomo y el “tronero”, donde son recibidos con comida y bebida. El 15 de julio, es decir, el día de la víspera con el “gran albazo” es cuando se realiza el “*punco tocap*”. El 16, es el día central. Se oficia la gran misa. Es ahí donde se ofrece el “sire”, para ayudar a los “pasantes” de la fiesta. El día 17 se celebra la corrida de toros; los mayordomos y “troneros”, desde la madrugada, con sus bandas y orquestas hacen el recojo de las colaboraciones ofrecidas: “*el ayni ccuñuy*” y el “*moñaccuñuy*” o el recojo de moñas. La corrida de toros se lleva a cabo en la plaza Rosario en Pueblo Nuevo. Los toros son traídos de lugares como Pirca, Carhuapata y Llumchi. Hasta hace unos años, las comunidades más cercanas a Lircay se encargaban de “amarrar” las barreras en la plaza, y sus mujeres cantaban hasta el amanecer, cuidándolas de los “daños” y maleficios que se produjesen. Y así evitar que el toro se escape. Al día siguiente, el 18, es la corrida del “chuto toro”, celebrada con mucho ruido por todos los comuneros llegados a Lircay.

Confirmadas las normas de ascensión social a través de los cargos religiosos, Houdart-Morizot (1976:84) identifica dos formas básicas de reciprocidad alrededor de la fiesta:

1. La que sitúan al individuo organizador con su “grupo de intercambio” y
2. con el cuerpo social en su conjunto.

En efecto, el ayni o “apaicu”, permite en su debido momento devolver las ayudas que se recibieron. Para acceder a un cargo en la fiesta “hay que tener bastante amistades”, pues ya los mayordomos y “troneros” previamente se han proveído de leña y regalos durante los meses de agosto, setiembre y octubre, haciendo el “yantacuy”. Es durante el “albazo” cuando se puede percibir la cantidad de gente que “tiene” el “tronero”, así como el mayordomo, es decir, la convocatoria de amigos, parientes y colaboradores

que sólo los lazos sociales con el grupo lirqueño confieren; la fiesta sólo hace que estos se renueven y expandan.

Los “donde” que son otorgados a los “pasantes” están en relación con el prestigio o benevolencia del “carguyoc”, es decir, expresa la actitud de este frente al grupo. Debe esforzarse, pues, no sólo en acumular bienes articulándose al mercado, sino también en pesar un cargo en la fiesta más importante del año.

Antonio Guzmán lirqueña, nos dice que estos generalmente “*reciben más de lo que gastan*”. Sólo así se explica que “*casi todos los que han pasado la mayordomía, tienen ahora mucha plata*”. Se confunde, de este modo, una posible causa con su efecto. El prestigio y la acumulación son pausadas y sólo se confirman en actos simbólicos que congregan la mayor cantidad de individuos posible, consagrando socialmente la posición en el grupo.

Los cargos de mayordomo, el de “tronero” (que es el encargado de arreglar el trono de la Virgen en la iglesia) y los nueve “novenantes”, son los “obligados” en officiar la misa el día central, así como de ofrecer licor y bebida todas las noches, con su respectiva banda de músicos. Los fuegos artificiales son el regalo de muchos voluntarios, pues “los cuetes se dirigen al cielo como queriendo llegar el pedestal de la Virgen del Carmen” (Córdova, 1987:5)

Al amanecer el día 19, se reúnen en la plaza de Pueblo Viejo a bailar el “despacho” o el “*ayachacuchi*”. Allí, los yernos y nueras del mayordomo hacen el “*masahuaccachi*” (hacer llorar al yerno), pues a este se le obliga a buscar un hueso que sirve de *unión* entre la cabeza y las vértebras de una res recién sacrificada. Luego, se pone a manera de poncho el cuero del toro y sale bailando a la plaza, seguido de todos los participantes. Es el momento cuando las nueras lo “jalonean” de cada una de las puntas del “poncho”, al compás de una tonada peculiar, llegan bailando de esta manera al barrio extremo del pueblo (Bellavista) y cantando:

Automovilpas, ferrocarrilpas	Automóvil también, ferrocarril también
Lircay plzapiña	ya están en la plaza de Lircay
Tren de pasajeros	tren de pasajeros
Suyachay Kullahuay	por favor espérame
Empresa Hidalgo	Empresa Hidalgo ⁵⁰
Suyachay Kullahuay	Por favor espérame
Aunque ya kamaila	Así fueras de mi medida
Kaspapas, vidallay	Ay, vida mía
Manaya	Sin embargo, yo, no,
Kamay Kanillachu	Yo no estoy hecho a tu medida
Qampa galluykiya	El gallo que tú tienes
Cebada rakraqui	sólo picotea cebada el pobre,
ñoqapq galluypa	en cambio mi gallo
arrozlla mikuqui	solamente come arroz.

El 20 y 21 culminan con el “hualca juñoi”; y por la tarde se eligen a los nuevos novenantes, troneros y mayordomo de la fiesta en el próximo año. Otras fiestas religiosas de Lircay y en las cuales la competencia, el prestigio y la reciprocidad adscriben el “grupo de intercambio del individuo” con determinados sectores de la población, son:

1. La fiesta del Señor de Amo, en año nuevo, se realiza en Pueblo Viejo, en donde se baila la negrería, en homenaje al Niño Jesús.
2. La fiesta de la “Mamanchic-Rosario” Virgen del Rosario, celebrada del primero al 9 de octubre, con procesión y bailes.
3. Los famosos carnavales lirqueños de febrero, en los que compiten sus tres barrios.

⁵⁰ Antigua empresa de autobuses que recorría la ruta de Lircay a Huancayo, operó hasta fines de los años 80. Luego con la liberalización del transporte hecha por Alberto Fujimori, el transporte vial se masificó.



Figura 39. Iglesia de Pueblo Viejo (Lircay)



Figura 40. Iglesia de Pueblo Nuevo (Lircay)

5.4. Los Ámbitos De Interacción y Simbiosis

Incluso las considerables distancias sociales permiten simbiosis y aún intimidad, sin amenguar esa misma desigualdad. Eso lo observa un antropólogo ecuatoriano en la sierra de Riobamba:

“En realidad las diferencias de “status” permiten el contacto íntimo, pero desigual, porque cada cual está en su lugar” (Burgos 1970:292)

Esta actitud que Merton llamó *“el no discriminador con prejuicios”* es partícipe del *“todopoderoso”* compadrazgo, como irónicamente la llamara Fuenzalida (1970:10) para explicar esta institución se refiere principalmente a dos dimensiones; una individual y vinculada a la inclusión del orden social del grupo y otra colectiva, concebida como alianza.

La primera aparece en los momentos más significativos del ciclo vital y la segunda lo hace vincularse con grupos familiares fuera o dentro de la comunidad. En Huayllay Grande, de un grupo de 27 personas que contrajeron relaciones de compadrazgo en los últimos dos años, 12 lo hicieron dentro de ella, y las realizadas dentro y fuera de la comunidad difieren, en el primer caso serán frecuentes las expresiones de cooperación en actividades generalmente productivas, en las otras, es decir entre un huayllino y un lirqueño, le dará (al primero) la oportunidad de tener una amplia categoría de personas con las cuales intercambiar favores y ayuda.

Esta institución es pues, un efectivo indicador de la diferenciación social que se opera al interior de Huayllay: *“los comuneros que tenían más, buscaban a la gente decente para sus compadres”* (13, residente en Lima).

El reforzamiento de relaciones con otros individuos es una estrategia ante la carencia de mano de obra y de circulante debido básicamente a la crisis rural. El vínculo implica obligaciones. Por ejemplo, Juan Vidalón, en una carta fechada en diciembre de 1832, le explica a un familiar que estaba enfrascado en una querrela judicial con su compadre Francisco Yaure, quien era Alcalde Campo (antiguo cargo hoy desaparecido) de Uchuhuayllay; la doble condición de compadre y autoridad, hizo que un “notable lirqueño” tenga que conducirse por los delicados y lentos procesos judiciales, actitud que se permitiría por ejemplo con los “indios de hacienda”. De esta manera, el ritmo de la reciprocidad respecto a las relaciones de mercado no está determinando solamente por el avance progresivo de éstas. Ciertas instituciones basadas en la cooperación, como el compadrazgo, la redistribución, o el **cargo**, disimulan, en cierto modo, las relaciones desiguales, que el mercado desarticula o acentúa. Sin embargo, la evolución de la reciprocidad tradicional hacia la desigualdad originada por el mercado, queda lejos de ser lineal y determinada sólo por el avance de este.

Al igual que el matrimonio, el compadrazgo también puede ser descrito como un sistema de intercambio que puede adoptar una configuración simétrica o no, pues encierra múltiples del pueblo para entablar parentesco ceremonial; éste era generalmente para apadrinar los matrimonios: “*buscaban a gente visible para padrino*”.

El matrimonio, como alianza privilegiada, debería tener un padrino de relativo prestigio que permitía el enlazamiento del “qari ayllu” (parentela del novio) y del “warmi ayllu” (parentela de la novia). Incluso el “*curacabeza*” o “*uma jampi*” (seguir tomando alcohol) realizada al día siguiente de la ceremonia, era el momento propicio de la joven pareja para saludar al padrino por los regalos y la comida ofrecida. Luis Velarde Gutiérrez, un misti de la comunidad, llegaría a tener cerca de cincuenta “ahijados de matrimonios”.

La familia del comunero llevaba “trago” y potajes de carne y le solicitaba a determinada persona, su nuevo papel de compadre. La percepción es que

el nuevo padrino posee, merced a su prestigio, el rol de mediación o equilibrio con la joven pareja, si es que ha apadrinado una boda, o el de apoyo al niño bautizado: *“creen que los padrinos van a ayudar en algo. Su deber es ayudarlos como a hijos”*.

Los padres, a su vez, colaborarán con los nuevos compadres en las tareas domésticas, en la cocina o en las parcelas de tierra. Es en tiempos de cosecha cuando se ofrecen como red parental, pronta a celebrar actividades que demandan mano de obra: *“papay, tu chacra está sin sembrar, vamos ya a sembrar”*, nos asegura haber escuchado Esther, hija de Luis Velarde. Los padrinos, al no conformar algún grupo específico, ritualizan en cierto sentido las relaciones:

“a mi padrino hay que respetarlo, en cualquier cosita yo le ayudo, en lo que sea: cuando llegué del servicio militar, él fue el que me alquilaba algunos terrenos, pero ahora con la situación, para ser padrino hay que pensarlo de verdad”.

A diferencia de España, en los Andes el compadrazgo ha sido mejor valorado que el padrinzago. Quizás por este sistema sea congruente con el carácter bilateral del parentesco andino, pues permite extender los vínculos del compadrazgo entre los miembros de ambos grupos (los que dan ahijados y los que reciben padrinos). Lo mencionado hace que este tipo de relación adquiera inmediatamente una dimensión colectiva y de solidaridad que involucra ayuda mutua.

La relación económica es otra faceta de interacción étnica. El huayllino, en cuanto campesino, se inserta en un mercado regional del cual no tiene control, está manejado por los mistis. Así, el pago del lirqueño a un peón será por debajo de lo establecido en la zona, y el primero, por ejemplo, nunca accederá a trabajar para éste. Es en el mercado donde estos grupos se vinculan más y en donde la asimetría de unos respecto a otros se manifiesta más nítidamente.

En la feria dominical de Lircay se articulan casi todas las comunidades de la zona; las razones de su inserción han sido suficientemente explicadas por los textos de economía campesina (Ossio y Medina, 1985).

Sin embargo, lo que nos interesa es que la dicotomía comunero-vendedor-consumidor y la del *misti*-comprador-vendedor, trae consigo relaciones desiguales y de exacción. “Los lirqueños nos pagan lo que quieren, debería de haber más control”, nos dice un comunero de Jatunpata. Su protesta no sólo se refiere a los precios bajos que se pagan por sus productos agropecuarios, sino también al engaño en el peso y la especulación que hemos observado. Los activos huayllinos son conocidos por la venta de hortalizas y de algunos productos estacionales, y porque ocupan las atestadas calles de la Avenida Centenario y las calles Puno y Libertad, en el barrio de Bellavista.



Figura 41. Lircay

No olvidemos que no sólo el estudio del mercado interno regional es indispensable para entender esta cuestión. La existencia de una renta diferencial entre los comerciantes mestizos es importante. La existencia de un intercambio desigual entre el campo y las pequeñas ciudades del Ande y

el monopolio del transporte coronan este proceso de acumulación capitalista, pero que subsume formas familiares de producción.

El intercambio desigual, se da en la relación mercantil entre los productos urbanos y los productos campesinos. Los orígenes de la burguesía comercial rural (aunque por su dimensión proponemos llamarla pequeña burguesía comercial rural), es evidente que surge de este intercambio. El valor de los productos campesinos será de este modo, superiores a su precio y el de los industriales –que comercian los mestizos- igual o mayor que sus valores.

El control del transporte y el comercio, por esta pequeña burguesía consolidará este sector dentro de la sociedad local.

Por eso concluimos en lo siguiente: Las transacciones y las distintas redes de intercambio que se cristalizan en la feria lirqueña, están determinadas básicamente por el poder social. Así mismo, las nociones de quién vende y quién compra, su percepción, la oferta y demanda del producto y el momento en que lo practica, configurarán en cierto modo la tasa de intercambio.

CAPITULO VI

LA AUTONOMÍA Y LOS TIEMPOS DEL CÓLERA: 1960-1980

Las ciencias sociales peruanas están de acuerdo en que los años 60 fue una década de grandes y significativas transformaciones. La clase política tradicional fue cediendo al empuje de una nueva clase media tecnocrática y modernizante.

La izquierda peruana ante el influjo de la revolución cubana, renovó su militancia y sus jóvenes –aunque de origen mayoritariamente universitario– no sólo se distanciaron de las pugnas sino-soviéticas, sino que en 1965, promovían insurrecciones guerrilleras en áreas donde los conflictos entre hacendados y campesinos eran más álgidos y representativos.

Así mismo, las grandes migraciones urbanas hacia la capital de la república, se agigantaron como si fuera una fuente irradiada (Calderón Cockburn 2004).

Este éxodo, generalmente andino, sería visto después como una alternativa al cambio social, pues sería de una forma silenciosa y sin violencia (de Soto 2009). Pero el giro más importante fue lo que un sociólogo y político peruano denominaría la “el ocaso del Estado oligárquico” (Pease 1986).

Esta crisis y este ocaso, se expresaría en la bancarrota ideológica y económica de la hacienda como institución en la historia rural peruana. Era un consenso de que en la sierra andina, la hacienda era una institución

caduca y que junto a las comunidades campesinas impedían la incorporación de la sierra andina a los planes de desarrollo capitalista. Planes que justamente las clases medias, el crecimiento de la educación pública y los militares reformistas pugnaban por realizarla.

Cuando el Partido Aprista frustra los tímidos intentos de Belaunde (1962-1968) de realizar una reforma agraria, los militares tomarían el palacio de Pizarro en octubre de 1968, mediante un “golpe de estado”. Cuando los paracaidistas ingresaron a los despachos privados del entonces presidente Belaúnde, este se encontraba prácticamente sólo.

Los escándalos, la crisis política y un largo periodo de frustración harían que esta insurrección militar se convirtiese uno de los periodos más complejos y determinantes de la historia peruana (Béjar 1983).

6.1. La Reforma Agraria en Los Andes

Producido el golpe militar de 1968, se promulga la ley de reforma agraria más radical en América Latina, después de la cubana. El grupo de coroneles cusqueños que acompañó al general Velasco Alvarado (Gallegos Venero y Rodríguez Figueroa entre otros), traían consigo no sólo su condición de testigos de las invasiones de tierras de Hugo Blanco y las guerrillas de 1965 (en la que ambos procesos tuvieron como escenario la misma región), sino su formación en escuelas militares francesas, tributarias de las amargas experiencias de Argelia e Indochina. Ahí aprenderían que la lucha contra la “subversión” no sólo era un asunto militar, sino que era sobre todo una empresa política, e incluso redistributiva en las áreas no “contaminadas” para impedir que los “comunistas” expandan sus bases de apoyo.

La experiencia militar acogerá intentos previos realizados por gobiernos anteriores y al crearse el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS) se intentará constituir bases rurales desde “arriba” en un modelo corporativista y con la asesoría de científicos sociales como el antropólogo Carlos Delgado y el sociólogo Héctor Béjar.

A pesar de abjurar del arsenal teórico del indigenismo cultural y de optar por una óptica desarrollista en la sierra y aplicar modelos yugoslavos en las fértiles tierras de la costa, se darán medidas hasta cierto punto, paradójicas.

Se instaura el “día del campesino” el 24 de junio de cada año, que reemplazaba al “día del indio”, concepto último que juzgaban discriminatorio. A pesar de la velada crítica a los conceptos de etnicidad e identidad, las grandes medidas irán en sentido contrario. Se oficializa el idioma quechua, se titulan a las comunidades nativas de la amazonia y se inicia una agresiva reforma educativa (incluida la educación bilingüe), así como se diseñan un conjunto de eventos en donde se resaltará la cultura campesina.

Sin embargo fueron las comunidades campesinas las excluidas de la reforma agraria peruana. En la costa, con altos niveles de productividad, las haciendas de algodón y caña de azúcar fueron transformadas en Cooperativas Agrarias de Producción (CAP) y su peones y feudatarios convertidos en socios. (Mariátegui Malarin 2002).

En la sierra, los latifundios ganaderos fueron diseñados como Sociedades agrícolas de Interés Social (SAIS), en las cuales se respetaron las extensiones y los pastos de esas antiguas haciendas. Las comunidades cercanas fueron incorporadas como “socias”, pero la estructura directiva y técnica estaba en manos de burócratas profesionales.

Este diseño, obviamente, no resolvió los conflictos entre las comunidades y las haciendas que venían de muy atrás. Más bien las avivaron.

No nos corresponde en este trabajo decir que estas contradicciones ayudaron a que en los años 90, los comuneros apoyados por Sendero Luminoso, petardeasen estas empresas y se apropiasen de sus tierras y pastos (Montoya 1974, Pozo-Vergnes 2004, Rénique 2004).

Solamente queremos resaltar que paradójicamente al *indio* de las comunidades andinas no sólo se le cambió de nombre (por el de campesino) sino que también se les excluyó de la conducción efectiva de las empresas constituidas por la Reforma Agraria. Este sujeto desapareció pues del discurso ideológico de los militares (Plasencia 2013).

En el Plan Inca, documento redactado antes del golpe de estado de 1968, y que guiará la llamada primera fase del régimen –caracterizada por su intensidad reformista- no mencionan el factor étnico cuando destacan sus planes de cambios estructurales y cuando puntualmente se refiere a la necesidad de reformar el campo, tampoco se los menciona. La categoría de *campesino* era pues, invasiva y estructurante.

No olvidemos que fue el antropólogo Mario Vásquez, personaje destacado del Proyecto Vicos, encargado de la Dirección General de Reforma Agraria, cargo importante durante el gobierno reformista.⁵¹ Otro antropólogo, Carlos Delgado sería no sólo asesor cercano del presidente, sino también, el ideólogo de SINAMOS (Sistema Nacional de Movilización Social), encargado de proveer y organizar bases sociales para el régimen.

La reflexión y la discusión sobre el *indio* serían trascendentales sólo hasta el inicio de las reflexiones sobre Sendero Luminoso y su actuación en los Andes, y luego se repotenciará el término en nuestra amazonia, imbricada ya, con los movimientos globales de ciudadanía y derechos indígenas.

⁵¹ Sobre el proyecto Vicos pueden verse Stein (2000) y Bolton (2010)

Cuadro 30. Reforma Agraria: formas de propiedad y de empresas campesinas en 1976

FORMA DE PROPIEDAD	NÚMERO	EXTENSIÓN		FAMILIAS BENEFICIARIAS	
		Has	%	N °	%
COOPERATIVAS AGRARIAS	550	2'253,177	29.9	105,139	333
GRUPOS CAMPESINOS	608	1'252,893	16.6	36,307	11.4
COMUNIDADES CAMPESINAS	274	695,629	9.4	77,635	24.8
SAIS	57	2'649,271	35.2	59,933	18.9
EMPRESAS DE PROPIEDAD SOCIAL	8	184,689	2.4	1,356	0.4
SUB TOTAL	1,497	7'035,659	43.5	280,370	88.8
TOTAL	Adjudicaciones individuales	492,532	6.5	35,219	11.2
		1,497	7'528,191	100.0	

Fuente. Caycho (1977: 9).

6.1.1. La Reforma Agraria Aplicada en Huancavelica y la Autonomía Comunal

De la fusión de más de 54 haciendas se conformó la SAIS Huancavelica en 1974, y fue rápidamente disuelta en 1980 por la propia presión campesina.

Abarcaba por lo menos tres provincias del departamento de Huancavelica, con más de 83 mil hectáreas.

Esta institución rural incorporaba no solo a los conductores de parcelas que eran los ex –yanaconas de esas mismas haciendas sino también a las comunidades. Esto por supuesto traería una serie de reclamos y conflictos de las comunidades respecto de la SAIS.

Esta situación que podría ser una vía comunera para profundizar la reforma agraria, además galvanizó su conciencia comunal, dotándolos por primera vez de una autonomía organizativa.

Con la aplicación de la Ley de reforma agraria el Decreto Ley 117716, las SAIS tenían una doble estructura. La primera era empresarial, conformada por las haciendas expropiadas y adjudicadas a los trabajadores y ex – feudatarios de esas mismas haciendas. La segunda, era la estructura asociativa que involucraba a las comunidades campesinas del ámbito de influencia de esas mismas haciendas y que eran consideradas como “socias”.

Cuadro 31
SAIS Huancavelica, Ltda N°40

SAIS HUANCAVELICA LIMITADA. N °- 40								
DEPARTAMENTO	PROVINCIA	ÁREA ADJUDICADA (HAS)	FAMILIAS BENEFICIADAS			ORGANIZACIÓN SOCIAL		PRINCIPALES HACIENDAS ADJUDICADAS
			Ex- arrendatarios	Trabajadores independientes	Comunidades	Cooperativa de Servicios	Comunidades Campesinas	
Huancavelica	Huancavelica	64,180						Constancia
	Angaraes		1,172	-	8,068	2	10	Huando Lachocc Antacocha

Cuadro 32
Cooperativas agrarias de producción en la zona de Huancavelica

COOPERATIVAS AGRARIAS DE PRODUCCIÓN	PREDIOS ADJUDICADOS	SUPERFICIE HAS.	BENEFICIARIOS
Mariscal Cáceres Ltda. N° 225	15	6,587.86	397
José Olaya Ltda. N° 226	21	14,699.56	507
San Isidro Ltda. N° 74	1	1,846.50	47
J.C. Mariategui Ltda. N° 43	4	3,156.30	32
La Unión Ltda. N° 8	5	4,455.99	152

Fuente. Ministerio de Agricultura, Zona Huancavelica (1979).

Cuadro 33
Área adjudicada a la SAIS Huancavelica Nº 40

ETAPAS	BENEFIC	ÁREA EMPRESARIAL	ÁREA EN FEUDADA	TOTAL
1ra.	1,174	20,467.030	43,812.100	64,279.13
2da.	23	474.350	1,190.600	1,664.95
3ra.	48	2,572.455	5,240.165	7,812.62
4ta.	22	401.600	1,233.600	1,635.20
5ta.	30	651.060	2,886.250	3,537.31
6ta.	6	0.250	78.450	78.70
7ma.	2	63.850	44.950	108.80
TOTAL	1,305	24,630.595	54,486.115	79,116.70

Fuente Ministerio de Agricultura, Zona Huancavelica (1979).

Los reclamos de las comunidades respecto de sector “empresarial” eran que en primer lugar, estas no tenían suficientes representantes en las empresas y en segundo lugar, de que las ganancias de las unidades productivas – donde existía ganado mejorado, cultivos comerciales o productos con valor agregado- no eran revertidos a las comunidades que eran las que muchas veces “aportaban” mano de obra gratuita.

También no olvidemos, estaba la cuestión de la memoria histórica. No era fácil olvidar los conflictos entre hacendados y campesinos, sobre todo, cuando estos se exacerbaban a fines del siglo XX, cuando ciertos productos andinos como la fibra lanar ingresan a los circuitos del comercio internacional.

Un ex –pongo huancavelicano⁵² y que hoy es un comunero “libre” nos narra su visión de las haciendas de la región:

⁵² El pongo era un “*haciendaruna*” u hombre de la hacienda. En una época del año tenía que realizar servicios gratuitos en la casa-hacienda o en la residencia que el patrón poseía en la ciudad. Esta actividad rotacional también eran llamados “*turnos*” o “*mitas*”, y expresa de modo elocuente cómo las instituciones andinas fueron cooptadas por la propiedad de los “blancos,” donde la reciprocidad original se trueca en servidumbre.

“Así a la hacienda hemos alimentado con nuestro sudor, con nuestra sangre, desde que nuestros ojos se abrieron a la luz en estas lomas. Igual ha sido con nuestros abuelos, con nuestros padres. Ellos también siempre existieron en estas lomas. Mi abuelo era Bernaco Silvestre, y mi abuela Micaela Alanoca; ellos ha sido padre y madre, aún en la punta de este tiempo. Estando de uyarikoq (mensajero de las órdenes dados por el patrón a los demás hombres ligados a la hacienda) en Qarwaq. El los conoció y sirvió a todos los patrones: Guillermo Alarco, Lolo Alarco, Luís Alarco.”

“Esta patrona Lozana fue la esposa de Pedrito Merino, pero este patrón había muerto más antes; así quedó viuda muy joven con una sola hija. Pero, así sola, era cristiana sin alma, verdadero nido del diablo. Cuando uno entraba de pastor, el ganado de saca (en condiciones de esquilar) lo vendía, y eso, hacía aparecer como ganado desaparecido en las manos del pastor. Así, cuanto nos hizo llorar, hasta que las lágrimas se sequen en nuestros ojos”
(Gaudencio Silvestre)

Las SAIS que surgen y se desarrollan en la sierra central –incluida la de Huancavelica-, en la sierra norte y en la sierra sur, se definen sustantivamente por encontrarse en contexto regionales de desarrollo desigual y por reflejar relaciones sociales de producción que se incorporaron a las empresas adjudicadas.

6.1.2. Los movimientos campesinos

“Qué viva la comunidad. En cuatro siglos que existe la comunidad, se defiende desde la conquista. Contra las haciendas; el gobierno los ha sometido y convertido en SAIS dejando fuera a la comunidad. Por eso

deben de recuperar la tierra, que es de ellos. Nos oprimen totalmente, nuestra cultura, costumbres, etc. Las autoridades sirven para el gobierno, son su conexión. Tenemos que bajarlos. La comunidad tiene que ser autónoma, debemos de burcar alternativas; autonomía y fortalecernos, no permitir el ingreso. . . La comunidad es base, trinchera de la guerra popular”⁵³

Eran las palabras del dirigente Justo Gutiérrez Poma de la comunidad de Sacsamarca (Huancavelica) y quien fuese dirigente de la Federación Departamental de Campesinos y Comunidades de Huancavelica (FEDECCH). Su postura expresaba una gradual radicalización de muchos dirigentes campesinos. En ese congreso campesino realizado en el Cusco, representó junto a otros –como Mezzich- la aparición de tendencias “guerrerristas” y que serán el insumo del cual también se nutrirá Sendero Luminoso.

Si bien nuestra intención aquí, no es hacer una historia del conflicto interno en los Andes peruanos, si queremos relievar que en el departamento de Huancavelica, los campesinos no fueron pasivos ni inertes, ante la eclosión política ante el contexto de la Reforma Agraria, y que definirá irreversiblemente, los inicios de su autonomía. Pues si bien la mayoría no optó por el camino radical de la lucha armada, si transitó por el camino de las reivindicaciones y de la defensa de las comunidades.⁵⁴

6.1.3. La defensa de la comunidad

El caso de la comunidad campesina de Maticapana: el representante dela SAIS Huancavelica, se presentó ante el Juzgado para interponer una

⁵³ Actas del V Congreso Nacional de la Confederación Campesina del Perú (CCP) realizado en Anta (Cusco) en agosto de 1978 (Caro 2014: 273-274).

⁵⁴ Justo Gutiérrez después de comandar acciones armadas en Huancavelica incluida Angaraes, desapareció en Lima a fines de 1985, quizás como consecuencia de conflictos internos en la estructura de Sendero Luminoso. No está demás decir que las primeras acciones de este grupo en la región, fueron a partir de 1980.

demanda de deslinde, contra el grupo campesino de Matipacana, del distrito de Yauli, provincia y departamento de Huancavelica, sin tener derecho alguno. Los comuneros del grupo campesino habrían usurpado una extensión próxima a las del predio de “Jososccancho”.

La característica principal de este movimiento refleja la contradicción entre la comunidad campesina y la empresa, manifestándose a través de la composición territorial de la SAIS Huancavelica N° 40 que afectaba directamente las tierras comunales.

La comunidad campesina de Tuco: en 1978 esta comunidad de Angaraes tiene un conflicto entre los comuneros y su personero, y la SAIS Huancavelica Ltda. N° 40, con su delegado representante de Reforma Agraria, como consecuencia de:

- a. Despojo de las mejores tierras de la comunidad por parte de la SAIS, frente a este problema la comunidad solicita al Juez la nulidad de las adjudicaciones, porque a las comunidades les pertenecían esas tierras.
- b. La Dirección de Reforma Agraria consideraría lo siguiente:

Realizar un estudio socio-económico de la comunidad, para ver la posibilidad de llevar a cabo la adjudicación, redimensionados como comunidad beneficiaria de la Reforma Agraria.

En la comunidad campesina de Astocuro, contra la SAIS Huancavelica: en 1980 en representación de la comunidad, se presentaron ante el Presidente del Consejo de Administración, para interponer una demanda contra el Administrador de la SAIS Huancavelica, y contra el encargado del Proyecto Lechero de la misma entidad empresarial, a fin de que se abstengan perturbar su posición de pequeños ganaderos.

En este conflicto utilizaron los siguientes fundamentos:

- a. Los terrenos que poseía la comunidad estaban constituidos por bosques de arbustos y roquedales, por lo que no tenían aptitud agrícola.
- b. Dichos parajes no han sido destinados ni reservados, como pastizales para el ganado de la Cooperativa.

En la comunidad campesina de Atacusi y Achapata, contra la SAIS: en 1979 el Presidente del Consejo de Administración del grupo campesino de Atacusi, interpuso una demanda en contra de la SAIS Huancavelica, por los hechos siguientes:

- a. La existencia de los terrenos Roque-pampa, Chuñan-Pampa, Azul-Fundo, Cuto-pampa, Doble Corral y Ayapampa, utilizando además las de Carahuasa, sin uso productivo alguno.
- b. La situación de los poseedores de los terrenos pertenecientes a los anexos: Atacusi y Achapata con la reducción para el cultivo de productos de la región y crianza de animales no satisfacían las necesidades de la población.

La SAIS Huancavelica, contestando a dicha demanda, pide una inspección ocular y el respaldo de diez policías a fin de que guarden orden durante la diligencia.

La comunidad campesina de Pueblo Libre, contra la SAIS: en 1979 el Presidente del Consejo de Administración del anexo de Pueblo Libre en condición de representante de la comunidad, se reúne con los feudatarios beneficiarios de la Reforma Agraria, en un lugar denominado Linda-Ccasa, quienes horas antes habían estado en los terrenos de Ñunagoyoc, llegando hasta la estancia de Ranracc propiedad que Natividad Valdivia, quien la venía usufructuando.

Esto y muchos ataques sufrieron los campesinos de parte de estos personajes. Estos hechos dieron lugar a una demanda judicial, que por orden del Juez se ordenaría una inspección ocular.

Los feudatarios no se mantuvieron inactivos frente a estos acontecimientos, pidieron la anulación de dicha demanda; por tanto la anulación la inspección ocular, la cual fue concedida por el juzgado para que más adelante se proponga una nueva inspección por parte de los comuneros, pero y entonces fue rechazada por juzgarse extemporánea.

La SAIS Huancavelica contra la Comunidad de Rantay: en 1979 el Presidente del Consejo de Administración de la SAIS Huancavelica, interpone demanda de interdicción para recobrar el pago acumulado de daños y perjuicios contra la comunidad campesina de Rantay (Angaraes), a fin de que se restituya la posesión de los terrenos usurpados de Ocopa, por las siguientes razones:

- a. En el mes de julio, los comuneros de Rantay dirigidos por el presidente y otras autoridades como el Teniente Gobernador y entre 60 a 80 personas, el partir del 27 de julio último han procedido a sembrar maíz y arvejas en los lotes 1,2,5, de Mascota del predio Ocopa, en una extensión de ocho hectáreas

Se citó a las partes el para la realización de una inspección ocular, pero al fracasar dicha gestión se continuaría con la demanda.

Comunidades Campesinas de Huanaspampa, Palca y Acoria, contra la SAIS Huancavelica: en 1979 como consecuencia de los trabajos de redimensionamiento físicos, realizados en el ámbito de todas las Unidades de Reducción de la SAIS Huancavelica, originaron los siguientes problemas:

1. El 19 de abril, se facultó para iniciar las acciones de redimensionamiento físico y/o modificación de la SAIS Huancavelica.
2. Los 112 campesinos calificados del Predio Ccarahuasa II, fueron integrados a una Cooperativa Agraria de Producción.

3. El 15 de octubre, los técnicos de la Oficina de Reforma Agraria al hacerse presentes en el predio Ccarahuasa II, con el objeto de proseguir los estudios relacionados con el redimensionamiento, fueron interceptados por los campesinos pertenecientes a la Comunidad Campesina de Huanaspampa (Anexos de Huayllacoto, Achapata, Pucacocha, Atocchuasi, Huiñacc y Antaymina) y la Comunidad Campesina de Palca (Anexos de Ccancchahua y Hornobamba), en un número aproximado de 500 personas, las cuales impidieron la labor.

4. El día 16, se realizó una reunión precitada en la Prefectura del Departamento, con la intervención del Prefecto, el Jefe de la Policía de Investigaciones, el Director de la Zona Agraria de Huancavelica, un técnico, un topógrafo y los directivos de las Comunidades Campesinas de Palca, Huanaspampa y Acoria.

5. Los dirigentes y comuneros plantean sus exigencias de que se les adjudique una parte de las tierras del Predio Ccarahuasa.

6. Con la finalidad de cumplir con lo ofrecido, viaja el equipo técnico al Predio Ccarahuasa II. Sin embargo en el lugar denominado Sachapite, se presentaron aproximadamente 800 campesinos, los cuales al reconocer el vehículo oficial bloquearon la carretera, y a pesar de la presencia de la Guardia Civil que los acompañaba, manifestaron su oposición a que continuaran dichos trabajos

7. El día 20, conjuntamente con el Director de la Zona Agraria de Huancavelica y un miembro de la Seguridad del Estado, regresan al predio Ccarahuasa II, constatan que los comuneros del Anexo de Ucaccpacha de la Comunidad de Huanaspampa, habían invadido dicho predio, estableciendo sembríos de papas en una extensión de 25 hectáreas.

8. Entre los días 20 y 21, los comuneros pertenecientes a las Comunidades Campesinas de Palca y Huanaspampa, en un número aproximado de 300, recorren los Predios de la SAIS como Sacracancha,

Antacocha, Huayllaracra, Atalla I, Atalla II, Atalla III y Ccarahuasa I. Luego se produce un enfrentamiento con los feudatarios, produciéndose saldo, varios feudatarios y comuneros heridos.

9. El 22 de octubre de 1979, insisten nuevamente los funcionarios en terminar los informes técnicos con resguardo de dos Guardias Civiles en el Predio de Ccarahuasa I, donde se encontraban reunidos 350 feudatarios de los Predios Ccarahuasa I, Ccarahuasa II, Uchcus, Chacarilla, Occotuna, Atalla I, Atalla II, y Atalla III, los cuales ante la amenaza de invasión de las comunidades, acordaron formar una Cooperativa Agraria de Producción con los 8 Predios que poseían, solicitando el asesoramiento a los funcionarios de Reforma Agraria, para la formación de los grupos de gestión respectivos. Terminada la labor, los funcionarios y los Guardias Civiles llegaron Predio Ccarahuasa II, produciéndose el enfrentamiento con los comuneros del Anexo de Pucacocha.

10. Durante los meses de noviembre y diciembre de 1979, los comuneros realizaron invasiones; sin embargo *“presentaron al Juzgado de Tierras una demanda solicitando una inspección de diligencia preparatoria”*.

11. El 9 de enero de 1980, se presentaron a la Zona Agraria los gestores de la nueva Cooperativa Agraria, manifestando que tenían conocimiento de que el Juez de Tierras suplente realizaría el 11 de enero, una inspección ocular en el Predio Ccarahuasa I, habiéndose, se produce un enfrentamiento entre la policía y los campesinos de Ccarahuasa I y II, resultando 5 campesinos beneficiarios muertos y un número no determinado de heridos.

La zona Agraria de Huancavelica solicita las garantías al Prefecto de Huancavelica para los feudatarios cuyos predios son amenazados de invasión por las comunidades de Palca y Huanaspampa.

Para esas fechas las comunidades campesinas de Palca y Huanaspampa no ejecutarían ninguna acción de fuerza, esperando una decisión final de la Zona Agraria.

Cuadro 34

Cronología de los conflictos entre comunidades y la SAIS

CONFLICTOS \ AÑO	1977	1978	1979	1980
PROBLEMA DE DESLINDE	SAIS-HVCA. Contra com.camp. de Matipaccana	-----	Com.Camp. de Atacusi y Achapata contra SAIS.HCA. Com. C. de Pueblo Libre – SAIS.Hca.	Com. Camp. Totoral Chico contra SAIS. Hca.
CONFLICTOS TERRITORIALES	-----	Comunidad campesina contra Reforma Agraria	-----	-----
PROBLEMAS DE PAGOS, DAÑOS Y PERJUICIOS	-----	-----	Comp. Camp.Rantay Contra SAIS. Hca.	-----
PROBLEMAS DE EXPANSIÓN	-----	-----	Comp. Camp. de Palca-Acoria- Huanaspampa, contra SAIS. Hca.	-----
PROBLEMAS DE INVASIÓN	-----	-----	Comp.Camp. de Huayllay Chico- Ranray-Tuco, contra AIS.Hca.	-----

Fuente: Juzgado de Tierras de Huancavelica (2014).

De igual modo en Colcabamba en la provincia de Tayacaja, y para el mismo periodo de la reforma agraria (es decir de 1977 a 1980), los campesinos organizados recuperaron las tierras arrebatadas por las haciendas de la región (Taipe 1993).

En 1981 esta zona se convulsionó cuando los campesinos indígenas asesinan al hacendado Gustavo Hinojosa. Y en ese mismo año se había realizado el Tercer Congreso Nacional de la Confederación Campesina del Perú (CCP)⁵⁵.

Sin embargo en la vecina provincia de Acobamba ocurre en 1974, un hecho emblemático que no sólo generó un intenso debate en la prensa nacional, sino que incluso inspiraría una película estrenada en 1981 (“El caso Huayanay” dirigida por Federico García). Este hecho condensó la violencia históricamente reprimida en el Perú rural.

Un ex-sirviente de la hacienda César Matías Escobar se enfrenta a la comunidad de Huayanay en pleno conflicto entre las comunidades y la hacienda. Los comuneros hartos de los abusos encierran en una celda campesina al ex –mayordomo. Cuando la policía lo libera, este amenaza a los campesinos. Los de Huayanay organizados, le dan muerte y van a parar a la cárcel. Ante estos hechos surge un debate nacional en la que intervienen políticos, sociólogos, antropólogos y juristas: pues no sólo era la sed de justicia de poblaciones indígenas que ante el contexto históricamente favorable se tomaban la revancha.

Era también, la colisión entre el derecho positivo “moderno” y las “costumbres ancestrales” del conjunto indígena y la capacidad de forzar la

⁵⁵ La Confederación Campesina del Perú se origina cuando el Partido Comunista fundado por Mariátegui hace los primeros contactos con bases campesinas e indígenas del país. Su existencia como organización, sufrió los embates de las polémicas y pugnas sino-soviéticas en los años 60. Todos sus líderes militaron en la izquierda y cuando se promulga la reforma agraria del gobierno militar, la CCP optó por lo que ellos llamaron la “vía campesina” de la reforma agraria. En cambio la Confederación Nacional Agraria (CNA) fue organizada por el gobierno, si bien apoyó las medidas de los militares reformistas, algunas bases como la del Cusco (la Federación Agraria Revolucionaria Túpac Amaru FARTAC) estuvo en manos de simpatizantes de Hugo Blanco un propulsor de invasiones de tierra en 1962, y de los guerrilleros de 1965.

ley en contextos de cambio social, era así mismo para los defensores del gobierno, una causa de lo impostergable que eran los cambios en el agro peruano.

Lo cierto es que los campesinos fueron indultados y este hecho, fue utilizado políticamente, y apuntaló además, el avance de las reformas en las zonas más atrasadas del país. Independientemente de las interpretaciones y los puntos de vista, creemos que este hecho ha sido ya incorporado en la memoria de las comunidades huancavelicanas, y es un elemento importante para su identidad étnica.

La presión campesina en los años 80, explica finalmente como la SAIS Huancavelica fuese tempranamente liquidada tanto por las comunidades socias como las que estuvieron marginadas del proceso. En esos años las comunidades en general asistieron a un inusitado proceso de movilización y centralización campesinas en casi todo el departamento.

No sólo se crea la FEDECCAH, base de la CCP, sino también se crea el Frente de Defensa de los Intereses del Pueblo de Huancavelica, que como en otros departamentos, conformaron una plataforma de distintas organizaciones de base, para exigir demandas sociales y económicas.



Figura 42. Pastor Ibáñez militante huayllino por la reforma agraria en su juventud, recibiendo el saludo del general Velasco Alvarado.
Fotografía. Archivo Local.

6.2. Epílogo del Capítulo

En 1975 el general Francisco Morales-Bermúdez realiza el “Tacnazo”⁵⁶, en la que depone incruentamente a Velasco Alvarado. Esta remoción no sólo fue un cambio en la jefatura del gobierno realizado por los militares sino que fue un giro brusco, pues esta dio inicio a la llamada “segunda fase” del proceso y que paró en seco la escalada radical de los oficiales nasseristas.

En realidad esta “segunda fase” fue “congelando” los planes de cambio social y concluyó con la convocatoria a las elecciones generales que posibilitaron el “retorno a la democracia”. Sin embargo la historia no fue tan simple.

La salida de los militares se debió principalmente a un paro nacional convocado por la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP) vinculado al Partido Comunista y que esta vez fue acompañado por los campesinos indígenas de la CCP y la CNA. Este paro exitoso y de alcance nacional, hizo que los militares comprendieran que su ciclo político había finalizado y que se abría otro (Valladares 1987).

En realidad, con el cambio de rumbo de Morales Bermúdez, se implementaron medidas económicas tildadas de “neo-liberales”, pues se nombraron como ministros de economía o de industrias, a personajes vinculados a la industria, la banca o las finanzas.

En el campo, se estancó el proceso de distribución de tierras y en la costa – con las mejores tierras de cultivo del país- los medianos agricultores bloquearon el proceso de cooperativización agrícola. El balance final es ambiguo, para muchos escritores conservadores (Burenus 2001) la reforma

⁵⁶ Se le denomina así, por el discurso que dio Morales Bermúdez en la ciudad de Tacna, fronteriza con Chile; y en la que hizo un llamado a las Fuerzas Armadas para deponer a Velasco.

agraria no sólo fue culpable de la debacle agrícola que sucedió –pues se incrementaron las importaciones de alimentos- sino que incluso le achacaron junto a la reforma educativa, el de haber abonado el terreno para la aparición de Sendero Luminoso en 1981.⁵⁷

En Huancavelica fracasado el asociacionismo tutelado por el Estado, las comunidades recuperaron muchas de esas tierras y en cierto modo se fortalecieron. En Angaraes, permitió no sólo la aparición de numerosas comunidades campesinas, sino que hubo casos como el de Huayllay Chico que llegaron a apropiarse de las tierras de Yanama, un predio que perteneció a la hacienda de Ocopa y luego a la SAIS.

Si bien Huayllay Grande perdió Carhuapata, una importante zona de pastoreo casi desde los tiempos de la colonia, encontró en la migración hacia Lima una importante vía de desarrollo extra-local. Los hechos sociales e históricos que sucederían después de los años 90, hechos signados por la violencia política y de crisis económica casi sin parangón en América Latina, encontrarían su redención en la primera década del siglo XXI.

⁵⁷ Los sociólogos plantean más bien un retroceso en la distribución de la tierra y en el descenso de los ingresos rurales, que se contrastan con el “boom” agroexportador de la costa peruana. Más bien la sierra andina aún no tiene un rol activo en la economía nacional, excepto signos puntuales en la minería y el turismo. Véase Eguren (1992 y 2012).

6.3. Nuevas Identidades

La aparición de nuevas identidades étnicas en los Andes⁵⁸, estuvieron ancladas en una matriz cultural que ha ido reformulándose con el tiempo. Esta eclosión de nuevas formas de autonomía cultural se debe a un conjunto de factores que a continuación mencionamos.

El etnicidad aymara, el regionalismo cusqueño, o conceptos como nación *wanka*, *anqara* o pueblo *chanka* surgen en los años 90, como discursos ideológicos de conjuntos sociales específicos en provincias, de federaciones campesinas u organizaciones étnicas que acompañaron o se imbricaron muchas veces a movimientos sociales y políticos que participaron en los gobiernos municipales y regionales, utilizando símbolos y reminiscencias arqueológicas e históricas, imprimiéndoles ideas de autenticidad y de diferencia cultural.

Este fenómeno que podríamos definir como *etnopolítica*, es decir cuando estos movimientos argumentan que por sus atributos culturales están sujetos a discriminaciones o cuando utilizan la *identidad étnica* (un término más restringido que el de cultura) para participar de la competencia política y para obtener ventajas y recursos de la sociedad.

Al amparo de las políticas multiculturales de los gobiernos neoliberales en América Latina de los años 90 y del auge de la cooperación internacional para políticas de afirmación cultural, es que empiezan a reivindicarse por

⁵⁸ Estas nuevas idénticas étnicas no son en realidad casos concretos de *etnogénesis*, como pueden serlo la de los ciudadanos de Gibraltar o las identidades de los pueblos del norte del Perú, en donde los importantes hallazgos arqueológicos han motivado el entusiasmo por la “identidad mochica”, etc. No lo son por dos razones básicas: estas identidades vienen de atrás, es decir ya existían sólo que hoy están potenciados por la participación política y segundo, estas identidades son recreadas y alimentadas continuamente en la práctica social concreta. En ese sentido, la autonomía cultural es la culminación de la participación étnica en la vida nacional y que sólo la otorga la lucha política. Sin acceso al poder local o regional, estos discursos o movimientos sólo serían vitrinas de reivindicaciones culturales o folklóricas.

ejemplo la *indianidad* o la *negritud* (el regreso a las fuentes) y obteniendo de este modo, importantes logros de interlocución y de representación política.

Cuadro 35

Lengua materna por departamentos en base a la Encuesta Nacional de Hogares 2001

Departamentos	Castellano	Quechua	Aymara	Otra lengua nativa	Total
Apurímac	5.8	94.2	0	0	100.0
Ayacucho	10.8	89.2	0	0	100.0
Cusco	21.9	74.6	0.7	2.9	100.0
Huancavelica	10.9	89.1	0	0	100.0
Puno	7.0	50.1	42.9	0	100.0
Total	12.4	72.6	14.1	0.9	100.0

Fuente. *Pajuelo (2006: 52)*.

En el Perú, esta eclosión de autonomía cultural tuvo como una de sus causas internas, la aparición de los “independientes” que eclipsaron a los partidos políticos tradicionales. Estas agrupaciones surgieron en la etapa post-conflicto y con la demolición institucional del gobierno de Fujimori.

Al satanizarse los partidos políticos y estos, devorados por sus propias crisis de representación, se alentó el surgimiento de estos grupos regionales con discursos étnicos, que llenaron el vacío programático con nuevas propuestas.

Estos nuevos movimientos no sólo aglutinaron a los campesinos comuneros sino también a las capas medias provincianas. Para algunos esto sólo revelaría la fragilidad de nuestras instituciones políticas, pero para otros, fue más bien un nuevo despliegue de actores sociales hasta hace pocos

excluidos y ninguneados, como la población rural e indígena “y que desafían el lugar de subordinación estructural que padecía desde tiempo atrás” (Escalante 2011: 24).

Sea cual fuere, su importancia es ya determinante, pues con la constitución de los gobiernos regionales en el país, han adquirido un mayor protagonismo y liderazgo. En Angaraes, si bien agrupaciones como Ayllu, Ayni o el Movimiento de Intelectuales, Campesinos y Profesionales (MINCAP) alcanzaron el poder local, se ha cuestionado que realmente hayan representado a las comunidades campesinas, expresando más bien un camuflaje discursivo para obtener votos (Durand 2006, Plasencia 2014).

Más bien en ese contexto, es que se han constituido agrupaciones que si están conformados por las comunidades de la zona y en que el discurso campesino/indígena es hegemónico, retando la supremacía *misti*, que devela la crisis del dominio no indígena en la provincia y que Andrés Guerrero (1993) llamó afortunadamente como la quiebra de la “*administración étnica del poder*”.⁵⁹

Estas nuevas dinámicas ponen fin a aquellos proyectos que incluían población campesina y dan nacimiento a los movimientos *etnopolíticos*.

La segunda causa interna, son las políticas de descentralización local que fueron implementándose desde los años 80, donde se fueron implementando progresivamente políticas de participación ciudadana. Luego, los crecientes fondos de inversión otorgados a los municipios del país y que convirtieron a muchas comunidades campesinas en instituciones centrales (Pajuelo 2006).

⁵⁹ *Catarisum LLaccta Angaraes Lliclla*, fue la primera agrupación indígena aparecida en 1985. En las últimas elecciones regionales y municipales realizadas en octubre del 2014 en todo el Perú, fue elegido como alcalde de Lircay, Balbino Zevallos de la agrupación *Fuerza Comunal*. Sus bases son las comunidades de la zona y esto expresa dos cosas: la bancarrota de los *mistis* en el ejercicio tradicional del poder y la nueva configuración de la ciudad, ocupada hoy por los comuneros y sus descendientes.

Lo expuesto hasta aquí ya casi finalizada la tesis, nos pone en la posición de replantear la teoría étnica para los tiempos de las sociedades multiculturales y de globalización. Planteamos que existe identidad étnica cuando un grupo exige derechos o porque cree que por su utillaje cultural está en una posición vulnerable.

Las posturas post-barthianas (Bauman 2001, Comaroff y Comaroff 2011) superan los tradicionales usos culturalistas de las identidades, para poner énfasis en las capacidades de negociación y utilización política en contextos plurales. Insisten en que los grupos ya no se definen por límites precisos así sean producto de las relaciones interétnicas, sino que estos son porosos, mutuamente influenciables y que despliegan su distintividad solo cuando compiten por los recursos disponibles en la sociedad.

Han sido Brubaker y Cooper (2001) quienes han precisado que la cultura es lo “fundamental” y lo “general”, y que solo ciertos rasgos culturales (que suelen ser llamados en este proceso como étnicos) pueden ser activados y utilizados por ejemplo, para reclutar miembros.

De igual modo es importante distinguir las nociones de “etnicidad” e “identidad étnica”, la primera –tan amplia como la *cultura*- sería la *conciencia en sí*, y la segunda más restringida, sería así a la *conciencia para sí*.⁶⁰

Sólo esta última moviliza y hace circular sentimientos de pertenencia, en donde los escenarios de pugna pueden ser el de obtener ventajas económicas, acciones de reconocimiento y sobre todo, participar en política, para probar de ese modo sus niveles de autonomía.

Un intento de comprensión teórica para entender este fenómeno puede ser el de apelar al concepto de “nueva ruralidad”, entendida como las nuevas características que van delineando el ámbito rural en países como el Perú.

⁶⁰ Trasladándonos al lenguaje económico, la cultura sería como un valor de uso y la etnicidad un valor de cambio. Es decir el portafolio cultural es amplio y se usa cotidianamente, en cambio la etnicidad posee un rasgo distintivo y sólo adquiere valor cuando entra a un campo de relaciones, comparaciones y confrontaciones.

Una de esas características sería la creciente “ruralización” (*periurbanización*) de las ciudades y la “urbanización” (*rurbanización*) del campo. Una de sus causas es la nueva performance del capitalismo que no sólo posee un carácter “global” sino que la crisis del viejo modelo industrial ha dado paso a la tercerización y su segmentación.

Este nuevo tipo de capitalismo tiene pues alcance universal pero se ancla en las particularidades locales y regionales, donde globalización y diversificación van de la mano. Antes que un desarrollo lineal e irreversible sería más bien una imbricación con las formas domésticas de producción en los países del hemisferio sur.

Los ámbitos rurales se han acercado a la ciudad como nunca antes. Pero este acercamiento se ha dado básicamente en el terreno del consumo y del capital informacional, pues muchas veces las condiciones técnicas de la producción no han variado por lo menos en un siglo. Aunque en otras regiones el capital de “enclave” o la agricultura de exportación, han producido transformaciones en sus bases productivas, como la crisis de la pequeña agricultura y con una creciente proletarización.

Los nuevos movimientos sociales

No utilizaremos esta categoría en su acepción clásica surgida en los años 60 y repotenciada en los años 80. Más bien utilizaremos este concepto para explicar los nuevos movimientos políticos de revitalización étnica o cultural surgidos en América Latina en los 90 y de modo particular en los llamados países andinos y entre ellos, el Perú.

Nuestro propósito es pues, comprender aquellas políticas de identidad (entendidas como actores, discursos e imágenes) construidas por estos nuevos movimientos y que politizan lo indígena en el país. Estos procesos de hecho pueden transformar y reinventar las relaciones tradicionales de poder.

En este escenario es que podemos distinguir entre los movimientos etno-políticos y aquellos proyectos que incluyen población campesina. En muchos casos uno puede dar paso al otro, y representan distintos modos de inserción con la población que representan y pautan las estrategias electorales y los imaginarios convocados.

En un trabajo anterior Gunder Frank y Fuentes (1989) desarrollan la idea de que estos “nuevos movimientos sociales” tienen entre otras características su gran “variedad y mutabilidad” y su naturaleza cíclica.

En efecto, muchas de estas agrupaciones en Huancavelica aglutinan no sólo diversas procedencias y formas organizativas muy distintas de los partidos políticos (cerrados, centralizados y reglamentados) sino que se amoldan en base a otras experiencias organizativas (Ongs, Frentes de Defensa, Municipios) con una variedad de discursos y motivaciones: la defensa del medio ambiente, de la organización comunal, la defensa de la agricultura andina o la suma de demandas locales.

Responden también a ciclos políticos (los independientes), económicos (el aumento de recursos económicos regionales) e ideológicos (la afirmación cultural) y que pueden ser de mediano y corto plazo. Estos últimos pueden ser las propias dinámicas regionales. Muchos de ellos han dejado de existir, otros se revitalizan en periodos electorales o simplemente se solapan para ocultar intereses y propuestas contrarias a la misma lógica de estos movimientos, pues el uso de la cultura o la identidad ayudan a disfrazarlos.

EI MINCAP

Uno de los primeros grupos en constituirse fue el MINCAP (Movimiento Independiente de Campesinos y Profesionales) fundado en Lircay en 1992, y que ha colocado tres Alcaldes provinciales y participantes en los procesos

electorales del 2003 y 2007.⁶¹ Si bien en su programa no menciona lo *étnico-cultural* de forma específica, durante el ejercicio de Raúl Anyaipoma Bendezú, se privilegiaron la recuperación de las fiestas lirqueñas y la generalización de la palabra *Anqara*.

Este hecho pudo haber influido para que la socióloga Anahí Durand la calificase cómo una “revalorización étnica” (2006), aunque quizás haya sido sólo un intento de revitalizar tradiciones culturales lirqueñas como el carnaval.

Raúl Anyaipoma es un ingeniero mecánico de profesión y nació en Lircay, representa a las capas medias de esta ciudad con una fuerte vocación tecnocrática. Sin embargo, este alcalde sería uno de los protagonistas de la profunda escisión que se produjo en MINCAP, en donde los “técnicos” excluyen y separan a los “étnicos” (como Héctor Manrique, unos de los fundadores y dirigente del Sutep de Angaraes), descalificando a los campesinos como interlocutores y como agentes políticos.

Esta nueva diferenciación se basaría “ya no en la propiedad de la tierra sino en su nivel de instrucción” (Durand 2006:565) en que la condición de profesional universitaria suplantaría a la del antiguo *misti*.

Por ejemplo en una entrevista hecha a Raúl Anyaipoma en octubre del 2013, luego de una apasionada remembranza del “mundo anqara”, admite la dificultad de planificar el desarrollo en las comunidades de la zona pues “los pueblos están aislados y no han logrado nuclearse”. Para el ex –alcalde un rasgo organizacional propio se convierte entonces en una rémora para el desarrollo, en su afirmación, se mezclan vívidamente el desarrollismo con ciertos prejuicios *mistis*.

⁶¹ Si bien MINCAP se fundaría en 1992, su gestación procede del periodo de 1987 a 1992, cuando Fujimori reorganiza el sector público y los profesionales echados o renunciando se dedicaron a realizar proyectos particulares o para FONCODES (Fondo Nacional para la Compensación del Desarrollo Social, creado por Fujimori) esto les daría la oportunidad de reconectarse con el mundo rural y de especializarse en proyectos de infraestructura.

La redes del MINCAP estaban afirmadas en la comunidad de San Juan de Dios de Lircay (que lo conforma una constelación de pueblos como Constancia, Allato, Palcas-Cascabamba y Uchcubamba) y Carhuapata, que rodean a la capital provincial y que en promedio, tienen mejores servicios básicos que están ausentes muchas veces, en aquellas más lejanas y que colindan por ejemplo con el departamento de Ayacucho. Juntas, estas comunidades llegan a constituir la tercera parte de la población electoral de la provincia de Angaraes.

La movilidad pendular entre Lircay y esas comunidades, contribuyeron a su politización, y fueron un factor decisivo para intentar su autonomía política y alterar la “administración étnica” del poder en manos de los *vecinos* de la capital. En esta labor ayudaron muchos maestros activistas del Sutep y que si bien eran oriundos de lircay, pertenecían a sus “*clases medias*” y “*populares*” que residían en barrios como Buenavista y Pueblo Nuevo en Lircay.

Los nombres de aquellos comuneros audaces que apostaron por un movimiento con base campesina que los representase aún pueden recordarse: Mario Rojas Huincho de San Juan de Dios, Nemesio Huincho y Mario Jananpa por Carhuapata, Emilio Marcañaupa de Chahuarma y Nicolás Unocc por la comunidad de Huarirumi.

Todos estos líderes y sus bases sociales fueron desplazados entonces, por la decisión de Anyaipoma de ir con “técnicos” lirqueños a la alcaldía en 1998 (y es también cuando por primera vez utilizaron el logo de la *llama*), dejando un sinsabor ya conocido en las comunidades que inicialmente apoyaron el movimiento.

INTI

El Movimiento Regional Independiente INTI, ha participado en los procesos del 2006 y 2010, con relativa fortuna. Tuvo en una oportunidad la alcaldía provincial con Javier Ravelo Chávez natural del distrito de Salcabamba en Tayacaja (Huancavelica) quien construyó su discurso desarrollista en base a

su experiencia como agrónomo formado en la Universidad Nacional Agraria de La Molina –donde se adhirió a las enseñanzas de Juan Zapater, una especie de pionero de la “agricultura orgánica”- y el de haber compartido el utillaje conceptual del PRATEC (Programa Andino de Tecnologías Andinas, creado en 1988).

Ravelo cuando trabajó en la microrregión de Angaraes ayudó a fundar en dicha provincia en 1989, la agrupación política de Cambio 90, por su cercanía profesional con Fujimori, quien había sido docente en la Universidad Nacional Agraria. Dicha afiliación duraría hasta 1996 (Javier Ravelo entrevista personal, 2014).

Otro propulsor del movimiento fue el también ingeniero agrónomo Julián Zorrilla Monge (emparentado después con Ravelo), este profesional lirqueño había sido elegido alcalde por Izquierda Unida en 1990 y para las elecciones municipales de 1995 es que se crea el Movimiento INTI, donde nuevamente es elegido alcalde provincial. Luego Zorrilla, postularía por el Apra y el fujimorismo. Su veleidad política no cesa, pues hoy postula a la presidencia de la región por un nuevo movimiento (Fuerza Huancavelica) y sus opositores han deslizado el rumor de que está financiado por algunas compañías mineras que operan en Huancavelica y Ayacucho.

INTI retuvo algunas alcaldías distritales en Tayacaja y Julcamarca en donde obtuvo casi el 25% de los votos provinciales. El énfasis puesto en su gobierno municipal fue el de pasar del “puro cemento” al de los proyectos productivos y con participación comunal. Si bien esto causaría algún malestar entre la población urbana de la capital provincial, permitió no sólo el protagonismo rural sino también, la conjunción de visiones del desarrollo realizadas por los municipios y las ONGs.

Ravelo poseía paralelamente a su ejercicio edil, la Organización No Gubernamental de Desarrollo, *Sicra* (creada en 1997), que desarrollaba sus proyectos en comunidades cercanas a la ciudad y que constituyeron desde un inicio sus bases de apoyo como Llumchi, Chahuarma, Ahuay y Jatunpata.

Este *campo* de poder significaba que la esfera de la promoción del desarrollo se convertían luego en relaciones políticas Tanto Julián Zorrilla (primer alcalde de INTI) como Raúl Anyaipoma y Javier Ravelo, provienen de la “microrregión” antigua oficina de promoción del desarrollo, que a pesar de depender administrativamente de la administración regional, tuvo el rango de organismo descentralizado y con plena autonomía en sus gastos de inversión.

El antropólogo en acción

Finalmente *Jatary Ayllu* –hoy simplemente *Ayllu*- formado por el antropólogo Eduardo Candiotti Munarriz fue formado sobre la base de la ONG *Yapuq Proder* y que fuera dirigida por el propio Candiotti.

Eduardo Candiott cursó estudios de antropología en la Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP) a mediados de los años 80.

Esta agrupación se dio “en un contexto de creciente revalorización étnica, promovida por intelectuales urbanos, activistas políticos y ONGs como el PRATEC u Oxfam América” (Escalante 2012:25). Ayllu según Escalante estaría existiendo gracias a esa “red política” hilvanada por la Ong *Yapuq Poder* y el movimiento “etno-político” (son las palabras de Escalante) del Consejo Unitario de la Nación Anqara (CUNAN).

Sobre la primera organización *Yapuq Proder*, es una escisión de PRODER una organización no gubernamental fundada en Huancayo a inicios de los 90. Sus planes de trabajo giraron alrededor del desarrollo rural y la capacitación campesina para una región con relativo desarrollo como es el valle del Mantaro.

A raíz de algunas desavenencias con sus directivos es que Eduardo Candiotti es invitado a “retirarse” de PRODER, este último sale con una cartera de proyectos y de contactos con financieras europeas y se establece en Anchonga, una comunidad campesina cercana a Lircay y cuna de sus ancestros.

Es por esa razón que el apoyo inicial a sus labor política lo obtuvo de comunidades cercanas a Anchonga⁶² y en que era relativamente fácil construir redes de lealtad; algo similar a lo hecho por Javier Ravelo, en donde el binomio política local/ONG, les concedía bases sociales de apoyo.

La constitución de la Escuela Rural de Afirmación Andina (ERA) creada a semejanza de muchas instituciones de capacitación rural, fue importante pues no sólo permitió la creación de cuadros y militantes (en que la *elección* sustituía la escasez de *esencia* étnica), sino que también concientizó a un número importante de sus dirigentes que incluso, ante el giro caudillista de Candiotti, estos siguieron fieles a sus propuestas etno-políticas de base comunal.

Lo reconoce uno de sus protagonistas principales:

“Si bien nosotros salimos del Mincap, el haber participado de la ERA fue importante, pues gracias a sus enseñanzas es que adquirimos conciencia de nuestras raíces culturales, a pesar de ser lirqueño, creo que afirmó mi militancia sindical y mis ideas de izquierda”

(Entrevista a Héctor Manrique, octubre 2013)

Arrojada a la arena política, la agrupación de Candiotti pierde tres veces consecutivas la alcaldía provincial (en el 2002, 2006 y 2010).

Justo cuando decrecen los fondos externos para su institución de desarrollo, es que tambalean sus alianzas y se precipita su deslegitimación “moral”.

Sobre la segunda organización vinculada a Eduardo Candiotti el CUNAN, fue gestada como un movimiento etno-político a semejanza del aymarismo o el Frente Popular Yapanchik de Andahuaylas, que reconoce en su filiación ideológica a movimientos más amplios e integrados como los de Bolivia y Ecuador.

⁶² Entre ellas están Tuco, Rantay, Parco, Chontacancha, Occo y sobre todo la “comunidad piloto” de Ocopa en la que *Yapuq Proder* construye una piscigranja como parte de un proyecto “cosmogónico”, no obstante ser una comunidad de reciente creación, con poca población y casi integrada a la ciudad de Lircay.

Sin embargo sus orígenes vienen del CONAPA (Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos), cuando fue nombrado representante de la etnia *anqara*, por los asesores de Eliane Karp.

Según Ramón Pajuelo la experiencia del CONAPA sólo “incluyó como una minoría a los dirigentes indígenas, manteniendo una forma organizativa que quedaba completamente en manos de las decisiones personales de Karp, por estar conformada mayoritariamente por asesores estatales y asesores nombrados por ella” (2006:75)⁶³

El CUNAN y Candiotti – son intercambiables- poseen el discurso más radical de los movimientos que estamos reseñando, quizás lo fantasmal de su constitución hace que su coherencia ideológica revierta el páramo de su organización.

Mucho de la esfera ritual convocada como soporte discursivo se basa en la experiencia concreta de *Yapuq Proder*: usos agrícolas, festividades, danzantes de tijeras, la lengua materna y el aprecio por la familia doméstica provienen de la vida cotidiana de las comunidades y de las aldeas que estuvieron en la órbita de sus labores de activismo y de promoción.

Testimonio de un militante

En ese sentido es que reproducimos una entrevista a Héctor Manrique Velarde (HM), dirigente magisterial, militante de izquierda y uno de los fundadores de Mincap, en ella, se revelan los entretelones de su agrupación y de la dificultad de organizar organizaciones “étnicas”:

La primera pregunta es cómo y por qué surgió Mincap, en qué contexto:

HM: La propuesta se hace en las comunidades indígenas de Angaraes, esencialmente en la comunidad de Carhuapata y san Juan de Dios que juntas llegarían a ser aproximadamente la tercera parte de la provincia de Angaraes (comunidades de la provincia) porque el distrito de Lircay en población electoral, y en territorio también, llega a ser la mitad de

⁶³ En el 2002 la COPPIP (Congreso de la Conferencia Permanente de Pueblos Indígenas del Perú) que apoyaba al CONAPA se dividió, un parte importante cuestionó no sólo el manejo personalista de esa institución sino también la poca transparencia en el uso de los fondos externos que recibía. Sin embargo, Candiotti siguió leal al toledismo hasta el término de su gobierno.

Angaraes, es decir Lircay como ciudad más estas comunidades que he mencionado y otras pequeñas que están en la periferia hacen exactamente el 50% de la población de Angaraes. Entonces estas dos comunidades grandes [llega Moisés Saravia a la casa de HM, en su presencia prosigue la entrevista]

HM: *Pero no estaría mal que él escuche y...*

RP (Rommel Plasencia) Claro, él puede aportar.

HM: *Él puede aportar de repente algunas cosas, corroborarlo si es posible o aclarar algunas nociones que pueda tener, porque de antemano yo estoy seguro que va a haber bastante diferencia entre las nociones de Raúl con las que yo voy a verter y un tercero tendría que decir que sí o que no. Otro tercero que puede efectivamente también aportar o hablar de este tema es el arquitecto Jorge Flores*

RP: George

HM: *Ajá, él es después de Raúl otro que sabe la historia de MINCAP. Y relativamente sería, aunque él es bastante ligado a Raúl*

RP: Claro, ¿cuál es su nombre señor?

MS: *Moisés Saravia Huincho*

HM: *En una oportunidad cuando estaba en el Gobierno Regional el padre Salvador Espinoza Barco y era vicepresidente justamente Jorge Flores me/ nos hicieron llamar el presidente de ese entonces el cura, hacer escuchar lo que ustedes quieren escuchar ahora también. Yo relaté la historia de MINCAP en presencia del cura. A él en presencia de Jorge Flores, igual yo quise que él estuviera para que desmienta algunas cosas que yo podía estar sesgando o mintiendo inclusive, no? Efectivamente el presidente de entonces, el curita, recibió de mi persona una versión muy diferente a la de Raúl. Y Jorge no desmintió ni una sola palabra de lo que yo*

dije. Él dijo: "sí efectivamente así es". Es por eso que su entrevista va a tener más valor con –claro ‘le viene ya un poquito después, entra un poquito después, no muy después, él es diríamos de los primeros después de nosotros y también conocen.

RP: La segunda generación...

HM: *Diríamos segunda generación y que también ahorita ya no un poco está detrás de Raúl aunque se siente mincapista aunque yo también, pero por el tema del caudillismo ya no estamos ahí y muchos.*

RP: Estábamos en que se juntas con San Juan

MA: sí, estábamos en el contexto en que se formó MINCAP. Qué año era.

HM: *Para las elecciones de 1992, meses atrás, calculo yo un año atrás más o menos, tal vez un poco más ya estas comunidades tenían las intenciones de participar en las justas electorales con la intención de ellos gobernar y hacer valer sus derechos en el tema presupuestarios, ya estaban cansados de la hegemonía de Lircay; todos eran los blanquiñosos, los hijos de la colonia...*

RP: los mistis...

HM: *que los mistis, que "Lircay, Lircay, Lircay". Entonces llegó el momento donde ellos se revelaron y dijeron "nosotros queremos gobernar".*

RP: ¿Ese ímpetu, esas ganas de querer participar políticamente de los comuneros, eso fue algo que nació solo...?

HM: *Esponáneamente de ellos*

RP: O hubo un trabajo político de quizás otros partidos antes?

HM: *No hubo. A lo más podríamos hablar de repente del trabajo, de la influencia que ejercía y hasta ahora también tiene presencia el SUTEP, cuyos profesores están en los últimos rincones del Perú, y ellos en su trabajo siempre van despertando conciencias y por entonces ni qué decir.*

RP: *es una hipótesis de cómo se....*

HM: *Entonces, ya por entonces algunos hijos de las comunidades ya iban llegando a tener formación profesional y ahí van despertando y decían “bueno pues, nuestro presupuesto, nuestro dinero está en la municipalidad y nosotros no, o no vemos en la comunidad ese dinero”, entonces queremos descentralizar el presupuesto dijeron. Pero (fue) una cosa espontánea, no hubo un trabajo así de un partido que trabajara en ese tema específicamente como lo hizo sí, lo hizo el movimiento AYLLU por los años 2000-2001, ahí si hubo un trabajo serio y planificado.*

RP: *¿Ayni?*

HM: *Ayllu, del cual también soy parte. Entonces lo de MINCAP es una especie de inicio, de la prehistoria digamos del movimiento indígena que por entonces nadie se reconocía indígena. Era un insulto...*

RP: *era campesino*

HM: *¡Campesino! Era el nombre correcto, el nombre que le elevaba su categoría ----- Y bueno pues, entonces estas dos comunidades grandes, más otras pequeñas como Chahuarma, Yanaututo, Allato, Ushcupampa y un poco la zona de acá de San Juan Bautista, en sendas reuniones comunales que ellos tenían por diferentes motivos ahí van madurando la idea de formar una agrupación que participe en las elecciones municipales, y como también era un fenómeno ya nacional esto de los movimientos independientes. Es más, recordemos que el señor Fujimori había fustigado bastante a los partidos llamados tradicionales sea el APRA,*

Izquierda Unida PPC, Acción Popular, etc. Esos eran los partidos llamados tradicionales.

RP: ¿Y acá qué partido tenía más fuerza antes?

HM: *Acá, por entonces... diría, no había un partido con hegemonía bien marcada. Tenía presencia Acción popular, el Apra, tal vez el APRA sería, más organización tenía. Aunque con poca gente, pero bien estructurado, como hasta ahora es, no? Entonces, en ese marco, en esa fiebre de contrarrestar a los partidos tradicionales es que hace la necesidad de formar un partido independiente de las comunidades. Y en esa misma fiebre, algunos trabajadores de la microrregión, que ahora es Gobierno Regional, también querían formar su agrupación independiente. En esa historia, en ese intento, muy aparte de los comuneros, muy aparte. Con una propuesta técnica efectivamente estaba Raúl, Jorge, Enrique Guzmán, un ingeniero Leoncio (ya me olvidé su apellido), y otros que ya bueno no aparecieron mucho y la propuesta de ellos era la siguiente: querían coger a un elemento representativo, que sea referente en sus sector, para integrarlo a la plancha. Es decir, uno de salud, uno de agricultura, uno de educación, uno de la microrregión, etc., esa era la idea de Jorge, Raúl, Enrique. Querían formar así un grupo independiente, pero agarrando de todos los sectores.*

RP: ¿Y ellos que querían integrar gente de cada sector pensaron en integrar también comuneros?

HM: *No...*

RP: En ese inicio no....

HM: *No, ellos no pensaron jamás en los comuneros. Raúl nunca tuvo identidad, ni Jorge, con los comuneros, nunca la tuvo ni la tiene, ni la tendrá creo. Pero ya cuando entró al grupo tuvo que entrar al discurso que yo sé que hasta ahora no lo siente, no lo vive, porque para él el campesino*

solo es un voto. Y la propuesta de ellos efectivamente marchaba, estaba circunscrito a Lircay, sectores del aparato estatal de Lircay.

RP: El área profesional...

HM: *Exacto, profesionales representativos que no estén comprometidos con los partidos llamados tradicionales. Ese era la propuesta de ellos, en cambio la propuesta de las comunidades era hacer una plancha de puros comuneros, sin lirqueños, porque justo ellos estaban en contra de la hegemonía de Lircay. Muy distinta la propuesta.*

El que habla recibió la propuesta de ambos grupos, muy apartes. Y por entonces, bueno pues, no tenía intenciones de participar en las elecciones; pero a la par, o sea la historia es... viene con muchas vertientes, con muchos nudos... A la par el año '90 el que habla ha sido Secretario General del SUTEP, el que habla, después de haber ocupado varios cargos antes de eso llegué a ocupar eso..

RP: ¿En qué año fue?

HM: *1990. Y ese año hemos hecho varias y buenas jornadas de lucha contra la corrupción que estaba en el órgano intermedio que ahora se llama UGEL, por entonces se llamaba USE. Y más allá también, el discurso de quien habla aunque sea de repente de boca para afuera nomás quizá siempre era identificarse con la masa campesina; pero honestamente hablando yo nunca había hecho un trabajo en el campo como para formar líderes, formar la agrupación, no lo había hecho.*

RP: Su trabajo era como profesor

HM: *Como docente en el SUTEP...*

RP: No era trabajo político...

HM: Ajá, más gremial

RP: Su trabajo político era gremial

HM: *Gremial. Entonces un gremio aglutina a obreros, campesinos, profesores, todo lo que es la clase media para abajo, ¿no? Entonces ahí involucrábamos también a los comuneros cuyos derechos tratábamos de reivindicar, a nivel de sindicato.*

RP: ¿Pero, como SUTEP intentaban reivindicar otros derechos aparte de la cuestión educativa? Intentaban articular otras cuestiones más amplias...

HM: *Sí, siempre hasta ahora el SUTEP ha estado identificado con las necesidades y las luchas del pueblo, lo ESTÁN. Eso es la parte positiva del SUTEP, por eso de repente no muere hasta ahora ¿no? Entonces, el que habla no podía sustraerse a ese esquema. En ese entonces Lircay era población ni la mitad de lo que es ahora, creo. (Recordarás Rommel ¿no?..) Entonces, rápido la gente se entera de las buenas o de las malas acciones de nuestros líderes, de nuestros profesores o de nuestros políticos. Entonces de quien habla se habrán enterado también seguramente de sus buenas acciones, de esas luchas. Es más el mismo año '90 el que habla casi, casi pierde la vida: porque a mí me llevaron a la base, me torturaron... [RP: Cuando estaba en el Arguedas] Sí. La base era justamente ahí, no.*

RP: ¿En qué contexto fue eso? ¿En qué lucha fue eso?

HM: En el año '90. En las luchas del Magisterio. Entonces este... yo tuve que renunciar a la dirigencia justamente porque el Ejército me dio un mes de plazo para renunciar al cargo del SUTEP.

RP: Le dieron un ultimátum

HM: *Un ultimátum. Después de haberme torturado me dieron un mes de plazo para renunciar y claramente me dijeron: "Sabemos que no eres". La presunción era que yo estuviera en Sendero Luminoso, no. Pero, el*

Servicio de Inteligencia seguramente que me habrá hecho un buen seguimiento, me imagino, SABÍAN que yo no era senderista, porque si no me hubieran encarcelado, me hubieran matado y si vivo es por eso justamente; pero aun así me dieron ese mes de plazo y me dijeron te vamos a "sembrar" o sea pruebas, no.

RP: Querían desarticular el movimiento

HM: Sí, eso era. Entonces efectivamente renuncié. Yo no sé si de verdad me hubieran matado o no después, no. Quién sabe de repente gracias a esa renuncia es que sigo vivo. Entonces, todo eso de repente me ha hecho una imagen un poco ah más trascendente, reconocida acá en la población.

RP: ¿Ese hecho fue público, se difundió ese hecho?

HM: No

RP: ¿Se supo o no?

HM: *Recién se sabe estos últimos años porque yo lo digo. Pero por entonces yo no lo decía porque si no de repente ya no la contaba, no?*

RP: Claro

HM: *Yo he guardado silencio de eso más de 20 años. Porque después de salir de esa, de esa, tortura, de inmediato yo me fui a la Fiscalía, así nomás me dije. Quise poner la denuncia por escrito, todo, el fiscal no quiso ponerla por escrito [RP: Aquí en Angaraes] Acá en Lircay.*

RP: Entonces no tiene copia de esa denuncia, ¿de ninguna denuncia?

HM: *No, simplemente yo fui así y no quiso sentar por escrito. En esa misma semana la Fiscalía se cerró y no se volvió a abrir creo que después de 15 años algo así. O sea también desapareció, no.*

Y bueno, en ese marco, es de que de repente el que habla estaba ya con cierta imagen seguramente hacia la población. Es por ese que el grupo de Raúl y Jorge me invitan a su plancha de profesionales.

RP: *¿Eso fue aproximadamente qué año, en el '91 que lo invitan?*

HM: *El 91 para '92. No recuerdo las fechas exactas pero estaríamos hablando más o menos finales del '91 inicios del '92, no. Más o menos. Y meses antes de eso o sea desde el '91 yo ya sabía que estaban los comuneros trabajando en esto porque yo tengo amigos y venían a invitarme también así, no. Entonces efectivamente, en una oportunidad se materializó la invitación de los comuneros con documento, eso sí lo tengo guardado.*

RP: *Ah, la invitación formal*

HM: *Sí, solo está para buscar (risas), sí la tengo por ahí.*

RP: *Eso fue en qué época, la invitación formal, ¿para el 92?*

HM: *Para el 92. Calculo que habrá sido enero, febrero, así; pero lo tengo el documento ahí.*

[RP: *Es el acta de constitución de MINCAP...*]

HM: *Para eso no tenía nombre, los comuneros formaron su... Después ya supe la historia de lo que había pasado, POR QUÉ me invitan, en ese momento no sabía. Ya había ocurrido esto con ellos: que cuando se organizaron eh... cogieron un líder de una comunidad, el otro líder de la otra comunidad, el otro de la otra, o sea un grupo de más o menos 10 12 15 comuneros líderes *** y ya estaba la plancha, de ahí iban a salir los 10 que postularon a Alcalde y 9 regidores. Y llegó el momento cuando ellos, yo*

pienso que es un error ¿no?, se subestimaron, se vieron las caras y dijeron “no vamos a poder nosotros”: más de la mitad de ellos eran semi analfabetos o analfabetos, y, ninguno de ellos quiso encabezar la plancha. “Yo voy a acompañar, pero no puedo encabezar”, todos se pusieron en ese plan. Y de esa manera, es que ellos echan la mirada a Lircay. Ellos estaban en contra del centralismo de Lircay, pero se vieron obligados echar mano de las personas que pudiese acá haber independientes, que no estén partidarios, y habían hecho una relación de personas. De esa relación de personas, de nombres, quedaron dos.

RP: Personas que no habían estado tradicionalmente en los grupos de poder.

HM: *Exacto, aunque la persona que eligieron, una era una persona que sí, sí, tenía militancia partidaria con Acción Popular.*

RP: Me refiero a, quizá buscaron gente que no haya estado tradicionalmente en grupos de poder económico

HM: *Algo así. Entonces, este, eligieron a un profesor que ya estaba cerca a jubilarse, el profesor Amador Vidalón, (no sé si recordarás tú) [RP: Uribe] Ajá. [RP: Sí lo conozco] Uribe. Y en segundo orden había estado mi nombre, por entonces yo tenía más o menos 31 años aproximadamente. Don Amador estaría sobre los 55 calculo, 50 más o menos. Entonces, lo invitaron al señor.*

RP: ¿Él era de Acción Popular?

HM: *Sí, él sí era, él tenía militancia. En cambio, el que habla, nunca he tenido filiación partidaria. Entonces el señor Amador les aceptó, pero cuando hablaron el tema de la plancha de regidores dijeron de que iban a ser los campesinos, comuneros ¿no? Y él los vio y, bueno acá en Lircay la familia Vidalón siempre ha sido considerada de abolengo, de la clase alta...*

RP: ¿Eso no es una contradicción, porque yo había escuchado que justamente los Vidalón habían tenido haciendas, y entonces ese discurso de no querer ir con los mistis?

HM: *Exacto, sino que este señor tiene la particularidad de no ser un Vidalón de los abusivos, de los altaneros, relativamente es una persona... al menos yo le tengo un aprecio [RP: Además el primer Vidalón llega en el siglo VXIII a Lircay. Era de la frontera de España con Francia, pero ya con los siglos ha tenido hijos con campesinas... entonces hay varias ramas ¿no? Porque los Vidalón, los verdaderos, hace años que viven en Lima, décadas, supongo, no.]*

HM: *Algo de eso será. Entonces el señor, a pesar de que su comportamiento, su conducta, es con esos modales de los llamados de la clase alta, tiene esa formación, su discurso, su hablar, es bajito nomás pero te mira desde arriba (risas) Pero no es tirano, abusivo, algo de eso como de repente se conoce a sus demás familiares. Quizá por eso le hayan escogido, pues a él. Solo que él de todas maneras los miró de soslayo a ellos y les dijo "pero la plancha no está bien creo, yo voy a buscar a la gente que van a ser los regidores", les dijo, o sea, otra vez volvían a NADA pues los comuneros, ¿no? Entonces dijeron "no, esto no funciona y ¿lo que hemos pensado?" "O sea otra vez nosotros servimos solo para un voto". Entonces no hubo trato con el señor Amador Vidalón y de esa manera me invitaron y en la primera vez yo tampoco no acepté, igual que a Raúl a Jorge no les había aceptado, a los comuneros tampoco les acepté.*

RP: ¿Por qué no aceptó?

HM: *No tenía intenciones de participar en elecciones y tampoco me sentía, creo, en la capacidad, en la madurez y en la capacidad económica como para ese tema ¿no? Y de plano yo ambas invitaciones había rechazado; pero posteriormente pasaron los días, las semanas, un tío en Huancayo (creo que lo has conocido a Fredy Arana ¿Rommel? ¿Al que ha sido alcalde en Huancayo?) [RP: Fredy Arana. No. Pero sí he escuchado*

de él como Alcalde] Bueno, su padre, cuando yo le conté esta historia, me aconsejó, y todo viejo sabe más por viejo que por diablo ¿no? (risas), me aconsejó muy bien, me dijo “así como me cuentas tú, tienes dos enemigos: el Ejército que cree que eres senderista y Sendero que te quiere captar”, “entonces yo te sugiero que aceptes la candidatura porque de esa manera el ejército ya no te va a perseguir, más bien te va a cuidar.” Y efectivamente así ocurrió. De esa manera es que más por salvar mi vida es que yo acepto la candidatura. Más que por...

RP: ¿Y no creyó usted en ese momento que iba a tener más problemas con Sendero? ¿Qué iba a ser más peligroso en ese sentido?

HM: *Sí. Sí. Pero tenía que elegir.*

RP: Una u otra...

HM: *O sea en ese momento como que tenía dos enemigos. Entonces tenía que elegir un enemigo y acogerme al otro, pues. Eso era un poco ¿no? Y efectivamente, como yo nunca tuve problemas con Sendero, nunca me han fastidiado, nunca he tenido contacto con ellos. Y mientras fui candidato tampoco no intentaron nada contra mí. Tal vez porque mi discurso era justamente a favor de los comuneros, quizá, no sé. El tema es de que...*

RP: ¿Usted acepta ...

HM: *Acepté la candidatura*

RP: Pero, aceptó con los comuneros.

HM: *sí, con ellos*

RP: ¿Y cómo es que entra Raúl...?

HM: *Ahora voy a eso. El segundo error que cometimos los comuneros y mi persona cuando vimos... ¿igual, no? Me vi yo, que era prácticamente un mocoso, a pesar de que en ese momento me sentía maduro ¿no? Más o menos tenía 31, ahora tengo 52, ahora SÉ que era un chiquillo (risas), un mocoso. Eh, les dije: “me parece que está débil nuestra plancha”, ellos también: “si pues profesor, parece que estamos flacos, qué hacemos”. Ahí les hablé de ese otro grupo que se estaba formando o que se estaba gestando acá en Lircay. “Hay un grupo de profesionales independientes que quieren sacar plancha”, les dije, “¿por qué no hacemos una alianza con ellos”.*

RP: Los comuneros no conocían de Raúl y esa gente

HM: *No, ni los conocían a Raúl a Jorge.*

RP: No sabían nada de ellos

HM: *En todo caso de repente uno que otro por la cuestión del trabajo [RP: De la microrregión...] De la microrregión...*

RP: No sabían nada del proyecto

HM: *Y justamente me preguntaron “y quiénes son”, ah tales, tales, tales. Los que trabajaban en la microrregión, y discúlpame Rommel, tenían fama de ladrones (risas). O sea, todos veíamos como...*

RP: ¿Ah, sí?

HM: *Sí. Y los comuneros en prima no quisieron a ellos porque eran de la microrregión. Entonces, pero yo le dije “no, ellos son sanos, son honrados”, saqué cara por Jorge y por Raúl. Y de tanto debatir, ellos dijeron “ya bueno; pero solo dos, no más. En todo caso si tú vas a elegir a otros dos...”. Me dieron luz verde para elegir a dos... Yo fui el que decidí por Jorge y por Raúl para que vengan a *****

RP: ¿Quiénes ingresaron?

HM: *Eh, Raúl Ayaipoma y Jorge Flores [RP: Jorge Flores Delgado ¿no?]*

RP: *Cómo, Raúl Ayaipoma...*

HM: *El que entrevistaron anoche y Jorge Flores [RP: George] Hasta ese momento la agrupación no tenía nombre. Es como un niño que había nacido pero no tenía nombre. Entonces cuando ya nos reunimos con ellos, el trabajo político ya fue hacer ver que se estaban aliando dos agrupaciones grandes ¿no? Agrupación de los profesionales independientes con la agrupación de los campesinos. Qué nombre le ponemos. Ahí es donde barajamos Ayni, Ayllu, Minca... O sea nombres quechuas ¿no? No dimos un plazo todos de pensar cómo podía encajar la alianza, el impacto para la campaña ¿no? Y bueno, como el que habla tiene cierta habilidad para componer versos, poesías, canciones, no me fue difícil: a Minca le aumenté la P y salió "movimiento independiente de campesinos u profesionales". Les propuse en reunión a todos y sonaba feo Mincap, porque lo común es minca ¿no? Y Mincap, qué es eso, era rimbombante; pero con el uso ya se ha vuelto común y normal ya. Les gustó a todos y de esa manera prácticamente el que habla se convierte en autor del nombre y que muchos hasta ahora piensan que es fundador, pero no. No soy el fundador de la agrupación, en todo caso sería cofundador o el que puso el nombre nada más. Sintetizando, esta agrupación nace en la comunidad, el primer invitado de ellos fue el que habla y con mi persona invitamos a dos más que son los que ya saben.*

RP: *¿Y quiénes eran los comuneros más líderes en esa época?*

HM: *Hablando de nombres, habían varios, no recuerdo ya el nombre de todos, pero hablaré, empezaré por el finadito Mario Rojas Huincho, de la comunidad de San Juan de Dios, que llegó inclusive a ser el candidato para regidor en esa primera vez en el año '92, el otro candidato de*

la comunidad de Carhuapata, la más grande, se llamaba Nemesio Huincho Paquiyauri, si no me equivoco. Nemesio Huincho, pero, es.

RP: ¿Familia eran estos dos?

HM: *No, sino que por acá hay bastantes. Luego lo teníamos por la zona de Carhuapata representando al señor Marino Janampa Ancalle, por la zona de Chahuarma representa el señor Emilio Marcañaupa.*

RP: De qué comunidad era

HM: *Es de Chahuarma. Por la comunidad de Huarirumi venía el señor Nicolás Unocc.*

RP: Unocc...

HM: *Unocc. Doble C. Él no llegó a entrar en la primera vez.*

RP: ¿Todos estos que me ha mencionado...?

HM: *Pero sí un hombre que estuvo bien metido en todo era el señor Máximo Tovar Chancas.*

RP: Máximo...

HM: *...Tovar Chancas. Él es hijo de la comunidad pero que vive acá ya muchísimos años, él es profesor [RP: ¿De qué comunidad es?] De San Juan de Dios, y relativamente creo que él es uno de los que impulsó esto, también habría que reconocer, dichas sean verdades, y hasta ahora creo que ahorita es Presidente de la comunidad, en este momento.*

RP: ¿De San Juan de Dios?

HM: *Sí. Está llevando ese cargo ahorita, es un cargo muy fuerte, importante en la comunidad.*

RP: De los que me mencionó además del señor Máximo, ¿todos habían sido los que integraron la primera plancha de regidores?

HM: *Ujum. Pero hay otras personas que no integraron la plancha pero que son líderes ¿no?*

RP: Pero que estuvieron apoyando, organizando.

HM: *Por ejemplo está Juan Ochoa de Carhuapata, el señor Vargas que ya no recuerdo ni su nombre y así muchos comuneros ¿no?*

RP: ¿Y alguno de estos, además del señor Máximo sigue vivo?

HM: *Sí. Máximo es ahorita, como digo, autoridad en su comunidad, lleva el máximo cargo ahorita. Ellos fueron los fundadores de la primera vez.*

RP: Entonces así se conforma... así surge MINCAP

HM: *Así es. De esta manera se participó.*

RP: En las elecciones de 1990...

HM: 92

RP: ¿Y ganan... Cómo fue el resultado?

HM: *Los resultados. Como les dije al inicio Lircay llega a ser la mitad de la provincia, el distrito de Lircay. En EL distrito de Lircay ocupamos el primer puesto, a pesar del enorme, enorme analfabetismo que existía. Cuando se contabilizó los distritos de esta zona norte nos relegaron al*

segundo puesto y cuando trajeron el voto de la zona sur pasamos hasta el tercero, ya bajamos. Pero hay que decir la verdad también, fue un, ese año, un fraude muy grande. Hay tema del número antes del fraude. El tema del número es algo inolvidable que hasta ahora los comuneros no olvidan.

RP: ¿Qué número tenían?

HM: *Como grupo independiente nosotros llevábamos un número: el siete. El número siete, que se parece a la chaquitaqlla. Entonces para los analfabetos y para las mamitas en quechua les enseñábamos, o sea, vas a marcar la chaquitaqlla. Busca la parte altita de la chaquitaqlla ¿no?, que es el siete, eso vas a marcar. Así era la campaña. Acá nada de radio, poquísimo de papeles, casi nada, no teníamos ni recursos económicos. Varios ni me conocían pero yo era su candidato de ellos ¿no? Y llegado la hora de las elecciones, teníamos una cédula en una hoja A4 donde estaban todos los símbolos, del Apra, la lampa de AP y así. Y por ahí al centro estaba una L bien grande, bien clarita, del movimiento Libertad de Vargas Llosa, y que para un analfabeto no lo puedes coger el papel de la manera correcta. [RP: El candidato es a vez de Libertad era un señor...] No, no tenían candidato el movimiento Libertad.*

RP: Entonces cómo...

HM: *Y, pero ganó las elecciones.*

RP: Cómo es eso

HM: *O sea, le explico: como los analfabetos y semi-analfabetos tenían la consigna de buscar la chaquitaqlla, cogieron la cédula de sufragio y buscaron la chaquitaqlla, inclusive algunos de nosotros que habían, candidatos a regidores supuestamente que sabían leer, hasta ellos marcaron esa L que volteada es número siete. ¿Entiende?*

RP: ¡Ah!

HM: *La L al revés es el número siete.*

RP: Sí pues, sí.

HM: *Entonces esta L en el conteo llegó a ganar las elecciones, lejos.*

RP: Ellos ganaron

HM: Lejos. Y a pesar de eso. Eso en realidad era un voto viciado, pues. Porque no tenía candidato.

RP: Claro, no valía porque no tenía candidato.

HM: *Entonces los votos válidos, sí eran el número siete verdadero de nosotros, que era un número chiquitito, desde el 3, 5 hasta el 99, chiquitito estaban el número siete. Algunos que sí saben leer marcaron de verdad pues el siete, ¿no? Y con ese siete verdadero sí ganamos el primer puesto en el distrito de Lircay. Si usted suma eso con la L había ganado lejísimos, lejísimos las elecciones, porque la intención de voto era eso.*

RP: ¿Quién fue segundo puesto?

HM: *Y en segundo puesto, como le decía, estaba Izquierda, perdón...*

RP: ¿El APRA? ¿Acción Popular?

HM: *No, PPC, el profesor Folsión Valdeavellano, y tercero, estaba Julián con Izquierda Unida. Pero el profesor Folsión había hecho un arreglo, él tiene, tenía, hasta ahora tiene bastante relación con el Ejército. Y el Ejército acá maneja los votos de los distritos de Achonga, todo lo que es zona norte, y milagrosamente sale ganando, ya. Pero Julián Zorrilla era más astuto, también se había amarrado él con el Teniente del Ejército de Julcamarca, y en tres cuatro días todavía llegaron las cédulas de las ánforas de esa zona, de zona sur. Y ¡oh! Milagro esas cédulas estaban hechas por*

una misma mano, con un número de dibujo técnico. Qué raro allá en las comunidades no hay profesionales ¿no? En las mesas de sufragio... Y todas las cédulas igualitas.

RP: El mismo...

HM: *Y no había votos viciados, nullos, no había en esa zona (risas) O sea no hay analfabetos. Y, de lo que estaba tercero Julián, nos voltea a MINCAP y a PPC y pasa al primer puesto, de esa forma Julián llega a ser Alcalde. Y MINCAP queda en el tercer puesto que es el tema que de repente estamos conversando. La gente quedó muy desmoralizada por el tema de que nos traicionó su propio analfabetismo... Porque la intención de voto estaba. Y está probado y comprobado porque el movimiento Libertad no tuvo candidato.*

RP: Claro, entonces era extraño que voten por alguien que ni siquiera hizo campaña.

HM: *Es decir, si alguien se inscribía para la L y no movía ni un dedo era Alcalde, si alguien se inscribía... Esa es la triste historia que en política le pasó al movimiento campesino. Y bueno, ese es el comienzo ¿no? El primer capítulo, la primera participación de MINCAP en elecciones. Después vino una segunda el '95 una tercera el 98.*

RP: ¿En qué año sí ganaron?

HM: *Ya. El 95 participamos en las elecciones, pero ya casi sin... cómo le digo... Impulsados por la organización del distrito de Anchonga, ellos masivamente habían elegido su candidato para el distrito de Anchonga y querían trabajar con MINCAP. Vinieron acá para... [RP: Quién era su candidato de Anchonga] El señor Hilario Unocc. Y por entonces, el que habla había quedado también un poco desmoralizado, así ¿no? Raúl, bueno se dedicaba a sus proyectos de FONCODES, Jorge igual con él, como que no tenía intenciones de participar ni yo tampoco. Pero vinieron esas*

personas de Anchonga, un tal Nemesio Taipe, a conversar con ellos “sabe que señor en Anchonga está fuerte la cosa”, yo le dije “sabes que ya no creo ya, tal vez quiera participar Jorge, Raúl, habla con ellos”. Había ido donde ellos, ninguno quería: “qué dirá Héctor, el otro: qué dirá Jorge, qué dirá él”. Hasta que el señor prácticamente de la manito nos juntó más o menos a esta hora en una casa a los tres. Y nos insistió tanto de que al final tuvimos que conversar los tres nomás ya. Porque los comuneros no querían ya saber nada del movimiento, o sea estaban desmoralizados ya.

RP: Durante ese periodo del 92 al 95 el movimiento se...

HM: *En realidad no se hizo trabajo cuando deberíamos haber hecho, puesto de que habíamos sacado de todas maneras una regiduría. Y como el que me seguía en la lista era Raúl Anyaipoma, él fue regidor en ese periodo. Entonces él prácticamente no hizo ningún trabajo también desde ese espacio, yo tampoco.*

RP: El espacio, qué pasó con el espacio político de MINCAP en esos años

HM: *Desmoralizados con la derrota que... No hubo organización, nada, nada. Y por eso que cuando Anchonga nos motiva a participar lo deliberamos y después de analizar le animamos entre Jorge y yo a Raúl. “Raúl, tú al menos tienes centavos, tú puedes afrontar la campaña.” Y prácticamente los tres nomás el año ´95 hemos hecho caminar a MINCAP. Nosotros hemos invitado, rogado a los comuneros, porque ellos estaban desmoralizados, ya no querían saber ya. Y relativamente los tres nomás hemos empujado ese coche.*

RP: ¿La parte comunera se reintegró a MINCAP, cómo fue?

HM: *O sea en el fondo sí, seguía esa esperanza de que el campo, la comunidad, pueda gobernar ¿no? Y cuando nosotros empezamos la campaña poco a poco se fueron sumando y efectivamente se reanimaron, se*

reanimaron, a tal punto que la campaña quedamos en segundo. Julián se reeligió, pero ya no como Izquierda Unida, sino crea, él crea ahí para eso INTI, el movimiento INTI, para el '95 Julián funda INTI [RP: Con Ravelo] Con Javier Ravelo y otros [RP: Que era su sobrino, cuñado, sobrino era]. Pero INTI nace para el '95, MINCAP nace para el '92 [RP: Llegaron a tener un Alcalde en Julcamarca creo o me equivoco] Hum... ¿de INTI? No recuerdo bien, pero si ha ganado las elecciones para el '95, pudo haber tenido más alcaldes ah. Sí seguramente ha tenido por lo menos la mitad. No creo que sea uno nomás o bueno, la verdad, no estoy bien certero.

RP: *¿Y en el 95, las elecciones, ustedes quedan en segundo puesto?*

HM: *Quedamos segundo, el que habla y Jorge Flores entramos como regidores.*

RP: *¿Solo obtuvieron dos regidores? Cuántos*

HM: *Sacamos dos regidurías [RP: Es por la proporcionalidad...] Es por la proporcionalidad, por la cifra repartidora nos correspondía prácticamente uno, pero a las justas nuestros votos llegaron a alcanzar para dos, sacamos dos cupos. Y ahí sí que nos levantamos el ánimo de nuevo ya, y dijimos "desde el primer día de gestión de Julián empieza la campaña", y como esa fecha el periodo de gobierno municipal era tres años, eso pasa rápido pues, ya nos dedicamos a la campaña totalmente, desde nuestro ángulo Jorge y yo más que nada como regidores...ya marquetearlo a Raúl ¿no? Él a su vez también ya trabajó con eso ya por todas partes. Y efectivamente para la campaña del '98, ya estaba todo, ya estaba decretado, ya se sabía quién iba a ganar: todos sabían que iba a ganar el MINCAP. Es por eso de que a veces en ese punto, por ejemplo una fecha yo discrepé bastante con la esposa de Raúl, ella está convencida de que la agrupación ganó por la imagen y el nombre de Raúl. No, en el '98 ponías un desconocido, ponías a un perro, a un gato, un burro: ganaba. Ya estaba, o sea la historia ya, la rueda ya caminaba ya.*

RP: MINCAP en sí como organización ya estaba... ¿Siempre fue la llama?

HM: *La primera vez fuimos el siete, la segunda vez fuimos el trece en el '95, ya la tercera o sea el 98 cuando ya ganamos las elecciones fue la llama por primera vez la llama como símbolo.*

RP: Y por qué, ¿cómo fue esta historia de la llama?

HM: *Es que las reglas de juego, antes, no eran tan igual como las de ahora. Y nosotros nos circunscribíamos a un movimiento provincial nomás. Y para las provincias y distritos la regla decía número. En cambio para la región, era este...No, miento; para el '98 no había todavía elecciones regionales, no hubo todavía. Pero sí ya se permitió símbolo para las agrupaciones provinciales.*

RP: Provinciales

HM: *Sí, de esa manera es que nosotros adoptamos el símbolo de la llama.*

RP: Ustedes solo se circunscribían a Angaraes

HM: *El 98 que ganamos las elecciones solo fue MINCAP-Angaraes. Para las siguientes elecciones ya se hizo crecer a MINCAP ya para nivel departamental ya, con la misma llama. Ahí es donde entra el padre Salvador Espinoza a ser gobernante de Huancavelica.*

RP: En las dos primeras elecciones también fue solo Angaraes.

HM: *Solo Angaraes. Las tres primeras prácticamente Angaraes nomás.*

RP: ¿Y en estas primeras etapas, en estas primeras elecciones, cuál era el programa político que tenía MINCAP, sus lineamientos, los puntos clave políticamente hablando?

HM: *Las dos, y hasta en las tres primeras veces, solo era una alianza de profesionales con campesinos con una propuesta de manejar el presupuesto técnicamente, con criterio no político. Eso era el discurso que nosotros básicamente... Un programa, programa, no tuvimos. Una declaración de principios, un ideario, no lo elaboramos porque tampoco se nos exigía como requisito que ahora sí es, ¿no? Ahora los grupos para inscribirse tienen que tener todo eso. Esa fecha no se nos exigía. Y nadie se daba el afán de eso.*

RP: Nunca elaboraron documentos de declaración de principios, estatutos...

HM: *Nada, no hay ideario, no hay doctrina (risas) Nada, no hay programa sino ya sería prácticamente un partido con todo eso ¿no?*

(Risas)

RP: Bueno ahora cualquier grupo saca su programa

HM: *Sí, sí, sí. Pero después cuando hicieron, ya para eso me había retirado ya, cuando hicieron el ideario de MINCAP, yo llegué a leer eso...*

RP: En qué periodo surge la primera confección de estatuto, ideario...

HM: *Después del... a ver 99...*

RP: Aproximadamente

HM: *Hasta el 2001 duró el primer gobierno de MINCAP y para las siguientes elecciones, o sea para elegir al Gobierno Regional, para eso ya habrán elaborado. Pero yo me retiré de MINCAP el año 2000, o sea en el*

primer año de gobierno de Raúl, di un paso al costado. No sé si haya sido un error, creo que la historia se va encargando de decirme que no me equivoqué en tomar esa decisión porque cuando ganamos las elecciones la primera vez en el 98, es noviembre, tienes un periodo hasta diciembre para prepararte para entrar en enero, en ese periodo de noviembre y diciembre tuvimos sendas reuniones para evaluar...

RP: Del 98 al 99

HM: *Ajá, para prepararnos para entrar al gobierno municipal ¿no? Y la lógica, pues democráticamente íbamos a designar a nuestros hombres de confianza a los cargos altos y todo eso ¿no? En una de las reuniones Raúl recién mostro su verdadero rostro, su verdadera personalidad y dijo: "señores, yo voy a ser el Alcalde, si algo sale mal yo voy a ir a la cárcel, no ustedes, así que YO voy a trabajar con mi gente y ustedes no se metan."*

RP: ¿Y eso se lo dijo a ustedes, a los comuneros?

HM: *No, el día de la reunión. Sí había algunos comuneros pero la mayoría éramos de acá de Lircay y unos comuneros han estado.*

RP: Cuando ganan por primera vez la alcaldía en el 98, ingresaron con regidores ¿algunos de estos regidores eran comuneros o todos era profesionales?

HM: *Sí hubo dos comuneros*

RP: ¿Y cuántos fueron los profesionales de MINCAP que entraron como regidores?

HM: *A ver, para eso creo que bajaron los cupos de 10 a 8 si no me equivoco. Entonces de 8, habrán sido 5: Alcalde más 4 regidores o 5 más o menos, dentro de esos 5 regidores 2 eran comuneros y 3*

profesionales. Más o menos esa proporción, en eso no estoy bien seguro ya, pero...

RP: Pero eran más profesionales que comuneros

HM: *Eran dos comuneros, eso sí es al 100% seguro. Uno de Carhuapata, uno de San Juan. Él se olvida ya, que se debe a esa masa [RP: A un colectivo] Ajá al colectivo, comunidad, que ya no. Él dice “yo voy a gobernar, y voy a gobernar”, posiblemente de su propuesta técnicamente y no políticamente, y lo técnico corría por sus decisiones, no por el consenso de la reunión, de la dirigencia. Entonces nos cayó como un baldazo frío, frío; pero finalmente aceptamos “ya está bien”.*

RP: ¿Y los comuneros aceptaron también o se desligaron?

HM: *No, ellos ya estaban ya molestos, aunque no lo decían todavía así abiertamente ¿no? El que habla también estaba incómodo, pero quedamos en que trimestralmente iba a haber reuniones para que rinda cuentas al grupo nomás todavía, antes que al pueblo, de cómo iba su gestión. El tema de transparencia.*

RP: Pero, disculpe que le interrumpa ¿no tenían reuniones periódicas como MINCAP? ¿Cómo grupo MINCAP? O sea, a parte de las reuniones como gestión.

HM: *Ya, en ese momento el que habla era Secretario General.*

RP: En el 98 -99

HM: *Ajá, y yo, yo no era regidor ya, ahí yo quedé al margen. El que entró como Teniente Alcalde fue Jorge Flores, entonces yo quedaba como Secretario General del grupo. Entonces en mi condición de Secretario le invité varias veces a Raúl a que asista a nuestra reunión a informar de su gestión.*

RP: O sea, muy aparte de las reuniones para evaluar gestión, ustedes como MINCAP tenían sus reuniones periódicas como MINCAP ¿o cómo?

HM: *No, es que prácticamente en la élite de MINCAP estábamos pues, aparte del que habla, estaba Jorge, Raúl y los que eran regidores ¿no? Se va viendo, más bien había una dirigencia de MINCAP aparte y un grupo gobernando aparte.*

RP: Ya

HM: *Es lo que tu creo más o menos percibes ¿no?*

RP: Sí

HM: *No, relativamente este grupo que era la élite estaba en el gobierno.*

RP: Ya

HM: *De repente a excepción del que habla que no era regidor.*

RP: Pero y digamos ¿los comuneros o las demás bases miembros de MINCAP? ¿No había una reunión constante con ellos?

HM: *No*

RP: Me refiero a eso, así ya grupal o extensa.

HM: *No*

RP: No había

HM: *No, no hubo más. Es más, a nivel de dirigencia, le hemos invitado reiteradamente a él para que informe de su gestión. Nunca quiso asistir. Hasta que pasó año y dos meses o tres meses más o menos, cuando*

ya prácticamente casi a la fuerza lo hicimos concurrir, pues. Y para que simplemente se haga más crisis el asunto porque para eso se escuchaba cosas nada limpias, nada buenas de la gestión. Que estaba metiendo uña, que una cosa que otra cosa... Y bueno pues reuniones. Y ahora, el único que me enfrentaba con Raúl en las pocas reuniones que hubo, donde él concurrió, le pedía cuentas, le exigía transparencia ¿no? Pero los demás miembros de la dirigencia de MINCAP optaron por callar, totalmente, y ya a mí me daba cólera porque cuando salíamos de la reunión decían: “profesor, efectivamente, esto, esto, esto.”, -“y por qué no has dicho tú”, -“no, es que está trabajando mi hijo, lo va a botar.” O sino, era él mismo el que estaba trabajando: “no, me va a botar, es bien rencoroso, vengativo...” Nadie se atrevía a abrir la boca. Hasta que hubo un momento que yo era el único malo, el único opositor a Raúl; y, todos, callados. O sea el poder cómo es. Y él... Yo también me he sorprendido cómo el poder endiosa, el poder te hace sentir poderoso, omnipotente y otras actitudes, otra forma de hablar ya. Y me declaró su enemigo. Enemigo personal y enemigo de la gestión. Y bueno pues, llegó un momento donde yo también dije “¿qué estoy haciendo acá?

RP: *Discúlpeme, para ese entonces MINCAP ya no trabajaba políticamente con la población...*

HM: *En realidad MINCAP nunca ha trabajado ni antes ni durante el gobierno ni después...*

RP: *No organizaba*

HM: *...En formar líderes, cuadros, congresos, convenciones ¿no? No hemos hecho nunca. Y justamente una de las cosas cuando él estuvo en el gobierno, habíamos propuesto, era de que él como Alcalde iba a tener la facilidad de llegar a los últimos rincones de nuestra provincia. Y para empezar, inclusive ya lo había dicho: “aunque sea a dedo Raúl, en cada distrito 3, 4 personas, que sea nuestro comité distrital y desde ahí vamos a construir nuevos líderes”. Ahí otra decepción, si es que hacemos eso nos*

van a banquear (poner en la reserva o ser considerado como un suplente, son expresiones del fútbol peruano RP).

CONCLUSIONES

1. Todas las referencias nos llevan a la comunidad como el espacio más significativo para entender los procesos situados en la base de la reproducción de las identidades étnicas. Esta perspectiva no es en sentido alguno, reformulación culturalista, es decir, hacer de la comunidad el universo de las generalizaciones, sino de definir un primer espacio desde el cual profundizar.
2. Al concentrarnos en la comunidad de Huayllay Grande como primer espacio de la investigación etnográfica, señalamos tres aspectos que involucran su identidad local. El primero es el reconocimiento social y simbólico de su territorio. Las cruces diseminadas a lo largo de la comunidad, codifican y particularizan el territorio, adscribiéndolo al lado de la cultura. Un segundo aspecto es el de la organización social, pues Huayllay Grande constituye una intrincada red de relaciones sociales y que expresan los diversos sentidos de interacción. Pues la articulación entre las condiciones de producción, sobre todo el trabajo agrícola, y las expresiones políticas (el rol de sus **varayoqs**) y religiosas que alimentan su particularismo étnico, se da precisamente en el campo de los nexos establecidos por el matrimonio y la descendencia.

3. En Huayllay, los intercambios matrimoniales dentro de ella, que representan el 88% de los matrimonios registrados en nuestro trabajo, constituyen el elemento regulador y ordenador de su organización social. Esta construcción de alianzas revela el ámbito de su exclusividad. En Huayllay, la limitación de los círculos matrimoniales son un elemento estabilizador de su estatus étnico, mientras que en Lircay, la expansión de tales círculos es el requisito básico en cuanto grupo.

4. El **acto de nominación** (el de los apodos) es también un rasgo fundamental para la identidad y los actos colectivos, pues toma de ella su imposición de rasgos imaginarios de carácter y su implantación de reglas de comportamiento. Finalmente, el tercer aspecto que cala en el meollo de la cuestión étnica en el espacio comunal, es el de la consagración simbólica a través de un Santo Patrón y la jerarquía de los **varayoqs**, que en cierta medida constituye el núcleo institucional y el ámbito donde la tradición cultural específica se transmite y se reproduce, dando sentido a las relaciones entre ellos.

En cada uno de estos campos encontramos situaciones que nos pueden permitir entender el carácter de las relaciones y los procesos que definen la etnicidad: el marco social y cultural en la que se despliega.

5. Una segunda parte lo constituye, la negación de esa identidad a través de la dinámica de un pueblo como Lircay y que constituye el reconocimiento de las formas en que la etnicidad se articula a la región, y desde ella, a la formación nacional. En ella, la identidad no es inmutable, una esencia en sí, sino que necesita ser aprendida y construida, y en la cual la confrontación étnica es un

lugar privilegiado. Pues a diferencia de otros pueblos de la sierra peruana, en Lircay pueblo de estirpe colonial, aun se constatan fronteras sociales e ideológicas, en el que las comunidades campesinas representan un mundo opuesto pero complementario.

A diferencia de Huayllay, en el pueblo de Lircay, el estatus étnico está vinculado a factores socio-económicos que se arrastran desde la época de las haciendas en que la condición de propietarios era importante; haciendo que los caracteres de adscripción sean sumamente móviles. De este modo, la categoría de mestizo o *misti*, pierde su connotación de tránsito entre blanco e indígena y se convierte en una categoría usada para referirse a toda persona o grupo vinculado a la sociedad nacional.

6. Las relaciones interétnicas entre ambos grupos, es realizada mediante una previa exclusión, para a partir de allí, normar el encuentro a través de imágenes y evaluaciones generalmente despreciativas entre huayllinos y lirqueños, como a los modos de interacción vinculados a actividades o posiciones consideradas simbólicas para cierta posición. El uso del poder político que monopolizó la élite lirqueña y que detentó el derecho al discurso frente a comunidades con altas tasas de analfabetismo. El compadrazgo como un sistema privilegiado que opera en la zona y que generalmente adopta una forma francamente desigual, pues refuerza una diferencia de estatus basada en una asimetría previa.
7. Sin embargo, con esta afirmación, no queremos expresar que el compadrazgo sea el fundamento de esa estructura de poder; pero sí, que la forma que adopta constituye un reflejo de las relaciones existentes entre los huayllinos y los *mistis* lirqueños. Finalmente, el intercambio a través del mercado local en el que las transacciones

están determinadas en gran parte por el poder social que el *misti* detenta.

8. Que las identidades colectivas observadas hoy en día entre los huayllinos quechuas, son el resultado de situaciones poscoloniales, queda ilustrado por diversos componentes (territorialidad, organización social y el plano simbólico-ritual) elementos que le dan sentido en una totalidad ordenada por lógicas internas que le dan cohesión.

9. En primer lugar está la territorialidad. Pues el sentimiento de identidad étnica se sitúa en una escala que podríamos llamar local, de manera esquemática, en el marco de la comunidad/distrito, según la organización administrativa actual, y según las categorías indígenas del *ayllu* en el sentido amplio, es decir, un pueblo principal y su territorio sobre el que se distribuye un cierto número de barrios, estancias y anexos.

El lazo que une a estos componentes es la organización dual, cuyos principios ordenan en la comunidad, la distribución del espacio, la representación del tiempo, la repartición de los grupos sociales y en definitiva, la concepción del universo.

10. El plano de la organización social se traduce en la organización comunal, el sistema de cargos y de autoridades, y el conjunto de prácticas y de representaciones simbólicas que sancionan y sacralizan estos elementos.
Pues todo lo que signifique unidad y cohesión comunal está sacralizado: los límites de la comunidad, las faenas comunales, el relevo de los cargos, la fiesta religiosa. El matrimonio, el compadrazgo, los funerales y la noción de “nosotros” que confiere

un patronímico común (como Huincho, Lapa, Yauri, etc.), si bien no involucran a la comunidad, si lo hace con sus partes. En este contexto, la solidaridad y la oposición se articulan en niveles sucesivos.

11. La esfera simbólica y ritual que contiene elementos pre-hispánicos y católicos, es un plano importante no sólo por la sacralización mencionada de los poderes territoriales y sociales que se yuxtaponen, sino porque dotan de sentido y significado a la identidad étnica, solo es reconocible por quienes aprendieron y reproducen dichos códigos. El uso de la lengua quechua le da un sentido semántico agregado a esa identidad.

12. La identidad se define finalmente, por oposición. La alteridad verdaderamente *otra* comienza más allá de la unidad construida. Estas identidades reconocidas se van ampliando en forma concéntrica. Si bien las comunidades de la región pueden ser vistas como “distintas”, devienen en una misma en el marco de unidades cada vez más globalizadas. Lo más extraños son los *mistis* y su ciudad, en la que residen los poderes y las referencias “nacionales” (es decir no campesinas/no indígenas).

¿Estamos autorizados a reconocer este conjunto como un grupo étnico? Nuestra respuesta es sí, sólo cuando la evaluemos en un horizonte temporal.

13. Los *mistis* o los “*pequeños blancos*” tienen otros puntos de construcción de su diferencia. Parten de su conexión con el sistema nacional, expandido y no limitado. Desde su condición de miembros de la “República de españoles” que diseñó el Estado

español en Indias, hasta su constitución como hacendados y mineros en el Perú decimonónico. Después, el monopolio de las constelaciones locales del poder como prefectos, alcaldes, jueces y comerciantes en el siglo XX, le confirieron alteridad y una suerte socialmente superior.

Sus redes sociales, matrimoniales y de alianza fueron expandidas en el sentido de su amplitud “nacional”, del cual obtenían ventajas materiales y simbólicas. Es en su vida cotidiana que apelarán a pequeños atributos –pero significativos- manejar a caballo, acceder a la educación formal, algunos rasgos fenotípicos, los patronímicos españoles, el consumo de la carne y los lácteos, no sólo zanján las pequeñas diferencias, sino también las reproducen.

14. La fiesta de la Virgen de Carmen (en oposición al cristo de Huayllay), es la expresión plena de la identidad *misti*, no sólo cualifica a una fiesta importada por los españoles, sino que otorga legitimidad a la ciudad de Lircay, como aposento mestizo.

Pero es en el conflicto, la subordinación y el engaño que estos grupos se definen y se reconocen como opuestos. Es por eso que la luchas de los huyallinos y el resto de comuneros de la región, por impedir el despojo de sus tierras, recuperar o apropiarse el de las haciendas, por la construcción de sus escuelas y de obtener plena ciudadanía, es la arena en la que ambos conjuntos sociales se delinearán con claridad.

FUENTES

1. Bibliografía

ABERCROMBIE, Thomas

- 2006 “Caminos de la memoria y el poder: etnografía e historia en una comunidad andina” La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos/Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA

- 2006 “Pueblos, provincias y regiones en la historia del Perú” Lima: ANH

ADAMS, Richard.

- 1953 **“Estudio de la comunidad de Muquiyauyo”**. En: Revista del Museo Nacional. Lima, T. XXII. pp. 135-55.
- S/f “Etnicidades internas y externas con referencia especial a América Latina”. (mec.)

AGUIRRE Carlos y Charles Walker, eds.

- 1990 “Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX” Lima: Instituto de Apoyo Agrario/Instituto Pasado y Presente.

ALCEDO y HERRERA, Antonio

- 1967 [1787] “Diccionario Geográfico de las Indias Occidentales o América” Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, V. 2.

ALTAMIRANO, Teófilo

- 1988 “Cultura Andina y Pobreza Urbana: Aymaras en Lima metropolitana” Lima: PUCP.

ANSION, Juan

- 1987 "Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico en Ayacucho". Lima, Grupo de Estudios para el Desarrollo (GRADE).

ARGUEDAS, José María

- 1957 "El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo, un caso de fusión de culturas no perturbada por la acción de instituciones de origen colonial" Lima, tesis de bachillerato, Instituto de Etnología, Facultad de Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).

1967 (traductor)

- "Dioses y Hombres de Huarochiri" Lima: Casa de la Cultura/ IEP.

ARROYO AGUILAR, Sabino

- 1987 "Algunos aspectos sobre el culto al Tayta Wamani" Lima: Seminario de Historia Rural Andina /UNMSM.

BACILISA GUZMÁN

- 1976 "Realidad educacional de la provincia de Angaraes" Informe para optar el título de Profesora en Educación Primaria, Huancavelica: Escuela Normal.

BALANDIER, Georges.

- 1969 "Antropología Política". Barcelona, Península.

BASADRE, Jorge.

- 1964 "Historia de la República del Perú". Lima: Historia. Tomo X.

BARTH, Frederik.

- 1976 "Los grupos étnicos y sus fronteras", México: FCE.

BAUMAN, Gerd

- 2001 "El enigma multicultural: un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas" Barcelona: Paidós.

BEJAR NAVARRO, Raúl.

- 1969 "**Prejuicio y discriminación racial en México**" En: REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGIA, (31) 2: 417-33.

BÉJAR RIVERA, Héctor (Coord.)

- 1983 "El Perú de Velasco" Lima: Centro de Estudios y Desarrollo de la Participación (CEDEP).

BENEDICT, Burton

- 1989 "Características de los pequeños territorios y sus repercusiones en el desarrollo económico" en ANTROPOLOGIA DE LAS SOCIEDADES COMPLEJAS, Michael Banton, edit. Madrid: Alianza Editorial.

BOLTON, Ralph ed.

- 2010 "50 años de antropología aplicada en el Perú. Vicos y otras experiencias" Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP)

BONILLA Heraclio et.al

- 1972 "La independencia en el Perú" Lima: IEP}

BONILLA, Heraclio

- 2010 "Metáfora y realidad de la independencia en el Perú" Lima: Universidad de Ciencias y Humanidades.

BONILLA, Heraclio y SALAZAR, Carmen

- 1983 "La formación del mercado laboral para el sector minero (La experiencia de Huancavelica, Perú 1950-1978)"En: ECONOMIA, (6), 11-12: 9-45.

BOURRICAUD, François

1967 "Cambios en Puno". México, Instituto Indigenista Interamericano.

BRUBAKER Rogers y Frederick COOPER

2000 "Beyond Identity" en
[www.sscnet.ucla.edu/soc/faculty/brubaker/
 publications/18_Beyond_identy.pdf](http://www.sscnet.ucla.edu/soc/faculty/brubaker/publications/18_Beyond_identy.pdf)

BUENO, Cosme.

1951 "Geografía del Perú Virreynal. (Siglo XVIII)". Carlos Daniel Valcárcel (ed.) Lima: UNMSM.

BURENIUS, Charlotte

2001 "Testimonio de un fracaso: Huando, habla el sindicalista Zózimo Torres" Lima: IEP

BURGA, Manuel

1988 "Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas" Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

BURGOS, Hugo.

1970 "Relaciones interétnicas en Riobamba". México, Instituto Indigenista Interamericano.

BURCHARD, Roderick.

1980 **"Exogamia como estrategia de acceso a recursos interzonales: un caso en los andes centrales del Perú** En: PARENTESCO Y MATRIMONIO EN LOS ANDES. (Ed. E. Mayer y R. Bolton) Lima. PUCP: 593-616.

CALDERON COCKBURN, Julio

- 2004 “La Ciudad ilegal: Lima en el siglo XX” Lima, tesis de Dr. Ciencias Sociales, mención: Sociología, UNMSM.

CAMACHO ORTÍZ, Mario

- 1938 “Abigeato o cuatrería en la región de Huancavelica” Lima, tesis de Bachillerato en Jurisprudencia, UNMSM.

CAMARA BARBACHANO, Fernando.

- 1964 “**El mestizaje en México**” En: REVISTA DE INDIAS (24) 95-96:27-85.

CARO CÁRDENAS, Ricardo

- 2014 “La comunidad es base, trinchera de la guerra popular”. Izquierda, campesinismo y lucha armada: Huancavelica, 1974-1982” en *Bulletín de L’ Institut Francais d’ Études Andines*, 43 (2): 265-283.

CARRASCO URRUCHI, Tulio

- 2003 “Cronología de Huancavelica” Lima: Buenaventura.

CASTILLO, Hernán.

- 1970 “Pisac”. México, Instituto Indigenista Interamericano.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto.

- 1971 “**Identidad étnica**” En: AMERICA INDIGENA (4): 923-53.

CAYCHO, Hernán

- 1977 “La SAIS de la sierra central” Lima: Escuela Superior de Administración de Negocios ESAN.

CLIFFORD, James

- 1991 “Sobre la autoridad etnográfica” en *EL SURGIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA POSTMODERNA*, C. Geertz et.al. México: Gedisa

COHEN, Ronald

- 1978 *“Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology”* en: Annual Review of Anthropology (7): 379-403.

COMAROFF John y Jean COMAROFF

- 2011 *“Etnicidad S.A.”* Buenos Aires: Katz

CONCOLOCORVO

- 1974 *“El lazarillo de ciegos caminantes”*. Lima, Peisa. Tomo 2.

CONTRERAS, Carlos.

- 1989 **“Estado republicano y tributo indígena en la sierra central en la post-independencia”**. En; HISTORICA (13) 1: 9-43.
- 1989 **“La comunidad indígena en la historia peruana”** En: COMUNIDADES CAMPESINAS Y NATIVAS. Normatividad y desarrollo. Lima, Servicios Educativos Rurales/Fundación Naumann, pp. 15-27
- 1990 **“Indios y blancos en la ciudad minera: Cerro de Pasco en el siglo XIX”** En: REVISTA PERUANA DE CIENCIAS SOCIALES (2) 1: 9-47.

CÓRDOVA SÁNCHEZ, Pablo.

- 1987 *“Monografía de la Provincia de Angaraes”*. Huancayo

CORTÁZAR, Juan Carlos

- 1992 *“El paradigma de la intersubjetividad en las ciencias sociales peruanas: un panorama breve”* en DEBATES EN SOCIOLOGÍA (17): 163-206.

COTLER, Julio.

- 1983 **“La mecánica de la dominación interna y el cambio social en la sociedad rural”**. En: PERU PROBLEMA: CINCO ENSAYOS. Lima, IEP: 165-203.

CURÁTOLA, Marco

- 1977 “Mito y milenarismo en los Andes: del taki onqoy a incarri” en ALLPANCHIS (10): 65-92

CUSTRED, Glynn.

- 1974 **“Llamereros y comercio interregional”** En: RECIPROCIDAD E INTERCAMBIO EN LOS ANDES PERUANOS. (G. Aberti y E.Mayer comps.) Lima. IEP: 252-289

CHANCE, John K.

- 1978 “Race and Class in Colonial Oaxaca” Stanford University

CHEVALIER, François

- 1976 “La formación de los latifundios en México: tierra y sociedad en los Siglos XVI Y XVII”, México: FCE.

CHOCANO, Magdalena.

- 1987 **“Población y etnicidad en el callejón de Conchucos, siglo XVIII”** En: COMUNIDADES CAMPESINAS: Cambios y Permanencias. Lima. Solidaridad/ CONCYTEC: 207-228.

CHUQUILLANQUI Julia y Gabino HUINCHO GUZMÁN

- 2001 “Diagnóstico de interculturalidad socio-lingüística quechua-español en los niños de la E.E. Nro. 36422 en la comunidad de Pitin Pata, distrito de Lircay, provincia de Angaraes, Huancavelica” Huancayo: Informe de Titulación en Pedagogía, Especialidad: Educación Primaria, Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP):

DAVIS K. y MOORE, Wilbert E.

- 1972 “**Algunos principios de estratificación (1941)**” En: CLASE, STATUS Y PODER (R. Bendix y M. Lipset comp.). Madrid: FOESSA: 155-169.

DEGREGORI, Carlos Iván

- 1980 “De como los campesinos burlaron a los mistis en Colcabamba” en Diario **Marka**, Lima.

DEVALLE, Susana Comp.

- 2002 “Identidad y etnicidad: continuidad y cambio” México: El Colegio.

DUBY, George

- 1968 “Economía rural y vida campesina en el occidente medieval” Barcelona: Península.

DUEÑAS, Enrique I.

- 1908 “Fisionomía minera de la provincias de Tayacaja, Angaraes y Huancavelica” en BOLETÓN DEL CUERPO DE INGENIEROS DE MINAS (62) Lima.

DURAND, Anahí

- 2006 “Revalorización étnica y representación política: los casos de Inti y Mincap en Lircay, Huancavelica” en Perú; *El problema agrario en debate*, SEPIA XI, Lima: Sepia/Oxfam/CIES: 541-581.

DOLLFUS, Olivier

- 1991 “Territorios andinos: reto y memoria” Lima: IEP/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).

EARLS, John.

- 1973 **“La organización del poder en la mitología quechua”** En: IDEOLOGIA MESIANICA DEL MUNDO ANDINO (Juan Ossio comp.) Lima: Prado Pastor: 395-413

EARLS John e Irene SILVERBLATT

- 1976 **“La realidad física y social en la cosmología andina”**. En: Actes del XLIIe Congrès International des Americanistes. Vol. IV: 299-325.

EGUREN LÓPEZ, Fernando

- 1992 “Sociedad rural: el nuevo escenario” en Debate Agrario (13): 85-99.
- 2012 “El nuevo latifundismo peruano: la concentración de tierra, su implicancia social y económica” en POBREZA, DESIGUALDAD Y DESARROLLO EN EL PERÚ: INFORME ANUAL 2011-2012, Lima; Oxfam: 68-75.

EIDHEIM, Harold

- 1976 **“Cuando la identidad étnica es un estigma”** En: Barth, ibid: 50-70

ESCALANTE SOLANO, Esteban

- 2011 “Legitimidad política y liderazgo: el caso de un líder político en la provincia de Angaraes, Huancavelica” tesis de licenciatura en sociología, Lima: PUCP.

ESTENSSORO, Juan Carlos

- 2003 “Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo” Lima: PUCP/ Instituto Riva Agüero/ IFEA.

EVANS-PRITCHARD E.E.

- 1974 “Antropología e historia” en *Ensayos de antropología social* Madrid: siglo XXI.

FAVRE, Henri.

- 1967 **“Tayta Wamani: le culte des montagnes dans le centre sud des Andes péruviennes”** en Colloque d' Études Péruviennes: 121-140.
- 1976 **“Evolución y situación de la hacienda tradicional en la región de Huancavelica”**. En: HACIENDA, COMUNIDAD Y CAMPESINADO EN EL PERU. Matos Mar (Comp.) Lima, IEP: 105-137.
- 1983/85 **“El mundo andino en tiempos de Bolívar. Los Asto entre 1780 y 1830”**. En: Revista del Museo Nacional (47): 259-271.
- 1986 **“Bolívar y los indios”** en Histórica (10) 1: 1-18.

FIGUEROA, Adolfo

- 1987 **“La economía campesina de la sierra del Perú”** Lima: PUCP.

FLORES-GALINDO, Alberto

- 1983 **“José Carlos Mariátegui: sociedad campesina y socialismo indoamericano”** en EL PERU DE VELASCO, Carlos Franco (comp.) Lima: CEDEP: 125-134.
- 1984 **“Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes”** Lima. Instituto de Apoyo Agrario.

FRANCO, Carlos

- 1991 **“Imágenes de la Sociedad Peruana: la “otra” modernidad”** Lima: CEDEP.

FUENTE de la, Julio.

- 1965 **“Relaciones Interétnicas”**. México: Instituto Nacional Indigenista.

FUENZALIDA, Fernando.

- 1965 **“Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano en Moya”**. En; CUADERNOS DE ANTROPOLOGIA, (3) 8: 118-38.

- 1970 **“Poder, Raza y Etnia en el Perú contemporáneo”**. En: EL INDIO Y EL PODER, Lima: IEP: 10-87.
- 1976 **“Estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo”**. En: HACIENDA, COMUNIDAD Y CAMPESINADO EN EL PERU: 219-263.

FUKUMOTO, Mary.

- 1985 **“Desarrollo de la teoría étnica en las ciencias sociales”**. En: ANTHROPOLOGICA, (3): 9-31.

GAMARRA, Jeffrey.

- 1992 **“Estado, modernidad y sociedad regional: Ayacucho 1920-1940”**. En: APUNTES (31): 103-14.

GARCÍA-SAYÁN, Diego

- 1982 **“Tomas de tierras en el Perú”** Lima: DESCO.

GERMANÁ, César

- 2014 **“La contribución de Aníbal Quijano a la restructuración de las Ciencias Sociales de América Latina”** en DES/COLONIALIDAD Y BUEN VIVIR, Aníbal Quijano (ed.), Lima: Universidad Ricardo Palma: 73-99.

GLAVE, Luis Miguel

- 1992 **“Vida, símbolos y batallas: creación y recreación de la comunidad indígena. Cusco, siglos XVI-XX”** México: Fondo de Cultura Económica (FCE).

GOFFMAN, Erving.

- 1970 **“Estigma. La identidad deteriorada”**. Buenos Aires: Amorrortu.

GOLTE, Jurgen y Norma Adams

- 1987 **“Los caballos de Troya de los conquistadores: estrategias campesinas en la conquista de la Gran Lima”** Lima: IEP.

GONZÁLES CARRÉ, Enrique

- 1996 “Los señoríos Chancas”, Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH)/ Instituto de Estudios de Arqueología Andina (INDEA)

GONZÁLES DE OLARTE, Efraín

- 1988 “Economías regionales del Perú” Lima: IEP.

GOOTENBERG, Paul

- 1995 “Población y Etnicidad en el Perú Republicano (siglo XIX)” Lima: IEP. Documento de Trabajo nro. 71.

GOSSEN, Gary y Jorge Klor de ALVA, et. al.

- 1992 “De palabra y obra en el Nuevo Mundo”. Vol. 3: “**La formación del otro**”. Madrid: Siglo XXI.

GRIESHABER, Erwin P.

- 1985 “Fluctuaciones en la definición del indio: comparación de los censos de 1900 y 1950” en **Historia Boliviana** (5) 1-2: 45-64.

GUERRERO, Andrés

- 1993 “De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990” en VV.AA. *“Democracia, etnicidad y movimiento indígena: ¿Una nueva política de administración de poblaciones?,* Lima: IEP/IFEA.

GUNDER FRANK André y Marta FUENTES

- 1989 “Diez tesis acerca de los movimientos sociales” en REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGÍA, 51 (4): octubre-diciembre.

GUTIÉRREZ ESTEVES, Manuel

- 1992 “Mayas, españoles, moros y judíos en el baile de máscaras, morfología y retórica de la alteridad” en Gossen y Klor de Alva, (3): 323-376.

GUZMÁN, Baciliza

- 1964 "Estudio socioeducativo de la provincia de Angares"
Huancavelica, tesis de Normalista Urbana.

HAWKINS, Jhon.

- 1984 "Inverse Images: The meaning of Culture, Ethnicity and Family in Postcolonial Guatemala" Albuquerque: University of New Mexico Press.
- 1990 "Reflexiones sobre la autonomía cultural indígena: Imágenes inversas en Chamula y Santiago Chimaltenango" en Mesoamérica (19): 83-96.

HEILMAN, Jaymie Patricia

- 2010 "Before the Shining Path: politics in rural Ayacucho, 1895-1980"
Stanford University Press.

HICKS, George L.

- 1977 "**Introducción: Problems in the Study of Ethnicity**". En: ETHNIC ENCOUNTERS: IDENTITIES AND CONTEXTS. George Hicks and Philip E. Leis ed. North Scituate, Mass.: Duxbury Press: 1-20.

HOUDART-MORIZOT, Marie-France.

- 1976 "Tradition et Pouvoir á Cuenca, Communauté Andine". Lima: Travaux del IFEA, T. XV.

HUNENFELDT, Cristine.

- 1982 "Lucha por la tierra y protesta indígena. Las comunidades indígenas del Perú entre la colonia y la República, 1800-1930". Bonn: Bonner Amerikanische Studien.

HURTADO AMES, Carlos

2006 "Curacas, Industria y revuelta en el valle del Mantaro (siglo XVIII)"Lima: CONCYTEC.

HUSSON, Patrick

1992 "De la guerra a la rebelión: Huanta, siglo XIX" Lima: Centro Bartolomé de las Casas (CBC)/IFEA.

ISBELL, Billie Jean.

1976 "**Parentesco andino y reciprocidad, Kuyaq: los que nos aman**". EN: RECIPROCIDAD E INTERCAMBIO EN LOS ANDES PERUANOS: 101-48.

2005 "Para Defendernos: Ecología y ritual en un pueblo andino" Cusco: CBC.

JIMENEZ DE LA ESPADA, Marcos.

1965 "Relaciones Geográficas de Indias-Perú". Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. Tomo I.

JULIEN, Michele y Danielle LAVALLE

1983 "Asto: Curacazgo prehispánico en los Andes Centrales". Lima: IEP.

KAPSOLI, Wilfredo

1984 "Ayllus del Sol: anarquía y utopía andina" Lima: Tarea

KLEMEYER, Charles.

1973 "Poder y dependencia entre quechuas y criollos. Dominación y defensa en la sierra sur del Perú". Lima: Centro de Investigaciones Socio-económicas/Universidad Nacional Agraria, La Molina.

KUBLER, George.

1950 "The indian caste of Perú, 1795-1940". Washington D.C: Smithsonian Institution, ISA 14.

LARREA MALDONADO, Fernando

s/f "Estado neoliberal y movimiento indígena: ¿Una nueva política de administración de poblaciones?" en www.alasru.org

LAVALLÉ, Bernard

1993 "Las promesas ambiguas: ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes" Lima: Lima, Instituto Riva-Agüero, PUCP.

LECAROS, Ana Teresa

2001 "Los Peregrinos del señor de Muruhuay," tesis de Doctorado en Etnología, Berlín: Universidad Libre.

LEENHARDT, Maurice

1997 "Do kamo: La persona y el mito en el mundo melanesio" Buenos Aires: Paidós.

LEONI, Juan B.

2005 "La veneración de montañas en los Andes pre-incaicos: el caso de Ñawinpukio (Ayacucho, Perú) en el periodo intermedio temprano" en Chungara (37) 2: 151-164.

LE-ROY GADURIE, Emmanuel

1981 "Montaillou: aldea occitana de 1294 a 1324" Madrid: Taurus.

LIEBNER, Gerardo

1999 "El mito del socialismo indígena en Mariátegui" Lima: PUCP

LIZANA FLORES, José Carlos

1987 "**El santuario de Qoyllur-Riti (Una peregrinación andina).** En: ANTHROPOLOGICA (5) 4: 129-53.

LOHMANN, Guillermo.

- 1957 "El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias". Madrid: Cultura Hispánica.

LOMNITZ-ADLER, Claudio

- 1979 "**Clase y etnicidad en Morelos: una nueva interpretación**". En: AMERICA INDIGENA (39): 430-475.

LOVEDAY, Santiago

- 1905 "La minería en el departamento de Huancavelica" en Boletín de la Sociedad de Ingenieros, Informes y memorias.

MANRIQUE, Nelson.

- 1988 "Yawar Mayu: Sociedades terratenientes serranas 1879-1910". Lima: IFEA/Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO).

MANRIQUE, Enrique y AGUADO H.

- 1980 "Lircay: relaciones de producción en un contexto tradicional del mundo andino". Lima: Centro de Investigaciones Lirqueñas. (mimeo).

MARCONE, Jorge

- 1999 "**Nuevos descubrimientos del Gran Río de las Amazonas: la "novela de la selva" y la crítica al imaginario de la Amazonia**" en ESTUDIOS, Revista de Investigaciones Literarias y Culturales (8) 16.

MARIÁTEGUI, José Carlos

- [1928] "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana" Lima: Amauta.

MARIÁTEGUI MALARIN, Javier

- 2002 "Militarisme, development capitaliste et reforme agraire: le cas du Pérou (1968-1980)" Lima: CLENALA.

MAYER, Enrique et.al

- 1970 "Mestizo e Indio: el contexto de las relaciones interétnicas" en EL INDIO Y EL PODER EN EL PERU, Lima: IEP: 88-152.

MARZAL, Manuel

- 1988 "El sincretismo iberoamericano: un estudio comparativo entre los quechuas (Cuzco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)" Lima: Concytec/ PUCP.
- 1996 "La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial, 1549-1767" Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP).

MATOS MAR, José

- 1969 "Dominación, desarrollos desiguales y pluralismos en la sociedad y culturas peruanas" en PERU PROBLEMA 1, José Matos, et.al, Lima: Moncloa-Campodónico.

MELIS, Antonio

- 1994 "Tradición y modernidad en el pensamiento de Mariátegui" en ANUARIO MARIATEGUIANO (6): 73-80

MÉNDEZ, Cecilia

- 2014 "La república plebeya: Huanta y la formación del Estado peruano, 1820-1850" Lima: IEP.

MISHKIN, Bernard.

- 1960 "**Los quechuas contemporáneos**". En: Revista del Museo Nacional (29): 160-221.

MITCHELL P. William.

- 1979 **“Inconsistencia de status y dimensione de rangos en los Andes Centrales del Perú”**. En: ESTUDIOS ANDINOS (8) 15: 21-31

MONTOYA, Rodrigo et.al.

- 1974 “La SAIS Cahuide y sus contradicciones” Lima: UNMSM

MORNER, Magnus.

- 1965 **“En torno a la penetración mestiza en los pueblos de indios. Las composiciones de tierras y las encomiendas en el siglo XVII”**. En: REVISTA HISTORICA (28): 211-220.
- 1969 “La mezcla de razas en la historia de América Latina” Buenos Aires: Paidós.
- 1980 “Estratificación social hispanoamericana durante el período colonial”. Estocolmo. (Xerox).

MOSSBRUCKER, Harald

- 1990 “La economía campesina y le concepto de comunidad: un enfoque crítico” Lima: IEP.

MURRA, John

- 2002 “El mundo andino: población, medio ambiente y economía” Lima: PUCP/IEP.

NEIRA, Hugo

- 1964 “Cuzco: tierra y muerte” Lima: Populibros.

O’PHELAN, Scarlett

- 1985 “El mito de la “independencia concedida” los programas políticos del Siglo XVIII y el temprano XIX en el Perú y Alto Perú (1750-1814)” en HISTÓRICA 9 (2): 155-191
- 2011 “El proceso de independencia y los sectores populares” en ANUARIO DE ESTUDIOS AMERICANOS (68) 2 (julio-dic): 415-510

ORTIZ, Alejandro.

- 1982 **“Moya: espacio, tiempo y sexo en un pueblo andino”**. En: ALLAPANCHIS (18) 20: 189-207.
- 1993 **“El inca y los amores extraordinarios”**. En: Gossen y Klor de Alva, *ibid.* (3): 119-45.

OSSIO, Juan.

- 1978 **“Relaciones interétnicas y verticalidad en los Andes”**. En: DEBATES en Antropología (2): 1-23.
- 1980 **“La estructura social de las comunidades andinas”**. En: HISTORIA DEL PERU, Lima, Mejía Baca, Tomo III: 205-337.
- 1992 **“Parentesco, Reciprocidad y Jerarquía en los Andes”**. Lima: PUCP.
- 1993 **“El otro en la cosmología andina”** En: Gossen y Klor de Alva, *ibid.* Encuentros interétnicos (2): 349-78.

OSSIO, Juan y MEDINA, Oswaldo

- 1985 **“Familia campesina y economía de mercado”**. Lima: Centro Regional de Estudios Socio-Económicos (CRESE).

PAJUELO, Ramón

- 2006 **“Participación política indígena en la sierra peruana: Una aproximación desde las dinámicas locales y nacionales”** Lima: Konrad Adenauer/ IEP.

PALOMINO, Salvador

- 1984 **“Sistema de oposiciones en Sarhua”** Lima: Pueblo Indio.

PASTOR, Beatriz

- 1983 **“El discurso narrativo de la conquista de América: ensayo”** La Habana: Casa de las Américas.

PEASE, Franklin.

- 1974 “**Un movimiento mesiánico en Lircay, Huancavelica (1911)**”. En: Revista del Museo Nacional (40): 221-52.

PEASE, Henry

- 1986 “El ocaso del poder oligárquico: lucha política en la escena oficial 1968-1975” Lima: DESCO.

PITT-RIVERS, Julian

- 1976 “Sobre la palabra casta” en **América Indígena** (36) 3: 259-586.

PLASENCIA, Rommel

- 2013 “La antropología aplicada y la inclusión del indio en la nación peruana: 1940-1970” en *Investigaciones Sociales* (17) 31:13-20.
- 2015 “Nuevos movimientos sociales y discurso étnico en Huancavelica” en PERSPECTIVAS LATINOAMERICANAS, Nagoya, Universidad Nanzan, (11): 99-111

POOLE, Deborah

- 1982 “**Los santuarios religiosos en la economía regional andina (Cusco)**” en: ALLPANCHIS (16) 8: 70-111.
- 1990 “Ciencia, peligrosidad y represión en la criminología indigenista” en Aguirre, *ibid*: 335-470.

POZO-VERGNES, Ethel del

- 2004 “De la hacienda a la mundialización: sociedad, pastores y cambios en el altiplano peruano” Lima: IEP/IFEA

QUIJANO, Aníbal

- 2007 “Colonialidad del poder y clasificación social” en EL GIRO DECOLONIAL: REFLEXIONES PARA UNA DIVERSIDAD

ESPISTÉMICA MÁS ALLÁ DEL CAPITALISMO GLOBAL,
S. Castro Gómez y R. Grosfoguel (eds), Bogotá: Universidad
Javeriana/ Siglo del Hombre Editores: 93-126.

QUISPE-AGNOLI, Rocío

2006 “La fe andina en la escritura: Resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala” Lima: UNMSM.

RAIMONDI, Antonio.

1942 “Minas de Lircay y Vizcachas” en **Notas de viaje para su obra el Perú**, Lima: Torres Aguirre. Vol. 3: 276-289.

“**Relaciones de oficio que se proveen en el Reyno del Perú (años de 1578 a 1583)** En: VICTOR M. MAURTUA “Juicios de Límites entre el Perú y Bolivia. Prueba Peruana”, 1906, Tomo I, Barcelona: Henrich y Comp.: 238-363.

RÉNIQUE, Gerardo

2004 “La batalla por Puno; conflicto agrario y nación en los Andes peruanos 1866-1995” Lima: IEP/SUR Casa de Estudios del Socialismo.

RIVERA SERNA, Raúl

1963 “El río Mantaro en las crónicas, relaciones y mapas sobre el Perú” en **Boletín de la Biblioteca Nacional** (15) 27: 28-35.

ROGERS Everett M. y Lynne Svenning

1973 “La modernización entre los campesinos” México: FCE

ROSENBERGER Markus y Ramón PAJUELO (edits)

2007 “Políticas indígenas estatales en los Andes y Mesoamérica”
Lima: Konrad Adenauer.

SABOGAL WIESSE, José.

1948 “**El Ullaricuy**” En: Revista del Museo Nacional. Lima, T. XVIII, pp. 174-78.

- 1950 **“El pongo”**.En: MAR DEL SUR, Lima, Vol. V. Libro 13. pp. 66-9.
- 1952 “Estudio económico-agrícola del departamento de Huancavelica” Lima: tesis de ingeniero agrónomo, Escuela Nacional de Agricultura, La Molina, Lima.

SAHLINS, Marshall

- 1988 “Islas de historia: la muerte del capitán Cook metáfora, antropología e historia”. Barcelona: Gedisa.

SALA i VILA, Nuria

- 1989 “Revueeltas indígenas en el Perú tardocolonial” Barcelona: Universidad Central de Barcelona, Tesis Dr. Historia. Vol. II.

SALAS-GUEVARA, Federico

- 2008 “Historia de Huancavelica” t. 2, Lima: Buenaventura.

SALAZAR-SOLER, Carmen

- 2006 “Supay Muqui: dios del socavón: Vida y mentalidades mineras” Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

SÁNCHEZ, Rodrigo

- 1981 “Toma de tierras y conciencia política campesina: las lecciones de Andahuaylas” Lima: IEP.

SÁNCHEZ GARRAFA, Rodolfo

- 2014 “Apus de los cuatro suyos.Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña” Lima: IEP/ Bartolomé de las Casas.

SÁNCHEZ-PARGA, José

- 1974 “Faccionalismo andino” Quito: Centro de Arte y Acción Popular.

SCOTT, James C.

- 1976 "The moral economy of the peasant rebellion and subsistence
In southeast Asia" New Haven: Yale University Press.

SEN, Amartya

- 2007 "La India contemporánea" Barcelona: Gedisa
2008 "Identidad y violencia: la ilusión del destino" Buenos Aires: Katz

SENDÓN, Pablo

- 2006 "Ecología, Ritual y Parentesco: notas a un debate no permitido
"en **Debate Agrario** (40/41): 273-297.

SOTO de, Hernando

- 2009 "El otro sendero: una respuesta económica a la violencia"
Lima: Norma.

SPADING, Karen.

- 1974 "De indio a campesino. Cambios en la estructura social del
Perú colonial". Lima: IEP.

STEFANONI, Pablo

- 2007 "Siete preguntas y siete respuestas sobre la Bolivia de Evo
Morales" en **Nueva Sociedad** (209): 46-65.

STEIN, William

- 2000 "Vicisitudes del discurso del desarrollo en el Perú: una
etnografía sobre la modernidad del proyecto Vicos" Lima: SUR.

SULMONT, David

- 2010 "Raza y etnicidad desde las encuestas sociales y de opinión:
dime Cuantos quieres contar y te diré que preguntar..." en La
Discriminación en el Perú: Balance y desafíos", Cynthia A.
Sanborn editora., Lima: Universidad del Pacífico.

SZEMINSKI, Jan.

- 1993 “**La transformación de los significados religiosos en los Andes Centrales (Siglos XVI – XVII)**” En: Gossen y Klor de Alva et al. (3): 181-220.
- 1993 “La utopía tupamarista” Lima: PUCP.

TAIPE CAMPOS, Néstor

- 1993 “Movimientos campesinos en Colcabamba, 1970-1990” Lima: Centro de Apoyo Rural/Pan para el Mundo/Horizonte

TARAZONA, Justino M.

- 1968 “Demarcación política del Perú: 1821-1967” Lima: Dirección Nacional de Estadística y Censos.

TODOROV, Tzvetan

- 2008 “La conquista de América: el problema del otro” Buenos Aires: Siglo XXI.

TSCHUDI von, Johann J

- 2003 “El Perú: esbozos de viajes recogidos entre 1838-1842” Lima: PUCP.

TWANAMA ALTAMIRANO, Walter

- 1992 “Cholear en Lima” en **Márgenes** (5) 9: 206-240.

URRUTIA, Jaime.

- 1985 “Huamanga: Región e historia 1536-1570”. Ayacucho, UNSCH.
- 1992 “Comunidades campesinas y antropología: historia de un amor (casi) eterno” en **Debate Agrario** (14): 1-16.
- 2014 “Aquí no ha pasado nada: siglos XVI-XX” Lima: COMISEDH/IFEA/IEP

URRUTIA Jaime, Antonio ADRIANO y Haydeé JOYO

- 1988 “Las comunidades en la región de Huamanga, 1824-1968” en **Perú: el problema agraria en debate, SEPIA II**. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria. Fernando Eguren, eds.

VIÑAS A.

- 1934 “**Monografía provincial de Angaraes**”. En: BOLETIN DE LA SOCIEDAD GEOGRAFICA DE LIMA (51) tercer trimestre: 287-289.

VALDERRAMA Ricardo y Carmen ESCALANTE

- 1983 “Arrieros, traperos y llameros en Huancavelica” en **Allpanchis** (21): 65-88.

VALLADARES QUIJANO, Manuel

- 1987 “Paro nacional: 19 de julio de 1977” Lima: Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.

VALENCIA, Enrique (et.al).

- 1978 “Campesinado e Indigenismo en América Latina”. Lima, Centro Latinoamericano de Trabajo Social (CELATS).

VASQUEZ de ESPINOZA, Antonio

- 1948 [1629] “Compendio y Descripción de las Indias Occidentales”. Washington: Smithsonian Collection.

VAN DEN BERGHE, Pierre y George P. PRIMOV

- 1977 “Inequality in the Peruvian Andes: Class and Ethnicity in Cusco”. Columbia and London, University of Missouri Press.

VAN DER BERGUE, Pierre.

- 1971 “Problemas Raciales”. México, F.C.E.
 1973 “El uso de términos étnicos en la literatura de ciencias sociales del Perú” en: ALLPANCHIS (5): 5-17.

VERGARA ARIAS, Gustavo

- 1974 "Montoneras y guerrillas en la etapa de la emancipación del Perú (1820-1825)" Lima: Salesiana.

WACHTEL, Nathan

- 1973 "Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas" Lima: IEP.
- 2001 "El regreso de los antepasados: Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de Historia Regresiva" México: El Colegio de México/FCE.

WEBER, Max

- 1972 "**Clase, status y partido**". En: CLASE, STATUS Y PODER, ibid. pp. 87-105.

ZAMALLOA, Eulogio.

- 1990 "Analfabetismo en el Perú. Planes y Programas de Alfabetización 1970-1990". Lima: Maijosa.

2. Fuentes de Archivos

Archivo General de la Nación (AGN), Lima.

- A.G.N. H4-1653 Contribuciones “Libro Padrón General de Indígenas y Casta de la provincia de Huancavelica, departamento de Ayacucho”. 1830.
- A.G.N. H4-1654 Contribuciones “Libro de Matrícula de castas de la provincia de Huancavelica de Ayacucho”. 1830.
- A.G.N. C16. 475-199 Real Hacienda “Cuenta de la receptoría de Lircay”. 1792.
- A.G.N. Tierras de Comunidades. Leg. 4 cuaderno 34. “Autos que siguen los indios del común de Huando y Palca con el Cura Presbítero D. Mariano Olano sobre la posesión de los pastos de Ocoro”. 1806.
- A.G.N. Tierras de Comuneros. Leg. 5 Cuaderno 40. “Autos formados de oficio de la Real Justicia sobre el alboroto y resistencia que hizo el AYLO DE ANGARA del pueblo de Julcamarca, al tiempo de intimarse D. Luis Heraso para despojar a los indios de las tierras de AYASIQUIN Y GUACRACAY”. 1793-1796.
- A.G.N. Derecho indígena. Leg. 30, cuaderno 594. “Autos que don Gregorio Yañacmica y Curiñaupa, indio principal del pueblo de SAN PEDRO DE MOYA, anexo de la doctrina de CONAYCA....”- 1804.

Biblioteca Nacional (BN), Sala de Investigaciones. Lima.

- BN. F448 “Pueblo de Atunhuayllay, distante de la capital de Huancavelica, ocho leguas”. 10ff.
- BN. C2508 “Padrón de las nueve doctrina que comprenden el gobierno y jurisdicción de Huancavelica”. 1774
- BN C2230 “Provisión de retasa del tributo que deben pagar los

- Indios originarios y forasteros del repartimiento de Collana de los Angaraes” 1767
- BN C2232 “Provisión de retasa del tributo que deben pagar los Indios originarios y forasteros del repartimiento de los Chancas de Cajamarca de la provincia de Angaraes..” 1767
- BN D9976 “Padrón general de esta doctrina de Lircay, etc.” 1813
- BN. E779 “Memoria elevada al Prefecto de Huancavelica, por el Subprefecto de la Provincia de Angaraes”. 1904.

Archivo Regional de Ayacucho

Corte Superior de Justicia

- Razón de causas, Lircay 1844-1934
- Causas de abigeato, 1929-1945
- Expedientes civiles, 1896-1897
- Oficios de Angaraes, legajos 1089 (1920-1929) y 1090 (1930-1934).

Archivos locales y documentos varios.

- Comunidad de Huayllay Grande, documentos y títulos varios, siglos XVIII-XIX.
- Municipio de Huayllay Grande, libros de actas (1941-1992). Registro Civil (1942-1992). Juzgado de Paz (1990-2000).
- Subprefectura de Lircay, legajos varios (1896-1972)
- Documentos de la familia Flores-Vidalón, Lima.
- Parroquia de Lircay, libro de Matrimonios y Bautismos. (1905-1930).