HISTORIA & REGIÓN

7



Año VII – N° 7 – Diciembre 2019
Publicación anual

HISTORIA Y REGIÓN

Año VII - N° 7 – Diciembre de 2019 - Publicación anual



ISSN 2309-933X

historiayregion@gmail.com

Lima – Perú

HISTORIA Y REGIÓN

Año VII - N° 7 - Diciembre de 2019 - Publicación anual

Comité Editorial:
Rosmery Mariela Alvarado Alamo
Betsalí T. Curi Noreña – Directora
Edwin D. Gonzáles Rojas
Johel Miguel Pozo Tinoco
Carlos Ernesto Ráez Suárez
Jose Manuel Salazar Tantaleán

Consejo Académico
Dr. Rommel Humberto Plasencia Soto
Mg. María Antonia Ñope Cueva
Mg. Nelson Ernesto Pereyra Chávez
Mg. Rossi Taboada Hermoza
Mg. Jaime Urrutia Ceruti

Primera edición, diciembre 2019, tiraje: 200 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: N° 2013-14543

ISSN 2309-933X

IMPRESO EN PERÚ

EL CONTENIDO DE LOS TRABAJOS PUBLICADOS EN HISTORIA Y REGIÓN ES RESPONSABILIDAD EXCLUSIVA DE LOS AUTORES.

Diagramación y corrección de estilo: Historia y Región.

Imagen de la portada: "Agricultor shawi de San Juan de Palometayacu", fotografía de Fernando Gómez, fernando.gomez.ver@gmail.com

CONTÁCTENOS

historiayregion@gmail.com

https://www.facebook.com/historiayregion/

ÍNDICE

Prólogo
ROSSI TABOADA HERMOZA……7

Presentación
CARLOS ERNESTO RÁEZ SUÁREZ……13

ARTÍCULOS

Sara, llama, coca y uchu: *Llaqtakunapa yachaynin* y *mitimaes* especializados en Huamanga durante la administración de los incas
DAVID QUICHUA CHAICO……...19

Narrativas locales sobre desarrollo sostenible en la Cooperativa Agraria Cacaotera Acopagro, región San Martín
LOURDES AMPARO LARES ACERO……..55

El *Señal – Señalakuy* o marcado del ganado en el valle de Huanta, una fiesta ganadera familiar en una zona agrícola
JEAN CARLOS SARAS MENDOZA……...75

ENSAYOS

La reforma agraria de Velasco en el contexto latinoamericano
ENRIQUE MAYER……..105

NOTAS Y DOCUMENTOS

Cullpe Esquina: un rincón para los muertos (una hipótesis de trabajo)
KEVIN LUIS RICCI JARA……119

Visita pastoral al pueblo de Huamantanga (1658)
BETSALÍ TRINIDAD CURI NOREÑA……133

Importancia del diario *El Imparcial* de Huacho para el estudio de los sismos
MIGUEL ANGEL SILVA ESQUÉN……153

RESEÑAS

Rolando Rojas Rojas – *La revolución de los arrendires*
PAMELA HUAMÁN VEGA……167

Roberto Arroyo y Antonio Romero – *Lima una ciudad en trizas. Los problemas de la apropiación del territorio y los múltiples centros*
JOHEL MIGUEL POZO TINOCO……170

PRÓLOGO

Consistentes con la admirable labor de incentivar y difundir trabajos académicos desde las ciencias sociales y humanas, el equipo de Historia y Región nos ofrece el séptimo número de la revista. En éste, los lectores podrán encontrar artículos de investigación, notas de trabajo, reseñas y un ensayo, que representan significativas contribuciones al tema que esta vez nos convoca: medio ambiente, agro y recursos naturales.

David Quichua desarrolla el primer artículo de este número y plantea una interesante hipótesis de trabajo sobre el éxito de la expansión del imperio Inca y su sostenibilidad en Huamanga. El autor sostiene que el empleo de conocimientos colectivos especializados de las etnias originarias de esta zona (Soras, Lucanas, Chancas, Angaraes y Tanquiguas) y la expertiz de los mitimaes es clave para explicar el desarrollo y mejoramiento de las actividades económicas (agricultura, ganadería, minería y artesanía) en esta región, por lo que el traslado de los mitimaes -sostiene Quichua- no obedeció a fines militares para la pacificación de la zona Chanca, sino al mejoramiento de estas actividades económicas.

Posteriormente, Lourdes Lares analiza las narrativas locales sobre desarrollo sostenible a partir del caso de la Cooperativa Agraria cacaotera Acopagro, así como la conjugación de sus lógicas productivas. Con base en trabajo etnográfico, la autora indica que la dimensión económica es, finalmente, la que resulta más importante para los integrantes de esta cooperativa. En este artículo, los lectores encontrarán una discusión sobre las propuestas de "desarrollo alternativo" frente al cultivo de hoja de coca, cómo el cacao y sistemas agroforestales son considerados como las opciones más atractivas para este desarrollo alternativo según los asociados, y cómo los discursos internacionales sobre el desarrollo sostenible -que en algunos casos guían políticas de alcance nacional en el Perú- son finalmente transformados y adaptados en un contexto local.

En tercer lugar, Jean Carlos Saras desarrolla un artículo etnográfico sobre las variaciones de la fiesta ganadera "El Señal" o *señalakuy* en Huanta. El análisis sobre los procesos de cambio político, económico y cultural, le permite sostener que la fiesta del *señalakuy* tiene mayor desarrollo donde la actividad ganadera es todavía predominante. Tal vez en una futura publicación, el autor pueda desarrollar con mayor detalle el trabajo etnográfico que hizo, así también algunas ideas que propone en este artículo, por ejemplo, la persistencia de una práctica que tiene por finalidad marcar la propiedad privada (el ganado) y que a la vez reproduce, según el autor, concepciones propias de una sociedad no capitalista.

Este grupo de artículos nos presenta las formas en las que los recursos naturales han sido y son aprovechados, así como el papel y entendimiento del medio ambiente y territorio. Hasta este punto, podemos notar que en los tres artículos los autores resaltan la dimensión económica en cada tema que abordan.

Entre las notas de trabajo en este número de Historia y Región, encontraremos hipótesis de trabajo arqueológico, así como análisis que resaltan la importancia de fuentes documentales. Acerca del protagonismo de las chullpas (casas-tumbas) en el entorno social de los vivos, Kevin Ricci se cuestiona acerca de las estructuras de Cullpe Esquina. Seguidamente, a partir de un análisis documental sobre una visita pastoral en Huamantanga en 1658, Betsalí Curi resalta este tipo de documento para conocer el estado de instituciones religiosas y su vínculo con la sociedad. Finalmente, Miguel Angel Silva destaca la importancia del diario *El Imparcial* de Huacho para el registro y estudio de los sismos y sus impactos.

A propósito de los 50 años de la Reforma Agraria en el Perú, en este número Enrique Mayer nos ofrece un atento ensayo sobre este proceso, invitándonos a situarlo en el continente Latinoamericano. De esta manera, el autor resalta las particularidades del caso peruano, así como los eventos que le sucedieron y que le brindan ese carácter "excepcional". Este texto también nos incentiva a continuar con el desarrollo de la investigación sobre la Reforma, planteándonos temas

como por ejemplo los procesos de concentración de tierras y los impactos de la reforma en la vida de los descendientes de quienes protagonizaron este episodio de la historia del Perú. Al respecto, me atrevo a sugerir también estudios sobre las asociaciones de productores agrarios, un tipo de organización que ha sido impulsada durante las dos últimas décadas y que en algunos casos tiene como antecedente común entre sus integrantes, alguna experiencia vinculada a las empresas asociativas de la Reforma.

En sintonía con este ensayo, Pamela Huamán reseña "La revolución de los arrendires" (Rojas, 2019). Este libro nos brinda una 'mirada de la reforma antes de la Reforma' en La Convención con base en una investigación histórico-familiar. Finalmente, Johel Pozo desarrolla una reseña de "Lima, una ciudad en trizas. Los problemas de la apropiación del territorio y los múltiples centros" (Arroyo y Romero, 2019), donde los autores abordan procesos de territorialización y conformación del espacio de la Lima contemporánea, una ciudad global marcada por su desarrollo territorial desigual.

Culmino este prólogo muy agradecida con el equipo editorial de la revista por invitarme a escribir estas líneas y reitero mi admiración tanto hacia ellos como a los colaboradores de este número. Sin duda, los trabajos que encontramos aquí contribuyen al entendimiento de los vínculos entre el medio ambiente y la sociedad.

ROSSI TABOADA HERMOZA

PRESENTACIÓN

A nombre del comité editorial de Historia y Región, tengo el agrado de presentar ante ustedes el séptimo número de nuestra publicación. Refleja, además, el esfuerzo de diversos investigadores por contribuir en el desarrollo de los estudios regionales.

En este número la temática se agrupó en torno a tres conceptos: medio ambiente, agro y recursos naturales. Los trabajos aquí presentados visibilizan y nos permiten comprender, desde distintos enfoques disciplinarios, los trayectos recorridos por las sociedades a lo largo del tiempo. Esto se consigue por medio del análisis de procesos históricos variados, así como de las particularidades ambientales de cada región. Se examina así la estrecha relación entre los seres humanos y los susodichos conceptos temáticos, tomando en cuenta las múltiples actividades (económicas, políticas, sociales, culturales) efectuadas en los ecosistemas. Esto se puede contemplar en el traslado de mitimaes para potenciar las actividades agropecuarias de una región; en las acepciones que toma el concepto de desarrollo sostenible, en un contexto de sembrío de cultivos alternativos; en los cambios ocurridos en la celebración de un ritual ganadero; en una evaluación de los efectos de la reforma agraria peruana, por citar a algunas investigaciones contenidas en esta publicación.

La fotografía de la portada fue tomada por Fernando Gómez, antropólogo y fotógrafo documental, y se intitula "Agricultor shawi en San Juan de Palometayacu". En sincronía con la temática de este número, podemos apreciar al campesino en medio de su entorno, de donde obtiene los recursos que requiere para vivir. Es un ecosistema en el cual éste interviene, para sembrar y cosechar, criar a su ganado, y en donde forja relaciones sociales y económicas con otros individuos, y con quienes podrá compartir ciertos aspectos que los identificará como parte de un mismo grupo (en este caso, el pueblo shawi, presente en la selva nororiental del Perú). Alrededor del medio ambiente se articulan

y propugnan diferentes propuestas (políticas, económicas, sociales) por parte de la población involucrada.

Reiteramos nuestros agradecimientos a Melecio Tineo Morón, director del Archivo del Obispado de Huacho y entusiasta promotor de la divulgación de los estudios regionales. Asimismo, a la editorial El Universitario, que continúa apostando por la difusión de publicaciones científicas. Su entrega es enormemente valorada.

Finalmente, invitamos a los lectores a enviar sus colaboraciones para números venideros.

CARLOS ERNESTO RÁEZ SUÁREZ

ARTÍCULOS

Recibido: 16 de noviembre de 2019
Aceptado: 16 de diciembre de 2019

Historia y Región, Año VII, N° 7, Lima (Perú), Dic. 2019: 19-53
ISSN (impreso): 2309-933X

SARA, LLAMA, COCA, UCHU
LLAQTAKUNAPA YACHAYNIN Y MITIMAES ESPECIALIZADOS EN HUAMANGA DURANTE LA ADMINISTRACIÓN DE LOS INCAS

Corn, llama, coca, pepper
Llaqtakunapa yachaynin and specialized mitimaes in Huamanga during the Incan administration

David Quichua Chaico[*]
a20123580@pucp.pe

RESUMEN:

Este artículo estudia la política económica inca en Huamanga. Proponemos que los incas lograron constituir uno de los imperios más prósperos de la América prehispánica, por emplear los llaqtakunapa yachaynin o conocimientos colectivos de las etnias originarias y los mitimaes en su beneficio. Tal es así, que los mitimaes no fueron llevados con fines militares para la pacificación de una zona rebelde Chanca como sustentaban las investigaciones tradicionales, sino para mejorar las actividades económicas en Huamanga.

PALABRAS CLAVE: Maíz – llama – coca – ají – mitimaes – Huamanga - incas.

ABSTRACT:

This article studies the economy politicy inca in Huamanga. We propose that the incas managed to constitute one of the most prosperous empires of the prehispanic american, by using the laqtakunapa yachaynin or know how collective of the natives etnic groups and mitimaes for their benefit. So much so, that the mitimaes were not carried out for military purposes in order to pacify a rebellious Chanca area as traditional investigations supported, but to improve economic activities in Huamanga.

KEYWORDS: Corn – llama – coca – pepper – mitimaes – Huamanga - incan.

[*] Candidato a doctor por la Pontificia Universidad Católica del Perú y profesor en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

INTRODUCCIÓN

Bajo la administración de los incas, la región de Huamanga experimentó un cambio sin precedente en la agricultura, ganadería, minería y artesanía. ¿Cuáles fueron los elementos principales que determinaron los incas para el desarrollo de dichas actividades? Mediante el estudio de una de las provincias del imperio inca, intentaremos responder una de las preguntas centrales de la historia económica andina: ¿Por qué los incas en menos de un siglo se constituyeron en un imperio más próspero?

Sobre esta última cuestión, John Murra indicaba que el logro de los incas se basó en el manejo del control vertical de los pisos ecológicos (Murra, 2002, pp. 85-125). Wachtel y Rostworowski (1992) sostenían que fue por el empleo de la reciprocidad al nivel estatal. Por otro lado, Lumbreras (1972) y Espinoza (1978) resaltaban la utilización de la fuerza militar. Franklin Pease, planteaba que fue por el manejo de un sistema simbólico y religioso basado en el culto a Wiracocha (Pease, 2004). Por su parte, Hyslop explicaba que fue por el aprovechamiento de la red caminera (Hyslop, 1992). Otros enfatizaban la maximización de la producción en determinados contextos ecológicos con la ampliación de nuevos terrenos de cultivo, levantamiento de andenes, distribución de agua y estrategias desplegadas para mejorar los rendimientos de los cultígenos como en Moray (Earls y Cervantes, 2018; Vega-Centeno, 2019, pp. 497-498).

En acotación a los indicados aportes, proponemos que los incas lograron establecer uno de los imperios más prósperos de América por establecer numerosos grupos mitimaes especializados en las diferentes actividades económicas. En la que, los llaqtakunapa yachaynin, entendido como los conocimientos colectivos especializados de los pueblos; ya sea en la elaboración de los mejores textiles, cultivo de maíz, transporte de los productos, cuidado de llamas y conservación de los puentes fueron estratégicamente utilizado al servicio del imperio inca.[1] De esa manera, en menos de un siglo lograron erigir un imperio altamente sobresaliente en las actividades económicas satisfaciendo las

[1] A la expresión "Llaqtakunapa yachaynin", en la economía moderna Ricardo Hausmann lo denomina Know How colectivo.

necesidades de la cúpula imperial y millones de habitantes establecidos en una geografía infranqueable.

Este artículo, en la primera parte presenta la situación de la región actual de Huamanga antes de la ocupación de los incas. En adelante, enfatiza los cambios de las actividades agrícolas, ganaderas y artesanales que los incas encaminaron. Luego abordaremos el papel de los grupos mitimaes y las etnias originarias en la mejora de las diferentes actividades económicas al servicio del imperio. Y terminaremos reflexionando sobre el papel del llaqtakunapa yachaynin en la economía inca.

1. ETNIAS DE HUAMANGA ANTES DE LA OCUPACIÓN INCA

Las regiones modernas de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica, durante el Intermedio Tardío (900-1438 d. C.) estaban ocupadas por las etnias: Soras, Lucanas, Angaraes, Chancas y Tanquiguas, que además de controlar territorios específicos, compartían bolsones de tierras productivas y se hallaban integrados a las deidades más importantes de la región (Quichua, 2017, p. 58).

Los Soras ocupaban el territorio de la actual provincia Sucre y la parte norte de la provincia Parinacochas. Los Lucanas controlaban el sur de la actual Región Ayacucho, desde el río Pampas hasta las cabezadas de la costa (Ica). En el territorio de la Región Huancavelica habitaban los Angaraes. Los Chancas se establecieron en la actual provincia Andahuaylas (Bauer, Aráoz y Kellett, 2013, p. 91). Y las tierras de la provincia Vilcas Huamán ocupaban los Tanquiguas (de Rivera y de Chávez, 1965a [1586], p. 106).[2]

Tomando en cuenta la propuesta teórica de Fredrik Barth, las etnias constituían organizaciones sociales que se caracterizaban por ser entidades de auto-atribución y atribución (Barth, 1976, pp. 9-49). La

[2] Asimismo, un documento de 1586 indica que en el territorio de la actual ciudad de Huamanga se hallaban establecidos los Guanyacóndores. Por otro lado, Waldemar Espinoza sostiene que la zona de Huamanga fue el centro del dominio de los Quinuas (2014, pp. 115-129). Por su parte, Alfredo Alberdi (2010), tomando en cuenta la propuesta teórica del área cultural difundida por Arguedas (1977, pp. 148-172) aún continúa sosteniendo el dominio de los Pocras en el territorio de Huamanga. Sin embargo, dichas propuestas no contienen mayores informaciones para el periodo inca y virreinal.

auto-atribución define la construcción de la identidad al interior del mismo grupo (auto identificación) y la atribución, un constructo externo en la que los demás grupos identificaban a la etnia vecina.

La identidad al interior de los grupos étnicos se distinguía por su división sociopolítica, tradición alfarera, manejo lingüístico y modificación craneal. Las etnias conformaron organizaciones divididas en dos o tres secciones dirigidas por un *hatun curaca*. Los Chancas de Andahuaylas se dividían en la parcialidad Hanan y Hurin Chanca (Bauer et al., 2013, pág. 57). Los Soras en Hanan Soras, Lurin Soras y Chalcos (Monzón, 1586a [1956], pp. 171-178). De igual manera, los Lucanas se dividían en las secciones denominadas Lurin Rucana, Hanan Rucana y Andamarca (Pärssinen, 2003, p. 305). Acerca de la tradición alfarera, las investigaciones arqueológicas realizadas en Ayacucho evidencian la existencia de tres tradiciones alfareras: en el sur la cerámica Toqsa de los Lucanas (Cámara, 2009, p. 197), en el sureste el estilo gris oscuro de los Soras (Schreiber, 2010, p. 137) y en la zona central y el norte la tradición Chanca (González Carré, 1992, pp. 53-59). Estos hallazgos evidencian que las etnias tenían estilos cerámicos diferentes. En la lengua, las etnias se caracterizaban por el empleo del aimara. Pero tras la ocupación inca, estos grupos incrementaron y generalizaron el quechua. A pesar de ello, las etnias continuaron empleando el aimara y el hahuasimi.[3] Asimismo, sobre las modificaciones craneales, la investigación biosocial de Danielle Kurin indica que los Chancas desarrollaban dichas prácticas como una señal de afiliación étnica y constituían elementos de diferenciación entre las etnias (Kurin, 2016).

A su vez, estas distintas expresiones de identidad eran distinguidas por las etnias vecinas y la autoridad imperial. Tras la incorporación, los incas determinaron que las etnias lleven en la cabeza atuendos, llamados *llautos* o *pillos* a manera de símbolo de identificación y diferenciación (Carabajal, 1965[1586], p. 147). Por ejemplo, los Lucanas se distinguieron con un *llauto* "de lana, tejidas, cuadradas, tan gordas como el dedo menor de la mano, blancas, coloradas y negras que

[3] La lengua hahuasimi, designaba cualquier idioma distinto al aimara y al quechua. Es decir, puede ser una lengua antigua que hablaban los pobladores de dicha región o los grupos mitimaes.

llevaban en la cabeza", mientras que los Soras portaban "unos cordones de lana parda y blanca de la tierra" (Monzón, 1965a [1586], p. 173).

Las etnias se distinguieron por su rasgo doble. Por un lado, a través de la construcción de la identidad al interior del grupo reflejado por sus estructuras políticas independientes, expresiones artísticas (cerámica) y lingüísticas. Por el otro, mediante el reconocimiento y distinción que les brindaban las etnias vecinas. De tal manera, la existencia y mantenimiento de las etnias no dependía del aislamiento, sino de la interacción y esto se distinguía mediante la práctica religiosa y económica.

La construcción y reconstrucción de la identidad de las etnias se hallaba marcado por un conjunto de actividades de interacción, fundamentalmente las prácticas económicas y religiosas. En la que, como indica Barth, a mayor interacción entre los grupos étnicos era mayor la construcción de los límites étnicos.

Las etnias durante los periodos meteorológicamente estables, aprovecharon la diversidad ecológica de la región y destinaron para el desarrollo de una economía mixta, basada en la agricultura, la ganadería alto andina y la actividad minera. Los Angaraes, aprovechando los siete ríos que recorrían por sus territorios; en las tierras hondas y cálidas cultivaban frutas; en las riberas de los ríos y valles abrigados disponían de las mejores chacras de maíz; en las planicies alto andinas abundante oro y plata. Igualmente, tenían acceso al valle fértil del río Pampas y compartían algunas tierras fértiles con los Tanquiguas y los Lucanas (Huertas, Granda y González, 1976 [1683]). Los Lucanas cultivaban maíz en Santa Catalina de Chupas (Huamanga); en Oyolo (Paucar de Sara Sara); en las tierras fértiles de Chungui (La Mar) y en las andenerías de Andamarca (Puquio) (Aguirre, 2009, pp. 234-249). En las punas disponían de rebaños de llamas y de ricas minas de oro y plata (Cieza, 2005 [1550], p. 235) y sembraban coca en la zona de las cabezadas.[4] Los Chancas en el valle de Chumbao, Onqoy y Pampas producían maíz, como también disponían de hatos de ganados en las zonas alto andinas. Del mismo modo, las etnias compartían diversos bolsones de tierras productivas: los Lucanas y Soras explotaron los valles de los ríos Lucanas y Sondondo (valle de Qarwarasu). En las

[4] Archivo COFOPRI. Título de Sacsamarca 1908, f. 8.

cuencas de los ríos Qaracha y Pampas, los Lucanas cultivaban maíz, papa y calabaza (Huertas, Granda y González, 1976[1683], pp.11-72).

Compartir los valles agrícolas, las punas ganaderas y los sitios mineros permitía la interacción constante de las etnias y restablecía la identidad. Durante los meses de siembra, aporque, deshierbe y cosecha acompañada de música, canto y baile, los cortos valles se hacían bulliciosos y coloridos. En las punas, durante los meses lluviosos, las etnias organizaban festividades y rituales de los ganados. Las fuentes documentales de la etapa virreinal conservan evidencias de las festividades desarrolladas en las altiplanicies de Qaracha, Lucanas y la meseta de Parinacochas, donde los pastores "contaban la llama", señalaban a sus ganados y ofrendaban a sus apus. Competían e interactuaban en la obtención de metales, tierra de colores y sal. Los centros salineros principalmente se ubicaban en el territorio de los Tanquiguas y eran los centros más concurridos por las etnias en ciertos meses del año (de Rivera y de Chávez, 1965a [1586], pp. 126-127).

Además de la interacción económica, las etnias mantuvieron la interacción religiosa y cultural. ¿Cuáles fueron los principales sitios sagrados de interacción social? y ¿Qué actividades religiosas y culturales desarrollaron?

Antes de la ocupación de los incas, las etnias tuvieron como sus principales dioses a las huacas, las lagunas, las montañas y los centros ceremoniales. Adoraban a las huacas, "que eran unos ídolos hechos de piedras" (Carabajal, 1965[1586], p. 140) de forma humana o llamas tallado en piedra o "carnerillos hechos de barro", ubicados en los cerros más altos y sitios sacros, siendo suntuosamente ofrendados. Asimismo, las demás etnias "adoraban en tiempo de su gentilidad las lagunas que hay en tierra fría, que se dice puna" (Carabajal, 1965[1586], p. 188). Los Chancas consideraban como su pacarina a la laguna de Choclococha ubicada en las punas de Huancavelica. Los Lucanas y los Soras a las montañas de Qarwarasu (5000 msnm.), Sara Sara (5705 msnm.) y Usqunta como sus principales huacas (Guaman Poma, 1993 [1613], p. 277). Las demás etnias, ubicadas al centro y norte de la región, estaban relacionadas con la montaña sagrada de Rasuwilka ubicada a una altitud de 4954 msnm., y el centro ceremonial de Vilcas, morada de oráculos con siete huacas procedentes de distintas partes de los Andes centrales: Ayssa Villca, Pariacaca, Chinchaycocha, Vallallo,

Chuquiuacra y dos de los Cañaris ecuatorianos (de Santa Cruz Pachacuti, 1993[1613], p. 221). De igual manera, la ciudad de Wari, capital del primer imperio andino, siguió siendo un espacio de sacralidad y respeto a los antepasados; al cual las etnias llevaban a sus muertos para su entierro respectivo. Dichas evidencias nos indica la importancia de Wari como un centro sagrado e integración para los cuerpos fenecidos de las etnias (Ochatoma, Cabrera y Mancilla, 2015).

Para las etnias, los cerros tuvieron significados múltiples: expresaban la fertilidad, la cosmología y los rituales al agua. Qarwarasu era considerado una montaña masculina y Sara Sara femenina (Centro de Colaboración Pedagógica Provincial del Magisterio Primario de la provincia de Parinacochas, 1951, p. 340), y ambos dieron origen a los Lucanas, como la laguna de Choclococha a los Chancas (Cieza, 2005 [1550], p. 236) y el lago Titicaca a los incas (Garcilaso de la Vega, 1960 [1609], p. 38). También, fueron proveedores de agua, lluvia, puquio, animales y plantas. Por ello, las poblaciones prehispánicas consideraban que, entre los animales, plantas y hombres, existía una convivencia armoniosa.

En un ámbito más amplio, expresó la cosmología: "como un armazón que explica el funcionamiento del mundo y los seres que lo ocupan" (Topic, 2008, p. 80). En este sentido, las huacas montañas interrelacionaban con el *hanan pacha, kay pacha y* el *ukupacha*. El *hanan pacha,* representado por el sol, la luna, las lluvias y los relámpagos, se unía con los elementos del *uku pacha*: los ancestros y las aguas que, en su fluir del subsuelo, formaba los puquios y fertilizaba el *kay pacha*, ocupado por los humanos. Lo cual también expresaba el concepto complementario de *yanantin*, la relación entre el mundo de arriba y abajo, izquierda y derecha o la relación masculina (Qarwarasu) y femenino (Sara Sara). Del mismo modo, el *tinkuy* representaba la unión, competencia y convivencia de pares complementarios (Topic, 2008, p. 81). Sobre este punto, un mito recogido en el pueblo de Cora Cora, actual capital de la provincia de Parinacochas, explica que:

> Qarwarasu y Sara Sara guardaban relaciones amistosas que tomaban tintes de íntimas. Prueba de ello era que, en cierta noche cuando mama Quilla iluminaba los campos con sus argentados chorros de luz, se ponían a jugar varias horas. Su juego favorito consistía en aventarse una pesada barra de purísimo oro. Cada vez que la diversión se iniciaba, la barra iba de un lado a otro, veloz como un rayo y silbando

> como un proyectil. Así pasaban días, meses y años, hasta que en una noche […] el Qarwarasu, en un arranque de entusiasmo, lanzó el áureo juguete con más fuerza causándole un doloroso golpe a su engreído contrincante. Ante este juego subido de calor, Sara Sara descargó la pesada barra que voló una de las aristas de Qarwarasu. Hoy, los viajeros que pasan por el camino pueden contemplar el mutilado volcán mostrando una de sus aristas biseladas. (Centro de Colaboración Pedagógica Provincial del Magisterio Primario de la provincia de Parinacochas, 1951, p. 397)

Las huacas, lagunas, montañas sagradas y demás elementos de sacralidad fueron espacios de festividad y rituales en la que las etnias al hacer peregrinaciones veneraban y ofrendaban anualmente. Sacrificaban llamas y cuyes, quemaban toda la carne "y las cenizas la enterraban junto al adoratorio" (Monzón, 1965b [1586], pp. 198-207). De tal manera, Qarwarasu, Rasuwilka, Sara Sara, Usqunta y Vilcas Huamán fueron los ejes y centros religiosos de interacción regional étnica.

La compleja región actual de Ayacucho, habitada por las etnias: Soras, Lucanas, Chancas, Angaraes y Tanquiguas ¿Qué cambios económicos experimentó durante la administración de los incas?

2. CAMBIOS ECONÓMICOS DURANTE LA ADMINISTRACIÓN DE LOS INCAS

La administración inca en la región de Huamanga se caracterizó por la ampliación de las fronteras agrícolas; la intensificación del cultivo del ají y la coca; el establecimiento de tierras del ejército, del sol y del inca; las estancias de llamas y alpacas; como también, por la mejora en la administración mediante la renovación de los puentes, para la distribución de la sal, el transporte de la producción agrícola, ganadera y artesanal a Vilcas Huamán, en beneficio de las autoridades administrativas, las festividades imperiales y locales.

Ampliación de las fronteras agrícolas

Los incas se distinguieron por ampliar las fronteras económicas mediante la remodelación de las andenerías y el aprovechamiento de los valles. En el territorio de los Lucanas reconstruyeron y ampliaron las andenerías de Andamarca y mejoraron el sistema de riego. En

Huamanga, los cortos y fértiles valles se convirtieron en tierras agrícolas y obtuvieron los mejores granos de maíz.

La edificación de los andenes ubicados en ambos márgenes del río Negromayo (Andamarca) data de los tiempos del imperio Wari y durante las consecutivas sequías del Intermedio Tardío quedaron abandonados y en desuso. Los incas remodelaron y ampliaron las andenerías del sector Chimpa y sus subsectores llamados: Chanchani, Sillitu, Patahuasi, Loccacni, Ccaccatuna, entre otros, siendo regados por el canal Orcco que recorría una extensión de 18 km. Las andenerías del sector Huaylla y su subsector Lambracha fue reedificada y regada por las aguas del canal de Ñawinpuquio con una extensión de 8.20 km. Igualmente, las andenerías de Tucuta fue abastecida por el canal de Vizca recorriendo 20 km (Aguirre, 2009, pp. 234-249).

Estas andenerías ubicadas en su mayoría en la zona Kishua estaban designadas para la producción del maíz, entre ellos, la variedad llamada: "capya sara, chuchina sara, uanza zara, yunca zara, anti zara, chullpizara, paro zara, arauay zara, ancauay zara, oque zara" (Guaman Poma, 1993 [1613], p. 911). Todas utilizadas en la alimentación cotidiana, la preparación de la chochoca y la qora, siendo este último para la elaboración de la chicha. Además, el maíz destacó por su importancia ceremonial en las ofrendas hacia los elementos sacros y para ello utilizaban las mazorcas con características extrañas, como mazorcas gemelas o de diversos colores, al cual Guamán Poma denominó de mal agüero, de "muy mala señal, que han de morir y acabar" (Guaman Poma, 1993 [1613], p. 192).

En Huamanga aprovechando el curso de los ríos Guatata, Viñaca y Pongora, como también en los valles de Andahuaylas, los incas priorizaron el cultivo del maíz, calabazas y qawinkas (Bandera, 1965[1557], p. 103). De la misma manera, en las tierras del río Pampas cultivaron abundante maíz y debido a ello, los pueblos indígenas dedicados al cultivo de dicho producto pasaron a ser conocidos saralawas, por ser la dieta más importante. En las riberas del río Angoyaco o Marañón, perteneciente al territorio de los Angaraes que disponían de abundantes tierras fértiles mandaron a edificar "muy buenas chacras de maíz" y en la otra banda del río, que comprendían los valles de Huanta también mantuvieron parcelas de maíz, ají y diversas frutas (de Rivera y de Chávez, 1965b [1586], p. 141).

A su vez, en la mayor parte de las altas y frígidas punas, los incas incrementaron el cultivo de la quinua, oca, mashua, olluco y generalmente la papa. Distinguida por su diversidad, y resistencia a las heladas, según Guaman Poma de Ayala sobresalieron por sus diversas variedades, entre ellos: "Hatunpapa, Chauchapapa, mayuapapa, capopapa, siripapa,…" (Guaman, 1993 [1613], p. 911) siendo destinados para la alimentación y los teñidos.

Coca y uchu del inca

Al norte de Huamanga, la ceja de la selva por su fecundidad y tierras únicas alcanzaron a tener una especial predilección para el cultivo de la coca, ají y frutas. Dichos productos abastecían a las diferentes etnias, los mitimaes y el centro administrativo de Vilcas Huamán.

En las yungas tropicales de Huamanga, los incas mandaron a establecer chacras para el cultivo de coca, siendo de control exclusivo del inca. Un documento dice: "Las chacras de coca, […] eran todas del Inga y ningún cacique ni indio particular las tenía" (Bandera, 1965 [1557], p. 97). De las cuales, para las necesidades del imperio sólo cogían aproximadamente 10 cestos, mediante el trabajo de los indígenas mitimaes establecidos en cada uno de los valles y acostumbrados al clima tropical.

Asimismo, las tierras abrigadas de las montañas eran las más singulares en el cultivo de ají, preferida tanto por las autoridades administrativas de Vilcas, las poblaciones de los valles de la sierra y las punas para la preparación de los alimentos, como indica la siguiente descripción: "Y la común especia de que usan es ají, y este ají la traen de tierra caliente, que se dicen llanos […]" (Monzón, 1965b [1586], p. 213). De la misma manera, la descripción de Damián de la Bandera refiere: "Los indios que viven á la mano izquierda dél, que es hacia los Andes, alcanzaban buenas tierras. Tienen chacras de coca, de algodón y de ají…" (Bandera, 1965 [1557], p. 97). Es decir, el ají, al igual que la sal, eran condimentos imprescindibles en la preparación de todos los platillos a base de yuyo, maíz, papa, cuy y calabazas.

La mayor producción del ají y la coca, era de control exclusivo de los incas, que al ser transportados desde las tierras más profundas eran depositadas en la colca de Vilcas Huamán para el consumo de las

autoridades administrativas, las acllas y la guarnición militar. Por su parte, las diferentes poblaciones indígenas tenían un acceso limitado y obtenían dichos productos trocando con el maíz y el charqui.

En la época prehispánica, el ají, la coca y el algodón, no sólo se cultivaban en la ceja de la selva, sino también en las partes altas de la costa y el inicio de la sierra, denominada las cabezadas. Los incas aprovechando el curso del río Grande, Acarí y Yauca, ubicadas en las cabezadas del territorio de los Lucanas, repotenciaron el cultivo del algodón destinado para la elaboración de la ropa cumbi, variedades de ají y esencialmente la coca. Un documento indica: "Junto a él vá el camino de Laramate i Huachuas que es un valle… en donde los Lucanas… tienen varias chacras de coca".[5]

Tierras del ejército, del sol y del inca

Durante la etapa imperial, el ejército inca sobrepasaba los 100 mil efectivos y en Vilcas Huamán se hallaban 30 mil soldados de guarnición (Carabajal, 1965[1586], p. 146). El ejército requirió de las mayores inversiones para disponer de una adecuada vestimenta, preparación de armas y alimentación. Para cubrir esta última necesidad, el ejército inca disponía de un conjunto de tierras producidas mediante la labor de los indígenas y los mitimaes, como se evidencia en el valle de Abancay y Cochabamba (Wachtel, 1981) en la que, un alto porcentaje de la producción de maíz destinaron para la manutención de las fuerzas de Huayna Cápac (D´Altroy, 2018, p. 190).

Esta intensificación de los recursos productivos para la mantención de las fuerzas militares también se replicó en Huamanga. En la jurisdicción del pueblo de Acoria de la provincia de los Angaraes, en la tierra llamada Yacuy Sircan Anta (Yacuy Sircanta) se "[…] sembraba maíz para el sustento de los soldados que en la guerra servían al dicho Ynga…".[6]

[5] Archivo COFOPRI, Título del pueblo de Sacsamarca, fol. 5, 1574. Además, Steve Stern (1986, p. 26) considera que los grupos étnicos asentados en la región del río Pampas de Vilcashuamán competían con otras comunidades por las tierras cálidas productoras de coca de las zonas septentrionales de Lucanas.

[6] AGN. Campesinado: derecho indígena, Leg. 10, Cuaderno 141, 1620, f. 192.

Las tierras de Yacuy Sircan Anta, antes de la presencia inca eran tierras baldías y bajo la iniciativa del gobierno cuzqueño fueron transformadas para el cultivo de maíz que eran trabajadas por los indígenas "comunes" de la etnia Angaraes. La política inca de convertir muchos espacios baldíos en tierras cultivables también se observa en el valle de Xauxa y Huancayo, donde unos 50 kilómetros de tierras infecundas fueron transformadas en cultivables (D´Altroy, 2015) y en Coctaca-Rodero (Jujuy-Argentina) mandaron a edificar cerca de 6 kilómetros cuadrados de terrazas en un área que no había sido previamente ocupada (Albeck y Scattolin, 1991, pp. 43-58). Pero a diferencia de los valles de Abancay y Cochabamba, las tierras de Yacuy Sircan Anta no eran trabajadas por los mitimaes sino por los indígenas originarios.

Según el informe del cacique principal del repartimiento de Azángaro, don Joan Yanaimisa, en la etapa virreinal, la indicada tierra aún disponía "[…] 10 fanegadas de sembradura".[7] Según las ordenanzas del virrey Francisco de Toledo cada fanegada cubría 288 varas de largo por 144 de ancho. Considerando que una fanega constaba de 46 o 50 kilogramos, en las 10 fanegadas de Yacuy Sircan Anta, el curaca y su familia obtenían 500 kilogramos de maíz y trigo. Posiblemente en la época inca, las tierras de Yucay Sircan Anta superaba las 10 fanegadas y el inca obtenía entre 800 o 1000 kilogramos de maíz, que al ser traslada y depositada en las colcas de Vilcas Huamán, era uno de los productos indispensables para la alimentación de la guarnición.

Con los incas las tierras de Yacuy Sircan Anta, al disponer de un canal de regadío y mano de obra indígena permanente para los cultivos y las cosechas en condición de mitayos, alcanzaron mayor productividad. Tras la invasión española quedaron eriazas.[8] Tiempo después terminaron siendo aprovechadas por particulares, y durante el siglo XVII fueron usufructuadas por el cacique Joan Yanaimisa, quien cultivaba maíz y trigo.

De la misma manera, en la llanura de Chupas, próximo a la ciudad de Huamanga, los predios llamados: "Aguapuquio y Chiara eran las tierras del sol y del ynga".[9] Aguapuquio era una loma ubicada a unos kilómetros del pueblo de Pacovilca, en la que cultivaban papa y quinua.

[7] AGN. Campesinado: derecho indígena, Leg. 10, Cuaderno 141, 1620, f. 192.
[8] AGN. Campesinado: derecho indígena, Leg. 10, Cuaderno 141, 1620, f. 192.
[9] ARAY. Intendencia. Leg. 33, 1586, s/f.

La loma de Chiara se hallaba bordeado por los arroyos que bajaban de las alturas de Toctoqasa y comprendía un territorio diverso: la parte alta de la loma era una tierra frígida y profunda para el cultivo de papa, oca, mashua y otros tubérculos. Las laderas abrigadas de la parte baja, mediante la edificación de andenes y el empleo de la chakitaklla, eran tierras exclusivas para el cultivo del maíz, siendo regada con las aguas del arroyo de Toctoqasa que eran conducidos por una amplia acequia.[10]

En la parte alta de la loma de Chiara, los incas también mandaron establecer un asentamiento. Una descripción de 1587, describe que en ella se hallaban unos paredones de un pueblo viejo despoblado y posiblemente en ella se asentaban los indígenas que frecuentaban para el riego, sembrío, aporque, deshierbe y cosecha de los granos y tubérculos. Asimismo, las referidas tierras del sol y del inca, se hallaban próximos al Qapaq Ñan que conducía a Vilcas Huamán.[11] La cual, facilitaba el traslado de toda la producción a las colcas de Vilcas, para el consumo de las autoridades administrativas durante las festividades del sol, la luna y las celebraciones locales.

Los ganados y las estancias del inca

Por su importancia en el transporte, la manufactura textil y las actividades rituales, la crianza de los camélidos constituyó el núcleo de la economía imperial. Las punas que controlaban las etnias fueron intensamente modificadas para el cuidado de las llamas, alpacas y vicuñas.

Las descripciones de Damián de la Bandera nos indica que una vez incorporada las poblaciones de Huamanga, el inca mandó a determinar la cantidad precisa de camélidos que las diferentes etnias disponían y una vez confiscada

> dio cierta parte para el sol y otra para ciertas guacas y mamaconas, y de los demás dio a todos los caciques del reino, especial a todos los que se hallaron con él en la conquista, á unos á mil cabezas y a otros a quinientas, é á docientas é á ciento é cincuenta, é á veinte, y á diez, é á cinco, é á cada un indio de los cuatro suyus. (Bandera, 1965[1557], p. 98)

[10] ARAY. Intendencia. Leg. 33, 1586, s/f.
[11] ARAY. Intendencia. Leg. 33, 1586, s/f.

Esto se repartió para su respectivo cuidado y reproducción.[12] De esa manera, las punas de Qaracha, Parinacochas, Lucanas y Huancavelica caracterizado por la abundancia de agua y pastos se constituyeron en las zonas de mayor concentración de los rebaños, las estancias y los pastores del inca.

En las punas de Qaracha, actualmente ubicado en la provincia de Huancasancos, los incas mandaron a establecer varias estancias ganaderas. Una de las más grandes, llamada "Guaranga-cancha", como indica su nombre disponía de mil cabezas de llamas de color negro, blanco y marrón, no sólo para la obtención de la lana o el transporte, sino fundamentalmente para las ofrendas durante las celebraciones a los dioses imperiales.[13] Y haciendo una suma de los hatos de camélidos ubicados en las diferentes regiones del imperio, en palabras del cronista Román y Zamora: el sol tenía más de un millón de animales (Román, 1897, p. 122). Asimismo, la estancia de Inga Wasi de Qaracha, constituido de "tres caserones y una redonda" concentraba centenares de llamas y alpacas, bajo el cuidado de pastores especializados.[14] Según esta descripción, los caserones eran las casas de los pastores, construidas a base de piedras y techado con ichu, con cocina, dormitorio y un almacén para guardar la lana y el charqui que obtenían de los ganados antes de ser transportados a Vilcas Huamán. Por su parte, el caserón circular que menciona el título del pueblo de Huancasancos, era un corral para encerrar de noche a los camélidos. A las cercanías del río Qaracha que nace y recorre por la pampa del mismo nombre, la estancia Chaqui Cancha disponía de "un corral grande" era específicamente para el pastoreo en tiempos secanos por su cercanía al recorrido del río. En Accno detentaban de dos corrales: "muy grandes y encima de los corales se hallaba su señal de piedras labradas antiguas".[15] La presencia de dos corrales evidencia que en dicha zona se establecían durante el nacimiento de los camélidos puesto que eran separados del corral de las llamas adultas para no ser maltratados tanto los críos y las madres por

[12] Esta política inca también se desarrolló en la cuenca del Titicaca. A inicios del virreinato, los charcas que vivían en el altiplano sureño que quejaron de que los incas habían hecho un gran daño a sus ancestros al tomar su rebaños (D´Altroy, 2018, p. 189).
[13] Archivo COFOPRI. Título del pueblo de Huancasancos, 1574, f. 7.
[14] Archivo COFOPRI. Título del pueblo de Huancasancos, 1574, f. 8.
[15] Archivo COFOPRI. Título del pueblo de Huancasancos, 1574, f. 8.

los machos. O en todo caso, los corrales grandes en tiempo de las lluvias se alternaban durante las noches con el objetivo de contrarrestar el lodo del corral, difusión de las enfermedades y muerte de los camélidos. La señal de piedras labradas antiguas nos sugiere, las ceremonias que se realizaban en la estancia de Accno durante los meses de febrero y agosto. Igualmente, en la pampa de Qaracha, se hallaba un sitio denominado Pucará "cerro antiguo del Inga",[16] en la que se brindaba los pagos a las deidades para la mantención y reproducción de los camélidos.

Las estancias de Guaranga Cancha, Inga Wasi, Chaqui Cancha y Accno, en la altiplanicie de Qaracha sugieren que eran habitadas de manera temporal y rotativa para disponer pasto y agua. A su vez, estas estancias fueron estratégicamente ubicadas porque, por la parte central de Qaracha Pampa recorría el camino del inca que facilitaba la llegada de los funcionarios imperiales con el objetivo de trasladar a los mejores camélidos para los rituales, el trasporte del charqui y la lana con dirección al centro administrativo de Vilcas Huamán.[17]

Al igual que las planicies de Qaracha, en las punas de los Soras, Angaraes y principalmente la meseta de Parinacochas, "tierra de buenos pastos y agua" los indígenas tenían numerosos hatos de llama y pacos "para su sustento, vestuario y trajines". Mientras en las planicies alto andinas de pampa de Galeras (Lucanas) criaban a las vicuñas específicamente para la obtención de la lana por ser "muy blanda y delicada, de que se hace ropa" cumbe especialmente para los incas (de Rivera y de Chávez, 1965a [1586], p. 124).

Las salineras

Previa a la ocupación de los incas, las etnias de Huamanga controlaban y usufructuaban varias salineras para su consumo. Los incas intensificaron su obtención y para ello, determinaron funcionarios y grupos indígenas especializados.

Entre los principales centros salineros destacaron: Urancancha ubicado en el valle del Pampas, del cual disponían la sal blanca; Máyoc, "junto al río de Xauxa", que obtenían la sal parda; y la salinera más grande

[16] Archivo COFOPRI. Título del pueblo de Huancasancos, 1574, f. 9.
[17] Archivo COFOPRI. Título del pueblo de Huancasancos, 1574, f. 9.

denominada el Pueblo de la Sal, en donde extraían la sal cristalina, blanca y bermeja.

La sal cristalina utilizada para el consumo de las llamas y las prácticas rituales se obtenía en las profundidades de la mina, al cual uno o dos personas llevando una red y un metal puntiagudo, con el empleo de una pequeña barca ingresaban y al llegar a la pared al dar unos golpes obtenían la sal. Sacaban en las redecillas y volvían las veces que querían haciendo el mismo procedimiento, por ser un proceso muy peligroso.

La sal blanca obtenía después de un proceso complejo y especializado. Un documento describe su procesamiento y obtención:

> […] destila del cerro agua salada, de la cual corre una acequia pequeña, y esta agua la reparten entre sí en pozos los habitadores de aquel cerro, que son muchos […] y esta agua que así reparten en los dichos pozuelos, la cual curada con el sol y yelo y secándose, se cuaja y quedan hechas las dichas tortas de sal blanca; y reparten esta agua los dichos moradores por días y por semanas. (de Rivera y de Chávez, 1965a [1586], p. 127)

Este proceso se ejecutaba solamente durante los meses de junio, julio y mediados de agosto, "cuando no llueve, porque, en lloviendo, no se cuaja y se desvanece con el agua dulce". Y se desarrollaba "por días y por semanas", razón por la cual, a la cercanía de la entrada de la mina, tenían "un pueblo fundado para este efecto desde el tiempo de los Ingas" (de Rivera y de Chávez, 1965a [1586], p. 127).

Además, la descripción de 1586 refiere que la elaboración de la sal blanca, "conforme a la posesión y repartición que antiguamente tienen hecha entre sí" (de Rivera y de Chávez, 1965a [1586], p.127). Quiere decir, que la obtención de la sal destinada a Vilcas Huamán y para las poblaciones indígenas se desarrollaba de manera jerárquica, en la que trabajaban grupos especializados y los indígenas de las etnias y mitimaes lo hacían bajo el permiso de las autoridades imperiales, teniendo en cuenta la cantidad de población que cada uno de ellos disponían.

Por otro lado, la sal bermeja obtenía en cualquier parte del cerro o las pequeñas canteras, puesto que el cerro siempre se hallaba sudando de agua salada y en un breve tiempo se formaban las bermejas. Razón por la cual, los indios admiraban y brindaban ofrendas al cerro (de Rivera y de Chávez, 1965 [1586], p.127).

En Máyoc, los indígenas obtenían la sal parda en forma de panes al cocer el agua salobre en cántaros y ollas en unos hornillos pequeños (Monzón, 1965b [1586], p. 213). Para ello, los olleros tanto del inca y los indígenas elaboraban una cerámica especial y diferente a comparación de los recipientes de chicha y ofrendas.

Entre los diferentes tipos de sal, la blanca era la más requerida y obtenida en mayor cantidad, siendo destinada para el consumo cotidiano de los ayllus, las autoridades administrativas, los militares y la propia nobleza inca, como también durante las festividades imperiales.

Una vez finalizada, la obtención de la sal cristalina, blanca y parda, llegaban a las salineras indígenas especializados en el transporte con centenares de llamas y una vez preparado las cargas llevaban la sal a los diferentes pueblos indígenas. La ruta más larga, era la que conducía a los pueblos Lucanas, que para ello pasaban el río Pampas y las llanuras más extensas del sur de Ayacucho.

Producción de manufacturas

Durante el gobierno de los incas, las actividades artesanales más sobresalientes fueron la textilería, los teñidos y la cerámica.

En una región ganadera y agrícola, los incas obtuvieron las mejores lanas de alpaca, vicuña y algodón, las cuales, mediante el hilado hecho por las expertas manos de las indígenas y grupos especializados, elaboraban los mejores tejidos de cumbi para la élite inca de Vilcas Huamán, los soldados de guarnición y la propia población originaria, previo un teñido. La lana blanca de los camélidos y el algodón acostumbraban teñir con hierbas, raíces y minerales. Una descripción menciona: “Tiñese la color verde con yerbas (Chillca), y lo amarillo lo tiñen con el molle, con las ramas y cáscaras del; lo azul tiñen con papas negras, y lo morado tiñen con un maíz negro que tienen, mezclado con color colorada, que se dice magno, que traen de otros repartimientos; y lo encarnado tiñen con este magno y sale muy perfecto y durable” (Monzón, 1965b [1685], p. 213).

Entre los tintes más cotizados, destacó la cochinilla, que eran: “unos gorgojitos muy pequeños, vivos y muy colorados […] con que se tiñe la ropa cumbi […]”. Para el ello, los indígenas de los valles de

Huamanga, abundante de tunas, muy cerca de dichas plantas de día y de noche hacían arder "todo género de hueso, […] con cuyo humo y calor dicen se crían los dichos gorgojuelos" (de Rivera y de Chávez, 1965a [1586], p. 124). Asimismo, utilizaban minerales, como el llimpi o ychima "ques colorada, que la sacan del metal de azogue molido y lavado; es pegajoso y tiñe bien" (de Rivera y de Chávez, 1965a [1586], p. 126).

Los incas conocedores de la tradición alfarera preinca de los indígenas de Huamanga, muchos sitios abundantes de tierras especiales y arcilla para la elaboración de la cerámica pasaron a tener un cuidado especial y muchos indígenas originarios, como también indígenas mitimaes especializados fueron establecidos para la elaboración de cerámicas imperiales. Las canteras se ubicaban en diferentes zonas, entre los más importantes resalta Huancarucma, ubicada en la banda derecha del río Pampas que actualmente pertenece a la provincia de Cangallo. Otra de las canteras se ubicaba en la banda derecha del río Qaracha, en la cual los incas establecieron a los Yauyos procedente de la sierra de Lima que más adelante enfatizamos.[18] Igualmente, en el valle de Huamanga, también establecieron un conjunto de mitimaes olleros especializados en la elaboración de vasijas para la chicha (Bandera, 1965 [1557], p. 97). Estas canteras y centros de producción alfarera eran pequeñas y a comparación de los centros alfaremos más grandes y especializados, como la hacienda real de Chinchero (Cuzco) que producía aproximadamente 28 de las 30 variedades de cerámica imperial (D´Altroy, 2018, pp. 193-194), no producían a esa escala y probablemente no elaboraban específicamente estilos imperiales, más bien predominaron los estilos locales con una cierta influencia del estilo imperial.

Entre otros productos destacó, la alpargata (sandalias) y en Huamanga, los indígenas del valle de Pampas, específicamente los del pueblo de Quilla fueron los más destacados y los realizaban a base de hilado de fibras de lana de llama, algodón o cabuya. Las alpargatas era uno de los productos artesanales más pedidos tanto en cantidad y calidad puesto que estaban destinados especialmente al abastecimiento de los militares del inca, como también para las acllas, autoridades administrativas, políticas y religiosas de Vilcas Huamán. Los indígenas de Quilla, bajo

[18] Archivo COFOPRI. Título del pueblo de Sacsamarca, 1574, f. 6.

la administración de los españoles continuaron produciendo alpargatas y en 1607 era el único poblado que tributaba al encomendero con 667 pares de alpargatas.[19]

Todas estas actividades artesanales no fueron desarrolladas únicamente por los indígenas originarios, sino esencialmente por los diversos grupos mitimaes que los incas establecieron estratégicamente, teniendo en cuenta la especialización de dichos grupos y las zonas de abundantes materias primas.

3. ESTABLECIMIENTO DE GRUPOS MITIMAES ESPECIALIZADOS

Al igual que el valle de Cochabamba en Bolivia y Pachachaca en Abancay, la cuenca de Pampas y Huamanga albergaron la mayor cantidad de poblaciones mitimaes procedentes de las regiones más apartadas del imperio. ¿Cuáles fueron los grupos mitimaes establecidos en Huamanga? ¿De dónde procedían? y ¿En qué sitios fueron establecidos?

El territorio de los Angaraes bajo el gobierno del inca Huayna Capac albergó miles de mitimaes. Dice: "en el tiempo de Guayna Capa y demás señores ingas […] entre los munchos indios que traxo a esta tierra de otras prouincias truxu mil indios de la provincia de Tomybamba" (Espinoza, 1973, p. 37)[20]. De esa manera, en la parcialidad de Chácac fueron establecidos unos siete grupos mitimaes: Quiguares, incas de privilegio traídos desde el sur de Cuzco; Chancas de Andahuaylas; Huaros de Huarichirí; los Caxamarcas trasladados desde Cajamarca; Chachas procedentes de Chachapoyas; Huánucos originarios de la provincia de Huamalíes; y los Cayampis conducidos desde el noreste de Quito (Espinoza, 1973, p. 11).

En Tayacaja, ubicaron a los Caviñas y Parixas (Parisas) y Wankas de la sierra central. En el territorio actual de Huancavelica, los Huaros, Chupaychos, Huandos, Chocorbos, Chancas, Caxamarcas, Quiguares, Yauyos, Angaraes y Qollanas. La actual provincia de Huanta albergó a

[19] AGN. Real Audiencia de Lima, Juicios de Residencia, Leg. 23, 1607, f. 96v.

[20] Información hecha a pedimentos de Luis Arias y Francisco Verdugo sobre las chacras de coca de los mitimaes Cayampis en el asiento de Matibamba, a cuatro jornadas del pueblo de Pampas, años 1566 y 1567.

los Parisas de Azángaro, los Antas orejones en el pueblo de Parcos, zona actual de Huamanguilla. Trasladaron también a los Mayos, Yungas y los Quiguares. En Quinua y Acocro, establecieron a los Acos y Quiguares procedentes de Cuzco, como también a los Cauiñas, Parijas, Guacra-Angaraes y Tayacajas (Espinoza, 1973, p. 125). En el territorio de la ciudad de Huamanga, a los Lurin Huancas, Chillques, Andamarcas, Angaraes, Quichuas, Acos, Huamanes y Quiguares (Galdo, 1992, p. 56). En Vilcas Huamán, la zona más alterada, establecieron a los Pabres, Hanan Chillques, Urin Chillques, Condes, Huandos, Xauxas, Wankas, Yauyos, Quichuas, Aymaraes, Guachos, Quispillactas de Canas, Cañaris y Quitos (Salas, 1998).

Al valle de Andahuaylas reubicaron a los indígenas quechuas de las partes altas, a los yungas de los tropicales, como también a los Jauja, Wanka, Quito Quichua, Yauyo, Huaylas, Huánuco, Huamachucho, Otavalo y en el reinado de Huayna Capac a los Chachapoyas (Bauer et al., 2013, pp. 130-131).

Los títulos de los pueblos de la cuenca del río Qaracha, en la actual provincia de Huancasancos, indican que fue habitado por los mitimaes Wankas del valle de Mantaro, los Yauyos de la sierra de Lima, Aymaraes de Apurímac y Manchiris (Quichua, 2015, p. 41). Sobre estos dos últimos grupos, logramos determinar su condición de mitimaes mediante la revisión de los litigios de 1614 por las tierras de Pincolla y Putica, ubicado en la banda izquierda del río Qaracha entre el pueblo de San Jerónimo de Taulli (Aymaraes) y San Miguel de Manchiri. Una decisión linderal dice

> Don diego Hurtado de Avendaño asesor en que por ella parece mandase repartan las dichas tierras de por mitad así las de Pincolla, como las de Putica, atento a que ninguno de los dichos indios tiene propiedad i ser advenedisos i mitimaes, sino tan solamente haber tenido posesión los unos y otros en diferente tiempos[21].

De igual manera, aunque Jaime Urrutia consideraba que el territorio de los Lucanas no había sufrido ningún tipo de alteración poblacional por la falta de presencia de mitimaes (Urrutia, 1994, p. 12), la revisita de los pueblos indígenas de Parinacochas (1616) y Lucanas (1648) muestran la presencia de los mitimaes: Chillques, Chupaychus,

[21] Archivo COFOPRI. Título de San Miguel de Manchiri, 1614, f. 31.

Mochas, Condes, Cañaris, Caxas y Guanca Yucullas (Quichua, 2015, p. 42).

La ubicación de los grupos mitimaes y su procedencia nos permite aclarar algunas imprecisiones de la etnohistoria huamanguina. John Earls sostenía que los Wankas de la cuenca de Qaracha eran una población establecida antes de la ocupación de los incas (Earls y Silverblatt, 1978; Earls, 1981). Sin embargo, tomando en cuenta los títulos de los pueblos de Huancasancos, Lucanamarca y Sarhua, las fuentes revisadas en el Archivo General de la Nación y los documentos publicados por Alfredo Alberti (2010), nos revelan que los Wankas en condición de mitimaes fueron establecidos durante la administración inca. De la misma manera, si bien la cuenca del Pampas es uno de los valles que albergó la mayor cantidad de los mitimaes, no fue el único. Todos los territorios de las etnias de Huamanga: las cabezadas, los valles, la zona intermedia y las punas experimentaron un cambio demográfico significativo con la presencia de los grupos mitimaes. En adelante es fundamental explicar: ¿Por qué en la región de Huamanga fueron establecidos numerosos grupos mitimaes y qué funciones cumplieron?

La labor de los mitimaes especializados y las etnias originarias

Las investigaciones históricas que consideran a la región de Ayacucho como parte de la confederación Chanca, sostienen que la masiva presencia de los mitimaes fue para afianzar el control de una zona rebelde. Menciona: "A fin de mantener su conquista y lograr su colonización, las cuencas de los ríos Pampas y Huarpa ubicadas debajo de los 3,500 msnm fueron convertidas por los inkas en el hogar de cientos de mitimaes procedentes de regiones muy apartadas y diversas, como: Quito, Cajamarca, Cuzco y de la costa central y sur …" (Salas, 1998, pp. 32-33).

Contrariamente consideramos que los mitimaes[22] fueron estratégicamente establecidos por motivos económicos, religiosos y político-administrativos, repotenciando y mejorando las actividades

[22] Sobre los mitimaes se dispone de una amplia bibliografía. Para los mitimaes de la región de Huánuco destaca las investigaciones de Martha Anders (1990, pp. 61-84) y Craig Morris (2013, p. 76). En cuanto a las funciones de los mitimaes, véase Pärssinen (2003, p. 15).

económicas de las etnias, abasteciendo y brindando servicios al centro político administrativo de Vilcas Huamán y a los demás centros de interacción religiosa. En ese sentido, los mitimaes, tanto para brindar tributos a los incas y abastecer a los sitios sagrados fueron ubicados en espacios ricos en canteras de arcilla para elaborar cerámica, valles para el cultivo del maíz y coca, planicies para la crianza de llamas y lugares con minas de oro y plata.

En la zona actual de la ciudad de Huamanga, se establecieron mitimaes alfareros "que hacían vasijas para hacer chicha", carpinteros "que hacían vasos en las que la beben" y plateros "que hacían las vasijas ceremoniales" (Bandera, 1965 [1557], p. 98). Dichos utensilios estaban destinados al consumo y a las actividades desarrolladas en Vilcas Huamán. Mientras tanto, los mitimaes de Huanta destinaban sus producciones a la montaña sagrada de Rasuwilka.

El vasto y variado territorio de los Angaraes permitió a los mitimaes el desarrollo de las actividades agropastoriles y mineras. Los mitimaes Quiguares, Huaros, Callamarcas, Chachas y Chancas en los valles se dedicaban a la agricultura y en las punas al pastoreo e incluso muchos de ellos se desenvolvían en la actividad minera, puesto que en Congalla y Julcamarca existían vetas de plata. Por otro lado, los mitmas Cayampis, asentados en la banda oriental del río Mantaro y estratégicamente ubicados en el valle cocalero de Matipampa (Matibamba) desde el gobierno de Huayna Cápac eran indígenas cocacamayos, quienes bajo la dirección de los curacas llamado Parinaco y Toca en tres pedazos de tierra "desmontaron y cultivaron y sembraron de coca" (Espinoza, 1973, p. 38).

La parte central y nororiental del territorio de Lucanas albergó un conjunto de mitimaes y entre ellos destacaron los Caxas y Guanca Yuculla. A los valles de Sancos (Lucanas), fue llevado los Caxas, dedicados a la actividad de chasquis, siendo estratégicamente ubicados en la zona de Sancos, que comunicaba la costa con el centro administrativo de Hatun Lucana.[23] En el actual pueblo de Puquio, fueron ubicados los mitimaes orejones Chillques, que estaban dedicados al cultivo de la papa y el maíz, asuntos administrativos y al servicio de las indias collas del curaca Chuqui Callapa que vivían en las

[23] AGN Campesinado. Derecho Indígena, leg. 9, Cuad. 119, Año 1648. Revisita y empadronamiento de los indios de San Juan de Sancos, Lucanas: 125-125r.

tierras de Topay Guaci.[24] Igualmente, la cédula de encomienda de 1540, evidencia la presencia de los mitimaes Guanca Yuculla, procedentes de la sierra central y ubicados al sur del poblado de Queca del valle de Qarwarasu (Schreiber, 1987, p. 66).

En la cuenca del río Yauca, límite actual entre la provincia de Lucanas y Parinacochas, se establecieron los mitimaes Chupaychus, Mochas, Condes y Cañaris.[25] Los Chupaychus procedentes de Huánuco ocuparon principalmente el valle de Lampalla (Río Yauca), dedicándose a la agricultura y desde allí tenían acceso y podían manejar los diversos bolsones de tierras cultivables.[26] Los Mochas era un ayllu procedente de Cajamarca, dedicado al pastoreo de las llamas del inca. Los mitimaes Condes, fueron plateros estratégicamente establecidos por la abundancia de minerales en la región de Lucanas.[27] Por otro lado, los mitimaes Cañaris aprovechando la fertilidad del valle de yauca se dedicaban a la agricultura.[28] Todos estos grupos mitimaes establecidos en la zona de los Lucanas durante las actividades festivas y prácticas rituales abastecían de maíz, llamas y trabajos de metales a la montaña sagrada de Qarwarasu.

Las zonas bajas y las punas de la cuenca de Qaracha, estaban ocupados por los mitimaes Wankas, Yauyos, Aymaraes y Manchiris. Los Wankas al ser ubicados en la parte izquierda de la cuenca de Qaracha caracterizado por las extensas punas, manantiales y qochas, se dedicaron al cuidado de las llamas y alpacas en las estancias de Waranqa Cancha, Inga Wasi y Accno.[29] De la misma manera, las punas de los pueblos de Lucanamarca y Sarhua de origen Wanka, albergaron numerosas estancias ganaderas y en ella vivían los "ovejeros del inga"[30]

[24] Archivo COFOPRI, Título de propiedad de los terrenos de la comunidad de indígenas del pueblo de Chilques, del distrito del Cercado de puquio, 1587, fol. 70r-70v-71r-72r-72v.
[25] AGN Campesinado. Derecho Indígena, leg. 5, Cuad. 61, Año 1616. Revisita y empadronamiento de los indios del repartimiento de Parinacochas: 40-50.
[26] AGN Campesinado. Derecho Indígena, leg. 5, Cuad. 61, Año 1616. Revisita y empadronamiento de los indios del repartimiento de Parinacochas: 35r.
[27] AGN Campesinado. Derecho Indígena, leg. 5, Cuad. 61, Año 1616. Revisita y empadronamiento de los indios del repartimiento de Parinacochas: fs. 43r-46r.
[28] AGN Campesinado. Derecho Indígena, leg. 5, Cuad. 61, Año 1616. Revisita y empadronamiento de los indios del repartimiento de Parinacochas: f. 38.
[29] Archivo COFOPRI. Título del pueblo de Huancasancos, 1574, f. 7.
[30] Archivo COFOPRI. Título del pueblo de Sarhua, 1574, f. 111.

dedicados a tiempo completo, quienes eran ayllus con un conocimiento amplio del cuidado de los camélidos tanto para la obtención de la lana, la carne y las ofrendas que se realizaban con frecuencia en Vilcas Huamán y los ushnus. Los Yauyos, ubicados en el pueblo actual de Sacsamarca, extendiendo su dominio en la banda derecha del río Qaracha, una zona de abundantes materiales para la elaboración de cerámica se constituyeron en "olleros del Inga" y en las punas secundaban esta actividad con el pastoreo de camélidos.[31] Los Aymaraes acostumbrados a vivir en las partes altas y expertos en el cuidado de camélidos pasaron a establecerse en el margen izquierda del río Qaracha siendo los "ovejeros del Inga i contaban allí el ganado". Es decir, se desenvolvieron como los llameros del imperio.[32] Los Manchiris, ubicados en el pueblo actual del mismo nombre, ocuparon la banda derecha del río y fueron establecidos en una zona inaccesible, rocosa y de pocas tierras, pero altamente fértiles y de abundantes materias primas. De esa manera, por ser expertos en el cultivo de maíz en zonas inaccesibles a base de chakitaklla pasaron a ser los maiceros del inca y para la conservación de dichos productos eran diestros en la elaboración de canastas y toncos.[33]

De la misma manera, las etnias originarias: los Angaraes, Soras, Lucanas, Chancas y Tanquiguas, bajo la administración de los incas, no fueron retirados de sus territorios y se caracterizaron por conservar su autonomía.[34] Los Lucanas, como indican las excavaciones

[31] Archivo COFOPRI. Título de Sacsamarca 1574: f. 220.
[32] Archivo COFOPRI. Título de Taulli 1574: f. 36.
[33] Las canastas son especie de recipientes, llamado comúnmente pirwas, elaborados a base de varillas de tasta y otros vegetales de la zona que sirve para guardar maíz, papa, olluco, oca y mashua. Son de diversas medidas, que pueden ser de medio metro de altura hasta dos metro y medio aproximadamente, como también tienen entre un metro a dos metros de diámetro. Posiblemente durante la etapa Inka se emplearon para guardar los productos, puesto que en esta zona no se encuentran los depósitos inkas (colcas). Los toncos, son pequeños recipientes domésticos, hechos a base de las varillas del ceqces, planta que crece cerca a los riachuelos y puquiales de la región kichwa. Actualmente aún los manchirinos son conocidos por estos trabajos y abastecen a los diversos pueblos de la zona, incluso se caracterizan por sus teñidos a base de nogal y sus buenos textiles. Archivo COFOPRI. Título de Manchiri 1614: f. 31.
[34] Aunque no es el objetivo de este trabajo, es necesario aclarar que las etnias también mantuvieron sus deidades y continuaron siendo venerados. Las montañas sagradas de Qarwarasu, Rasuwillka y Sara Sara continuaron siendo las mayores deidades de

arqueológicas, bajo el gobierno de los incas continuaron cultivando diversas variedades de maíz en las andenerías de Andamarca, Chimpa, Huaylla y Túcuta (Aguirre, 2009, pp. 234-250). Es decir, renovaron las andenerías y las acequias del imperio Wari y, pusieron al servicio del imperio inca. Los Angaraes y los Chancas, a pesar que enfrentaron a la expansión de los incas, se mantuvieron en sus dominios preincas y aprovecharon todos los recursos agrícolas de los valles, domesticaron camélidos y obtuvieron metales en las punas. Los Tanquiguas, originarios de Vilcas Huamán, se mantuvieron en dichos territorios y de esa manera, al igual que las demás etnias cumplieron con la tributación respectiva al imperio (Carabajal, 1965 [1586], p. 168).

Aún más, con el establecimiento de los mitimaes, el territorio de Huamanga se transformó en una zona de convivencia e interacción entre las etnias originarias y los mitimaes. Un litigio de 1587 entre los pueblos Santa Cruz de Carhuancho (de origen Lucanas) y el pueblo de Santiago de Acochani (orejones Chillques), ambos ubicados en el actual pueblo de Puquio, nos indica que ambos usufructuaban las tierras maiceras de Cachatapampa.[35] Los mitimaes Wankas y Aymaraes ubicados en la cuenca de Qaracha, compartían extensos pastizales y disponían de numerosas estancias de llamas en Pallalla y Sorapampa.[36] Igualmente, los Yauyos y los Wankas se beneficiaban de las aguas de Utari, "en porciones a su medida para regarlas sus chacras".[37]

Mejoramientos de las chakas y abastecimiento de las colcas

Para el almacenamiento de maíz, coca, ají, lana, algodón, entre otros, los incas mandaron a edificar depósitos temporales próximos a las zonas de producción y trasladaban a las colcas de Vilcas Huamán. Para ello, mejoraron los caminos y los puentes bajo el cuidado de los indígenas originarios y mitimaes especializados.

La producción de maíz en los valles fértiles de Huanta, antes de ser transportadas a las colcas de Vilcas Huamán, depositaban

integración, y Vilcas Huamán, el mayor centro de las siete huacas, pasó a convertirse en el principal wamani de los incas y fue construida siguiendo las estructuras arquitectónicas de Cuzco.

[35] Archivo COFOPRI. Título del pueblo de Chillques, 1587, fs. 70-71-72.

[36] Archivo COFOPRI. Título del pueblo de Sarhua, 1574, f. 36.

[37] Archivo COFOPRI. Título del pueblo de Sacsamarca, 1608, f. 8.

temporalmente en los edificios rectangulares de Tinyaq, ubicada en la sierra del distrito de Macachacra (Huanta). Su altitud de aproximadamente 3270 msnm y la carencia de ductos de ventilación indican que Tinyaq no era una colca de mayor jerarquía a comparación de Condormarca-Huamanguilla o Vilcas Huamán. Pero, además de ser depósitos, su proximidad al Qapaq Ñan evidencia que era un tambo que albergaba a los chasquis y alojamiento a los indígenas mitayos que concurrían masivamente en los meses de siembra y cosecha (Santillana, 2012, p. 210-218).

En el valle de Qarwarasu, las investigaciones de Schreiber determinó la presencia de tres centros de almacenamiento que totalizaban 91 colcas y dos centros pequeños, con 16 y 25 colcas respectivamente. Dichas colcas se ubicaban en el curso del camino inca, de origen Wari que atravesaba del valle de Qarwarasu hasta Nasca.[38] En esta zona, para mantener la comunicación entre la costa y la sierra, los incas establecieron a los mitimaes chasquis, denominado Caxas, procedente de la zona yunga y mitaban al tambo de Yauca,[39] que era parte del camino real que conectaba Lima y Cuzco, pasando a través de la plaza de Apucara, Queca y Soras (Schreiber, 1987, p. 66).

En Vilcas Huamán mandaron edificar tres tipos de colcas. En la ladera de Lahuaresca a unos 3500 msnm y a 1800 metros de la plaza de Vilcas, según las descripciones de Cieza de León había "más de setecientas casas, donde recogían el mayz, y las cosas de proueymiento de las gentes de guerra que andauan por el reyno" (Cieza, 2005[1550]). Como provisiones de guerra, el maíz y la papa eran producidas en los valles de Pampas, Anco y Huanta (Santillana, 2012, p. 132). El segundo grupo de colcas se ubicaba en la cancha del ushnu y de la residencia de Tupac Inca Yupanqui, las cuales eran específicamente depósitos para armas, finos textiles y otros tipos de tributo. El tercer grupo se hallaban localizadas en Huanca Puquio, al sudoeste de Vilcas, a lo largo del camino inca de Guambalpa y eran exclusivamente para el almacenamiento de coca y ají procedente de las yungas; lana y charqui

[38] Además, los incas establecieron una nueva ruta que salía del valle del Qarwarasu en dirección noreste hacia Cuzco, vía Cochacaxas. De esa manera, el camino inca que cruzaba el valle fue la ruta más importante que conectaba al camino costero de Nasca con el camino serrano de Cochacaxas.

[39] AGN Campesinado. Derecho Indígena, leg. 9, Cuad. 119, Año 1648. Revisita y empadronamiento de los indios de San Juan de Sancos, Lucanas: 125-125r.

de las punas de Qaracha, Lucanas, Parinacochas y Angaraes; como también maíz de los valles del Pampas, siendo posiblemente de bienes especiales para el uso ritual y la reciprocidad (Santillana, 2012, pp. 132-133). Mientras la mayor parte de la producción agrícola y ganadera del valle de Andahuaylas eran destinados al tambo del mismo nombre que se localizaba cerca al río Chumbao, a mitad de camino entre los grandes centros administrativos incaicos de Curamba y Vilcas Huamán (Bauer et al., 2013, p. 129).

Para el traslado de los productos a las colcas de Vilcas Huamán, mandaron a mejorar los caminos, los puentes y establecieron indígenas con oficios determinados. Las principales zonas productivas de maíz, papa, coca, ají, como también los hatos de camélidos y los centros mineros estaban conectados a los ramales más importantes del Qapaq Ñan. Tal es así, cerca de las estancias de Qaracha Pampa e Inka Wasi de la meseta de Parinacochas recorría un ramal del camino inca con dirección a Vilcas Huamán (Programa Qhapaq Ñan, Proyecto Piloto Vilcashuamán, 2007). Para el transporte de la coca y ají de las yungas mandaron edificar un camino troncal y puentes desafiando las quebradas, cañones, contrafuertes y ríos. En la parte central de Huamanga, la mayoría de los ríos tributarios del Pampas disponían de puentes colgantes construidos y cuidados por los grupos mitimaes especializados. Por ejemplo, los mitmas Condes tenían "la obligación de chasqui y puente".[40] Es decir, mantener la viabilidad del puente y ayudar en el transporte. Dichos indígenas vivían en las proximidades del puente y en el virreinato el referido pueblo pasó a denominarse Chacamarca, que hace referencia al oficio de sus habitantes. Los mitimaes Wankas a base de materiales de la zona refaccionaban anualmente el puente sobre el río de Sarhua. Los Tanquiguas, indígenas originarios de Vilcas Huamán, cuidaban y reconstruían el puente del río Vischongo. De la misma manera, los mitimaes aymaraes de Cancha Cancha (Chuschi), los Huandos de la cuenca de Qaracha y los Caxas de Lucanas eran chasquis.[41] Entretanto, los mitimaes Condes de Cayara se desenvolvían como tamberos.[42]

[40] AGN. Campesinado: derecho indígena, Leg. 14, Padrón de indios tributarios en Huamanga (Vilcas Huamán), s/a, f. 25v.
[41] AGN. Revisita de San Juan de Sancos-Lucanas, 1648, f. 123.
[42] AGN. Campesinado: derecho indígena, Leg. 14, Padrón de indios tributarios en Huamanga (Vilcas Huamán), s/a, f. 2v.

4. LLAQTAKUNAPA YACHAYNIN AL SERVICIO DEL IMPERIO INCA

¿Por qué los incas en menos de un siglo lograron establecer un imperio altamente sostenible?

Los incas lograron alcanzar una dimensión imperial avanzada por poner a su servicio los llaqtakunapa yachaynin o conocimientos colectivos de los pueblos, la cual utilizando los aportes de la economía y estudios sobre el conocimiento tácito se define como un "conocimiento práctico desarrollado desde la experiencia directa y la acción, altamente pragmático y específico de la situación, […] usualmente compartido a través de la conversación interactiva y la experiencia compartida" (McAdam, Mason, McCrory, 2007, pp. 43-59).

Bajo la administración de los incas, las etnias originarias de Huamanga no sufrieron traslados forzados y las poblaciones mitimaes no fueron establecidas para sofocar una zona rebelde como sostenían las investigaciones tradicionales. Las etnias se mantuvieron en sus dominios y los mitimaes fueron llevados para repotenciar las actividades económicas al servicio del imperio inca, quienes al conocer el valor de la región, foco central de la formación del imperio Wari, dieron importancia y aprovechamiento al llaqtakunapa yachaynin alcanzada por generaciones. Por ejemplo, si en la región de Huamanga, bajo el gobierno de los incas, floreció el cultivo de maíz, fue una continuidad desarrollada principalmente por los waris. Las excavaciones de Martha Anders en el sitio de Azángaro (Huanta) evidencian que era un sitio para almacenar los productos agrícolas cultivados en el microclima más cálido y más bajo de la cuenca norte de Ayacucho (Anders, 1991, pp. 165-197). Jargampata, un pequeño sitio wari ubicado al este de la cuenca de Ayacucho también fue un centro de acopio para recoger y almacenar productos destinados al sustento del centro urbano (Isbell, 1977). Las andenerías y las acequias de Andamarca fueron construidas en la administración del imperio Wari, posteriormente continuada por los Lucanas y ampliadas por los incas (Aguirre, 2009, pp. 134-250). Igualmente, la coca y la chonta, procedentes de la ceja de la selva y hallada en el centro principal del imperio Wari, indican la antigua conexión con la región selvática, al cual los incas brindaron una especial predilección por el predominio de

la coca, que fue trabajado por los mitimaes Cayampis (Ochatoma, Cabrera y Mancilla, 2015, pp. 76-86).[43]

Asimismo, los incas trasladaron a la región de Huamanga numerosos grupos mitimaes especializados para encaminar y repotenciar las actividades económicas, tomando en cuenta el conocimiento colectivo de cada uno de ellos. Los mitimaes Yauyos antes de ser establecidos en el valle de Qaracha eran destacados olleros de la sierra de Lima y al ser llevado al valle referido fueron establecidos en una zona de abundante arcilla y tierras especiales para la elaboración de cerámica, un conocimiento adquirido a través de la práctica y difundido entre los integrantes del grupo por generaciones. Los Manchiris, expertos en el cultivo de maíz con el empleo de la chakitaklla y canasteros por excelencia, fueron establecidos en la banda derecha del río Qaracha por disponer de tierras fértiles y materiales para la elaboración de sus trabajos artesanales. Los mitimaes Condes, ubicados en una zona minera de Lucanas tenían una amplia experiencia en la platería. Igualmente, los mitimaes alfareros ubicados en el valle de Huamanga aprovecharon su experiencia para la elaboración de vasijas de chicha a base de barro; vasos de madera bellamente decorados; y vasijas ceremoniales de plata. Los chasquis e indígenas puentes, encargados del servicio de correo y la renovación de los puentes disponían de un previo conocimiento únicamente manejado y difundido por los integrantes del mismo grupo mitimae.

Sobresalir en el cultivo de maíz, significaba elegir adecuadamente la semilla, la fertilidad del suelo, el tiempo de la siembra, el deshierbe y la cosecha. Construir un puente requería de un conocimiento en la elección de los materiales más resistentes, su traslado, su secado, el trenzado y el manejo de la cantidad de los materiales de acuerdo a la extensión del río. Igualmente, hacer los teñidos necesitaba de un amplio conocimiento ancestral de los pueblos indígenas, adquirido mediante la práctica constante por generaciones y heredado de padres a hijos. Esto

[43] La tesis de la relación de los incas con los waris es de larga data. En la década de 1960 Tom Zuidema y posteriormente Duccio Bonavia, consideraban que los incas reutilizaron las organizaciones e instituciones del imperio Wari (Bonavia, 1991, pp. 424-429). En la actualidad, con nuevos hallazgos: Luis Guillermo Lumbreras, José Ochatoma, entre otros, continúan reafirmando dicha propuesta. Por ejemplo, consideran que los incas renovaron los caminos, emplearon los quipus y los andenes de los waris.

quiere decir, que los incas no sólo se preocuparon en la mejora de sus instituciones, sino fundamentalmente en el control y uso inteligente del conocimiento colectivo especializado de los pueblos que fueron incorporando.

De esa manera, la sociedad inca se constituyó en una de los imperios más prósperos porque alcanzó a controlar la diversidad y especialización del conocimiento manejado por las diversas poblaciones. Asimismo, por saber establecer estratégicamente en zonas de abundantes recursos que le permitían alcanzar una mayor productividad agrícola, ganadera y artesanal tanto en cantidad y calidad.

5. DOCUMENTOS

Archivo de Organismo de Formalización de la Propiedad Informal (COFOPRI)

- Título del pueblo de Sacsamarca, 1574.
- Título del pueblo de Huancasancos, 1574.
- Título del pueblo de Sacsamarca, 1574.
- Título de San Miguel de Manchiri, 1614.
- Título del pueblo de Sarhua, 1574.
- Título de Taulli 1574.
- Título de propiedad de los terrenos de la comunidad de indígenas del pueblo de Chilques, del distrito del Cercado de puquio, 1587.

Archivo General de la Nación (AGN)

- Campesinado: derecho indígena, Leg. 10, Cuaderno 141, 1620.
- Real Audiencia de Lima, Juicios de Residencia, Leg. 23, 1607.
- Campesinado. Derecho Indígena, leg. 9, Cuad. 119. Revisita y empadronamiento de los indios de San Juan de Sancos, Lucanas, 1648.
- Campesinado. Derecho Indígena, leg. 5, Cuad. 61. Revisita y empadronamiento de los indios del repartimiento de Parinacochas, 1616.
- Campesinado: derecho indígena, Leg. 14, Padrón de indios tributarios en Huamanga (Vilcas Huamán), s/a.

Archivo Regional de Ayacucho (ARAY)

- Intendencia. Litigio por las tierras de Aguapuquio y Chiara, Leg. 33, 1586.

6. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre, M. (2009). Excavaciones en los andenes de Andamarca, cuenca del río Negromayo, (Lucanas-Ayacucho). *Arqueología y sociedad* (20), 223-267.

Albeck, M., y Scattolin, C. (1991). Cálculo fotogramétrico de superficies de cultivo en Coctaca y Rodero, Quebrada de Humahuaca. *Avances en Arqueología* (1), 43-58.

Alberdi, A. (2010). *El mundo al revés. Guaman Poma colonialista.* Berlín, Alemania: Wissenschaftlicher Verlag Berlin.

Anders, M. B. (1990). *Historia y etnografía: los mitmaq de Huánuco en las visitas de 1549, 1557 y 1562.* Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos

Anders, M. B. (1991). Structure and function at the planned site of Azángaro: cautionary notes for the model of Huari as a contralized secular state. En W. H. McEwan, *Huari administrative structure: prehistoric monumenal architecture and state government* (pp. 165-197). Washington, D. C., Estados Unidos: Dumbarton Oaks.

Arguedas, J. M. (1977). Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga. En J. M. Arguedas, *Formación de una cultura nacional indoamericana* (2da edición, pp. 148-172). México: Siglo Veintiuno Editores.

Bandera, D. de la (1965[1557]). Relación general de la disposición y calidad de la provincia de Guamanga, llamada San Joan de la Frontera, y de la vivienda y costumbres de los naturales della. En M. Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones Geográficas de Indias* (vol. I, pp. 96-104). Madrid, España: Atlas.

Barth, F. (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras. En F. Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (pp. 9-46). México: Fondo de Cultura Económica.

Bauer, B., Aráoz, M., y Kellett, L. *Los Chancas. Investigaciones arqueológicas en Andahuaylas (Apurímac, Perú).* Lima, Perú:

Instituto Francés de Estudios Andinos-University of Illinois at Chicago-The Institute for New World Archaeology.

Bonavia, D. (1991). *Peru: hombre e historia. De los orígenes al siglo XV.* Lima, Perú: EDUBANCO.

Cámara, J. (2009). Sobre las ocupaciones prehispánicas en la cuenca baja del río Negromayo (Lucanas-Ayacucho): una aproximación desde el sitio arqueológico de Canichi. *Arqueología y sociedad* (20), 181-203.

Carabajal, P. de (1965 [1586]). Descripción fecha de la provincia de Vilcas Guaman. En M. Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones Geográficas de Indias* (vol. I, pp. 145-168). Madrid, España: Atlas.

Centro de Colaboración Pedagógica Provincial del Magisterio Primario de la provincia de Parinacochas (1951). *Monografía de la provincia de Parinacochas.* Lima, Perú: Para Todo.

Cieza, P. (2005 [1550]). *La crónica del Perú* (vol. I). Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

D´Altroy, T. (2018). Fundando el imperio incaico. En I. Shimada, *El Imperio Inka* (pp. 173-207). Lima, Perú: PUCP.

D´Altroy, T. N. (2015). *El poder provincial en el imperio inka.* Lima, Perú: IEP-BCRP.

Earls, J. (1981). Patrones de jurisdicción y organización entre los Qaracha Wancas: una reconstrucción arqueológica y etnohistórica de una época fluída. En M. K. Amalia Castelli, *Etnohistoria y Antropología Andina* (pp. 55-91). Lima: Aguarico.

Earls, J. y Cervantes, G. (2018). Cosmología inca en Moray. Astronomía, agricultura y peregrinaje. En I. Shimada (ed.), *El Imperio inka* (pp. 211-254). Lima, Perú: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Earls, J. y Silverblatt, I. (1978). Ayllus y etnias de la región de Pampas-Qaracha: el impacto de la conquista incaica. En R. Matos (comp.), *Actas del III Congreso Peruano: El hombre y la cultura andina*, (tomo 1, pp. 157-177). Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Espinoza, W. (1973). La coca de los mitmas Cayampis en el reino de Ancara. Siglo XVI. *Annales científicos de la Universidad del Centro del Perú* (2), 7-67.

Espinoza, W. (1978). *Los modos de producción en el Imperio de los Inkas.* Lima, Perú: Mantaro-Gratifal.

Galdo, V. (1992). *Ayacucho: conflicto y pobreza. Historia regional (siglos XVI-XIX).* Huamanga, Perú: UNSCH.

Garcilaso de la Vega, I. (1960[1609]). *Comentarios reales de los incas* (vol. I). Lima, Perú: FCE.

González Carré, E. (1992). *Los señoríos Chankas.* Lima: UNSCH-INDEA.

Guaman Poma de Ayala, F. (1993[1613]). *Nueva corónica y buen gobierno.* Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

Hyslop, J. (1992). *Qhapaqñan. El sistema vial inkaico.* Lima, Perú: INDEA-Petróleos del Perú.

Huertas, L., Granda, J., y Gonzalez, E. (1976[1683]). *La revisita de Chocorbos de 1683.* Huamanga, Perú: UNSCH.

Isbell, W. (1977). *The rural foundation for urbanism: a study of economic and stylistic interaction between rural and urban communities in eight-century Peru.* Urbana, Estados Unidos: University of Illinois Press.

Kurin, D. S. (2016). *The Bioarchaeology of Societal Collapse and Regeneration in Ancient Peru.* Santa Barbara, Estados Unidos: Springer.

Lumbreras, L. G. (1972). *De los orígenes del Estado en el Perú.* Lima, Perú: Milla Batres Editor.

McAdam, R., Mason, B., y McCrory, J. (2007). Explorando las dicotomías dentro de la literatura de conocimiento tácito: hacia un proceso de conocimiento tácito en las organizaciones. *Gestión de Conocimiento, 11*(2), 43-59.

Monzón, L. de (1965a [1586]). Descripción de la tierra del repartimiento de Atun Sora. En M. Jiménez, *Relaciones Geográficas de Indias,* (vol. I, pp. 169-178). Madrid, España: Atlas.

Monzón, L. de (1965b [1586]). Descripción de la tierra del repartimiento de los Rucanas Antamarcas de la Corona Real, jurisdicción de la ciudad de Guamanga. En M. Jiménez, *Relaciones geográficas de Indias*, (vol. I, pp. 197-216). Madrid, España: Atlas.

Morris, C. (2013). *El palacio, la plaza y la fiesta en el Imperio inca*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Institute of Andean Research.

Murra, J. (2002). El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En J. Murra, *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía* (pp. 85-125). Lima, Perú: IEP.

Ochatoma, J., Cabrera, M., y Mancilla, C.. (2015). *El área sagrada de Wari. Investigaciones arqueológicas en Vegachayuq Moqo.* Huamanga, Perú: UNSCH.

Pärssinen, M. (2003). *Tawantinsuyu. El Estado inca y su organización política.* Lima, Perú: IFEA-PUCP.

Pease, F. (2004). *Los últimos incas del Cuzco.* Lima, Perú: Instituto Nacional de Cultura.

Proyecto Qhapaq Ñan, Proyecto Piloto Vilcashuamán (2007). *Vilcashuamán hoy: legado y presente*. Lima, Perú: Instituto Nacional de Cultura.

Quichua, D. (2015). *Los cargadores del inca. La macroetnia Lucanas (*Tesis de maestría). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.

Quichua, D. (2017). Macroetnias y mitimaes prehispánicos en la región de Ayacucho. Territorio, población y religión. *Historia y región* (5), 55-69.

Rivera, P. de, y Chávez, A. de (1965a [1586]). Relación de la ciudad de Guamanga y sus términos. En M. Jiménez de la Espada, *Relaciones Geográficas de Indias* (vol. I, pp 105-139). Madrid, España: Atlas.

Rivera, P. y Chávez, A. de (1965b [1586]). Descripción de la provincia de los Angaraes. En M. Jiménez de la Espada (ed.), *Relaciones Geográficas de Indias* (vol. I, pp. 140-144). Madrid, España: Atlas.

Román, J. (1897). *Repúblicas de Indias: Idolatría y gobierno en México y Perú antes de la conquista.* Madrid, España: Victoriano Suárez.

Rostworowski, M. (1992). *Historia del Tawaninsuyu.* Lima, Perú: IEP.

Salas, M. (1998). *Estructura colonial del poder español en el Perú. Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes siglos XVI-XVIII.* Lima, Perú: PUCP.

Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua, J. de (1993[1613]). *Relación de Antiguedades deste reyno del Piru.* Cuzco, Perú: IFEA-CERABC.

Santillana, J. (2012). *Paisaje sagrado e ideología inca. Vilcas Huamán.* Lima, Perú: Institute of Andean Research-PUCP.

Schreiber, F. M. (2010). Inca strategies of control: a comparison of the Inca occupations of Soras and Andamarca Lucanas. *Ñawpa Pacha, 30*(2), 127-166.

Schreiber, K. (1987). Conquista y consolidación: una aproximación entre las ocupaciones de los imperios Wari e Inka en un valle peruano de la sierra. *Histórica, 11*(1), 55-81.

Stern, S. (1986). *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640.* Madrid, España: Alianza Editorial.

Topic, J. (2008). El santuario de Catequil: estructura y agencia. Hacia una comprensión de los oráculos andinos. En M. C. Ziólkowski, *Adivinación y oráculos en el mundo antiguo andino* (pp. 71-95). Lima, Perú: IFEA-PUCP.

Urrutia, J. (1994). *La diversidad huamanguina: tres momentos en sus orígenes.* Lima, Perú: IEP.

Vega-Centeno, R. (2019). Economías tardías: producción y distribución en los Andes centrales antes y durante la expansión del Tawantinsuyu (900-1532 d. C.). En P. Kaulicke, *Historia económica del antiguo Perú* (pp. 406-533). Lima, Perú: IEP-BCRP.

Wachtel, N. (1981). Los mitimaes del valle de Cochabamba. *Historia Boliviana, 1*, 21-57.

Recibido: 23 de diciembre de 2019
Aceptado: 28 de diciembre de 2019

Historia y Región, Año VII, N° 7, Lima (Perú), Dic. 2019:55-73
ISSN (impreso): 2309-933X

NARRATIVAS LOCALES SOBRE DESARROLLO SOSTENIBLE EN LA COOPERATIVA AGRARIA CACAOTERA ACOPAGRO, REGIÓN SAN MARTÍN[*]

Local narratives on sustainable development in the cocoa agricultural cooperative Acopagro, San Martin region

Lourdes Amparo Lares Acero[**]
lares.lourdes@gmail.com

RESUMEN:

Este artículo muestra las narrativas locales sobre desarrollo sostenible a partir de un estudio de caso en la cooperativa agraria cacaotera Acopagro, y cómo éstas conjugan sus lógicas productivas. Para esto se tomarán como referencias las dimensiones social, ambiental y económica de los discursos internacionales sobre desarrollo sostenible y su relación con los procesos a nivel local que configuran el entorno de la cooperativa.

Las trayectorias agraria y forestal, de especialización productiva, así como las experiencias de migración y cultivo de hoja de coca de los socios de la cooperativa Acopagro, son elementos importantes para su lógica productiva. Los mismos son transversales a los tres criterios que empiezan a configurar las narrativas sobre desarrollo sostenible: según su involucramiento en el programa de reforestación, su experiencia agrícola y forestal previa, y la producción diferenciada. Cada uno de estos, a su vez, resalta las diferentes dimensiones sobre desarrollo sostenible que van construyendo sus narrativas.

Así, las narrativas locales sobre desarrollo sostenible en la cooperativa Acopagro consideran las tres dimensiones sobre desarrollo sostenible, pero desde diferentes criterios, siendo la dimensión económica la que al final resulta siendo la más importante.

PALABRAS CLAVE: Narrativas locales – desarrollo sostenible – procesos locales – sistemas agroforestales

ABSTRACT:

This article shows the local narratives on sustainable development from a case study in the agrarian cooperative cacaotera Acopagro, and how they bring together their productive logics. For this, it will be taken as references the social, environmental and economic dimensions of the international speeches on sustainable development and

[*] Este artículo forma parte de mi tesis de la maestría en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

[**] Antropóloga por la Pontificia Universidad Católica del Perú.

its relation with the processes at local level that form the environment of the cooperative.

The agrarian and forest trajectories, of productive specialization, as well as the experiences of migration and cultivation of coca leaf of the associates of the cooperative Acopagro are important elements for its productive logic. The same ones are transverse to three criteria that begin forming the narratives on sustainable development: according to its involvement in the program of reforestation, its previous agricultural and forest experience, and the differentiated production. Each of these, in turn, highlight the different dimensions on sustainable development that are constructing its narratives.

In this way, the local narratives on sustainable development in the cooperative Acopagro considers three dimensions on sustainable development, but from different criteria, being the economic dimension the one that at the end proves being the most important.

KEYWORDS: Local narratives – sustainable development – local processes – agroforestry systems

1. INTRODUCCIÓN

Este artículo busca mostrar las narrativas locales sobre desarrollo sostenible de los socios de la cooperativa agraria cacaotera Acopagro, y cómo estas conjugan sus lógicas productivas. Para esto se tomarán como referencias las dimensiones social, ambiental y económica de los discursos internacionales sobre desarrollo sostenible. Se debe tener en cuenta además que estas narrativas se construyen enmarcadas en diferentes procesos locales, en constante relación con dinámicas globales y los discursos internacionales sobre desarrollo sostenible.

Asimismo, uno de los temas que se viene incorporando a este conjunto de dinámicas globales es el de cambio climático, que a su vez tiene relación directa con los procesos locales en el Perú rural.

Esto cobra mayor importancia sobre todo cuando consideramos los procesos a nivel local en nuestro país, con ecosistemas altamente vulnerables a los efectos adversos del cambio climático, y en donde las poblaciones rurales ligadas a la agricultura son uno de los grupos humanos priorizados (Ministerio del Ambiente, 2016).

El interés por realizar esta investigación surge precisamente a partir de la participación de la cooperativa Acopagro en diferentes proyectos, cada uno de ellos con sus propios discursos sobre "desarrollo

sostenible". El más reciente es el programa de reforestación implementado por la empresa social francesa Pur Project[44].

Así, lo que esta investigación busca entender es cómo estos discursos se manifiestan a nivel local, en las narrativas de los socios de la cooperativa. De esa manera se podrá entender qué tanto de los discursos de organismos y cooperaciones internacionales, así como de las instituciones nacionales, sobre desarrollo sostenible y acciones frente al cambio climático, tiene o adquieren las narrativas locales. Esto permitirá esbozar los elementos involucrados en la construcción de este concepto a nivel local y cómo se vinculan a los objetivos de desarrollo sostenible del Estado y a los discursos a nivel internacional. Esto es importante, ya que las narrativas sobre desarrollo sostenible pueden mostrar divergencias entre diferentes realidades locales y los discursos considerados como oficiales. Esto se pondría de manifiesto, además, cuando diferentes intervenciones no llegan a los resultados esperados ya que buscan producir modelos universalmente aplicables (Brightman y Lewis, 2017).

Pregunta de investigación

La pregunta de investigación que se busca responder en este artículo es ¿cómo se construyen las narrativas locales sobre desarrollo sostenible entre los socios de la cooperativa Acopagro a partir de la relación entre los procesos a nivel local y los discursos internacionales sobre desarrollo sostenible relacionadas al cambio climático?

Metodología

Esta investigación se ha realizado con base en una metodología cualitativa, utilizando el estudio de caso. La información se recogió durante los meses de noviembre y diciembre del 2018, y en Julio del 2019.

[44] Creada en el 2008 con el objetivo de luchar contra el cambio climático y la deforestación a través del proceso de inserción de sistemas agroforestales. El primero de ellos lo hizo con Acopagro y desde el 2011 trabaja proyectos similares en diferentes países de Asia y África.

Las técnicas que se utilizaron para el recojo de información fueron las siguientes:

- *Entrevistas a profundidad y un grupo focal* a socios e informantes clave en campo, así como a personal técnico de la cooperativa. Las mismas, se han realizado con base en una guía de preguntas. Se hicieron 9 entrevistas a profundidad y un grupo focal con 12 participantes. En total participaron 15 hombres y 6 mujeres.
- *Observación participante* de las dinámicas cotidianas en las fincas de los socios productores con sistemas agroforestales; en la interacción con el personal técnico encargado del proyecto de reforestación; así como durante las intervenciones del personal encargado de la asistencia técnica en cacao, sistemas agroforestales y medición de la biomasa de los árboles.
- *Revisión de información secundaria* sobre los proyectos de reforestación y otras intervenciones de carácter medioambiental en organizaciones de productores como Acopagro. Además, se revisaron 42 fichas de diagnóstico social y productivo de los socios productores pertenecientes al programa de reforestación y con certificación FSC[45].

2. APROXIMACIÓN CONCEPTUAL: *DINÁMICAS GLOBALES, DESARROLLO SOSTENIBLE Y DISCURSO INTERNACIONAL*

Los discursos internacionales sobre desarrollo sostenible y cambio climático hacen referencia a los establecidos por organismos internacionales como las Naciones Unidas o las diferentes agencias de cooperación internacional.

Así, las Naciones Unidas define el **desarrollo sostenible** como "la satisfacción de las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras" (Asamblea General de las Naciones Unidas, s.f.). De esta manera busca lograr de manera equilibrada el desarrollo económico y social, así como la protección del medio ambiente.

[45] Forest Stewardship Council (FSC) es una certificación que garantiza el manejo de bosques de una manera responsable. Su mayor relevancia para quienes las obtienen es que permite el acceso a nuevos mercados.

De la misma manera, lo plantean los 17 objetivos de desarrollo sostenible (**ODS**) y la Agenda 2030, que buscan lograr "un mundo sin pobreza, en el que se protege el medio ambiente y donde todas las personas gocen de paz y una vida próspera" (Perú por los Objetivos de Desarrollo Sostenible, s.f.). Así, las dimensiones económica, social y ambiental son los ejes sobre los cuales se van evaluando las intervenciones sobre desarrollo sostenible en los discursos oficiales.

Respecto al concepto de desarrollo, De Weck, Cárdenas, La Torre y García, (2009) indican que, aunque hace referencia a múltiples contenidos, es posible afirmar que no puede existir sin crecimiento económico, aunque éste no sea condición suficiente.

En ese mismo sentido, el Plan Nacional de la Agricultura Familiar 2019 – 2021 (PLANAF), tiene un enfoque de desarrollo con el objetivo de "mejorar los ingresos de los productores y productoras de la agricultura familiar de manera sostenible" (Ministerio de Agricultura y Riego, 2019, p. 2). Por su parte, la Estrategia Nacional de Agricultura Familiar 2015 – 2021 (ENAF) tiene por objetivo "organizar la intervención integral del Estado en favor de los agricultores y agricultoras familiares, sobre la base del uso sostenible de los recursos naturales y en el marco de los procesos de desarrollo e inclusión social" (Estrategia Nacional de Agricultura Familiar, 2015, p. 34).

Por su parte, el término "sostenibilidad" está dominado por una preocupación con consideraciones económicas y una tendencia a querer atender preocupaciones culturales sociales y ecológicas, de manera compatible con el crecimiento económico (Brightman y Lewis, 2017). Este término ha tenido además diferentes interpretaciones desde su utilización asociada al desarrollo desde la segunda mitad de siglo XX.

En líneas generales, los discursos internacionales sobre desarrollo sostenible y que son incorporados por el sector agrario en el ámbito nacional, relacionan de manera estrecha y resaltan principalmente las dimensiones económicas y medio ambientales para sus objetivos. Por su parte, la dimensión social, en este mismo contexto, se incorpora de manera más relacionada a la promoción de la asociatividad que buscan muchas de sus iniciativas.

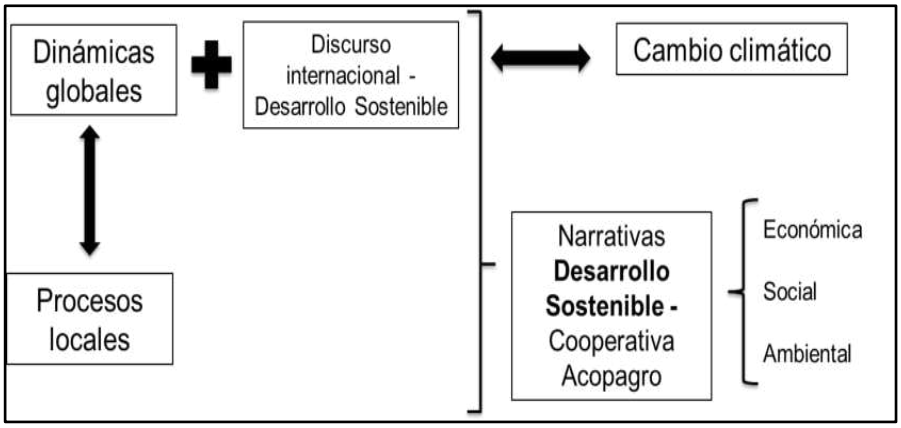


Figura 1: Diagrama proceso de construcción de narrativas sobre desarrollo sostenible en la cooperativa Acopagro (Elaboración propia)

3. PROCESOS LOCALES

Desde mediados de los años 60, el primer gobierno de Fernando Belaúnde empieza la "conquista del oriente" en las regiones de Loreto, Huánuco y San Martín (Chirinos-Almanza, 1975) como política de migración. Sin embargo, las consecuencias negativas de tal política fueron, entre otros, la deforestación y la expansión de cultivos destinados al uso ilegal, como la coca (Eguren, 2006).

Según cifras del Ministerio del Ambiente (2014 y 2015) el promedio anual de pérdida de bosques en nuestro país ha sido de 118,000 hectáreas; en donde entre 2001 y 2014 se deforestaron 1´653,121 hectáreas.

A nivel regional, San Martín ha sido la más deforestada del Perú. Solo entre 2001 y 2014 perdió 355,549 hectáreas, lo que representó más del 20% del total de territorio que pasó de ser bosque natural a áreas de producción agrícola (De Andrade Souza, Munhoz, Visneyski y Velaochaga, 2017).

Así lo explican algunos de los socios productores que participaron en esta investigación:

> De la sierra han venido (…) en media montaña (zona de bosque primario) hacen su chacrita, entonces luego venían con toda su gente hacer a romper el monte (cortar y quemar árboles) para hacer su

> chacra, y ahorita esa gente también están involucrados en el cacao. (Socio productor de cooperativa Acopagro, comunicación personal)

Actividades como la deforestación y la quema de bosques contribuyen directamente a la vulnerabilidad de la Amazonía a los efectos devastadores del cambio climático, generando el aumento de la temperatura y afectando la productividad y la degradación de sus suelos. Asimismo, esto trae como consecuencia el incremento de la pérdida de capacidad de captura de CO_2.

Por otro lado, los cultivos de coca han sido también una causa importante de la deforestación amazónica en nuestro país. Se estima que un 24% del área deforestada tuvo como finalidad el cultivo de coca en el Perú (Martino, 2007). De manera más específica, la deforestación en la región San Martín se produjo principalmente por la agricultura migratoria además de la producción de coca a gran escala durante los años ochenta y principios de los noventa.

A fines de los años noventa se retomó un programa de promoción de cultivos alternativos en la región: el de cacao *(Theobroma cacao)*, que fracasó a mediados de los años ochenta frente al cultivo de coca. Esta actividad se desarrolló en un contexto de violencia como consecuencia del narcotráfico en la región, que pudo ser controlado posteriormente con la erradicación del cultivo de coca con ayuda de los programas de desarrollo alternativo. Entre el año 1992 y el 2012 se pasó de cultivar 28,600 hectáreas a 1,238 hectáreas de hoja de coca en la región (García, 2013).

Esta propuesta de "desarrollo alternativo" buscó generar una transformación a partir de la transición que priorizó la erradicación de la coca hacia una estrategia enfocada en la comercialización del cacao. Con el paso de los años, esta estrategia tuvo un mayor énfasis en la erradicación por un enfoque comercial: la exportación (Wildey, 2016).

Esta estrategia surgió además respaldada por una alianza de instituciones públicas y privadas y de cooperación internacional como el Programa de Desarrollo Alternativo (PDA) de USAID, la Cooperación Técnica Alemana (GTZ) y el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Esta alianza fue importante, sobre todo por la ayuda en asistencia técnica, para poder apoyar las actividades que buscaban superar los altos niveles de pobreza y el cambio hacia cultivos más rentables después de la etapa de erradicación

y "vacío productivo" que dejó el enfrentamiento contra el narcoterrorismo.

A pesar de las dificultades iniciales para ejecutar el programa alternativo con cultivos de cacao, éste pudo consolidarse y mostrar resultados en términos de recuperación de suelos y dinamismo a la región dentro de una economía de producción lícita.

Esta iniciativa resulta importante en términos de los resultados como estrategia alternativa al cultivo de coca, ya que actualmente el Perú es el segundo productor mundial de cacao orgánico (Morris et al., 2017).

Buena parte de los resultados de estos programas se reflejan actualmente en la exportación de 56.5 mil toneladas de cacao peruano en 2015 así como una relativa estabilidad en la estructura de compradores, siendo la Unión Europea[46] uno de los principales puntos de llegada con el 84% de las ventas (Lares y Castillo, 2019). Se estima además que desde 2014, el 64% de las hectáreas implicadas en la producción nacional de cacao proviene de los programas de desarrollo alternativo de la cooperación internacional de los Estados Unidos - USAID (Wildley, 2016).

Estos niveles se enmarcan además en una tendencia de fortalecimiento de las cadenas agroproductivas en mercados especializados a nivel internacional. Asimismo, los factores para el surgimiento y desarrollo inicial de estas cadenas agroproductivas en el Perú fueron la identificación del potencial productivo y comercial, y la articulación entre pequeños productores impulsadas por actores privados como empresas, ONG y la cooperación internacional. En muchos casos, esta articulación se da a partir de organizaciones de productores como cooperativas o asociaciones, con buenos resultados y rendimientos económicos (Paredes y Fort, 2018).

Algunas de estas organizaciones, con cadenas agroproductivas en zonas amazónicas del Perú, han empezado a participar en la implementación de sistemas agroforestales para reducir la deforestación e incrementar la capacidad de captura de carbono. De esta manera, buscan además

[46] Esto a pesar de la barrera comercial que la Unión Europea ha impuesto al Perú desde enero del 2019 para productos derivados del cacao y los niveles máximos permitidos de cadmio para su comercialización. Esto ha afectado también a la comercialización de cacao en grano seco a los países de la Unión Europea.

diversificar sus líneas comerciales con la venta de madera y proyectar esta nueva actividad como una inversión a futuro[47], al igual que mostrar un compromiso frente a los efectos del cambio climático. En este sentido, la implementación de sistemas agroforestales con plantaciones de cacao plantea beneficios para las organizaciones de productores en tres niveles: ambiental, económico y social.

Por otro lado, la asociatividad ha sido un elemento clave para la articulación al mercado y como estrategia para el ejercicio y defensa de los derechos de los agricultores (Ministerio de Agricultura y Riego, 2015). Los miembros de las organizaciones de productores buscan mejorar su nivel de vida mediante la acción colectiva para conseguir mayores ingresos económicos (Fort y Paredes, 2018) aprovechando mercados nicho como el de Comercio Justo y el orgánico (Ministerio de Agricultura, 2007). Para ello, el modelo de asociatividad en la Amazonía peruana capitalizó la experiencia agrícola de los productores y se promovió una visión empresarial en sus organizaciones y sus fincas con este fin (Díaz Ríos, 2007).

Esto surge en un contexto en el que la economía y la política peruanas dan un giro hacia la producción agrícola de exportación (Remy, 2007). Esta incluyó a organizaciones de productores y favoreció a la formación de diferentes cadenas agroproductivas además de la del cacao, como las de café y el banano orgánico, entre otras.

El Ministerio de Agricultura y Riego define las cadenas agroproductivas como

> el sistema que agrupa a los agentes económicos interrelacionados por el mercado y que participan articuladamente en un mismo proceso de provisión de insumos, producción, transformación, industrialización, comercialización y consumo final, de un producto agrícola o pecuario, en forma sostenida y rentable, basados en principios de confianza y equidad. (Ministerio de Agricultura, 2007, p.7)

Por otro lado, Paredes y Fort las definen como la cadena destinada principalmente a mercados diferenciados y con oportunidades de vinculación con pequeños productores, así como los efectos

[47] Actualmente se están implementando proyectos de agroforestería con cultivos de café y cacao en diferentes zonas de la Amazonía como "Café Correcto", "Café Selva Norte Project", "Jubilación Segura" y "Pur Project" para el aprovechamiento de café, cacao y del recurso maderable.

económicos que resultan de su participación (Paredes y Fort, 2018). En ese sentido, las cadenas agroproductivas surgen como respuesta a nuevas oportunidades en mercados internacionales especializados que demandan productos con responsabilidad social y medioambiental (Stoian, Donovan, Fisk y Muldoon 2012) y con un enfoque de desarrollo y sostenibilidad.

Los sistemas agroforestales con cacao surgen en este contexto con una propuesta para maximizar los ingresos de los agricultores y de incremento y diversificación de su productividad (Pur Project 2015) además de los servicios ecosistémicos que pueden ofrecer. Especialistas del CIRAD[48] indican que los sistemas agroforestales con cacao puede secuestrar una mayor cantidad de toneladas de carbono que una hectárea que sólo tiene cacao como monocultivo (Cacao Magazine, 2019).

En este contexto, el Estado peruano aprobó en 2019 una ley que promueve la instalación de plantaciones forestales en la Amazonía mediante incentivos económicos para la reforestación de los bosques[49]. Este tendría fondos públicos y privados y sería administrado por el Servicio Nacional Forestal y de Fauna Silvestre (SERFOR).

4. COOPERATIVA AGRARIA CACAOTERA ACOPAGRO

La Cooperativa Agraria Cacaotera Acopagro, es una organización con más de 2,300 socios productores de cacao. Gran parte de estos socios provienen de regiones como Cajamarca, Amazonas o Piura; o son hijos de migrantes que llegaron en los años sesenta a la región. La región fue creada en el año 1997 con el apoyo del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) para impulsar el reemplazo de los cultivos de coca por cacao en base a asistencia técnica y fortalecimiento empresarial y organizacional. Esta cooperativa empezó con 27 socios en medio de una fuerte crisis socio-económica en el Huallaga Central.

> Claro antes del terrorismo, claro ya había la coca, ellos han venido siguiéndolo a la coca pues, los terroristas, no sé si sabes parece que se

[48] Siglas de Centre de Coopération Internationale en Recherche Agronomique pour le Développement.

[49] Presentada como *Ley de incentivos económicos para las plantaciones forestales* (2019). Consultar también la nota "Congreso aprueba Ley de incentivos económicos para plantaciones forestales", publicada en el diario Gestión (2019).

> autofinanciaban con los agricultores de ahí iban sacando ellos sus cupos. (Socio productor de cooperativa Acopagro, comunicación personal)

El ámbito de acción de la cooperativa se encuentra en las provincias de Mariscal Cáceres, Huallaga, Bellavista y Picota, en la región San Martín. Actualmente Acopagro es el primer productor de cacao orgánico del país (León Carrasco, 2015). Sus principales clientes son empresas europeas y norteamericanas como Barry Callebaut, TCho, ICAM, Equal Exchange, entre otras.

En el año 2008, el proyecto de reforestación y captura de carbono "Alto Huayabamba" (actualmente "Jubilación Segura"), de la empresa social francesa *Pur Project*, surgió con el objetivo de utilizar las capacidades agrícolas de los socios de la cooperativa para el desarrollo del programa de reforestación y la venta de bonos de carbono (Pur Project 2011). El crecimiento económico de los agricultores a partir de una cadena de valor de producción maderable también es otro de los objetivos de *Pur Project.* Así su discurso sobre desarrollo sostenible tiene como uno de sus principales componentes las dimensiones ambiental y económica.

Actualmente participan de este proyecto 2,000 socios de la cooperativa. El 97% de sus parcelas reforestadas habían sido tierras degradadas por más de 10 años antes del inicio del proyecto.

Desde sus inicios, este proyecto generó interés en los socios de la cooperativa por la mayor valorización de sus tierras a partir de la siembra de los árboles y los futuros ingresos por la venta de madera. Además, los socios se sintieron motivados de participar porque *Pur Project* fue el primer proyecto agroforestal en el Perú, en alianza con la empresa francesa Alter Eco, uno de los principales clientes de Acopagro. Asimismo, resulta evidente para los socios de Acopagro los beneficios que pueden recibir con sistemas agroforestales a nivel de servicios ecosistémicos, como el aumento de la fertilidad del suelo y la sombra a las plantaciones de cacao.

Los socios que forman parte del proyecto reciben s/.1 por cada árbol plantado además de asistencia técnica a cargo de la cooperativa. Los agricultores reciben además capacitaciones sobre temas como cambio climático, efectos de la deforestación y las formas de mitigación a través de la reforestación. Desde el enfoque de *Pur Project*, esto permitirá que los agricultores empiecen a tomar conciencia de

importantes temas como degradación de los suelos y del paisaje, así como de la pérdida de biodiversidad.

Sin embargo, el principal problema que se presenta en el programa de reforestación es la titulación de las fincas ya que sólo un 30% de los socios productores de la cooperativa tienen título de propiedad. Esto es relevante porque sin titulación no se podrá en el futuro comercializar la madera extraída ni el carbono capturado. En el 2015 se pudo capturar y comercializar 50 mil toneladas de carbono y para el 2019 se midieron aproximadamente 200 mil. Sin embargo, estas cifras sólo representan el 30% del real potencial de captura.

Desde el inicio del proyecto de reforestación hasta el 2019 ya se han sembrado 2.5 millones de árboles en 2,500 hectáreas de árboles en sistemas agroforestales y 1,500 hectáreas en bosque macizo. Ambas modalidades forman parte de la estrategia de reforestación de la intervención de *Pur Project* en Acopagro. El 70% estas especies maderables son de aprovechamiento rápido (aproximadamente a 15 años) y el otro 30% a 35 años de crecimiento. Actualmente se viene aprovechando la madera de árboles antiguos de las fincas de los socios, pero aún en muy poca cantidad. Actualmente Acopagro se encuentra acondicionando un aserradero en Juanjuí para el aprovechamiento forestal a futuro.

5. HALLAZGOS

A continuación, se presentarán los primeros hallazgos de esta investigación. Para empezar a comprender cómo se van construyendo las narrativas locales sobre desarrollo sostenible en la cooperativa Acopagro se establecieron tres criterios, cada uno de ellos con una narrativa sobre desarrollo sostenible.

Estos criterios emergieron a partir de la información recogida en campo, así como de la información secundaria revisada. Los criterios muestran cómo las narrativas sobre desarrollo sostenible que se van construyendo, se configuran a partir de las experiencias personales y productivas de los entrevistados además de los procesos locales.

a. Socios involucrados en el proyecto de reforestación

> Me animé a entrar al proyecto de reforestación porque aparte que conocía, sabía cuál es lo que apunta la reforestación, para proteger el medio ambiente. (…) yo tenía consciencia de eso, hay otros que no, desconocían, no sabían, "no por gusto estás sembrando madera, cuándo nos va a producir" decían otros no. Y ahora les pesa… (Socio productor de cooperativa Acopagro, comunicación personal)

El programa de reforestación ha permitido que los socios productores puedan sensibilizarse aún más en la **dimensión medio ambiental** del desarrollo sostenible, sobre todo a partir de los beneficios que reciben de estas plantaciones forestales, como la sombra para sus cultivos, así como la mejora de la calidad del suelo y la mayor valorización de sus terrenos. Esto sucede, sobre todo, en socios productores que han tenido un acercamiento desde el comienzo con el programa de reforestación e incluso, a partir de su experiencia productiva en los inicios de la cooperativa.

En estos casos, esta dimensión se ha incorporado con mayor énfasis a su narrativa sobre desarrollo sostenible, sin embargo, no llega a ser su principal motivación para mantenerse en este programa ni la principal característica que define su narrativa. Lo sigue siendo la dimensión económica, a partir de la complementariedad con el cultivo del cacao y el del aprovechamiento forestal a futuro.

Adicionalmente, la predisposición a incorporar la dimensión ambiental en su narrativa se debe también a que su lógica productiva se encuentra ya relacionada a las prácticas de producción orgánica con las que opera la cooperativa. Esta lógica productiva de producción orgánica, sin embargo, es identificada también – y en diferentes niveles - en todos los socios de la cooperativa.

b. Socios con experiencia en cultivos agrícolas y forestales

> Cuando había coca, todo era coca, así como ahorita estamos con el cacao. Antes, solamente tu maizalito, tu platanolito, después comer y tomar, y el dinero que entra para comprar cosas, pero así, así hemos vivido, pero ahorita con este cacao mucho mejor con paciencia. (…) antes teníamos que salir a trabajar en otra gente que tenía un poco de dinero que pagaban diario, más todavía he sido el peón de chacra. *(*Socio productor – cooperativa Acopagro)

Los socios productores antiguos y con experiencia en diferente cultivo han sido también los que aceptaron participar de manera más rápida en diferentes programas desde el desarrollo alternativo con cacao hasta el de reforestación actual. Sus experiencias personales y familiares previas vinculadas a la agricultura en sus lugares de origen, así como su negación a volver a pasar por la experiencia vivida en la época del narcotráfico y el terrorismo ha sido motivaciones importantes para participar en estos programas. Esto, sumado además a la experiencia de asociatividad que trajo el desarrollo alternativo ha reforzado de manera continua las narrativas locales de desarrollo sostenible, resaltando la **dimensión social**.

Así, el actual programa de reforestación, en tanto propuesta productiva, sí ha tenido aceptación mayoritaria entre los socios de la cooperativa debido al sólido capital social y prestigio que Acopagro ha acumulado a partir del cultivo del cacao y que capitaliza a su favor para diversificar sus actividades. Sin embargo, aquí nuevamente la narrativa sobre desarrollo sostenible está también relacionada a su dimensión económica por los beneficios que las organizaciones buscan obtener con el programa de reforestación, sobre todo teniendo en cuenta la experiencia agraria de sus socios y sus trayectorias personales y productivas.

c. Socios productores que trabajan producción diferenciada: Microlotes de cacao

> Después de eso ya venía lo que es el proceso. En esta zona se ha hecho para tener mejores jardines de diferentes tipos de cacao (…) nuestra meta es ser los primeros productores de cacao orgánico a nivel mundial. No vendemos mucho, pero vendemos calidad. Así vamos a seguir haciendo consciencia y si se quiere hacer áreas de conservación habría que dar todas las condiciones. (Socio productor de cooperativa Acopagro, comunicación personal)

Cuando los socios productores han tenido una experiencia exitosa en la cadena agroproductiva de cacao, están más predispuestos a participar en nuevas actividades que diversifiquen sus ingresos, como los sistemas agroforestales.

Esto sucede con socios productores que trabajan producciones de cacaos especiales para clientes específicos como los del comité Alto El

Sol. Ellos se han especializados como productores cacaoteros de microlotes para la empresa *Barry Callebaut* de Bélgica. Sus cacaos tienen características organolépticas diferenciadas del resto de los cacaos de la cooperativa debido al manejo diferenciado que realizan, sobre todo en los procesos de postcosecha. Esto, a fin de mantener este perfil de sabor distinto, que además les significa mayores ingresos económicos. El reconocimiento de los clientes, y de su propia cooperativa, por este trabajo más especializado es recibido de manera positiva por los socios productores, quienes a su vez lo consideran como una forma de obtener ingresos de manera constante en un mercado que reconoce su esfuerzo con un pago diferenciado.

Asimismo, el grupo de productores de cacao de microlotes también participa en el programa de reforestación, ya que tienen una alta valoración por el manejo técnico para su producción. Así, su narrativa sobre desarrollo sostenible incorpora aquí como **dimensión** más importante la **económica**, vinculada a la inserción en mercados especializados, debido al mayor precio que obtienen por estos microlotes. La misma lógica productiva se traslada en su decisión de participar en sistemas agroforestales.

Es importante mencionar que los tres criterios que surgieron en esta primera parte de la investigación no son mutuamente excluyentes ya que existen casos de socios que pueden al mismo tiempo estar caracterizados en uno o dos de ellos a la vez. Estos criterios que empiezan a definir las lógicas productivas de los socios de la cooperativa incorporan sus trayectorias individuales y a la vez empiezan a configurar sus narrativas sobre desarrollo sostenible.

Se podría decir que las narrativas locales sobre desarrollo sostenible en la cooperativa Acopagro consideran las tres dimensiones sobre desarrollo sostenible, pero desde diferentes criterios, siendo la dimensión económica la que al final resulta siendo la más importante.

6. CONCLUSIONES

- Las trayectorias agraria y forestal, de especialización productiva, así como las experiencias de migración y cultivo de hoja de coca de los socios productores de la cooperativa Acopagro son elementos importantes para su lógica productiva. Los mismos son

transversales a los criterios descritos en los hallazgos. Cada uno de estos, a su vez, resaltan las diferentes dimensiones sobre desarrollo sostenible que van construyendo sus narrativas.

- En correspondencia con el discurso oficial sobre desarrollo sostenible, la asociatividad y las cadenas agroproductivas proponen sacar de la pobreza a los agricultores aprovechando además las demandas de los mercados nicho. En ese sentido, la estrategia de diferenciación productiva es considerada por los socios como una característica importante en la construcción de las narrativas locales sobre desarrollo sostenible entre los socios productores de la cooperativa.
- Las narrativas a nivel local en la cooperativa Acopagro, que incorporan los discursos sobre desarrollo sostenible, han estado estrechamente vinculados a sus dimensiones económica y ambiental, en una forma de producción especializada. Primero, al generar una propuesta alternativa de actividad económica agroproductiva en la transición de producción de coca a cacao, pasando por la producción orgánica y de microlotes, y que finalmente se vincula a un sistema de producción agroforestal relacionado al mercado de bonos de carbono.

  Así, la dimensión económica a nivel local ha sido el factor más importante en la narrativa de desarrollo sostenible y sobre la que dependen las demás dimensiones social y ambiental. Este puede ser el punto de partida para que las narrativas locales sobre desarrollo sostenible permitan entender además cómo se adaptan estos objetivos en procesos locales.
- El cambio climático y el cuidado del medio ambiente son temas transversales en los procesos a nivel local, así como en los discursos oficiales sobre desarrollo sostenible. Así, las narrativas sobre desarrollo sostenible de los socios productores de la cooperativa Acopagro los incorporan. Sin embargo, sólo las ponen en práctica, en tanto encuentren el vínculo con la dimensión económica del desarrollo sostenible.

7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Andrade Souza, A. de; Munhoz, G.; Visneyski, L. y Velaochaga, M. (2017). *Gestión de la Huella de Carbono de la Cadena de Valor del Cacao de la Región. Reporte Global de la Medición* (documento cerrado). Iniciativa Verde, Promperú, USAID – Perú, Alianza Cacao.

Brightman, M. y Lewis, J. (2017). Introduction: The Anthropology of Sustainability, en M. Brightman y J. Lewis (eds.), *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress* (pp. 1-34), Londres, Reino Unido: Palgrave Macmillan.

Chirinos-Almanza, A. (1975). La Reforma Agraria peruana. *Nueva Sociedad*, (21), 47-64.

Díaz Ríos, L. (2007). Agro-industries characterization and appraisal: Asparagus in Peru. En *Agricultural Management, Marketing and Finance Working Document 23*. Roma, Italia: Agricultural Management, Marketing and Finance Service (AGSF), Rural Infrastructure and Agro-Industries Division, Food and Agriculture Organization of the United Nations.

Eguren, F. (2006). Reforma agraria y desarrollo rural en el Perú, en Eguren, F. (ed.), *Reforma agraria y desarrollo rural en la región andina* (pp. 11-31), Lima, Perú: Centro Peruano de Estudios Sociales.

García, J. (2013). *2013: La situación del narcotráfico en la región San Martín.* Lima, Perú: Instituto de Estudios Internacionales de la Pontifica Universidad Católica del Perú.

Lares, L. y Castillo, M. (2019). *Desarrollo y sostenibilidad de la cadena agroproductiva del cacao piurano a partir de la conservación de sus variedades nativas: El caso de las cooperativas Approcap y Norandino*. Lima, Perú: Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente

Martino, D. (2007). Deforestación en la Amazonía: principales factores de presión y perspectivas. *Revista del Sur*, (169), 3 – 22.

Ministerio de Agricultura (2007). *Plan Estratégico Cadena Productiva de Cacao,* Lima, Perú: IICA, CICDA y GTZ.

Ministerio del Ambiente (2014). *Informe Nacional del Estado del Ambiente 2012-2013*, Lima, Perú: Ministerio del Ambiente

Ministerio del Ambiente (2015). *Impacto de la Promoción del Biocomercio en el Perú: Retos y oportunidades*. Lima, Perú: Dirección General de Diversidad Biológica.

Ministerio del Ambiente (2016). *El Perú y el cambio climático. Tercera Comunicación Nacional del Perú a la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático*. Lima, Perú: Ministerio del Ambiente.

Morris, M., Díaz Ríos, L.; Sebastian, A., Vega, G.; Miranda, J., Valdés, A.,... Rodriguez, A. (2017). *Gaining momentum in Peruvian agriculture: opportunities to increase productivity and enhance competitiveness*. Washington, D.C. Estados Unidos: World Bank Group.

Paredes, H. y Fort, R. (2018). En los márgenes del boom agroexportador: articulación de los pequeños productores a las cadenas de valor globales. En R. Fort, M. Varese, y C. de los Ríos (eds.). *Perú: el problema agrario en debate. SEPIA XVII* (pp. 35-130). Lima, Perú: Seminario Permanente de Investigación Agraria.

Remy, M. y Glave, M. (2007). *Cafetaleros empresarios. Dinamismo asociativo para el desarrollo en el Perú*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Stoian, D., Donovan, J., Fisk, J. y Muldoon, M. (2012). Value chain development for rural poverty reduction: A reality check and a warning. *Enterprise Development and Microfinance*, 23(1), 54-69.

Weck, C. de, Cárdenas, E., La Torre, C., y García, L. (2009). Cooperativistas y el café nuestro de cada mañana. En DESCO, *Perú Hoy No. 16. Luces y sombras del poder* (pp.321-338). Lima, Perú: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

Wildley, A. (2016). *De la coca al cacao: un análisis etnográfico sobre las nuevas tendencias del desarrollo alternativo en la Amazonía peruana. El caso de la Alianza Cacao Perú en el caserío Miguel Grau, Neshuya – Ucayali* (Tesis de maestría). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.

8. FUENTES ELECTRÓNICAS

- Asamblea General de las Naciones Unidas (s.f.). *Desarrollo sostenible.* Recuperado de: https://www.un.org/es/ga/president/65/issues/sustdev.shtml
- Congreso aprueba Ley de incentivos económicos para plantaciones forestales (15 de junio de 2019). *Gestión*. Recuperado de:

https://gestion.pe/economia/congreso-aprueba-ley-incentivos-economicos-plantaciones-forestales-270296-noticia/?ref=gesr

- León Carrasco, J. (3 de junio de 2015). Acopagro exportaría más de 5 mil toneladas de cacao este año. *Agraria.pe.* Recuperado de: https://agraria.pe/noticias/acopagro-exportaria-mas-de-5-mil-toneladas-de-cacao-este-ano-8384
- Ministerio de Agricultura (2015). *Estrategia Nacional de Agricultura Familiar 2015 – 2021*. Recuperado de: https://www.minagri.gob.pe/portal/download/pdf/marcolegal/normaslegales/decretossupremos/2015/anexo_ds09-2015-minagri.pdf
- Ministerio de Agricultura y Riego (2019). *Decreto Supremo que aprueba el Plan Nacional de Agricultura Familiar 2019 – 2021. D.S. N° 007-2019-MINAGRI.* Recuperado de: https://busquedas.elperuano.pe/normaslegales/decreto-supremo-que-aprueba-el-plan-nacional-de-agricultura-decreto-supremo-n-007-2019-minagri-1828314-1/
- Perú por los Objetivos de Desarrollo Sostenible (s.f.). *¿Qué son los ODS?*. Recuperado de: http://www.pods.pe/que-son-los-ods/
- Proyecto de ley de incentivos para las plantaciones forestales (2019). Recuperado de http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/2016_2021/Proyectos_de_Ley_y_de_Resoluciones_Legislativas/PL0255020180314.pdf
- Pur Project (2011). *Alto Huayabamba: Carbon dioxide sequestration through reforestation with small – scale farmers in Perú, San Martín region*. Recuperado de: http://accounts.purprojet.net/upload/_documents/PDD%20Project%20Design%20Document%20Alto%20Huayabamba.pdf
- Pur Project (2015). *Alto Huayabamba, Peru. Progress report January 2015*, Recuperado de: https://www.purprojet.com/project/alto-huayabamba/
- Why choose bean to bar, craft chocolate? (19 de noviembre de 2019). *Cacao Magazine.* Recuperado de: https://readcacao.com/blog/why-choose-bean-to-bar-craft-chocolate/

Recibido: 29 de octubre de 2019
Aceptado: 22 de noviembre de 2019

Historia y Región, Año VII, N° 7, Lima (Perú), Dic. 2019:75-101
ISSN (impreso): 2309-933X

EL *SEÑAL – SEÑALAKUY* O MARCADO DEL GANADO EN EL VALLE DE HUANTA, UNA FIESTA GANADERA FAMILIAR EN UNA ZONA AGRÍCOLA

The Señal – Señalakuy *or marking of cattle in the Huanta Valley, a family cattle festival in an agricultural area*

Jean Carlos Saras Mendoza[*]
j29saras@gmail.com

RESUMEN:

El presente estudio tiene como principal objetivo rescatar, revalorar y difundir la fiesta ganadera, posiblemente de raíces prehispánicas, denominada *Señal* o *Señalakuy* en el valle agrícola de Huanta, ubicado entre los 2300 y los 3500 m. s. n. m. Para ello, en el año 2019 realizamos un registro etnográfico, en las comunidades de Cedropata, Mutuyccocha y Cangari de los distritos de Huanta e Iguaín, respectivamente. De manera complementaria entrevistamos a algunos ancianos de otras comunidades, con lo cual pudimos constatar cambios bastante significativos en la realización de este ritual ganadero. Son muchas las familias que ya no realizan el ritual del Señalakuy, producto del paso del tiempo, la violencia política, la migración hacia otras ciudades y al VRAEM, el cambio en los patrones productivos de las poblaciones campesinas: pasaron de una economía de autoconsumo a una economía de mercado, dejando de lado sus tradiciones culturales ancestrales. En las que aún conservan esta tradición campesina; se recrean y reviven las secuencias, personajes y objetos rituales originales. Así, por ejemplo, durante las actividades rituales se escenifican y rememoran relaciones sociales de tipo semifeudal, "patrón – siervo", que recrean relaciones sociales no capitalistas. Sin embargo, también perviven valores comunales de colectividad y reciprocidad, prácticas netamente prehispánicas.

PALABRAS CLAVE: Señal – Señalakuy – Valle de Huanta – Agricultura - Ganadería

ABSTRACT:

The main objective of the present study is to rescue, revalue and spread the livestock festival, possibly with pre-Hispanic roots, called Señal or Señallakuy in the agricultural valley of Huanta, located between 2300 and 3500 m.a.s.l. For this purpose, in 2019 we carried out an ethnographic registry, in the communities of Cedropata, Mutuyccocha and Cangari in the districts of Huanta and Iguaín, respectively. In a complementary way, we interviewed some elderly people from other communities, with which we were able to verify quite significant changes in the

[*] Bachiller en Ciencias Sociales con especialidad en Arqueología y Licenciado en arqueología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos

performance of this livestock ritual. Many families no longer perform the Señalakuy ritual, as a result of the passage of time, political violence, migration to other cities and to VRAEM, the change in the productive patterns of peasant populations: they passed from an economy of self-consumption to a market economy, leaving aside its ancestral cultural traditions. In those that still preserve this peasant tradition; the original sequences, characters and ritual objects are recreated and relived. Thus, for example, during ritual activities, semi-feudal, "patron-servant" social relationships are staged and remembered, recreating non-capitalist social relationships. However, communal values of collectivity and reciprocity also persist, practices that are clearly pre-Hispanic.

KEYWORDS: Señal – Señalakuy – Huanta Valley – Agriculture - Livestock

1. INTRODUCCIÓN

La agricultura y la ganadería en el antiguo Perú fueron actividades económicas muy importantes. Ambas tienen su antecedente en la caza y recolección y el posterior proceso de neolitización que implicaron cambios en los patrones de consumo y de producción de alimentos (Lumbreras, 1969). El territorio de los andes centrales jugó un papel importante para el surgimiento de las civilizaciones andinas, se sabe que se domesticaron cuatro especies de animales; el pato, el cuy y dos especies de camélidos (Lavallée, 2006). La ganadería prehispánica estuvo marcada por la crianza de camélidos como la llama y la alpaca.

El valle del Huarpa, del que es parte la provincia actual de Huanta no fue ajeno a este proceso tal como lo vienen demostrando las investigaciones arqueológicas desarrolladas desde la década de 1970 (García A. , 2014). El valle de Huanta desde épocas muy tempranas estuvo densamente poblado principalmente entre los 2300 y los 3500 m. s. n. m. (Lumbreras, 1974; Benavides, 1976; Valdez, 2003; Pérez, 2016). Según evidencias arqueológicas se ha identificado un consumo masivo de camélidos domésticos desde épocas muy tempranas (Pozzi-Escot y Cardoza, 1986). Durante la época de la cultura Warpa el consumo de camélidos estaría asociado posiblemente a la veneración a las montañas sagradas o *Apus Wamanis* (Leoni, 2005). En los años recientes, las investigaciones arqueológicas en el valle de Huanta se han desarrollado con cierta regularidad y nos permiten tener una visión amplia de los procesos sociales acontecidos antes a la llegada de los españoles.

Posteriormente con la invasión europea durante el siglo XVI se introdujeron nuevas especies de animales como los vacunos, ovinos, caprinos, porcinos, etcétera, que fueron asimilados por el hombre andino. Estas especies de animales traídas por los españoles, en la mayoría de los casos, poco a poco fueron desplazando al ganado oriundo como la llama y la alpaca, cuyo hábitat progresivamente quedó reducido a zonas altoandinas. La incorporación de estas especies foráneas a la vida social del hombre andino hizo que estos a su vez también se incorporen a su sistema de creencias y rituales ganaderos.

Los escasos estudios antropológicos realizados en nuestra área de estudio, relacionados a la religiosidad andina, nos permiten comprender entre otros fenómenos, los ritos ganaderos. Este fenómeno de origen netamente campesino, al igual que otras manifestaciones, se han ido perdiendo cada vez más, debido a varios procesos de cambio político, económico, cultural, entre otros. En lo político principalmente debido a la guerra interna vivida en la región en las décadas pasadas, que en muchos casos impidió el normal desenvolvimiento de las reuniones de tipo familiar o comunal por considerarse subversivas En lo económico por un cambio en las actividades o patrones productivos: de pasar de una economía de autoconsumo a una economía de mercado. En lo social, debido a la migración a las principales ciudades como Lima, Huanta, Huancayo, Huamanga o hacia la zona cocaleras del valle de los ríos Apurímac, Ene y Mantaro (VRAEM). También podemos mencionar la influencia de iglesias protestantes o la falta de intereses y olvido producto de la alienación principalmente de los jóvenes, lo cual hace que pierdan sus costumbres (Cazorla, 2015; Del Pino, 2017).

No existen estudios relacionados a las festividades ganaderas propiamente dichas, en el valle de Huanta. Por ello para una adecuada comprensión de este proceso cultural hemos revisado una serie de trabajos de tipo histórico sociales en zonas vecinas de las regiones de Ayacucho, Huancavelica y Junín. Para comparar y encontrar elementos comunes y diferenciales entre los rituales, ya que desde épocas muy tempranas y hasta la actualidad, existe una fuerte relación comercial, económica y cultural entre las citadas regiones.

Una de las investigaciones más importantes es la realizada por Ulpiano Quispe (1969), quien entre 1964 y 1969 desarrolló un estudio sobre la Herranza en las comunidades de Huancasancos y Choque Huarcaya,

como parte de sus estudios de bachillerato. Dichas comunidades encierran una serie de relatos -similares y diferentes entre sí- sobre su origen, antigüedad y costumbres.Este estudio de tipo antropológico social se centró en las actividades ceremoniales ganaderas. Durante esos años el autor visitó varias comunidades de la provincias de Huanta, Cangallo y Victor Fajardo, en las que presenció eventos ceremoniales ganaderos.

Para conocer a profundidad el contexto social en el que se desarrolla la herranza, parte de una descripción de las actividades económicas, la organización social y política de cada una de las comunidades, y concluye con un estudio del sistema religioso de cada una de ellas. Las comunidades de Choque Huarcaya y Huncasancos han asimilado la religión cristiana católica a la religión indígena, sin generar ningún impacto fuerte al implantarse. Por ejemplo algunos términos cristianos han pasado a formar parte de la religión indígena. Dentro de las divinidades coexisten los nombres de las divinidades indígenas (*Wamanis*) y el de los santos cristianos, para denominar a un mismo cerro.

Según Quispe, desde las crónicas escritas durante la conquista hasta nuestros días, con ciertas modificaciones, las ceremonias ganaderas eran comunes a todos los pueblos andinos. Estas ceremonias eran muy complejas incluían ritos de fertilidad y propiciatorios que, a su vez, incluían - entre otros - el señalamiento de los auquénidos, donde también en paralelo, se sacrificaba a la llama y la alpaca en honor a las divinidades indígenas. Indudablemente en la época incaica también se practicó las ceremonias ganaderas. Los españoles introdujeron la Herranza como término de marcación y herraje, que se habría adaptado a los ritos netamente indígenas.

Cada divinidad cumple un rol, para la ganadería el más importante es el *Wamani,* quien es dueño del ganado, de las cosas y del hombre. Si no se le rinde un adecuado culto podría desatar males sobre el ganado y las personas. Mientas que la *Pachamama* es una divinidad fundamental, más relacionada a tierra y la agricultura. En ambas divinidades habría una oposición económica: ganadería-agricultura y, a la vez, una oposicion de sexo: hombre-mujer. Sin embargo, ambas divinidades se relacionan mediante el *Amaru*, que representaría al agua. En las comunidades estudiadas las divinidades principales son el *Wamani*, la

Pachamama y el *Amaru*, los cuales forman el eje de las ceremonias religiosas.

En las actividades rituales ganaderas, existen relaciones que se establecen a nivel de familiar nucleares o extendidas, donde la colaboración, el apoyo mutuo está determinado por la institución del *ayni*, que significa reciprocidad. No se realiza mediante un acuerdo formal sino de manera espontánea.

Otro aporte importante en la comprención del problema lo encontramos en los estudios realizados por el antropólogo Sabino Arroyo Aguilar, sobre la religiosidad andina. Arroyo (2006) señala que la religiosidad andina está ligada a un pasado inmemorial, cuyas localizaciones y manifestaciones ceremoniales religiosas se plasman en los supuestos ritos y mitos con alusión al culto de los dioses andinos que residen en las montañas sagradas.

Antes de la intromisión de la religion cristiana, tenemos montañas sagradas de gran poder y prestigio, denominadas *Apus Wamanis*, los cuales se encuentran en un nivel de jerarquía. De sus estudios etnográficos, se desprende que en las provincias de Huanta, Huamanga y La Mar, el *Apu Wamani* de mayor jeraquía es el *Rasuhuillca* o *Rasuwillka*. La información puede ser corroborada a tráves de narraciones mitológicas y diversos documentos coloniales.

Los *Apu Wamanis* y los dioses andinos que residen en las montañas sagradas son los poseedores de las tierras y ganados, proveedores de la lluvia o arrebatadores del agua (como elemento vital). Además, son identificados como semientes del ganado y de las parcelas, benefactores de la suerte o sancionadores de la salud y de la condición de vida de los comuneros o de los pueblos andinos, a la manera de los antiguos dioses fundamentadores: creadores y destructores (*Tunupa, Wiraqocha, Pachakamaq*, el Sol, entre otros) (Arroyo, 2006).

Otro trabajo importante realizado por Arroyo, son las investigaciones desarrolladas en la provincia de Huancavelica, zona predominantemente ganadera, donde las comunidades campesinas se dedican a la crianza del *paqo* o alpaca, llamas y ovinos. Estas comunidades mantienen sus ritos prehispánicos relacionados al culto a los *Apus*, sin embargo, de manera paralela también mantienen su

devoción a los santos católicos como Santiago mataindios al que lo han convertido en *Taya Shanti*.

> La vida y el pensamiento de los pastores y labradores españoles en los tiempos de la conquista del Perú fueron similares a la actividad de los campesinos y ganaderos precolombinos, pues desde la colonia y hasta nuestros días, convivieron de manera asimétrica en el juego de hispanizarse o de andinizarse dentro de las relaciones de dominio/resistencia y de contrariedad con ventajas y desgastes para la creación del universo religioso y estructuración social-étnica. (Arroyo, 2012, p.159)

El calendario andino y el calendario hispano se conjugan y recrean dando origen a un ordenamiento del tiempo que regula las actividades productivas agrícolas y ganaderas. El tiempo se ordena de la siguiente manera: "San Juan" reviste el año nuevo andino del 21de junio, aparentemente inicia el ambiente festivo del *Señalakuy*, ya que la fiesta del ganado propiamente inicia el 25 de julio y concluye el 30 de agosto. Los días centrales son el 25 de julio (Día de Santiago), el 01 de agosto (Jubileo de los *Apus*) y el 30 de agosto (Día de Santa Rosa de Lima) (Arroyo, 2012, 2016).

Los casos anteriores son de alguna manera más cercanos a nuestra área de estudio, la provincia de Huancasancos al sur de la provincia de Huanta y la provincia de Huancavelica ubicada al oeste. La información recogida por estas investigaciones son un referente importante para comprender la misma celebración ganadera en un medio geográfico y cultural diferente. Sin embargo no son los únicos trabajos realizados en la zona andina.

En la sierra central, la fiesta ganadera del Santiago es un fenómeno sociocultural festivo y masivo que trasciende al campo y se incorpora en las principales ciudades de la región Junín, con diferencias marcadas en cuanto a las fechas del inicio y fin de la festividad, respecto a los casos anteriores. Por ejemplo, la celebracion inicia el 24 y 29 de junio y concluye en el mes de setiembre. Sin embargo, también guardan similitudes importantes en los aspectos religiosos y rituales, donde uno de los rostros de Santiago es de ganadero asociado e identificado con las deidades andinas: *Wamani*, *Tayta Wamani*, *Apu*, o *Jirka*, como espíritu que mora en las entrañas de la *Pachamama* y en esa condición posibilita el pasto que alimenta a los animales y garantiza el agua que

verterá por los manantiales. (García y Tacuri, 2006). Santiago Apóstol se ha hecho parte del sentimiento andino y posicionado como sagrado y profano, al mismo tiempo; en las diversas facetas y funciones que le han encomendado sus creyentes y aliados, haciéndose vigente como símbolo cristiano y pagano, mundano y espiritual, subversivo y ordenador que, con su presencia o ausencia, interviene en los pueblos y sus maneras de vida (García, 2011).

El presente trabajo parte de una motivacion personal y familiar, que busca permanentemente rescatar los valores, saberes, costumbres y tradiciones andinas, que en su esencia llevan un espíritu colectivo, contrario al espíritu individualista de estos tiempos, gracias a lo cual, los pueblos y sociedades prehispánicas del pasado fueron capaces de construir grandes civilizaciones. En el valle de Huanta, una zona fundamentalmente agrícola, aún perdura una fiesta agroganadera denominada Señalakuy, de carácter familiar y comunal que se encuentra en peligro de desaparecer producto de los cambios socioeconómicos y políticos. Por ello, con esta contribución buscamos rescatar, revalorar y difundir las fiestas agroganaderas del Señalakuy o Señal.

2. GEOGRAFÍA DEL VALLE DE HUANTA

Este valle se encuentra ubicado en la margen derecha de la cuenca del Huarpa, nombrada de diversas maneras por los estudiosos, lo que genera cierta confusión. También la denominan Ayacucho, Cachimayo o, localmente, Cachi. A lo largo de su extensión comprende las regiones naturales de Janca, Puna, Suni, Quechua y Yunga Fluvial. Tiene una longitud de 960 km. En la Quechua y Yunga Fluvial, donde se ubica uno de los valles interandinos con mayor producción agrícola en el país, el clima es templado, y oscila entre los 9º C y los 18º C. El río fluye de sur a norte y en la Yunga Fluvial se une al Mantaro, río que desemboca en el Apurímac (Ribera, 1971). El valle de Huanta corresponde a los límites de la Yunga Fluvial y la región Quechua. Por ello en este territorio encontramos las especies vegetales de la Yunga como son el molle (*Schinus molle*), la cabuya blanca (*Fourcroya* sp.) y la cabuya azul (*Agave* sp.), estas dos muy utilizadas por su fibra. Otras especies vegetales cultivadas en la zona son el palto, el lúcumo, el chirimoyo, el guayabo, los cítricos, la caña de azúcar, etcétera. Las especies vegetales

de la Quechua presentes en la zona son el maíz en sus diferentes variedades, la arracacha, la calabaza, la caigua, el llacón, entre otras. (Pulgar, 1987).

La cordillera de *Rasuwillka*, *Razuhuillca* o *Rasuhuillca*, se encuentra ubicada al lado este del valle de Huanta. Conformada por una cadena de montañas que van de sur a norte, al lado este de la cordillera se encuentra el valle del Apurímac que corresponde a los pisos ecológicos de Selva Alta y Selva Baja. Rasuwillka es un nombre compuesto de dos palabras quechuas que significan; **Rasu** (nevado) y ***willka*** (deidad), aunque según Arroyo significaría ***"nieto de nevado"*** (Arroyo, 2006, p. 105). El pico más alto de esta cordillera tiene una altitud de 4995 m. s. n. m., que se encuentra a su vez, rodeado de los lagos Qarqarqocha, Chacaqocha, San Antonio, Yanaqocha, Pampaqocha y Moroqocha. (Del Pino, 2017). Esta zona de la cordillera de Rasuwillka se ubica dentro de las regiones Puna y Jalca.

Actividades económicas y productivas en el valle de Huanta

Es necesario tener en cuenta que, en las zonas altas del valle de Huanta, de manera regular en la Suni, pero fundamentalmente en la Puna y la Janca la actividad económica central es la ganadería, principalmente la crianza de camélidos andinos como la alpaca y la llama, dado que por las condiciones extremas del clima es difícil el desarrollo de la agricultura.

El valle de Huanta propiamente dicho está conformado por las regiones naturales de la Yunga y Quechua principalmente, donde es propicio el cultivo de diversos productos agrícolas. Se desarrollan dos sistemas de cultivo: una agricultura de secano y una agricultura de riego. La agricultura de secano se da una vez al año y depende directamente del ciclo regular de las lluvias, si esta sufre variaciones o sequías será imposible el desarrollo de los cultivos. Por otro lado, tenemos la agricultura de riego donde es posible el cultivo hasta 4 veces al año, gracias al aprovechamiento de las diversas fuentes de aguas de los ríos, lagunas, manantiales y reservorios que son conducidos a los campos a través de acequias y canales. Muchos de estos sistemas de riego tienen un origen prehispánico, en algunos casos estas tecnologías antiguas de riego han sido mejoradas o simplemente se han construido sistemas de riego modernos (Valdez, 1985, Canchari, 2008). Cabe precisar que la

abundancia o escasez del agua en el valle de Huanta, hace que predomine la actividad agrícola o ganadera. Esta situación del agua genera - de cierta manera - una especialización en las actividades que desarrollan las familias de las distintas comunidades del valle (ver Gráfico 1).[50]

La zona baja del valle de Huanta, que comprende los distritos de Iguaín (Cangari, Chihua), Huanta (Viru Viru, Huaysuy) y Luricocha (Azángaro, Iribamba) son los más favorecidos con el agua gracias a la presencia del Proyecto de Irrigación Cachi-Huanta. Esta área se ha especializado – sobre todo en los últimos años - en el cultivo de diversas hortalizas, maíz amarillo, maíz morado, alfalfares, tara, frutales, etcétera. Además, en la zona se encuentran extensos territorios montañosos vírgenes, de bosques espinosos donde crece la tuna y cochinilla de forma silvestre, que a su vez es utilizada como echadero para la crianza masiva de caprinos y vacunos. La actividad ganadera - en este caso - se da de manera complementaria a la agricultura con la crianza de caprinos, vacunos y porcinos.

Por otro lado, tenemos la **zona media del valle de Huanta,** que tiene restricciones de riego respecto al primero, ya que el acceso al agua se da por turnos, a través de pequeñas acequias o canales que traen agua de la parte alta de Huanta, que dificulta el riego permanente. Para esta área no se cuentan con Proyectos de Irrigación de gran envergadura, a pesar que en la parte alta se ubican lagunas posibles de ser aprovechadas. Esta zona ocupa gran parte del valle y también abarca los distritos de Iguaín (Macachacra, Villa Florida, Pantacc, Huayhuas, entre otros), Huanta (como Maynay, Pampachacra, Huanza, Quinrapa, Soccoscocha, Huancayocc) y Luricocha (Pampay, Intay, Yuraqraqay, Chamana, etcétera.). Aquí se cultiva hasta dos veces como máximo al año. Entre sus principales productos tenemos maíz, calabazas, quinua, tara y frutales, que consumen menos agua. La actividad ganadera en este caso ocupa mayor tiempo, sin embargo, no podemos decir que es predominante, ya que el cultivo y la ganadería coexisten. Se da la crianza de vacunos, ovinos, caprinos, porcinos.

Finalmente, tenemos la **zona alta del valle de Huanta**, donde se desarrolla principalmente una agricultura de secano, una vez al año y

[50] Todos los gráficos, además de las fotografías, se ubican en la sección de Anexos.

con rotación de terrenos de cultivo. Como lo explicamos anteriormente, dependen únicamente del riego por lluvias. Abarca los distritos de Huamanguilla (La Vega), Iguaín (Mutuyccocha, Chuñocc, Allcohuillca, Coca Cora, Pumahuasi, entre otros), Huanta (Cedropata, Ccaccas, Ccanis, Patasucro, Uchkumarca, Culluchaca, y demás) y la parte alta del distrito de Luricocha. A pesar de la ausencia de sistemas de riego, en esta zona, se practican actividades agrícolas con variados cultivos de papa, mashua, oca, maíz, arvejas, habas, quinua, quiwicha o *achita*, trigo, cebada y garbanzo. En esta parte del valle la actividad ganadera tiene una trascendencia mayor que en las dos zonas anteriormente descritas. En estos extensos campos, en echaderos o en corrales se crían en grandes cantidades vacunos, ovinos, equinos, los cuales proveen de carne el mercado local, la ciudad de Huanta y la zona del valle del Apurímac. Destaca la crianza de lo que se denominan *locavacas,* que son manadas de vacunos casi salvajes, muy agresivos que son llevados para las corridas de toros y vacas en las diversas festividades de las comunidades y pueblos del valle de Huanta (fotografía 1).

Con esta división territorial del valle de Huanta en tres zonas buscamos entender las dinámicas económicas y agro-pastoriles en pisos ecológicos distintos. Sin embargo, debemos indicar que gracias a las entrevistas realizadas en las comunidades señaladas nos refieren que en los últimos 30 años se produjeron cambios muy marcados principalmente desde el punto de vista económico. Hasta hace algunas décadas gran parte de la producción agrícola y ganadera era destinada principalmente para el autoconsumo y el intercambio a través del *Trueque*. En los últimos años casi de manera absoluta toda la producción agrícola y ganadera es destinada al mercado local donde el intercambio se da de manera monetaria, cambios que necesariamente han influido en la realización del *Señal* o *Señalakuy.*

Metodología empleada

La presente etnografía se realizó durante los meses de agosto y setiembre del 2019 en la comunidad de Cedropata del distrito de Huanta y en las comunidades de Mutuyccocha y Cangari del distrito de Iguaín (Gráfico 2). Nuestra participación en dichas celebraciones se realizó de manera activa en los días que se desenvolvían los rituales. Ello fue

posible gracias a la invitación de conocidos, amigos y familiares. Se realizaron entrevistas a los personajes centrales de la celebración. Se efectuó el registro fotográfico y fílmico de cada secuencia. Para enriquecer la información se hicieron entrevistas complementarias a algunas personas mayores de las comunidades de Cangari y Huaysuy y, de manera referencial, se buscó información en páginas como YouTube. Posteriormente, se realizó el análisis del dato obtenido en campo. Nuestro interés en la recopilación de datos estuvo enfocado en la denominación de esta festividad, la secuencia de los rituales, las actividades económicas que realizan las comunidades que la practican, por qué la celebración viene siendo abandonada por las personas, etcétera.

3. EL SEÑALAKUY

> La marcación y la herranza son técnicas traídas desde España para grabar con hierro candente la marca del propietario en el ganado mayor: vacunos y equinos. El señalakuy, tiene dos acepciones: una, es una variante de la marcación para poner la señal del propietario en el ganado y tiene similar procedimiento que la herranza; otra, es cortar un pedazo de la oreja, rabo o pelo de los animales y conservarlos para enterrarlo como ofrenda ante las deidades tutelares de una localidad. A esta situación [Por ello] es que la fiesta del Ganado o del Wamani sea [es] identificada como "Herranza" o "Marcación" en los departamentos de Ayacucho y Apurímac, "Señalakuy" y "Taripakuy" en Puno o "Santiago" en el Valle del Mantaro... (García y Tacuri, 2006, p. 82)

Por otro lado, Arroyo para el caso de Huancavelica nos señala, que junio, julio y agosto son los meses de la fiesta del ganado, que se denominan según la zona como "Señalakuy", "Santiago, "Herranza" o la Festividad de Tayta Shanti (Arroyo, 2012). En otras partes del Perú existen otras denominaciones para los rituales ganaderos. Por ejemplo, en algunas zonas de Puno se denomina "Uywa siñalakuy". En los límites entre Puno y Moquegua se denomina "C´hallakuy". En la zona de Apurímac se denomina "Tinkasqa". (Rivera, 2014).

Estos rituales ganaderos cumplen diversas funciones a nivel económico, ideológico y social. Desde un punto de vista económico colocar una "señal" implica determinar la pertenencia o propiedad sobre el ganado. Un aspecto importante por el que se realiza el ritual es porque

estos ritos están relacionado a la propiciación para la multiplicación de los ganados, que a su vez está enlazado con la idea de ratificar el contrato y relación con las deidades andinas como los *Apus*, a manera de renovar el contrato con ellos. Asimismo, el ritual sirve para reafirmar los valores culturales de cohesión a nivel familiar y comunal, como una forma de socialización andina (Arroyo, 2012). La ceremonia de la herranza ya sea a nivel familiar o comunal, no es simplemente la marcacion del ganado vacuno o caballar. Su finalidad primordial es la de confirmar la propiedad privada o comunal sobre el ganado que se marca. Además, con la herranza se cumple una finalidad religiosa de rendir culto a la fertilidad y pleitesia a las divinidades como son: el *Wamani*, *la Pachamama* y el *Amaru*, quienes determinan el destino de los ganados y la vida de los miembros de la comunidad (Quispe, 1969).

Desde nuestro punto de vista, es necesario tener presente que lo que se denomina ritual está vinculado a los procesos económicos, es decir que los aspectos materiales y espirituales están enlazados los unos con otros.

> …encontramos que las sociedades indígenas consideran como trabajo aquellas actividades que los antropólogos suelen denominar rituales y que ubican en el campo de lo simbólico, de lo ideológico, de lo superestructural, mientras para los indios se trata, en nuestros términos, de formas de economía. (Vasco, 2002, pp.48-49)

Para el caso del valle de Huanta, según la información que hemos recopilado, la utilización más común para denominar a la fiesta ganadera es la de ***Señalakuy*** o ***Señal***. Excepcionalmente también se da el uso del término "Herranza". Escasamente se usa la denominación de "Santiago" para referirse a esta festividad. Este término solo se utiliza para denominar al género musical que se suele escuchar en estas épocas como parte del ritual ganadero, que tiene fuerte influencia musical de la zona de Huancavelica y Junín. Adicionalmente hemos podido revisar algunos videos publicados en YouTube donde en algunos pueblos como Culluchaca aún se realizan estos rituales ganaderos (Rodriguez, 30 de julio de 2015; Quispe, 5 de mayo de 2019). En cuanto a la denominación de la festividad como "Santiago", se da de manera arbitraria o por influencia de la región Junín por algunos medios de comunicación locales de Huanta (enlacenacional, 26 de agosto de 2008).

En base a la información recopilada, no hemos identificado -en el valle de Huanta- fechas de celebración del *Señal* o *Señalakuy* anteriores a la fecha del 01 de agosto. La única práctica que se relaciona de alguna manera con los ritos ganaderos es la que se realiza el día 23 de junio, en vísperas de la fiesta de San Juan, en Cangari. Según nos indica nuestra informante quechuahablante, el cual traducimos a continuación

> El día 23 de junio todas las familias juntábamos el estiércol seco de los ganados formando montones grandes, los cuales debían ser quemados justo en el momento que se oculta el sol. Todo el valle de Huanta se iluminaba esa tarde, cada familia competía por encender primero el fuego… esto se hacía para la multiplicación del ganado, y también con esto se ayudaba a San Juan para que sienta calor durante su frio encierro, antes de su decapitación. (Sra. Alejandrina, comunicación personal, 10 de setiembre, 2019)

Esta festividad ganadera se va perdiendo cada vez más en el valle de Huanta. Si bien es cierto hemos identificado que entre una y otra comunidad varían ligeramente las formas de desarrollo del ritual, en lo esencial buscan un mismo fin.

Comunidades de Cedropata, Mutuyccocha y Cangari

Estas son las comunidades donde se ha realizado el registro etnográfico para comprender los rituales ganaderos en el valle de Huanta (tabla 1).

- **Cedropata:** ubicada a 15 minutos de la ciudad de Huanta, al lado Noreste. La particularidad de la festividad ganadera en esta zona radica en que las familias, tienen bajo su crianza ganados vacunos muy bravos denominados en quechua como *locavacas*, que por su ferocidad hacen que la jornada del *Señalakuy* sea muy dificultosa. A pesar de ello, las familias cumplen con los ritos. Esta familia en particular realiza el ritual de manera ininterrumpida por tres días: *velakuy*, *señalakuy* y *misa pampay*. La mayoría de la población joven realiza sus actividades fuera de esta localidad, ya sea la ciudad misma de Huanta o la zona del VRAEM.
- **Mutuyccocha:** ubicada en las alturas del distrito de Iguaín, a dos horas y media a pie y a una hora en auto. Muchas de las familias jóvenes de este poblado han abandonado el lugar. Sólo viven algunas personas mayores que se dedican al pastoreo de

vacuno y agricultura de secano. Aquí la festividad también se da cada año. Sólo que, a diferencia de años anteriores, todo el ritual se realiza en un solo día, ya que la mayoría de los familiares viven fuera de la comunidad y les es imposible permanecer los tres días que regularmente duraba la festividad en años pasados.

- **Cangari**: se encuentra en la zona baja del valle, a 40 minutos de la ciudad de Huanta. La celebración se realizó con la marcación de ganado caprino, en su mismo corral, ubicado en los bosques espinosos no agrícolas, en la parte más árida de la zona del valle bajo. En este caso, la celebración se realizó después de 2 años, cuando la familia decidió retomar el ritual porque el ganado era atacado constantemente por pumas y zorros, ya que se supone que esto ocurría porque ya se habían dejado atrás los viejos rituales. Estas familias se dedican en su gran mayoría al cultivo de hortalizas, donde la crianza del ganado significa únicamente un ingreso extra.

Tabla 1
Comunidades donde se ha realizado el registro etnográfico

COMUNIDAD / FAMILIA	UBICACIÓN Y ALTITUD	TIPO DE GANADO	FECHA DE CELEBRACIÓN / DIA CENTRAL
CEDROPATA (Familia Mayhua)	Zona alta del valle ubicado a 2800 m. s. n. m	Vacunos denominados "Locavacas"	01 de agosto
MUTUYCCOCHA (Familia Cuchuri)	Zona alta del Valle, ubicado a 3517 m. s. n. m.	Ganado vacuno	04 de agosto
CANGARI (Familia Trelles - Mendoza)	Zona baja del valle, ubicado a 2440 m. s. n. m.	Ganado caprino	30 de agosto

Secuencia del ritual ganadero

La secuencia de la festividad ganadera en el valle de Huanta varía ligeramente entre una comunidad y otra, incluso entre familias miembros de una misma comunidad. No existe una única manera de realizar los rituales. Estas celebraciones involucran en primer lugar a los miembros de la familia extensa, a parientes cercanos, compadres, amigos y vecinos. Son celebraciones abiertas donde participan de manera masiva toda la comunidad.

Cada familia tiene una fecha fija ya determinada para celebrar la fiesta del *Señal* o *Señalakuy*. Un requisito obvio para realizar el ritual es que la familia debe contar con ganados que marcar. Los preparativos se inician con la compra de los insumos del ritual que por lo general se realizan los domingos de feria en la ciudad de Huanta. Los insumos infaltables son la coca, tocra, el aguardiente o caña, cervezas, claveles, velas, vino, cigarro inca, el *waylla ichu*, cintas de lana de colores (que varía según cada familia), las golosinas, frutas, (*limalima Huayta*), harina de maíz blanco, *achita* o kiwicha, frejoles de colores, entre otros productos. Por otro lado, en casa días antes se debe preparar la chicha de jora para brindar a los invitados y para hacer beber al ganado que será marcado. También para ello es necesario tener listo algunos objetos como una manta, las agujas o *yauris* y platos recipientes para colocar algunos insumos.

En las tres comunidades señaladas, la *mesa* no incluye ningún tipo de imagen religiosa católica. En la comunidad de Huaysuy según nos refieren, algunas familias colocaban al *taytacha* más conocido como "Cajón de San Marcos". En videos que circulan en las redes, se ve el uso de una imagen de Santiago Apóstol en la zona de Luricocha. Posiblemente de deba a una influencia de la celebración del "Santiago" huancaíno o huancavelicano (enlacenacional, 26 de agosto de 2008).

Formalmente la celebración inicia un día anterior al día central como lo indica nuestro entrevistado, en Huaysuy: "En la víspera antes de empezar a velar la misa, se lleva su regalo al patrón… se lleva su coca, tocra, cigarro inca, velas, clavel, frutas, dulces [golosinas], caña, vino y otras cosas más" (Sr. Eulogio, comunicación personal, 25 de agosto, 2019).

Después de llevar el regalo al *patrón* (*Apu Wamani* de jerarquía local), en la tarde de la víspera, en la casa del dueño del ganado, acompañado por los parientes se da inicio al *misa velakuy o mesa velakuy* que consiste en colocar todos los insumos y objetos a utilizarse al día siguiente, sobre una manta de colores tradicional. Se prenden velas y todos los participantes acompañan el velorio, masticando hojas de coca, tomando aguardiente, escuchando música Santiago o también entonando a capela algunas canciones ganaderas de un género musical similar al Santiago.

Otro paso importante es el ***ganadu quñuy*** o ***uywa quñuy*** que por lo general se realiza un día antes o en algunos casos a primeras horas del día central. Según nuestros informantes el día central se celebra el cumpleaños de todos los ganados que han de ser marcados o "señalados". Por ello, es importante que el ganado que será marcado, que en días ordinarios anda suelto en los echaderos o pastizales, sea amarrado o encerrado en su corral para asegurar que todo el ganado sea marcado.

El ***Señalakuy*** inicia por lo general a partir del mediodía, después de compartir el almuerzo que ofrece el dueño del ganado, a todos los invitados. Antes de dar cada paso ya sea de tipo laboral o ritual se suele iniciar con el *aku* que es el masticado de las hojas de coca.

Antes de iniciar el *Señalakuy* que, tradicionalmente, se da en el corral, el dueño del ganado distribuye responsabilidades o roles a personas de su confianza, entre ellos designa al encargado de la mesa. En este proceso de colocar la *mesa o misa* que un día antes fue velado, participan todos los invitados. El responsable cumple el papel de capataz del patrón (dueño del ganado). Para iniciar el ***misa mastay*** el responsable tiende una manta tradicional en el suelo, en un lugar central, empieza tejiendo el *waylla ichu* sobre la manta en forma de cuadrado, los cuales representan los corrales del ganado, sobre cada uno de estos cuadrados va colocando hojas de coca, tocra la *achita* o Kiwicha, frejoles de colores y con manchas, cigarrillos. Sobre la parte central y posterior de la mesa colocan claveles y/o la *lima lima huayta* que representan a los *Apus*. Este mismo lugar privilegiado ocuparía en los otros casos mencionados, el cajón de San Marcos o una imagen católica. En las esquinas de la *mesa*, se colocan botellas de vino, caña o cerveza. Una vez colocada la *mesa* comienzan a distribuirse las hojas

de coca a los invitados. Cada invitado cumple el rol de pastor, estos deben realizar el *kintu* que consiste en seleccionar las mejores hojas de coca, las más enteras, completas y verdecitas. Cada una de las hojas de coca que seleccionan los pastores representa a una cabeza de ganado. Delante de la *mesa o misa* se coloca en un plato tendido harina de maíz que representa al *riti* o hielo de los *Apus*. Sobre ese plato de harina los invitados van colocando las hojas de coca que previamente han seleccionado. Esta harina de maíz molido también representa la abundancia de la leche. Cada insumo y elemento de la *misa o mesa* está contabilizado: la cantidad de botellas, la cantidad de tijeras, cantidad de cintas, la cantidad de *yauris*, etcétera (fotografías 2 y 3).

Una vez concluida esta etapa previa, se inicia con el marcado del ganado, con la participación de los familiares e invitados. El S*eñalakuy* consiste en ponerle las cintas en las orejas a todos los ganados hembras, ya sean vacas, cabras, ovejas, burras, u otros animales. En cambio, a los machos adultos toros, carneros, chivos o burros se les coloca en el cuello una *Wallqa* que es una especie de collar con nísperos, naranjas y mazorcas de maíz. En otros casos se les pone simplemente la "cinta peruanita" a modo de corbata. A los machos recién nacidos o muy pequeños aún, se les corta un pedacito de la oreja. En la comunidad de Cedropata, a los becerritos se les suele cortar la piel del cuello de manera alargada para que de adultos tengan una protuberancia al que se denomina *wallku*. Durante el proceso de marcado de los ganados, el capataz lleva el control de la cantidad de animales que se van señalando, la cantidad de cintas viejas que se va recogiendo, la cantidad de orejas que se van cortando, entre otras cifras relacionadas al ganado.

En el momento en el que se está "señalando" el ganado, la patrona o dueña del ganado mezcla la harina de maíz blanco del plato tendido - donde previamente se colocaron las hojas de coca - con la achita o kiwicha y le va echando en la cabeza y lomo mientras le van colocando la cinta. Nuestra entrevistada quechuahablante, en Mutuyccocha, indica que "le echamos al achita para que nuestro ganado se reproduzca por miles como la achita, le echamos harina de maíz para que sea fuerte y resistente a la nieve, la lluvia y al frio" (Sra. María, comunicación personal, 4 de agosto, 2019). La misma situación se apreció en las comunidades de Cedropata y Cangari. Al final de la colocación de la cinta, un ayudante hace beber al animal chicha mezclada con kiwicha o achita tostada con un poco de aguardiente.

Cuando la cantidad de ganado es poca o se suelen tener muchos ayudantes que contribuyan en el marcado, el proceso del *Señalakuy* concluye el mismo día en horas de la tarde, de lo contrario continua al día siguiente. Un paso posterior al marcado o *señalakuy* es el *Chita Qariay* o simplemente el *Qariay* que consiste en botar al echadero, a todos los animales marcados que para el ritual han sido encerrados en el corral o amarrados con sogas. Para esto un encargado reparte atados de *waylla ichu* a los invitados, con lo cual todos se van golpeando ligeramente en el lomo de los ganados a modo de despedirlos y se les va echando.

Por lo general al tercer día se realiza la *misa o mesa pampay*, antes de esto el capataz y los pastores entregan cuentas a los patrones. Esta especie de contabilidad consiste en definir la cantidad de orejas cortadas, la cantidad de cintas viejas juntadas, la cantidad de objetos entregados. El *pampay* consiste en cavar un hoyo en el corral, en el mismo lugar de siempre, donde se depositan y entierran todos los insumos que quedaron después del marcado, como son; las cintas viejas que se retiraron de las orejas del ganado antes de ponerle los nuevos, los restos de *waylla ichu*, restos de coca, restos de cereales como los frejoles de colores, la kiwicha, cigarros. Adicionalmente a los objetos de la *mesa o misa* se entierran botellas de caña y chicha. Este depósito se realiza como pago a la *Pachamama* (tabla 2).

Actividades lúdicas como parte del ritual

Un elemento central de todo el desarrollo de la celebración ganadera del *Señalakuy* es el *Pukllay*, que traducido literalmente del quechua significa juego. La celebración se desarrolla acompañada de diversos juegos. Los sistemas artísticos tienen una existencia social e histórica. "Detrás de una danza, canción o representación teatral, existen formas de organización social que posibilitan y reglamentan la participación de los individuos en el proceso de producción artística" (Vásquez y Vergara, 1988, p. 12). Estos juegos y escenificaciones expresan todo un sistema complejo de organización social de una comunidad o familia.

Para el desarrollo de los juegos durante la fiesta de Señalakuy, los dueños del ganado designan al caporal o capataz y los pastores. El resto de los personajes es asumido de manera espontánea por los familiares, amigos o vecinos. Con esto se busca recrear /revivir relaciones sociales

del pasado "patrón – sirviente", de tipo semifeudal que expresan en lo económico e ideológico un atraso social (Mariátegui, 1980). Entre los principales juegos podemos encontrar el de echarse harina de maíz en el rostro a modo de talco; embarrarse con la sangre de las orejas cortadas del ganado, el de atar las manos y pies a los acusados de ladrones, el de colgar a los ladrones, la escenificación de juicios donde participan acusados, agraviado, defensores y un juez, además de otros personajes que suelen estar presentes en un juzgado. Se desarrolla una teatralización de robo de objetos y de ganado representado por las orejas cortadas. Se da el hurto de objetos como agujas, cuchillos o tijeras a los pastores o encargados, robo de objetos de la mesa al encargado, como pueden ser las botellas de licor, las cintas, etcétera. El papel de patrón es el de castigar al ladrón y a sus sirvientes por el hecho de perder las cosas de valor. Para superar estas contradicciones, las partes buscan abogados que defiendan al ladrón. El ladrón que es detectado es castigado siendo amarrado o colgado (ver tabla 3).

Tabla 2
Secuencia del Señalakuy

SECUENCIA RITUAL	DÍA /MOMENTO
Patrón pagapay o pagapu	Dia de la víspera
Mesa o "misa" velakuy	Una noche anterior al día central
Uywa o ganadu quñuy	La tarde de la víspera o una mañana del día central
Inicio del cintakuy o Señalakuy	Tarde del día central
Pukllay	Durante la marcación del ganado el día central y/o el ultimo día
Mesa o "misa" pampay	Al concluir la marcación del ganado el día central o el ultimo día
Qariay	Botar los ganados marcados al echadero el día central o el último día.

Tabla 3
Personajes reales y ficticios que participan en los juegos o "pukllay"

PERSONAJES	FUNCIÓN /PAPEL
Patrón / patrona	Propietarios del ganado (**Real**)
Caporal o capataz	Administrador del ganado y de los pastores (**Ficción**)
Pastores	Entregar cuentas del ganado al capataz y patrón (**Ficción**)
Ladrón o abigeo	Persona que hurta los bienes del patrón (**Ficción**)
Abogado	Personaje que ayuda a resolver los conflictos entre los personajes anteriores (**Ficción**)
Juez	Personaje encargado de juzgar y dar sentencia a los involucrados en robos **(Ficción**)

Aspectos musicales

Todo el proceso del ritual, al igual que los juegos o *pukllay*, está acompañado por cánticos dedicados al ganado (vaca, toro, cabra, burro), al patrón o patrona, a la vida cotidiana del campo, a la naturaleza, al amor, etcétera. Se interpreta un tipo de letra y melodía musical según la etapa del marcado. Estos son entonados principalmente por las mujeres mayores, quienes guardan en su memoria las letras de las canciones. Hemos identificado hasta tres posibles estilos musicales ganaderos. Por ejemplo, en la comunidad de Mutuyccocha al iniciar el marcado del ganado se entona una melodía muy lenta y alargada, parecido a un Harawi. Otra melodía común a todo el valle es lo que se denominaría "Santiago", muy similar a las que se entonan en las regiones de Huancavelica y Junín. Finalmente hemos identificado una tercera melodía que se entona a la hora de marcar o señalar a los burros. Esta es más rápida y "salteada" y la cantan y bailan dándose patadas, lo cual también implica un juego o *pukllay* que lo podríamos vincular cercano a lo que es un Qachwa.

En cuanto al acompañamiento de instrumentos musicales en la parte baja del valle de Huanta hemos constatado que las melodías se

acompañan al compás del sonido del *mati pakchasqa*, que es un mate o calabaza volteado, colocado sobre un perol con agua, el cual se golpea con un palito que da un sonido más potente parecido al de la tinya. En las partes altas de Huanta la melodía se acompaña con tinyas, quenas y violines.

Una forma complementaria de amenizar la celebración a nivel musical consiste en reproducir grabaciones, discos o MP3 de grupos o cantantes del género musical de Santiago de las regiones de Huancavelica y Junín. Según nos indican esto es una práctica que se realiza desde hace muchos años, ya que por ejemplo antiguamente se conseguían también discos de *long play*, *cassette* o *Cds* con música de Santiago. Es decir que, en lo musical, los cánticos tradicionales se acompañan o complementan con grabaciones de música Santiago.

4. DISCUSIONES Y CONCLUSIONES

El objetivo que nos planteamos al inicio de nuestra investigación fue la de rescatar, revalorar y difundir las fiestas ganaderas denominado *Señal* o *Señalakuy* en el valle de Huanta. Ya que partimos hipotéticamente de que, producto de los cambios ocurridos en décadas pasadas tanto a nivel político con el conflicto armado interno, económico por cambios en los patrones productivos que implican el paso de una economía de autoconsumo a una economía de mercado, en lo social la migración principalmente de la población joven hacia otras ciudades y valles, se habían ido perdiendo las costumbres, tradiciones y valores colectivos entorno a esta celebración. Para cumplir este objetivo hemos realizado la revisión bibliográfica necesaria, pero fundamentalmente se ha realizado un registro etnográfico consistente en entrevistas, registros fotográficos y fílmicos durante la celebración de los rituales, durante el mes de agosto del 2019, en tres comunidades del valle de Huanta. De manera complementaria se han realizado entrevistas a personas ancianas de otras comunidades, también se ha realizado la revisión de videos de YouTube. Finalmente realizamos el análisis de los datos de gabinete y campo.

En esa búsqueda, al prestar mayor atención en lo económico, vemos que las actividades productivas agrícolas y ganaderas desarrolladas por las comunidades campesinas de la zona baja, media y alta del valle de Huanta, influyen bastante en el desarrollo de sus diferentes festividades.

La parte baja del valle de Huanta prácticamente se ha especializado en la producción agrícola de hortalizas, por lo cual es prácticamente nula la cantidad de familias que realizan el *Señalakuy* a pesar de que algunas familias aún crían animales. En la parte media y alta del valle, la producción agrícola es limitada por un tema de escasez del agua, por ello las pocas familias que residen en estos lugares de manera perenne son los ancianos y adultos, los cuales aún se dedican a la crianza de animales y que mantengan aún sus rituales ganaderos. Principalmente en la zona baja y media el paso de una economía de autoconsumo a una economía de mercado en las familias, debió influir de alguna manera en los cambios del desarrollo de las festividades ganaderas.

Con nuestro trabajo hemos podido registrar la secuencia de estos rituales, que entrelazan de manera compleja, los insumos y objetos rituales, los juegos, los cánticos, etcétera. En ello vemos que los colectivos mantienen una memoria histórica del pasado, ya que se recrean entre otras cosas, vivencias antiguas o relaciones sociales de tipo semifeudal como la de patrón – siervo. En un momento determinado debió ser una relación muy rígida, al no existir eso en estos tiempos se buscan personajes que hagan esos papeles. Dándonos a entender que, a pesar de estar inmersos en una economía monetaria, en lo social y lo ideológico existen concepciones propias de una sociedad no capitalista. Así también, durante estos rituales se expresan valores de tipo comunal como la reciprocidad, colectividad y cohesión, entre familias y miembros de una comunidad, prácticas totalmente ajenas a concepciones modernas o globalizadas.

A modo de conclusión, podemos decir que con nuestro trabajo de investigación hemos logrado registrar, la sobrevivencia de una festividad ganadera denominada *Señalakuy*, en el valle de Huanta, una zona fundamentalmente agrícola. Siendo necesario señalar los siguientes aspectos.

- El valle de Huanta gracias a su característica genera condiciones propicias para el desarrollo de la agricultura y ganadería que permiten la producción y reproducción de toda una sociedad. Si bien es cierto presenta particularidades (zona baja, zona media y zona alta), estas condiciones diferentes hacen que se genere una diversidad en la formación y existencia de variedad de tradiciones, costumbres y ritos.

- Los cambios en los patrones productivos de pasar de una economía de autoconsumo a una economía de mercado principalmente en la zona baja y media del valle, la violencia política vivida en la zona que prohibía las "reuniones" familiares o comunales por considerarlas subversivas, la migración principalmente de la población joven en búsqueda de mejores condiciones de estudio y trabajo, a ciudades de la costa como Lima, o ciudades como Huanta, Huancayo, Huamanga, o la migración a valles cocaleros como el VRAEM, han hecho que estas festividades poco a poco vayan desapareciendo o sufriendo abandono. La salida de sus comunidades trae consigo ideas ajenas y alienantes que hacen que se pierdan los valores tradicionales y colectivos.
- A pesar de ello el *Señal* o *Señalakuy* que encierra una serie de elementos ideológicos (ceremonias -ritos), insumos, objetos rituales, los juegos, los personajes, los cánticos, etcétera., forma parte importante de un complejo sistema de ritos y creencias que recrean formas de vida pasadas y su relación con su medio (Los Apus y la Pachamama), que luchan por sobrevivir en un mundo "globalizado", individualista y alienado.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arroyo, S. (2006). *Culto a los hermanos de Cristo. Sistema religioso andino y cristiano: Redes y formas culturales del poder en los Andes* (tesis de doctorado). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

Arroyo, S. (2012). De Santiago mataindios a Taya Shanti. *Revista del Instituto de Investigaciones Historica Sociales*, *16*(29), 159 -169.

Arroyo, S. (2016). *Culto al Apu Wamanrasu.* Lima, Perú: Centro de Producción Editorial e Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Benavides, M. (1976). *Yacimientos Arqueológicos en Ayacucho.* Ayacucho, Perú: Departamento Académico de Ciencias Histórico-Sociales, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

Canchari, A. (2008). *Prospección arqueológica en la microcuenca de Huanta*. (Informe del curso Practicas Pre-profesionales). Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho, Perú.

Cazorla, C. (2015). *El Señor de Viñaka: El Pongo de la Yunka* (tesis de maestría). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

Del Pino, P. (2017). *En nombre del Gobierno. El Perú y Uchuraccay: un siglo de política campesina.* Lima, Perú: Estacion La Cultura.

García, A. (2014). Proyecto Arqueológico-Botánico Ayacucho-Huanta. *Arqueología Mexicana en el mundo, 22*(128), 18-23.

García, J. (2011). Las fiestas agroganaderas y Santiago apóstol. *RUNA YACHACHIY, Revista electrónica virtual*, (6), 1-23.

García, J. y Tacuri, K. (2006). *Los rostros de Santiago: Patron, ganadero, callejero... Estudio de las fiestas patronales de Chongos bajo y del ganado en el Valle del Mantaro.* Ecuador: Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural.

Lavallée, D. (2006). Secuencias y consecuencias de algunos procesos de neolitización en los Andes Centrales. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas* (32), 33-41.

Leoni, J. (2005). La veneración de las montañas en los Andes preincaicos: el caso de Ñawinpukyo (Ayacucho, Perú) en el Período Intermedio Temprano. *Chungará. Revista de Antropología chilena, 37*(2), 151 - 164.

Lumbreras, L. (1969). *De los pueblos, las culturas y las artes en el antiguo Perú*. Lima, Perú: Francisco Moncloa Editores.

Lumbreras, L. (1974). *Las fundaciones de Huamanga.* Lima, Perú: Editorial Nueva Educación.

Mariátegui, J. C. (1980). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (43 edición). Lima, Perú: Empresa editora Amauta.

Pérez, I. (2016). *Secuencia cultural, previa a la cultura Huari en Ayacucho: aportes y propuestas* (tesis de maestría). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

Pozzi-Escot, D. y Cardoza, C. (1986). *El consumo de camélidos entre el Formativo y Wari en Ayacucho.* Lima, Perú: Instituto Andino de Estudios Arqueológicos, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

Pulgar, J. (1987). *Geografía del Perú* (9na edición). Lima, Perú: Promoción Editorial Inca.

Quispe, U. (1969). *La herranza en choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho.* Lima, Perú: Ministerio de Trabajo, Instituto Indigenista Peruano.

Ribera, J. (1971). *Geografía General de Ayacucho.* Ayacucho, Perú: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

Rivera, J. (ed.). (2014). *Comprender los rituales ganaderos en los Andes y mas allá. Etnografías de lidias, herranzas y arrierías.* Aquisgrán, Alemania: Estudios Americanistas de Bonn.

Valdez, E. (2003). Sitios arqueológicos Huarpa en el valle de Huanta, Ayacucho. *Revista Arqueológica Warpa,* (4), 3-22.

Valdez, L. (1985). *Historia Pre-hispánica del pago de Espíritu Santo-Huanta*. (Trabajo de investigación para optar el grado de Bachiller). Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho, Perú.

Vasco, L. (2002). *Notas de viaje. Acerca de Marx y la Antropología.* Bogotá, Colombia: Fondo de Publicaciones de la Universidad de Magdalena.

Vásquez, C. y Vergara, A. (1988). *¡Chayraq! Carnaval ayacuchano.* Lima, Perú: Centro de Desarrollo Agropecuario.

6. REFERENCIAS AUDIOVISUALES

enlacenacional. (26 de agosto de 2008). *Ayacucho: Tradicional Fiesta de Santiago ya se celebra en Huanta.* Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=loRXZ24vtrc

Quispe, G. (5 de mayo de 2019). *Herranza Culluchac-Huanta 2018*. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=ovneldaR6L4

Rodriguez, J. (30 de julio de 2015). *Herranza en las alturas de Huanta* Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=lA-m2zvEfg8

7. ANEXOS

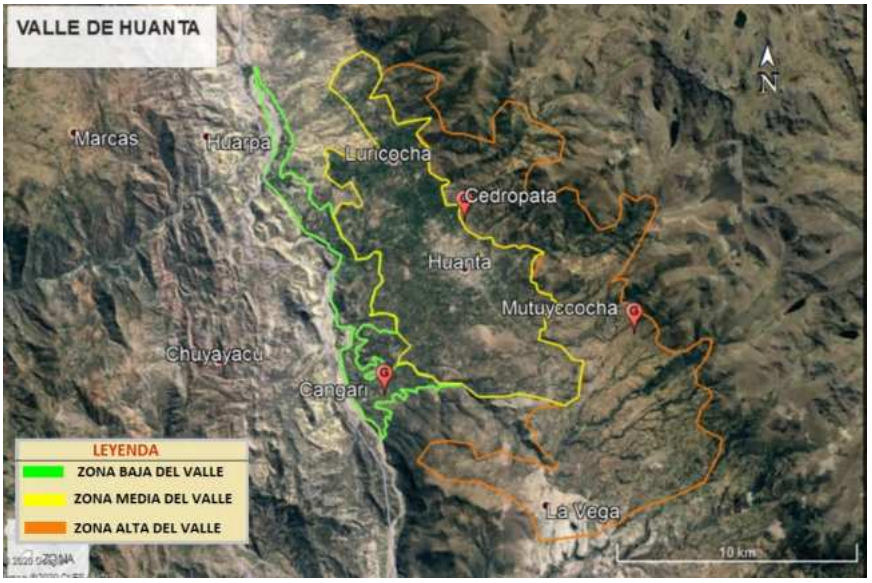


Gráfico 1. Vista del valle de Huanta donde se aprecia la zona baja, media y alta. Elaborado en Google Earth.

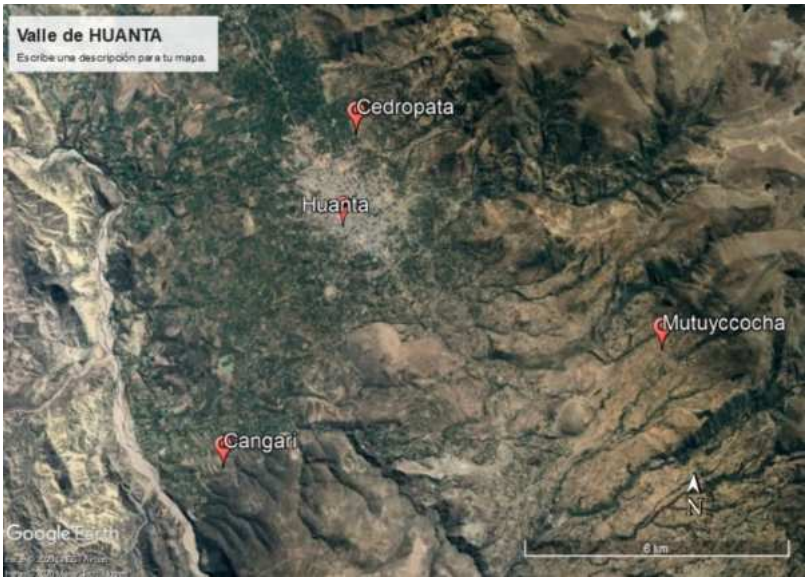


Gráfico 1. Valle de Huanta y las comunidades donde se ha realizado el registro etnográfico. Elaborado en Google Earth.



Fotografía 1. Tendido de la mesa e inicio del *Señalakuy* en la comunidad de Mutuyccocha



Fotografía 2. *Misa* o mesa conteniendo algunos elementos rituales



Fotografía 3. Proceso de colocación de cintas a una *locavaca* en la comunidad de Cedropata

ENSAYOS

Recibido: 30 de noviembre de 2019
Aceptado: 14 de diciembre de 2019

Historia y Región, Año VII, N° 7, Lima (Perú), Dic. 2019:105-115
ISSN (impreso): 2309-933X

LA REFORMA AGRARIA DE VELASCO EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO

The agrarian reform of Velasco in the Latin American context

Enrique Mayer[*]
enrique.mayer@yale.edu

RESUMEN:

En este ensayo se realiza un balance sobre la reforma agraria peruana (1969) y su legado. En primer lugar, se destacan sus particularidades en el contexto latinoamericano, donde es considerada como la más radical, en comparación con las que fueron efectuadas en otros países. Por otro lado, se resalta que, aunque se consiguió que la tierra fuese redistribuida, no hubo un sólido interés en forjar un movimiento político con base en el campesinado, de parte de sus propios miembros. Con la instauración del sistema económico neoliberal, las comunidades campesinas han ido perdiendo fuerza. Si bien se le reconoce como un proceso inacabado, el Perú de los últimos cincuenta años no puede comprenderse sin considerar los efectos producidos por la reforma agraria: desde el final del sistema de haciendas, pasando por la derrota de Sendero Luminoso, e incluyendo las transformaciones de las relaciones laborales en el ámbito agrario.

PALABRAS CLAVE: Reforma Agraria – Juan Velasco – Historia política – Historia agraria - Latinoamérica

ABSTRACT:

This essay takes stock of Peruvian land reform (1969) and its legacy. First, its particularities in the Latin American context are highlighted, where it is considered to be the most radical, compared to those that were made in other countries. On the other hand, it is highlighted that, although the land was redistributed, there was no solid interest in forging a political movement based on the peasantry, on the part of its own members. With the establishment of the neoliberal economic system, peasant communities have been losing strength. While we recognize it as an unfinished process, Peru of the last fifty years cannot be understood without considering the effects produced by land reform: from the end of the hacienda system, through the defeat of Shining Path, and including the transformations of labor relations in the agricultural field.

KEYWORDS: Land reform – Juan Velasco - Political History – Agrarian History – Latin America

[*] Antropólogo, profesor emérito de la Universidad de Yale.

1. LAS REFORMAS AGRARIAS

2019 fue el 50 aniversario de la Reforma Agraria del general Juan Velasco Alvarado, debidamente recordado en editoriales, semanarios y programas de televisión, mezclando duras críticas con elogios más tibios, que refleja una opinión pública que sigue dividida. El éxito en taquilla del documental *La Revolución y la Tierra* (2019) se debe a que es una obra que obliga a pensar seriamente más allá de las repetidas posturas pro-o-contra. Considero que es útil salirnos del Perú-centrismo para ver cómo se ubica el caso peruano en el contexto del continente Latinoamericano del siglo pasado.

En general, las reformas agrarias que tuvieron lugar en Latinoamérica entre 1960 y 1980, no hicieron mucho por transformar las sesgadas economías con ingresos sumamente desiguales y evidentes disparidades entre las zonas rurales y urbanas. No resolvieron los problemas de pobreza endémica, ni hicieron frente a la enorme explosión demográfica de Latinoamérica proporcionando más oportunidades de trabajo en el campo. Los esfuerzos de reforma tuvieron corta duración debido a que las oportunidades de actuar de los pocos líderes ilustrados que estaban dispuestos o eran capaces de superar la resistencia a la expropiación de tierras ocurrieron únicamente en raros momentos de efervescencia política. La reforma del Perú es la excepción, fue la más profunda y drástica de todas, incluso que la cubana implementada por Fidel Castro. Las reformas a menudo estuvieron seguidas por contrarreformas. Pinochet devolvió las tierras a sus anteriores propietarios. En Chile, Nicaragua y El Salvador, las reformas y contrarreformas agrarias estuvieron asociadas con acciones revolucionarias y después contrarrevolucionarias con la participación directa o indirecta de los Estados Unidos interesados en implementar versiones derechistas de una reforma como medida preventiva anti insurgente y de corte "anticomunista" de la guerra fría. En El Salvador, Nicaragua y Guatemala murieron muchas personas. En su conjunto, la reforma agraria, que empezó como una idea revolucionaria, se convirtió en una política conservadora promulgada como un paliativo para frenar posibles disturbios, o para proporcionarles a los soldados desmovilizados de El Salvador y Nicaragua algo que hacer después de los conflictos.

En todas ellas, la distribución de la tierra, en el mejor de los casos, fue problemática. Se distribuyó muy poca tierra, y lo que se distribuyó fue a manos de los más acomodados de las clases más pobres. Los sectores reformados no recibieron apoyo suficiente o adecuado de parte de las burocracias que se mostraron torpes e indiferentes, problema que se agravó por un gasto público restringido. La organización colectiva de administración en cooperativas ha tendido a fracasar en todos los países latinoamericanos donde se aplicó, incluso en las azucareras de Cuba.

En cambio, la reforma agraria en el Perú ha fortalecido al campesinado, una clase social que los marxistas y especialistas en desarrollo de Occidente consideraban una clase condenada a desaparecer. Surgen otras cuestiones que se pondrán en primer plano para caldear los debates políticos y las protestas en las zonas rurales: Las políticas de establecimiento de precios para los productos agrícolas, la protección frente a la competencia desde el exterior, así como los derechos de los trabajadores, son cuestiones que se están en el orden del día de este siglo en todo el continente. En México y en el Perú las reformas neoliberales trataron de disolver los ejidos y las comunidades campesinas respectivamente. A medida que avanza la descentralización, las comunidades campesinas peruanas han perdido el vínculo directo que tenían con el gobierno central, el cual, durante un siglo, les había brindado alguna medida de protección.

No obstante, en los estudios contemporáneos no se resalta de manera suficiente un aspecto de las reformas agrarias latinoamericanas claramente ilustrado por el caso peruano. El hecho de que la tierra expropiada terminase predominantemente en manos de los pequeños agricultores no fue una decisión de los reformistas, sino la acción autónoma de sus beneficiarios. Las cooperativas creadas por la reforma se disolvieron rápidamente terminado el periodo militar. En las etapas finales de la reforma agraria en el Perú, Nicaragua, Honduras y El Salvador, gran parte de las tierras fueron tomadas por los campesinos mediante actos pacíficos de desobediencia civil, los cuales iban a contracorriente de los modelos o diseños teóricos contenidos en las intenciones de sus respectivos gobiernos de concentrar la tierra, mantener o ampliar el uso de tecnologías automatizadas con tendencias al monocultivo agroindustrial y el autogobierno colectivo de las cooperativas. En esos países los gobiernos de turno post -reforma

dejaron que los campesinos desarticularan sus cooperativas sin obstaculizar las tomas de tierras.

La reforma agraria ya no está en agenda del orden neoliberal que se ha convertido en hegemónico en el hemisferio desde que los ajustes estructurales, la privatización y la reducción de las funciones del estado se han convertido en los modelos económicos dominantes que acompañan a los regímenes políticos democráticos. En casi toda América Latina la tierra reformada es ahora predominantemente cultivada en pequeñas propiedades familiares individuales privadas, que en gran medida luchan contra las condiciones adversas del mercado, con la competencia desleal de las agroindustrias nacionales y extranjeras y con la falta de capital. En Perú, según Fernando Eguren, son dos millones de familias que practican la agricultura familiar en pequeña escala, que es el 97% del total, que va desde la mera subsistencia (87%), pasando por una intermedia (de acuerdo a su dotación de recursos y tecnologías utilizadas) con participación en el mercado, con 10%, y apenas un 2% de los que se pueden calificar como consolidados y relativamente prósperos (Eguren, 2019).

El trabajo asalariado rural ha perdido sus beneficios, sus sindicatos, y la capacidad de negociar colectivamente o frenar la tendencia de la caída de los salarios. El trabajo rural se ha convertido en empleo eventual y se ha feminizado, y el pago es a destajo. La seguridad social para los trabajadores rurales y para los campesinos es un gran deseo sin cumplir. El capitalismo rural ya no necesita expandirse bajo la forma exclusiva de propiedades que concentran la tierra, sino que pueden apoyarse en la subcontratación y tercerización de servicios agrícolas para externalizar los costos, descargando las obligaciones sobre los hogares rurales. Sin embargo, siguen los procesos de arrebatar tierras de los pequeños propietarios a favor de las multinacionales, algo que inglés se llama *land grabbing,* que algunos estudiosos intentan denunciar y documentar.

Muchos campesinos en Latinoamérica están cultivando café, mango, espárragos y brócoli cada vez más para el "comercio justo", y la producción "orgánica" que se traslada vía aérea a los mercados de los EE. UU y Europa. La ideología neoliberal que sustituyó al estado nacionalista y la planificación social, ahora protege la propiedad privada como un dogma sagrado. Alienta la inversión extranjera, cree

en las virtudes del libre mercado en un campo de juego desigual, y persigue la acumulación de riqueza sin preocuparse acerca de cuán injustamente ésta está distribuida. El caso de Perú no es una excepción a estas deprimentes conclusiones.

No obstante, gracias a Velasco, el sistema de hacienda es historia, tanto en la sierra como en los valles de la costa. Si bien la hacienda "feudal" serrana ya estaba en decadencia, la reforma de Velasco la liquidó para siempre. Derrumbar un *ancien régime* requiere acción política, incluso si se está desmoronando. En las tierras fértiles con riego de la costa, una mezcla más saludable de medianas propiedades compiten con un combativo grupo de beneficiarios de la reforma agraria que tienen parcelas muy pequeñas donde producen cultivos alimenticios para la ciudad y para la exportación. Sin embargo, en la costa peruana se está generando un nuevo proceso de concentración de la tierra y en el caso de las azucareras peruanas (las primeras en ser expropiadas por Velasco) el latifundio está de regreso

En la sierra, los *hacienda runa,* trabajadores indígenas (literalmente personas, en quechua) ahora son comuneros libres y ciudadanos que votan desde 1979, cuando la Constitución eliminó el requisito de ser alfabetos para poder votar. En el Perú, las personas indígenas aún no son ciudadanos con plenos derechos; no obstante, son ciudadanos.

Durante los dos regímenes militares, los pobladores rurales peruanos participaron en muchas federaciones campesinas clasistas, mientras que, en Ecuador durante ese tiempo, el mismo grupo demográfico comenzó a construir un movimiento político indígena que superó a las organizaciones rurales del Perú. Los campesinos peruanos arrebataron las tierras a las cooperativas y a las Sociedades Agrícolas de Interés Social (SAIS), pero desafortunadamente sus movimientos no desarrollaron opciones más allá del objetivo inmediato de conseguir la tierra (García Sayán, 1982). Tampoco las cenicientas comunidades campesinas —sin duda, las más claras beneficiarias de la reforma en la sierra— capitalizaron sus logros para construir una base política comunera indígena más fuerte, diferente a lo que se consiguió en Bolivia. En Bolivia, los sindicatos que invadieron sus haciendas durante el régimen del Movimiento Nacional Revolucionario (MNR) de Paz Estensoro en 1952, se trasformaron en partidos políticos que con el voto rural mayoritario han ocupado el poder por varios años. En Perú, en

cambio, los campesinos consiguieron la tierra, pero no mucho más. Otro síntoma de la inacabada revolución peruana fue que las federaciones campesinas no fueron capaces de construir instituciones duraderas y de convertirse en una importante fuerza política o en un partido.

Hugo Neira, el periodista autor de *Cuzco: Tierra y muerte* (1964), más tarde tuvo la oportunidad de reflexionar sobre las tendencias de su país, desde lejos, mientras que era profesor de sociología en Tahití. En *Hacia la tercera mitad: Perú XV-XX* (1966), escribió que el "Velasquismo separa el antes y el después de la vida peruana. No es una ruptura, es **la** ruptura" (1996, p. 421, énfasis mío), pero hoy habría que agregar que la euforia reformista no duró, y que el desencanto, las frustraciones y los problemas duraron más tiempo que los años gloriosos.

Es cierto que una de las consecuencias del régimen de Velasco fue el crecimiento de una izquierda política en el Perú (Hinojosa, 1998, p. 68). Treinta por ciento de los peruanos votó por la izquierda en las elecciones de 1979. Surgieron muchos grupos políticos de izquierda y trataron de proponer plataformas únicas, pero al mismo tiempo, se enfrascaron en agrias disputas entre ellos, tan gravemente que al final se desvanecieron todos juntos a fines de la década de 1990. En los años 1980 y 1990, la mayoría de los grupos de izquierda abrazó plataformas democráticas y electorales, aunque algunos conservaron su tono radical. Otros se pasaron a un modelo centrista de euro-comunismo o de socialismo electoral, incluso buscando alianzas con partidos centristas. Solo muy pequeñas fracciones de los grupos maoístas más extremos optaron por la lucha armada.

Los grupos políticos maoístas crecieron en Latinoamérica y en el Perú después de la división chino / soviética en la década de 1960. El maoísmo fue atractivo para los peruanos por su afirmación de que es posible saltar al socialismo directamente desde el feudalismo, como lo habían hecho en China, sin tener que atravesar por una etapa capitalista de desarrollo. Los campesinos podrían, de acuerdo con el argumento maoísta, convertirse en la vanguardia revolucionaria, y los muchos movimientos campesinos que acompañaron a la reforma agraria fueron interpretados como índices de ese gran potencial revolucionario. Una vez que Velasco estableció relaciones diplomáticas con la China comunista, algunos intelectuales peruanos, entre ellos Abimael Guzmán, jefe de la fracción del partido maoísta en la Universidad de

Ayacucho, visitó ese país durante la Revolución Cultural. La cruel violencia y la intransigencia de los jóvenes la Guardia Revolucionaria impresionaron a los visitantes peruanos. Sin embargo, para muchos radicales en el Perú, el discurso del presidente Mao era un recurso retórico que ellos mismos no practicaban realmente; Abimael Guzmán fue el único que decidió seguir el ejemplo de Mao para iniciar una versión ayacuchana de la "larga marcha" que reclutaría un ejército de campesinos revolucionarios en una guerra para derrotar al gobierno podrido de Lima. El fenómeno de Sendero Luminoso, que se produjo como resultado de esto, parecía, tal como señala en *La utopía desarmada* (1993) el erudito mexicano y político Jorge Castañeda, uno totalmente nuevo y peligroso en comparación con las corrientes y tendencias anteriores de la izquierda en el resto de Latinoamérica. Sendero Luminoso tampoco fue una revuelta étnica india, aunque académicos observadores de Europa y EE.UU. inicialmente lo pensaron así cuando comenzaron a circular informes sobre la violencia en Ayacucho. La visión de indios enfurecidos matando a sus terratenientes en un exceso justificado había aterrorizado la imaginación de las elites peruanas durante décadas, y había sido utilizada por los progresistas para justificar la necesidad de la reforma agraria, pero hay que recordar que *Sendero* surgió en un Ayacucho ya sin haciendas.

La mayoría de las insurgencias armadas del siglo pasado fueron organizados para derrotar dictaduras militares de derecha. El caso del general Juan Velasco con claras ambiciones dictatoriales, pero de corte izquierdista parece ser una excepción.

Si uno mira a la Latinoamérica de ese período, uno puede ver que las dictaduras militares provocaron varias luchas armadas contra ellas. Por ejemplo, el auge de la insurgencia armada en la Argentina ocurrió en 1977, mientras que Francisco Morales Bermúdez estaba poniendo fin a la revolución de Velasco. Los Montoneros argentinos estaban luchando contra el gobierno militar de extrema derecha de Videla. En América Central tuvieron lugar tres luchas armadas contra dictaduras de extrema derecha. La revolución armada sandinista en Nicaragua (1979-90) contra Anastasio Somoza, la casi derrota de la extrema derecha por el FMLN (Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional) en El Salvador (1979-91), y los movimientos guerrilleros del Ejército de los Pobres y las Fuerzas Armadas Revolucionarias en Guatemala en los que participaban campesinos y grupos indígenas rebeldes y que sufrieron

enormes pérdidas humanas entre 1980 1981, cuando el entonces presidente General Efraín Ríos Montt llevó a cabo una feroz campaña de tierra arrasada contra ellos. Esos movimientos lucharon contra las dictaduras militares extremadamente corruptas y reaccionarias que marcaron la "segunda ola" de las insurgencias armadas en Latinoamérica (Castañeda 1993, p. 90). También vale la pena mencionar que en los años 1960 en estos tres países no se aplicó una significativa reforma agraria (la reforma agraria de Guatemala fue derrotada en 1954 porque afectó los intereses de los propietarios y a la compañía estadounidense *United Fruit*). En Nicaragua se expropiaron las tierras de Somoza, pero no mucho más. Si el argumento es que las dictaduras militares engendraron levantamientos guerrilleros, entonces hay más ejemplos de dictaduras de extrema derecha que los provocaron que de regímenes militares de izquierda moderada, como el de Velasco en el Perú o el de Omar Torrijos (1968-1981) en Panamá; en este último caso, no surgió ninguna guerrilla.

La experiencia peruana también puede compararse con el caso colombiano. En Colombia no se llevó a cabo ninguna reforma agraria significativa y surgieron varios movimientos guerrilleros (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia [FARC], Ejército de Liberación Nacional [ELN]) que solo recientemente firmaron acuerdos de paz y se desmovilizaron. Sin las tímidas reformas de Belaúnde en los años 1960 y las más drásticas expropiaciones de Velasco en los años 1970, hipotéticamente, el Perú podría haber tomado el camino de Colombia, donde los hacendados formarían sus propias milicias paramilitares para defender sus propiedades de campesinos y guerrilleros. En Colombia, el tráfico ilícito de drogas se convirtió en un tercer elemento en la fórmula, y en el Perú, tanto Sendero Luminoso como el MRTA (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru) sacaron ventaja de la corrupción del narcotráfico para llenarse los bolsillos.

¿Los grupos paramilitares armados por los terratenientes peruanos podrían haber detenido las espontáneas tomas de tierra de los campesinos o habrían exacerbado los conflictos armados? El problema, afortunadamente, nunca se planteó. Los levantamientos campesinos en el Perú a lo largo de todo el período de 70 años fueron movimientos sociales pacíficos que utilizaron la desobediencia civil como táctica. Los terratenientes peruanos no se armaron en contra de los campesinos

ni "desaparecieron" a sus dirigentes con la complicidad del gobierno. El gobierno de Velasco no le disparó a nadie durante su reforma agraria.

La incómoda verdad, sin embargo, es que un abominable ciclo de violencia siguió rápidamente al régimen militar de Velasco y Morales Bermúdez. El período de incubación de Sendero Luminoso tuvo lugar durante los 11 años de los militares Sendero Luminoso se inició en Ayacucho, y ahí tuvieron la oportunidad de reclutar militantes cuando, en 1969, estaba en efervescencia un sentimiento anti-velasquista en la ciudad de Huanta, a tan solo ocho meses después de que asumió el gobierno. Se trataba de una protesta en contra del decreto de Velasco que abolió la gratuidad de la enseñanza. Estudiantes y profesores se organizaron, y la policía de Velasco reprimió el movimiento con violencia tanto en la ciudad de Huanta como en Ayacucho. Muchos profesores se convirtieron en enemigos acérrimos del régimen militar y es posible que algunos se hayan sumado a los senderistas (Degregori, 1990). Más adelante, en los años 1980, el partido Vanguardia Revolucionaria (VR) se dividió en facciones, provocando la deserción de algunos miembros que habían ayudado a promover tomas de tierras en las haciendas de Andahuaylas entre 1973 y 1974. Los disidentes estaban molestos porque sus dirigentes, según decían, habían capitulado y negociado con los militares, desalentando el potencial revolucionario que los radicales pensaban que estaban fomentando entre los campesinos.

Sin embargo, en Ayacucho, después de un periodo de dura represión y "guerra sucia" importada vía Argentina y Chile (con ayuda norteamericana) en los años 80 los militares recapacitaron, y aceptaron la alianza que los campesinos ofrecían para que con sus *rondas* expulsaran a Sendero de las zonas rurales, con lo que comenzó el desmoronamiento del movimiento maoísta. Las simpatías a favor del gobierno militar, que la reforma agraria generó, ayudaron a que los campesinos y las fuerzas armadas desarrollaran juntos una eficaz estrategia de eliminar la insurgencia. La reforma agraria del Perú no provocó el surgimiento de Sendero, sino más bien la sofocó.

2. CONCLUSIONES

A pesar de tantos elementos en común, la reforma agraria de Velasco parece más una excepción que una versión de lo que eran los procesos

comunes en el resto del continente. Persiste un análisis sesgado del conjunto de acciones que el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas implementó en otros sectores como la industria, la nacionalización de propiedades extranjeras, la expropiación de los periódicos, la creación de entidades estatales reguladoras de la economía, una radical reforma educativa, y una postura internacional tercermundista que caracterizó a esa revolución. Analizar tan solo su reforma agraria por ser lo que llamó más atención que los otros, constituye un error, y viceversa, también cargarle todos los males de la revolución en su conjunto tan solo en su reforma agraria exagera la ira que los opositores tienen contra el régimen. En su conjunto las acciones, tuvieron otro color, sabor y accionar que todavía siguen siendo discutidos (Aguirre y Drinot, 2018).

Pero queda una conclusión valida, a pesar de los errores que se cometieron en la implementación, la reforma agraria tuvo un fuerte impacto. En cualquier lugar a donde uno va hoy en el Perú, uno tiene que empezar por los efectos que la reforma agraria ha tenido en la escena local. A menudo traen sorpresas. En Cajamarca en 1996, cuando estuve recorriendo la zona con una ONG que trabajaba sobre los problemas del agua, nos detuvimos en un lugar en el que un agricultor estaba construyendo un impresionante sistema de micro-riego para cultivar hortalizas para vender. Estaba instalando en su casa un tanque y tuberías para un sistema para captar el agua de la lluvia desde el techo. Este hombre había sido *yanacona* de una hacienda, y había obtenido a través de la reforma agraria la tierra pobre y caliza que ahora estaba mejorando con mucho esfuerzo.

En mi libro *Cuentos Feos de la Reforma Agraria peruana* (Mayer 2019*)* privilegié los testimonios personales de los que estuvieron allí. Desde mi publicación en dos ediciones salieron nuevos estudios locales que siguen la pista intelectual que inicié (Caro Cárdenas, 2015; Crisóstomo Meza, 2017; Rojas Rojas, 2019). Me faltó en esa época entrevistar a los hijos y nietos cuyos padres y madres vivieron la reforma. Ahora les toca a los jóvenes estudiantes. Hoy, los hijos y nietos de los originales tienen la palabra para contar sus aventuras del legado que el "Chino" Velasco les dio. Son ellos quienes van a completar esta tarea.

3. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y AUDIOVISUALES

Aguirre, C. y Drinot, P. (eds.) (2018). *La revolución peculiar: Repensando el gobierno militar de Velasco*, Lima, Perú: IEP.

Castañeda, J. (1993). *Utopía desarmada.* México: Joaquín Moritz-Planeta.

Caro Cárdenas, R. (2015). *Demonios encarnados. Izquierda, gremio y campesinado en los orígenes de la lucha armada en Huancavelica: 1963-1982* (Tesis de maestría). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

Crisóstomo Meza, M. (ed.) (2017). *Urin Parcco y Hanan Parcco: Memorias sobre el tiempo de la hacienda y la reforma agraria: Testimonios de sus protagonistas.* Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, CISEPA.

Degregori, C. (1990). *Ayacucho 1969-1979. El surgimiento de Sendero Luminoso:* Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Eguren, F. (2019). El Plan Nacional de Agricultura Familiar: un primer paso, necesario pero insuficiente, *La Revista Agraria*, (188), p.3.

García Sayán, D. (1982). *Tomas de tierras en el Perú.* Lima, Perú: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo DESCO.

Hinojosa, I. (1999). Sobre parientes pobres y nuevos ricos: las relaciones entre Sendero Luminoso y la izquierda radical. En S. Stern (ed.), *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995* (pp. 73-92). Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

Mayer, E. (2017). *Cuentos feos de la reforma agraria peruana* (2da edición). Lima, Perú: IEP.

Neira, H. (1964) *Cuzco: Tierra o Muerte reportaje al sur.* Lima, Perú: Problemas de Hoy.

Neira, H. (1996). *Hacia la tercera mitad. Perú XVI-XX. Ensayos de relectura herética*. Lima, Perú: Sidea.

Rojas Rojas, R. (2019). *La revolución de los arrendires. Una historia personal de la reforma Agraria.* Lima, Perú: IEP.

4. REFERENCIAS AUDIOVISUALES

Denegri, C. (productora) y Benavente, G. (director). (2019). *La Revolución y la Tierra,* Perú: Autocinema.

NOTAS

Y

DOCUMENTOS

Recibido: 23 de noviembre de 2019
Aceptado: 30 de noviembre de 2019
Historia y Región, Año VII, N° 7, Lima (Perú), Dic. 2019:119-131
ISSN (impreso): 2309-933X

CULLPE ESQUINA: UN RINCÓN PARA LOS MUERTOS (UNA HIPÓTESIS DE TRABAJO)

Cullpe Esquina: a corner for the dead (a working hypothesis)

Kevin L. Ricci Jara[*]
kevinriccijara@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Desde el siglo XIX, viajeros y arqueólogos, como Van Tschudi o E.G. Squier, han calificado como *chullpas* a aquellas estructuras, o incluso cuevas, que evidencian una finalidad funeraria[51], reconociéndosele en áreas andinas más allá de la región lacustre del Titicaca, basados en experiencias propias tras la visita al altiplano sureño y del recojo de versiones locales a través de la etnografía. En las últimas décadas, se ha venido generalizando el término en los subsiguientes reportes, reconociendo a las *chullpas* en todas aquellas "estructuras que no dejan de evocarlas" (Sendón 2010, p. 116).

Por otro lado, en el afán de afinar la cronología sobre la construcción y uso de estas estructuras, Stig Ryden, en 1947, considera que las *chullpas* representan a un conjunto edificaciones conformadas por las casas-tumbas cuadradas, las *chullpas* en sí mismas, y cualquier otro enterramiento antiguo (Gil García, 2001, pp. 181-182). Destacan estas casas-tumba por presentar ocasionalmente una cámara por debajo de la

[*] Bachiller en Arqueología. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

[51] En 1912, Arturo Posnansky, desde la fecha advierte el problema del uso extensivo del término *chullp*a, pues para algunos pobladores del altiplano estas estructuras hacen referencia a "habitaciones abandonadas" o *chullpa-uta* (casas del *chullpa*), e incluso lugares con el nombre de *chullpa-marka* (pueblo de *chullpas*); región donde los autóctonos, además, tienen la costumbre de enterrar a sus antepasados bajo el suelo de su cabaña (Sendón 2010, p. 118). Según Adolph Bandelier, en 1905, las *chullpas* serían "las habitaciones de los antiguos aymaras bolivianos", en donde si bien se encuentran restos humanos, ello solo demuestra "la costumbre de enterrar allí sus cadáveres, como todavía lo hacen" (cita tomada de Tello 1909, p.137)

tierra. Aquellas casas-tumbas, en los últimos años, han ganado presencia cuando se establece la relación entre las estructuras chullparias y las unidades domésticas de habitación, ambas retroalimentándose socialmente. En consecuencia, los difuntos desde la estructura chullparia, estos "sepulcros abiertos", adquieren un protagonismo en el entorno social de los vivos (Gil García, 2001).

1. ESTRUCTURAS FUNERARIAS Y HABITACIONALES: SIERRA DE LIMA

Entre los sitios de donde extrajo las muestras para su revolucionaria tesis, Julio César Tello (1909, p. 138), además de las cuevas, tuvo como fuentes a las *chaukallas*, "una especie de edificios funerarios", cuya denominación deriva, quizás, de una "primitiva raíz del moderno vocablo *chullpa*"[52]. Aleš Hrdiĉka en sus expediciones sobre la sierra de Lima, particularmente en Huarochirí, identificó también estructuras funerarias, considerándolas como "modificaciones de las bien conocidas *chullpas* encontradas en el extremo oriental del altiplano" (Hrdiĉka, 1914, p.10).

Años después Julio C. Tello, en compañía de Francisco Miranda, también en Huarochirí, denomina al grupo de "casas o celdas de piedra" como *kullpi*, edificios de carácter familiar, y de evidente función residencial (Tello y Miranda, 1923). Por su parte, el monseñor Pedro Villar Córdova publica en 1935 un trabajo holístico, sobre la geografía, etnografía, lingüística y arqueología de las principales cuencas de Lima. Basado en su visita a Cantamarca, sitio arqueológico de la provincia de Canta (figura 2), denomina *kullpi* a unas "torrecillas cilíndricas de poca altura, con una techumbre o cornisa de piedras planas y una sola puerta pequeña" (Villar Córdova, 1935), cuya función es de habitación – tumba (figura 1).

Trabajos posteriores en la región replicaron este nombre para referirse a estructuras que coincidieran con esta descripción. Ferruccio Marussi (1979a, 1979b) distingue a las edificaciones pequeñas, de carácter sepulcral, con cámara subterránea, llamadas *chullpas*, de las construcciones más grandes, también con sección subterránea,

[52] En esta misma línea, Stig Ryden consideraba que la palabra *cullpi* "es una forma corrupta del término *chullpa*" (cita tomada de Sendón, 2010, p.125).

denominadas *kullpi*, "una especie de torrecilla de forma cilíndrica, cúbica o irregular… [que] en su mayor parte forman conjuntos pueblos, fortificaciones y ciudades… [donde] las expresiones formales y volumétricas de la arquitectura presentan notables diferencias" (Marussi, 2007, p.7), de uso habitacional y sepulcral a la vez[53]. Otros estudios recientes han continuado usando el término, como parte de una clasificación tipológica de la arquitectura local: al norte del área de estudio[54] (valle del Chillón), en la cuenca alta de Chancay y Huaura (Antezana y Díaz, 2005; Cáceda, 2005; Van Dalen, 2007; Van Dalen, Tello, Huashuayo y Carbonel, 2018); así como en el sur, en las partes altas de río Santa Eulalia, Rímac y Lurín[55], en Huarochirí (Altamirano, 2014; Bueno, 2014).

Como se ve, el término *kullpi*, a partir del estudio de Villar Córdova, hace referencia a estas estructuras de carácter generalmente funerario, aunque no exclusivo, pues excepcionalmente comparte un rol habitacional (casa-tumba). Infanzón y Guerrero (2011), en esta misma línea, ensayan una diferenciación entre los *kullpis* de Chancay y Canta, basados en la comparación de elementos arquitectónicos y la asociación con otras estructuras y espacios comunes. Si bien es loable esta empresa de tomar los reportes acumulativos y establecer líneas de comparación, a fin de mejorar diferentes tipologías, pasa por alto un punto crucial: la arqueología trabaja con categorías, herramientas metodológicas para organizar la materialidad, una creación del observador que no necesariamente podría condecir con la realidad.

2. CULLPE ESQUINA Y EL VALLE DEL RÍO CHILLÓN

[53] Excavaciones en el sitio de Marca Pinche revelaron que al interior de las estructuras *kullpi* se habrían desarrollado actividades funerarias, complementadas con actividades domésticas (Van Dalen, Tello, Huashuayo y Carbonel, 2018, p.51).

[54] Pedro Villar Córdova (1982[1935]) en Cajatambo distingue un tipo arquitectónico que tiene las formas de los *kullpis* de Cantamarca. Más tarde, en el área de Checras, en la provincia de Oyón, para Pieter Van Dalen (2014, p. 20) los conjuntos habitaciones están conformados por edificios "tipo *kullpis*".

[55] Alberto Bueno (2014, p.164), desde la cuenca alta del río Lurín, define al *kullpe* como el lugar de muertos con deposición colectiva, diferente a la *Chaukalla*, construcción para muertos, una tumba, evidentemente distinguiéndolas de las casas, las *chuklla*. Por otro lado, Alfredo Altamirano (2014, p. 259), homologa a estas *chukllas* con los *kullpis*, o *chullpas*, por tratarse de mausoleos para "cobijar entierros humanos.

El sitio arqueológico de Cullpe Esquina, como se le denomina localmente, se encuentra entre las comunidades de Canta y Pariamarca, aproximadamente a 2.5 km en la ruta que une ambas localidades. Estas comunidades forman parte del distrito de Canta, capital de la provincia del mismo nombre. Se ubica en la margen izquierda del río Chillón, a una altitud aproximada de 2870 m.s.n.m., en un promontorio saliente, con una fuerte pendiente en los flancos que se orientan al valle, mientras que la parte más llana permite el acceso a través de un sendero que corre paralelo a la actual carretera que viene desde la quebrada de Acomayo.

El sendero mencionado bordea Cullpe Esquina y recorre parte de la cima, descendiendo luego hacia la quebrada de Ayazura, donde se va perdiendo. Igualmente, otro sendero parte de Acomayo, en el mismo sitio, en dirección de sur a norte, bordeándolo también y dirigiéndose hacia Ayazura, donde se ve afectada por el colapso de sus muros de contención por la fuerte pendiente (figura 2, foto 1).

El sitio, sobre una lomada, tiene un espacio abierto y nivelado, limitado por un muro de 0.80 a 1 m de altura, y de ancho entre 0.40 a 0.50 m, de doble hilera (foto 2). Este espacio abierto presenta ligeras oquedades de 0.50 m aproximadamente, que en algunos casos presentan piedras labradas incrustadas en la superficie (foto 3). Estos rasgos son visibles en temporadas secas pues en los meses de lluvia, en general, el sitio se cubre de vegetación y humedad, además de una neblina que se concentra en las quebradas. Al otro lado del muro, se tiene una ligera pendiente donde se conservan solo las bases de estructuras circulares, de alrededor de 2 m de diámetro, al menos en dos distinguibles.

En el flanco de fuerte pendiente, la ladera del promontorio rocoso presenta rasgos aislados de paramentos adosados a la roca, de similar mampostería al muro en la cima, aunque sin argamasa visible (foto 4). Estos rasgos no se relacionan a un sendero o a áreas accesibles, solo visibles desde la parte inferior de la ladera.

En el valle, la mayoría de sitios estudiados están representados por asentamientos del Periodo Intermedio Tardío (figura 2), por ejemplo, Cantamarca (Farfán, 2000), Huachosmarca (Luján, 2010), Tauripunku (Farfán, 2008) u Orccomarca (Ricci, 2015), conformados por unidades habitacionales, compuestas de estructuras asociadas a espacios abiertos a manera de patios. Son en estas unidades donde se encuentran excepcionalmente los típicos *kullpis*, estructuras circulares de falsa

bóveda, con una pilastra central y un acceso pequeño. Asimismo, están acompañadas de otras estructuras que podrían haber tenido otras funciones, además de la habitacional, por ejemplo, de almacenamiento. Las excavaciones de Carlos Farfán en Tauripunku revelaron entierros colectivos en un espacio abierto, denominándosele como "patio de los ancestros", en una etapa previa a la llegada de los Inkas. Mientras que en Cantamarca, el mismo autor en sus excavaciones halló restos humanos al interior de recintos, como parte de una tradición local (Farfán, 2000).

Entonces, hay una tradición no aislada de designar como lugares de entierro a las propias estructuras habitacionales, así como también a espacios comunes al interior de estos asentamientos. Estos entierros, de acuerdo a la bibliografía de la zona, están conformados por las llamadas tumbas subterráneas, un grupo de ellas a manera de cistas. Además, Pedro Villar Córdoba (1982 [1935], p. 364) incluye a las "cavernas sepulcrales", cavidades naturales aprovechadas para fines funerarios.

En este sentido, Cullpe Esquina cumple con el patrón enunciado. De acuerdo a las características del espacio abierto descrito, este se habría designado como lugar de entierro, donde las tumbas habrían sido subterráneas, posibles cistas. El muro en la cima delimita este espacio, un lugar exclusivo para los ancestros. La duda se concentra en el resto del sitio: las estructuras residenciales no configuran la típica unidad habitacional, sino que se encuentran sobre una ladera aterrazada. Además, estos paramentos adosados a un farallón, como un revestimiento de los vacíos dejados por la roca natural, desconcierta por su ubicación y dificultad de construcción, condicionando incluso ahora su registro, dejándonos solo entrever su importancia, por la visibilidad de este punto hacia el valle, y de otros sitios hacia Cullpe Esquina.

3. ENTRE LA MUERTE Y EL PAISAJE

La asociación del *aymara* con la sierra de Lima ha venido desarrollándose hace ya tiempo, Pedro Villar Córdoba (1982 [1935]) señalaba que los antiguos cajatambo serían *aymaras*, reconocible en el nombre de localidades[56]. Asimismo, Julio C. Tello (1909, p.138)

[56] Villar Córdoba (1982 [1935]) consideraba incluso que la palabra *lima* tendría raíces *aymara*, nombre proveniente de una flor amarilla llamada *limac-limac* o *limac huayta*,

consideraba que lenguas como el *cauqui* y el *jacaru* (presentes en la provincia de Yauyos) guardaban conexiones con el *aymara*, el cual se conservaría hasta la actualidad en nombres como *chaukalla.* Mientras que Cerrón Palomino (2010) plantea que la fase *pre-protoaimara* representa una conexión entre variedades del *aymara tupino* (*jacaru* y *cauqui*) en la costa centro-sur (Lima e Ica) y las de la región del sur. Estas ramas experimentarían una ruptura alrededor del Periodo Intermedio Temprano (200 a.C-550 d.C.), cuando la población cede ante el quechua, cuya expansión tendría como resultado una variación en torno al Horizonte Medio, que se configuraría como Quechua I, mientras que su proyección al sur derivaría en el Quechua II. Estas diferencias acumulativas, son acentuadas tras el declive de Huari y Tiahuanaco, puede que las variaciones dialectales se asocien a razones geográficas, visibles en rasgos toponímicos. Además, a finales del Horizonte Medio las formas de vida y de producción material sufren cambios que llegarán a reconfigurar el paisaje cultural en los Andes. Ante la inestabilidad del Periodo Intermedio Tardío, fueron los pastores los que gozaron de una mejora en el ámbito socioeconómico (Lane, 2010, p. 187).

Volviendo a las estructuras funerarias, se plantea que la dispersión de las *chullpas* se debería a la conexión funcional y causal con el pastoralismo, como un vehículo que supera fronteras ecológicas y políticas, como agentes de articulación, de intercambios económicos y culturales, así como fuentes de ideas y costumbres, y difusor de lenguas (Lane, 2010). Sendón (2010) considera que las *chullpas* adquieren una connotación más amplia, un sepulcro abierto, ya no exclusivo del mundo altiplánico, cuya presencia ya no se restringe a la actividad pastoril, sino ya inmersa en una economía que la conjuga con la agricultura, especialmente en los Andes centrales y septentrionales.

Durante el Periodo Intermedio Tardío (1000 – 1450 d.C.) la sierra de Lima experimentó un notable dinamismo, tanto en un sentido longitudinal como transversal, jugando un importante rol la actividad pastoril. Este agente importante de movilidad, que no ha sido objeto de un estudio específico arqueológico, representó parte importante de la economía para el período colonial. La "mita de altura", o de pastoreo,

proveniente de la sierra, y usada para estimular el habla en niños por gente de Huarochirí y Canta.

que cumplían los grupos locales -por ejemplo, los Canta, Atavillos, Cajatambo y Checra- en las estancias de ganado ovejuno ubicadas alrededor de la laguna Chinchaycocha, permitió el desplazamiento e interacción de su población[57]. Es posible que un vestigio de esta movilidad, además de la cultura material expresada en rasgos compartidos como la arquitectura, pudiera encontrarse en la distribución de topónimos[58].

Finalmente, se plantea, a modo de conclusión, que el *kullpi* hace referencia, entonces, al lugar donde los ancestros *viven*. Al igual que el fenómeno chullpario, luego de una etapa descriptiva, tipológica y difusionista, la arquitectura se ve insertada en una problemática sociopolítica y espacial: una etapa de estudio contextual. En el caso de los *kullpis*, estos adquieren su significado en el paisaje, como lugares donde están los muertos, los abuelos, los gentiles; donde con seguridad descansarían sus restos; incluso para aquellas estructuras que cumplieron la función de vivienda, las casa-tumbas. La variedad de estructuras que son usadas exclusiva o habitualmente con fines funerarios revelarían que la muerte "es un fenómeno que abraza realidades más amplias, tanto religiosas y simbólicas como políticas y económicas" (Duchesne y Chacama, 2012, p. 609), en una dinámica social total. De manera que su asociación morfológica, al igual que el caso de las *chullpas*, es más una consecuencia de lo visto por viajeros y primeros arqueólogos que instauraron la problemática que observamos hasta la actualidad. El espacio se transforma y define a lo largo de su vida útil, de la cotidianeidad de los constructores y moradores, los ancestros; pero también, tras su abandono, por parte de los herederos del paisaje, quienes recogen los nombres, los asocian a su realidad y así los trasmiten. Es importante notar que, así como hacia los otros sitios de la región, la población guardar cierto respeto al lugar y a sus estructuras, refiriéndosele como "la casa de los abuelos".

La ancestralidad en estas estructuras casas-tumbas es más próxima por su inserción en un entorno habitacional, una conexión de carácter

[57] Este aspecto se profundizará en un trabajo a exponerse en el IX Congreso Nacional de Historia (agosto de 2020), Bustamante-Tupayachi, E., y Ricci, K., *Bienes de comunidad y en el mercado interno en el Perú colonial: el caso del repartimiento de Canta, 1590-1650*.

[58] No deja de ser llamativo la presencia del nombre, *kullpi* o *cullpe* en la sierra de Lima (figura 2).

familiar a través de entierros colectivos, ya reportados en otras intervenciones (Farfán, 2000, 2008). Cullpe Esquina excepcionalmente podría haber dispuesto de espacios para el entierro de moradores, espacios para el entierro comunal, siguiendo los mismos patrones funerarios de la zona, como tumbas subterráneas a manera de cistas, hipótesis que excavaciones en el área deberían responder. La delimitación de este espacio por el norte con un muro, junto a la inversión laboral de añadir arquitectura al farallón estaría relacionada a la importancia del sitio, como cementerio, o mirador, por su ubicación frente al valle.

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Altamirano, A. (2014). De la huanca a lo cognitivo: El sitio arqueológico tardío de Punkayán, distrito de Huachupampa, Huarochirí, Perú. En P. Van Dalen (ed.), *Arqueología de las cuencas alto y medio andinas del departamento de Lima* (pp. 257-274). Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Antezana, D. y Díaz, M. (2005). Resultados de las investigaciones en el sitio arqueológico de Puchuni, Atavillos Alto, valle de Chancay. *Revista Cultural Kullpi. Investigaciones Culturales en las Provincia de Huaral y el Norte Chico, 2*(2), 7-22.

Bueno, A. (2014). Arqueología de Huarochirí. En P. Van Dalen (ed.), *Arqueología de las cuencas alto y medio andinas del departamento de Lima* (pp. 141-167), Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Cáceda, D. (2005). Determinación arqueológica de las características culturales en los sitios de Chiprac, Rupac, Añay y Cerro Mango. *Revista Cultural Kullpi. Investigaciones Culturales en las Provincia de Huaral y el Norte Chico, 2*(2), 23-56.

Cerrón-Palomino, R. (2010). Contactos y desplazamientos lingüísticos en los Andes Centro-Sureños: El puquina, el aimara y el quechua. *Boletin de Arqueología PUCP,* (14), 255-282.

Duchesne, F. y Chacama, J. (2012). Torres funerarias prehispánicas de los Andes centro-sur: Muerte, ocupación del espacio y organización social. Estudio comparativo: Coporaque, cañón del Colca (Perú), Chapiquiña, precordillera de Arica (Chile). *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, *44*(4), 605-619.

Farfán, C. (2000). La ocupación Inca en Cantamarca. *Arqueología y Sociedad,* (13), 173-198.

Farfán, C. (2008). *Tauripunku: Una Aldea Prehispánica en la Cuenca Alta del Chillón.* Lima, Perú: Cooperación Técnica Belga, Comunidad Campesina de San José.

Gil García, F. (2001). Secuencia y consecuencia del Fenómeno Chullpario. En torno al Proceso de Semantización de las Torres Funerarias Chullpa. *Anales del Museo de América,* (9), 165-199.

Hrdiĉka, A. (1914). *Anthropological Work in Peru in 1913, With Notes on the Pathology of the Ancient Peruvians.* Washington, Estados Unidos : Smithsonian Institution.

Infanzón, D., y Guerrero, J. (2011). El kullpi en la provincia de Canta: Un análisis intervalles Chancay y Chillón. En F. Zubieta (ed.), *XVII Congreso del Hombre y la Cultura Andina y Amazónica "Alfredo Torero Fernández de Córdova",* tomo I. Huacho, Perú: Universidad Nacional José Faustino Sánchez Carrión.

Lane, K. (2010). ¿Hacia dónde se dirigen los pastores? Un análisis del papel del agropastoralismo en la difusión de las lenguas en los Andes. *Boletin de Arqueología PUCP,* (14), 181-198.

Luján, M. (2010). Manejo del espacio en el sitio arqueológico de Huanchosmarca durante el Periodo Intermedio Tardío. *Arqueología y Sociedad,* (22), 193-207.

Marussi, F. (1979a). Rúpac: Análisis Urbanístico de una ciudad prehispánica (primera parte). *Boletin del IFEA, 8*(1), 1-33.

Marussi, F. (1979b). Rúpac: Análisis Urbanístico de una ciudad prehispánica (segunda parte). *Boletin del IFEA*, *8*(2-3), 61-107.

Marussi, F. (2007). Los kullpis: Original arquitectura de los antiguos atavillos. *Pensamiento y Acción, 4*(1). Recuperado de https://issuu.com/arquitectomujica/docs/kullpis

Ricci, K. (2015). Orccomarca: Un asentamiento prehispánico en la cuenca alta del río Chillón. *Historia y Región,* (3), 79-98.

Sendón, P. (2010). Ch'ullpa y sociedad de pastores en los Andes Centrales y Meridionales (siglos XIX y XX): una propuesta. *Población & Sociedad, 17*(1), 95-145.

Tello, J. C. (1909). *La antigüedad de la sífilis en el Perú.* Lima, Perú: Sanmarti.

Tello, J. C. y Miranda, P. (1923). Wallallo, ceremonias gentílicas realizadas en la región cisandina del Perú central (distrito

arqueológico de Casta). *Inca, Revista del Museo Arqueológico de la Universidad de San Marcos, 1*(2), 475-549.

Van Dalen, P. (2007). Reconocimiento arqueológico en la cuenca alta del río Chancay – Huaral: margen izquierda (distritos de Atavillos Alto, Santa Cruz de Andamarca y Pacaraos). Nuevos datos para comprender los procesos socio-culturales Atavillos. *Revista Cultural Kullpi. Investigaciones Culturales en las Provincia de Huaral y el Norte Chico, 3*(3), 57-148.

Van Dalen, P. (2014). La arqueología de las cuencas alto y medio andinas del departamento de Lima. Territorio y las investigaciones a modo de introducción al presente libro. En P. Van Dalen (ed.), *Arqueología de las cuencas alto y medio andinas del departamento de Lima* (pp. 9-30), Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Van Dalen, P., Tello, R., Huashuayo, Y. y Carbonel, D. (2018). Investigaciones arqueológicas en el sitio de Marca Pinche, Comunidad Campesina de San José de Baños, provincia de Huaral. Temporada 2015. En Ministerio de Cultura, *Actas del III Congreso Nacional de Arqueología,* (vol. II, pp. 39-53). Recuperado de http://congresoarqueologia.cultura.gob.pe/actas-del-iii-congreso-nacional-de-arqueologia

Villar Córdoba, P. (1982[1935]). *Arqueología del departamento de Lima* (2da edición). Lima, Perú: Atusparia.

5. ANEXOS

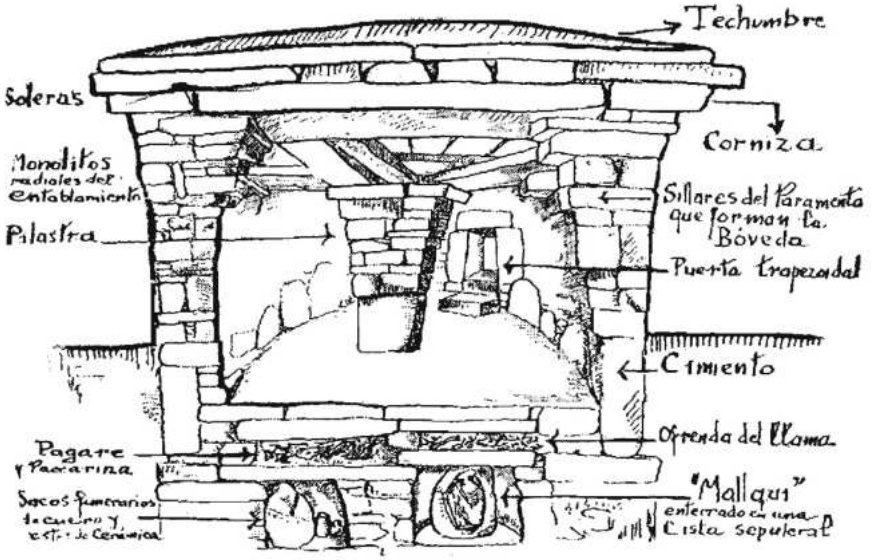


Figura 1. *Kullpi* de Cantamarca, graficado por Pedro Villar Córdoba (1982[1935], figura 43)

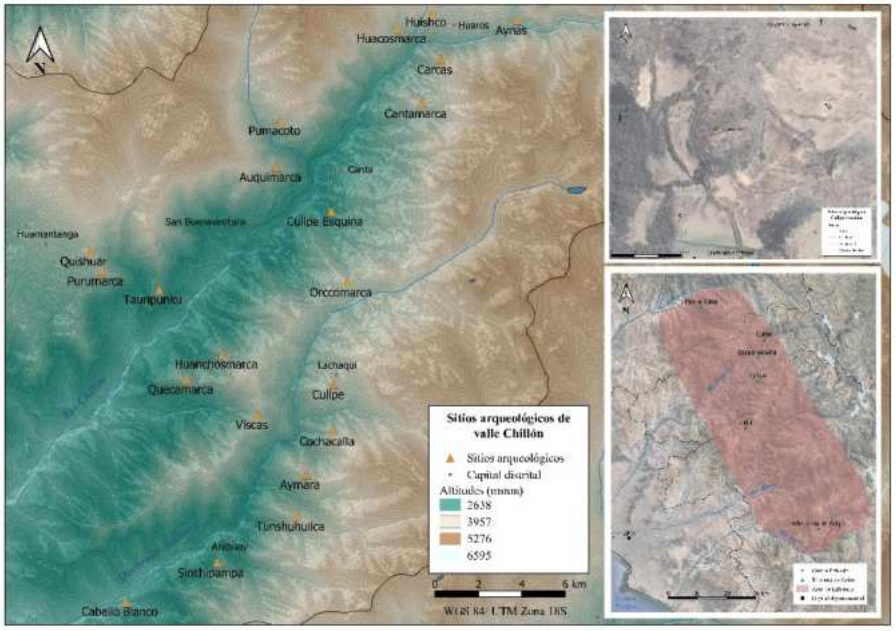


Figura 2. Ubicación de Cullpe esquina y otros sitios principales en el valle del Chillón.



Foto 1. Vista general del sitio Cullpe esquina con sus rasgos principales



Foto 2. Muro en la cima que delimita espacio abierto



Foto 3. Vista de una de las oquedades en el espacio abierto



Foto 4. Visita de farallón con paramentos adosados

Recibido: 30 de noviembre de 2019
Aceptado: 14 de diciembre de 2019
Historia y Región, Año VII, N° 7, Lima (Perú), Dic. 2019:133-151
ISSN (impreso): 2309-933X

VISITA PASTORAL AL PUEBLO DE HUAMANTANGA (1658)

Pastoral visit to the village of Huamantanga (1658)

Betsalí Trinidad Curi Noreña[*]
betsali.curi@gmail.com

RESUMEN DEL DOCUMENTO

El siguiente documento trata sobre una visita pastoral a la doctrina de Nuestra Señora de la Natividad de Huamantanga (Canta), realizada por el licenciado Juan Sarmiento de Vivero, visitador general y juez eclesiástico, en representación del arzobispo Pedro de Villagómez (1642-1671). El visitador encontró que el doctrinero asignado al pueblo, el mercedario fray Pablo de Larios, se había ausentado desde hacía un mes, e inició las averiguaciones correspondientes; de acuerdo con los testimonios, el doctrinero se había marchado desde inicios del mes de diciembre y había dejado a cargo a fray Manuel Ballón, quien realizó una misa por la festividad de Nuestra Señora de la Concepción; sin embargo, después partió hacia Lima sin dejar un encargado de la doctrina. Durante este tiempo que se ausentaron los curas, Isabel Saxsa, natural del pueblo, había muerto sin ser confesada.

Tras recoger los testimonios, el visitador acudió a la iglesia, donde fue recibido por Manuel Ballón; se procedió con el ceremonial establecido para la visita: el encargado realizó una misa, después de la cual, el notario leyó el edicto correspondiente y Sarmiento pasó a inspeccionar los altares, la pila bautismal, el lugar donde se guardaban las hostias y solicitó las licencias que debía poseer el párroco. Finalmente, Manuel Ballón declaró que solo tenía licencia cómo confesor; sin embargo, se había quedado a cargo de la doctrina pues fray Pablo de Larios estaba enfermo.

[*] Historiadora, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1. ANÁLISIS FORMAL

El documento contiene 10 autos sobre la visita pastoral practicada por Juan Sarmiento de Vivero, a la doctrina de Nuestra Señora de la Natividad de Huamantanga en diciembre de 1658

a. El 18 de diciembre de 1658, Juan Sarmiento de Vivero, visitador y juez eclesiástico, llega al pueblo y es recibido por los alcaldes pues no se encontraba el doctrinero fray Pablo de Larios, quien se había marchado desde hace un tiempo a Lima; el visitador ordena al notario Bernardo Medrano, tomar nota de ello para dejar constancia

b. En el segundo auto, fecho el 19 de diciembre, Sarmiento de Vivero manda a abrir un proceso e interrogar a los naturales sobre el oficio de cura de almas, al cual estaba faltando fray Pablo Larios. Las dos preguntas que se definen para recabar la información versan sobre la ausencia del doctrinero, y si alguien ha muerto sin recibir los sacramentos durante este tiempo.

   A continuación, mostramos el nombre, edad, ocupación y un resumen de las declaraciones de los testigos, quienes dieron su testimonio por medio de los intérpretes: Agustín Felis Trujillo y Juan de Noblejas[59], quienes dominaban el quechua y ayudaban al visitador; además, al igual que este, firmaban las declaraciones en caso la persona no supiera hacerlo.

   - Domingo Condor 50 años, alcalde ordinario. Declara que hace un mes el doctrinero se ausentó, y durante ese tiempo ha muerto en el pueblo Ysabel Saxsa, a quien Sarmiento de Vivero llegó a dar la extremaunción; asimismo, han muerto otros dos indígenas a los cuales confesó un religioso de la orden de la Merced, que se fue para Lima.
   - Juan Chumbilca, 30 años aproximadamente, sacristán. Señala que el doctrinero se había ausentado desde antes del día de Nuestra Señora de la Concepción, pero dejó a cargo a otro mercedario, llamado fray Manuel Ballón, quien realizó

[59] Este acompañará a Juan Sarmiento de Vivero en otras visitas de pueblos pertenecientes al arzobispado de Lima (Martínez, 2019, p. 91).

la misa correspondiente a dicha festividad, en el pueblo de San Pedro de Quipan, pero tras ello se fue a Lima, y durante este tiempo, había muerto Ysabel Saxa quien recibió la extremaunción de manos de Sarmiento de Vivero.

- Martín Julca, 40 años aproximadamente, mayordomo de la hermandad de Santísimo Cristo. Indica que el doctrinero se ausentó desde hace un mes porque se fue a Lima, pero dejó como remplazo a un fraile de su misma orden; este celebró la misa el día de la Concepción, pero luego partió para Lima, y durante este tiempo ha muerto sin confesión Ysabel Saxa, a quien el visitador dio la extremaunción
- Juan Ancachagua, 45años, natural del pueblo de Huamantanga. Señala que fue a cobrar tributos, y cuando regresó al pueblo no encontró a fray Larios, sino a otro mercedario llamado Manuel Ballón, quien realizó la misa por el día de Nuestra Señora de la Concepción en el pueblo de San Pedro de Quipan; sin embargo, este religioso se marchó y se quedaron un domingo sin oír misa. Además, durante este tiempo ha muerto sin confesión una indígena llamada Ysabel Saxa, a la cual Sarmiento dio la extremaunción.
- Juan Alonso, 44 años, alcalde ordinario del pueblo. Manifiesta que el doctrinero se había ausentado desde hacía un mes y en ese tiempo había muerto en el pueblo Ysabel Saxsa

c. El 22 de diciembre Juan Sarmiento de Vivero hace la respectiva visita a la iglesia de Huamantanga, donde lo recibe el mercedario fray Manuel Ballón. En este contexto se realiza una misa dirigida por el visitador; seguidamente, el notario, bachiller Bernardo de Medrano, lee el edicto general de la visita; acabada la lectura, Sarmiento manda a Ballón a predicar en lengua quechua. Después de la misa, el visitador inspecciona el sagrario, donde encuentra un vaso de plata con tres hostias (con certificación de haber sido consagradas por el arzobispo el jueves santo de ese año), todo estaba limpio y en orden en esa parte del templo; entonces pasó a examinar la pila bautismal, la cual se encontraba en buenas condiciones.

Continuando con la visita, Sarmiento se cambió la capa blanca que llevaba, por una negra y cantó tres responsos con sus oraciones; acabado ello, visitó los dos altares (el mayor y uno que estaba en el cuerpo de la iglesia), los cuales estaban limpios y en buenas condiciones. Luego comenzó a examinar los conocimientos doctrinales de los naturales, a quienes preguntó sobre la doctrina por medio de los intérpretes y quedó satisfecho con los buenos resultados. Culmina comunicando a los naturales el motivo de su visita.

d. El mismo 22 de diciembre, Juan Sarmiento de Vivero notifica a fray Manuel Ballón para que le presente los libros de bautizados, casados y difuntos, así como sus licencias para la administración de sacramentos; Ballón lleva los libros, y aclara al visitador, que solo estaba a cargo de la doctrina porque fray Pablo de Larios se encontraba enfermo y había ido a Lima para ser atendido. En cuanto a las licencias, aceptó no tener ninguna, excepto la de confesor.

2. ANÁLISIS SEMÁNTICO

El lugar donde se desarrolla la visita es la doctrina de Nuestra Señora de la Natividad de Huamantanga, una de las diez que conformaban el corregimiento de Canta; la evangelización en esta doctrina fue llevada a cabo por la Orden religiosa de Nuestra Señora de la Merced (de Olmedo, 1943, p. 75). A pesar del nombre oficial de la doctrina, en su historia ha resaltado más la devoción a un cristo crucificado, conocido como el Señor de Huamantanga; por ello se cree que fue ésta la figura empleada por los evangelizadores para enseñar la doctrina cristiana a los naturales de este pueblo. La advocación del cristo crucificado fue muy usada durante el siglo XVI para la evangelización del Virreinato peruano; esto se puede ver en las imágenes similares a las que se les rinde devoción en el Perú, como: el Señor de Huamán en Trujillo, el Señor de Burgos en Huánuco, el Señor de los Temblores en Cuzco y el Señor de Locumba en Tacna (Fernández, 2000, p. 255), a ellos podemos sumar la existencia de otro Señor de Huamantanga, en Jaén (Cajamarca).

Durante los siglos XVI y XVII se llamaban doctrinas a las parroquias de indígenas en las cuales se aplicaban los principios generales de la

evangelización, éstas eran asistidas por uno, dos o más sacerdotes con atribuciones de cura de almas. En sus principios se refleja la intención protectora hacia los indios: se consideran su dignidad humana y derechos, aunque con un tono paternalista, pues los indígenas estaban reconocidos por la Iglesia como menores de edad. Como parte del adoctrinamiento en las doctrinas, se llevaba a cabo un proceso de occidentalización, enseñando a los adultos las normas de conducta que debían cumplir, y a los niños a leer y escribir. En cuanto a la prédica, se tuvo consideración con la cultura andina pues se promovía el estudio de lenguas indígenas y la impresión de material catequético en quechua y aimara (Carcelén, 1996, p. 130).

Las Leyes Nuevas (1542) buscaron normar el trato a los naturales para evitar las represiones brutales contra su religión y costumbres; asimismo, asistieron a la fundación oficial del Virreinato Peruano, con lo cual el ambiente de guerra civil se fue calmando. En este contexto la organización eclesiástica comenzó a expandirse, de modo que los prelados tomaron un mayor control y se les concedió, por Real Cédula del 23 de setiembre de 1552, el privilegio de nombrar a los doctrineros para los pueblos; así se restringió este derecho a los encomenderos quienes hasta entonces habían tenido el completo control sobre la designación de aquellos. No obstante, este privilegio les duró poco a los prelados, pues el 3 de noviembre de 1567 el Rey, amparándose en el Real Patronato, dispuso que en adelante la presentación de los beneficiados para las doctrinas le correspondería a él (Armas Medina, 1953, pp. 124- 126).

Este conflicto por el nombramiento de los doctrineros se debía a que las riquezas de los pueblos eran continuamente motivo de conflictos entre los aspirantes. Muchos doctrineros aprovechaban para su beneficio personal las materias primas y la mano de obra que tenían a su disposición en los pueblos. Además, a pesar de tener la obligación de residir en la doctrina, algunos párrocos se ausentaban por varios días y solo iban a cobrar tributos, por lo cual la población indígena no estaba bien adoctrinada; por estos motivos se plantearon las visitas pastorales, ya instituidas desde el Concilio de Trento y reguladas en los Concilios limenses (Bartra, 1982, pp. 109-121).

Las visitas pastorales estaban orientadas a conocer material y espiritualmente el estado de las doctrinas, parroquias o curatos ubicados

dentro del arzobispado; se observaba la conducta de los párrocos, el mantenimiento de la iglesia, los libros sacramentales y el adoctrinamiento de los naturales. Por ello este tipo de documentos son una gran fuente de información y nos muestran diferentes aspectos, que pueden ser tratados desde diversos ángulos: religiosos, sociales, artísticos y económicos. Estas visitas carecían de un carácter judicial; estaban más guiadas a resolver conflictos como edificación de parroquias o causas eclesiásticas; cuando los prelados no podían llevar a cabo la visita, tenían la facultad de nombrar personas eclesiásticas para hacerlo (Benito, 2006, pp. XIII-XIV), como es el caso que hemos visto. Es de destacar que el licenciado Juan Sarmiento de Vivero no habla directamente con los actuantes, sino que recurre en todo momento intérpretes.

3. ANÁLISIS SOCIAL

La visita pastoral presentada es útil pues muestra un esquema simple y práctico del procedimiento, así como de los funcionarios participantes; además, se pueden observar las principales características de las visitas, en las cuales se busca conocer el estado de las doctrinas: tanto material (revisión los altares, la sacristía y la pila bautismal), como espiritual (al examinar a los doctrinados). En cuanto a la regulación del comportamiento de los doctrineros, en la visita expuesta notamos cómo, ante la ausencia del doctrinero, se inicia una averiguación sobre el tema; también se cuestiona al mercedario que lo remplaza y se revisan los libros de bautizos, matrimonios y defunciones. Algo para señalar es que Juan Sarmiento de Vivero ya había visitado este pueblo cuatro años antes (1654) pero en ese caso era una visita de extirpación de idolatrías.[60]

Sobre los resultados de la visita, la ausencia de fray Pablo de Larios en Huamantanga, no es un suceso aislado, pues muchos doctrineros acudían a sus doctrinas solo en las fechas de fiestas o para recibir productos de la comunidad. En este caso, su suplente, Manuel Ballón, lo excusa argumentando que estaba enfermo, sin embargo, no presenta excusa alguna con respecto a su propia ausencia el día que llegó el visitador; y al final no se observa ninguna sanción ni mandato de parte

[60] AAL, Hechicerías e idolatrías, Leg. V: 4 (I:3).

del visitador, a pesar de faltarle al doctrinero suplente las licencias para administrar los sacramentos.

Finalmente un detalle resaltante del documento es que, entre los testigos citados se encuentra Martin Julca, presentado como mayordomo de la "Hermandad del Santo Cristo", este es un dato importante, pues es otro nombre con el cual se conoce a la Cofradía de naturales del Señor de Huamantanga; de ésta existe información dispersa en el Archivo arzobispal de Lima y en el Archivo del Obispado de Huacho, sin embargo, no se encuentran sus documentos fundacionales, por tanto, se desconoce la fecha exacta de su creación. En otro documento de 1654 también aparece Julca como mayordomo[61], por lo que la visita respalda este dato y señala la continuidad del personaje en su cargo (Curi, 2017, p. 248).

4. FUENTES:

Archivo del Obispado de Huacho, Cofradías, 1654, Leg. 2:4. Huamantanga.

Archivo Arzobispal de Lima, sección de hechicerías e idolatrías Legajo V:4 (I:3).

Covarrubias Orozco, Sebastián de (1611). *Tesoro de la lengua castellana, o española compuesto por compuesto por el licenciado Don Sebastián de Covarrubias Orozco, Capellán de su Majestad, Maestreescuela y Canónigo de la Catedral de Cuenca y Consultor del Santo Oficio de la Inquisición.* Madrid: Luis Sanchez Impresor del Rey.

5. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Armas Medina, F. de. (1953). *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla, España: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.

Benito Rodríguez, J. A. (2006). *Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo, 1593-1605*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

[61] AOH, Cofradías, 1654, Leg. 2:4.

Carcelén Reluz, C. (1996). *Doctrinas de Chaclla Huarochirí, siglos XVI y XVII. Organización y desarrollo de las primeras parroquias rurales en el Perú colonial* (tesis de licenciatura). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

Curi, B. (2017). Dos cofradías, una advocación: las cofradías del Cristo de Huamantanga (Huamantanga-Canta, siglo XVII). En D. Fernández Villanova, D. Lévano, y K. Montoya (comps.), *Las cofradías en el Perú y otros ámbitos del mundo hispánico (Siglos XVI-XIX)*. Lima, Perú: Conferencia Episcopal Peruana. Comisión Episcopal de Liturgia del Perú.

Fernández García, E. (2000). *Peru Cristiano. Primitiva evangelizacion de iberoamerica y filipinas 1492-1600 e historia de la iglesia en el Perú 1532-1900.* Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Martínez, R. J. (2009). *Élite nativa y doctrineros: Cultura legal y negociación política en las doctrinas de Huarochirí durante el siglo XVII* (tesis de licenciatura). Universidad Nacional Federico Villarreal, Lima, Perú.

Olmedo, M. de (1784). Memoria de los religiosos de especial virtud que ha florecido en esta provincia de Lima desde su fundación; por el P. Fr. Manuel de Olmedo. Lima, 12 de marzo de 1784. En V. Barriga (1943), *Mercedarios ilustres en el Perú* (tomo I, pp.61-77). Arequipa, Perú: La Colmena.

6. TRANSCRIPCIÓN

Archivo del Obispado de Huacho

Sección Curia eclesiástica (1613-2003)

Serie documental: Causas de visitas pastorales

Legajo 2. Expediente 9

1658- Autos seguidos por el licenciado Juan Sarmiento de Vivero, visitador general por orden el arzobispo Pedro de Villagómez, contra el padre doctrinero, fray Pablo de Larios, cura de esta doctrina; dicho visitador fue recibido por los alcaldes ordinarios y demás gente del pueblo, hallándose la iglesia a la deriva sin sacerdote que administre los sacramentos por haberse ausentado dicho padre, quien no tiene licencias para administrar. Bachiller Bernardo de Medrano, notario público; Juan de Noblejas, intérprete; Domingo Cóndor, alcalde. 6 folios.

Tipo de documento: Visita pastoral

Tipo de letra: Itálica

Nombre del notario: Bachiller Bernardo de Medrano

Numero de folios: 6 fols.

Actuantes: Juan Sarmiento de Vivero (Visitador General y Juez eclesiástico)

Juan de Noblejas (Intérprete)

Agustín Felis Trujillo (Interprete)

Bernardo de Medrano (Notario)

Juan Alonso (alcalde ordinario)

Domingo Condor (alcalde ordinario)

Juan Chumbivilca (Sacristán)

Martín Julca (Mayordomo de la hermandad del Santo Cristo)

Juan Ancachagua (No se especifica ocupación)

Fray Manuel Ballón (Doctrinero encargado)

Fecha de escritura: 18, 19, 20, 21, 22 de diciembre de 1658

Transcripción[62]

[Fol. 1r] Auto
Visita del pueblo de Guamantanga
Canta 1658

En el pueblo de la Natividad de Nuestra Señora de Guamantanga en diez y ocho días del mes de diciembre de mil y seisientos y sincuenta y ocho años, el señor Licenciado Juan Sarmiento de Vivero, visitador general
y Juez eclesiástico en este Arzobispado, por el Ilustrísimo y Reverendísimo
Doctor Don Pedro de Villagómez, mi señor arzobispo de Lima de Consejo
de su Majestad que en prosecución de su visita llegó a este dicho pueblo como a las cuatro de la tarde a donde fue recevido por los alcaldes ordinarios y demás gente del con repique de campanas como tal Visitador general asistiéndole los dichos alcaldes y acudiéndole
con la mita por estar ausente de la dicha doctrina y aberse
ido a Lima el padre presentado fray Pablo de Larios, doctrinero
de la dicha doctrina, y para que de lo suso dicho conste el dicho señor visitador mando a mí el presente notario lo pusiere por auto
y así lo proveió y firmó.
[Firmaron:]
Licenciado Juan Sarmiento de Vivero
Ante mi Bachiller Bernardo de Medrano. Notario

Auto
En el pueblo de la Natividad de Nuestra Señora en dies y nuebe dias del mes de diciembre de mil y seissientos y sincuenta y ocho años el señor licenciado Don Juan Sarmiento de Vivero, visitador
general y Juez eclesiástico en este arzobispado por el Ilustrisimo y reverendísimo señor Doctor Don Pedro de Villagómez mi señor arzobispo de

[62] En la presente transcripción hemos respetado la ortografía, únicamente se ha cambiado la ç por la z, c y s de acuerdo con la palabra, asimismo agregamos los acentos necesarios, las palabras aclaratorias van entre llaves: [].

Lima del Consejo de su magestad= dijo que
habiendo llegado a este dicho pueblo de su merced ha hallado la
doctrina
sola y desierta sin sacerdote que acudiese a la
administración de los santos sacramentos por estar
[Folio 1v] ausente el padre presentado fray Pablo de Larios doctrinero
della y no haber dejado persona en su lugar para el dicho
efecto de la administración y por cuanto por cedula de
su magestad que Dios guarde, pueden los señores arzobispos
y obispos por sus Jueces ordinarios seculares conocer
de las causas de los religiosos doctrineros en lo tocante del
oficio de cura de almas estrictamente y no en mas
mandaba y mando que se haga cabesa de proseso e información
del tiempo que ha que falta el dicho padre doctrinero
presentado fray Pablo de Larios de la dicha doctrina
y de si en el tiempo que ha faltado se han muerto algunas
personas sin confesión y de mas sacramentos
para que lo que resultare de culpa de la información se
le haga cargo al dicho padre en lo tocante al dicho oficio de
cura de almas extrictamente y asi lo probeio mando
y firmó.
[Firmaron:]
Licenciado Juan Sarmiento de Vivero
Ante mi Bachiller Bernardo de Medrano. Notario

Auto
En el pueblo de la Natividad de Nuestra Señora de Guamantanga
en veinte dias del mes de diciembre de mil y seissientos
y sincuenta y ocho años para la ynformación que se
mando hacer por el auto de suso en razon de la ausencia
del padre doctrinero presentado fray Pablo de Larios el
señor licenciado Juan Sarmiento de Vivero Visitador General
y Juez eclesiástico en este arzobispado hiso parecer ante si a un
indio llamado Juan Alonso alcalde ordinario de este dicho pueblo
del cual por interpretación de Agustín Felis Trujillo
[Folio 2r] y de Juan de Noblexas interpetes nombrados de la visita
se recibió juramento por Dios Nuestro Señor y a la señal de
la cruz en forma de derecho so cargo del cual prometió decir
verdad y siendo preguntado por el tenor del dicho auto= dijo

que lo que sabe es que ha un mes que el padre doctrinero
de esta doctrina de Guamantanga llamado el padre presentado
fray Pablo de Larios ha que falta della y que en el dicho tiempo
se ha muerto sin confesión una india llamada Ysabel Saxsa
a la cual dio la extremaunción el dicho señor visitador y en
este dicho tiempo se ha quedado la dicha doctrina sin misa un
domingo
y que lo que dicho tiene es la verdad so cargo del juramento
que tiene fecho en que abiéndoselo leído se affirmo
y ratificó publico y notorio que es de edad de quarenta
y quatro años y no firmó por no saber firmar firmolo el
señor visitador con los dos interpretes.
[Firmaron:]
Licenciado Juan Sarmiento de Vivero
Juan de Noblejas
Agustin Felis Trujillo
Ante mi Bachiller Bernardo de Medrano. Notario

Auto
En el pueblo de la Natividad de Nuestra Señora de Guamantanga
en beinte días del mes de diciembre de mil y seiscientos y
sincuenta y ocho años para la información que se mandó hacer
por el auto proveído en este dicho pueblo en dies y nueve
dias de este dicho mes y año en razón de la ausencia del
padre cura de esta doctrina presentado fray Pablo de Larios el
señor licenciado Juan Sarmiento de Vivero Visitador General y
Juez eclesiástico en este arzobispado hiso parecer ante
[Folio 2v] si a un indio llamado Domingo Condor Alcalde ordinario
de
este dicho pueblo del cual por interpretación de Agustín Felis
Trujillo y Juan de Noblexas interpetes nombrados para
la visita se recibió juramento por Dios nuestro señor y a la
señal de la cruz en forma de derecho so cargo del qual prometió
de decir verdad y siendo preguntado por el tenor del
dicho auto que se le dio a entender por los dichos interpretes=
dijo que lo que sabe de lo que se le ha preguntado es que ha
un mes que falta de la dicha doctrina el padre doctrinero fray
Pablo de Larios y que en este dicho tiempo se ha muerto sin confesión
una india llamada Ysabel Saxsa a la qual

dio el sacramento de la extremaunción el señor visitador
y que dos se han muerto de mas de la dicha los
confesó un religioso de la orden de la merced y el cual
se fue a Lima y no hubo quien les diera los demás
sacramentos y que lo que dicho tiene es la verdad y lo sabe
por aberlo visto y ser público y notorio y que es de edad
de sincuenta años y en todo lo dicho se afirmó y ratificó
abiéndoselo leído y no firmó por no saber firmolo
el señor visitador con los interpretes.
[Firmaron:]
Visitador Licenciado Juan Sarmiento de Vivero
Juan de Noblejas
Agustín Felis Trujillo
Ante mi Bachiller Bernardo de Medrano. Notario

En el pueblo de la Natividad de Nuestra señora de Guamantanga
en beinte dias del mes de diciembre de mil y seissientos y cincuenta
y ocho años para la información que por el auto proveido
[Folio 3r] en dies y nuebe dias de este dicho mes se mandó hacer en
razón
de la ausiencia del padre cura de esta dicha doctrina presentado fray
Pablo de Larios el Señor Licenciado Juan Sarmiento de Vivero
visitador y
Jues eclesiástico mandó parecer ante si a un indio llamado Juan
Chumbibilca natural de este pueblo que hace oficio de sacristán del
qual se recibió juramento por Dios nuestro señor y la señal de una
cruz en forma de derecho por interpretación de Agustín Felis
Trujillo y de Juan de Noblejas intérpretes de la visita so cargo
del cual dicho juramento prometió decir verdad y abiéndole
preguntado
por el tenor del dicho auto= dijo que desde antes de la festividad
de la Concepción de Nuestra Señora hiso ausencia de esta
dicha doctrina el padre presentado fray Pablo de Larios
doctrinero della y dexo a un religioso llamado fray Manuel
Ballón el cual dicho religioso dijo misa el día de Nuestra señora
de la Concepción y luego se fue a Lima y la dicha misa la
dijo en el pueblo de San Pedro de Quipan y desde entonces no
a habido sacerdote que diga misa ni acuda a la administración
de los santos sacramentos y que en el tiempo que ha faltado

se murió una india sin confesión Ysabel Saxsa a la cual
dio la extremaunción el señor visitador y que lo que ha dicho tiene
es la verdad publico y notorio so cargo del juramento que tiene
fecho en que se afirmó y ratificó abiéndoselo leído y
que es de edad de treinta años poco más o menos y lo firmó con
el dicho señor visitador y interpretes.
[Firmaron:]
Visitador Licenciado Juan Sarmiento de Vivero
Juan Chumbiuilca
Agustín Felis Trujillo
Juan de Noblejas
Ante mi Bachiller Bernardo de Medrano. Notario.

[Folio 3v] En el pueblo de la Natividad de Nuestra Señora de
Guamantanga en beinte
y un días del mes de diciembre de mil seissientos y sincuenta y ocho
años para la información y escrutinio secreto que se mandó hacer
por el auto probeido en dies y nuebe de este dicho mes en razón del
procedimiento en el officio de cura extrictamente del padre
presentado fray Pablo de Larios doctrinero de esta dicha doctrina
el señor licenciado Juan Sarmiento de Vivero Visitador General Juez
eclesiástico en este arzobispado mandó parecer ante sí a un
indio llamado Martín Julca natural de este dicho pueblo
maiordomo de la hermandad del Santo Cristo del cual
por no ser muy ladino en la lengua española se recibió juramento
por dios nuestro señor y a la señal de una cruz en forma
de derecho por interpretación de Agustín Felis Trujillo
y de Juan de Noblexas intérpretes de la visita so cargo del
cual dicho juramento prometió decir verdad y siendo preguntado
por el tenor del dicho auto= dijo que lo que sabe es que
el padre doctrinero fray Pablo de Larios ha que falta de esta dicha
doctrina un mes porque se fue a Lima y dexó a un religioso de
su mesma religión para que dixera misa y que este dicho religioso
dixo misa el día de Nuestra Señora de la Concepción
y luego se fue a Lima y dexó sola la dicha doctrina sin sacerdote
que les dixera misa ni acudiese a la administración de los
santos sacramentos por cuya causa se murió sin confesión en
este dicho pueblo en el dicho tiempo una india llamada Ysabel
Saxsa a quien el señor Visitador dio la extrema unción

y que lo que dicho tiene lo sabe por haberlo visto y ser publico y
notorio y la verdad so cargo del juramento que tiene fecho
en que se affirmó y ratificó y que es de edad de quarenta
[Folio 4r] años poco más o menos en el cual dicho juramento se
affirmó y ratificó abiéndoselo leido y no firmó porque
dijo no saber firmar firmolo el dicho señor visitador
con los dichos interpretes.
[Firmaron:]
Visitador Licenciado Juan Sarmiento de Vivero
Agustín Felis Trujillo
Juan de Noblejas
Ante mi Bachiller Bernardo de Medrano. Notario.

En el pueblo de la Natividad de Nuestra señora de Guamantanga en
veinte y un días del mes de diciembre de mil y seissientos y sincuenta
y ocho años para la información y escrutinio secreto
que se mandó hacer por el auto probeído en diés y nueve días de este
dicho mes en razón del procedimiento en el officio de cura
expresamente
del padre presentado fray Pablo de Larios doctrinero
de esta dicha doctrina el Licenciado Juan Sarmiento de Vivero
Visitador
General y Juez eclesiástico en este arzobispado mando parecer
ante sí a un indio llamado Juan Ancachagua natural
de este dicho pueblo del qual por no ser entendido en la lengua
española
por interpretación de Agustín Felis Trujillo y de Juan
de Noblexas interpetes de la visita del cual se recibió juramento
por Dios nuestro señor y la señal de la cruz en forma de
derecho so cargo del qual prometió de decir verdad y siendo
preguntado por el tenor del dicho auto= dijo que este
testigo fue a cobrar los tributos y que quando vino de este
dicho pueblo que ha un mes poco más o menos no halló en la
dicha doctrina al padre presentado fray Pablo de Larios religioso
del Orden de Nuestra Señora de la Merced doctrinero de esta dicha
doctrina sino solo a un religioso de su mesmo orden llamado fray
Manuel Ballón el cual dijo misa el día de Nuestra Señora
[Folio 4v] de la Concepción en el pueblo de San Pedro de Quipan y
luego se

fue y dejo la dicha doctrina sola sin sacerdote que les dixera
misa ni acudiera a la administración de los santos sacramentos
por cuia causa se han quedado un domingo sin
oír misa todos los de este pueblo y doctrina y el Corregidor y
su gente y así mesmo en este dicho tiempo se murió una india
llamada Ysabel Saxsa sin confesión a la qual dió la
extremaunción el señor Visitador y lo que dicho tiene
es la verdad publico y notorio y lo sabe por haberlo visto
y ser verdad so cargo del juramento que tiene fecho en que
se affirmó y ratificó y habiéndoselo leído y que es de edad
de quarenta y sinco años y no firmó por no saber firmolo el señor
Visitador con los intérpretes.
[Firmaron:]
Visitador Licenciado Juan Sarmiento de Vivero
Agustín Felis Trujillo
Juan de Noblejas
Ante mi Bachiller Bernardo de Medrano. Notario.

[Folio 5r] En el pueblo de la Natividad de Nuestra señora de
Guamantanga
en veinte y dos días del mes de diciembre de mil y seicientos y
sincuenta y
ocho años el señor Licenciado Juan Sarmiento de Vivero Visitador
General
Juez eclesiástico en este arzobispado por el Ilustrísimo y
reverendísimo señor Doctor Don Pedro de Villagómez Arzobispo de
Lima del consejo de su Majestad en
prosecución de su visita fue este dicho día como a las diés del día
a la iglesia de este dicho pueblo a donde fue resevido por el padre
predicador
fray Manuel Ballón religioso del Orden de Nuestra Señora
de las Mercedes a la puerta de la dicha iglesia revestido con alba y
capa
de coro blanca y con las demás seremonias que dispone el seremonial
romano y acabado esto el dicho Señor Visitador se entró en la yglesia
y llegando a las gradas del altar mayor a donde estaba puesta una
alfombra y cojin el dicho padre fray Manuel Ballón subió arriba
y dijo la oración del resebimiento y acabada la dicha oración=
el dicho señor visitador se entro en la sacristía y se revistió

y salió a cantar la misa del espíritu santo y acabado el evangelio
se leyó el edicto general en el pulpito por mí el presente notario y
acabado de leer el dicho edicto mandó su merced al dicho padre
predicador
predicase el cual subió al pulpito y predicó en la lengua
general de los naturales y acabado de predicar el dicho señor visitador
prosiguió con la misa = y acabada la dicha misa abrió el
sagrario que está en el altar mayor que estaba serrado con
una llave de loba[63] dorada y su alamud[64] en las puertas
y dentro del un vaso de plata dorada en el cual estaban
tres ostias (que el dicho padre dijo estaban consagradas) la una grande
y las dos pequeñas y el dicho baso
estaba ensima de una ara por aforrar la cual mando
el señor visitador se aforrase y sobre la ara una palia
y corporales todo con mucha desencia y limpiesa y con
unas cortinas de tela carmesí= y acabado de visitar el
sagrario el dicho señor visitador mostró al pueblo el
[Folio 5v] santísimo sacramento= y dicha la oración Deus qui nobis
sub
sacramento lo enserró= y acabado esto el dicho señor Visitador se
puso
una capa blanca de coro y cogió los santos olios que estaban en
una caja pequeña y cubiertos son un tafetán carmesí y se
entró debajo el palio y fue en procesión a una capilla donde
esta la cual pila de baptizar y abiendo hecho las ceremonias que
dispone el seremonial romano mandó destapasen el sumidero
de la dicha pila la qual es de barro cosido y habiendo destapado
el dicho sumidero se halló y vió estar bueno= y

[63] Corresponde a la llave que abre una cerradura de loba, "(…) Dijose así, quasi canado, de la palabra canis (…), y dieronle este nombre porque guarda el preso, como hace el perro lo que le encomiendan, o porque se enclava el pestillo con el candado, como hacen los dientes del perro apretando una maxila con la otra: y porque el Lobo es más tenas y fuerte, a otro género de cerradura , la llamaron cerradura de Loba (…)" (Covarrubias, 1611, p. 186).

[64] "Alamud, un cerrojo, o aldabilla de golpe que se suele echar a las puertas de las ventanas, y algunas veces es corredizo. El padre Guadix dize ser Arábigo de ahamud, que vale cerrojo, u otro instrumento con que se cierra: y propiamente colanilla de hierro, que tal es la que asegura la puerta con el cerco, baxandose, o subiendo. (…)" (Covarrubias, 1611, p. 30).

acabado esto el dicho señor visitador pidió al dicho padre la certificación
la cual dixo estaba en la caxa donde estaban los
santos olios y abriendo la dicha caxa que estaba serrada con
una llave muy buena y segura y en ella estaba la dicha
sertificación y por ella pareció ser del Licenciado Rojo teniente
de los curas de la santa iglesia catedral y en ella
certificar que los olios que traían para esta dicha doctrina
era los que consagró el Ilustrísimo señor Doctor Pedro de Villagómez mi
Señor Arzobispo de Lima el jueves santo pasado de este
año de sincuenta y ocho = y acabada esta visita el dicho
señor visitador se quitó la dicha capa blanca y se puso una
negra y prosiguió cantando los responsos que fueron tres
con sus oraciones distinctas y en distinctos lugares= y
acabados los dichos responsos visitó los dos altares el mayor
y uno que esta en el cuerpo de la iglesia y los halló con
desencia y limpieza y acabada esta visita se entró en
la sacristía se desnudó y salió a la iglesia y sentándose
en el cuerpo de ella en una silla con su alfombra
y cojín= hizo hacer la doctrina y fue preguntando a algunos
indios alternadamente algunas de las oraciones
por el intérprete que dixo la sabían mui bien
[Folio 6r] y que estaban los dichos indios mui bien dominados y luego
por el dicho interprete les dio a entender el efecto de la visita
y motibo de su benida con que el dicho señor visitador me lo
mandó poner por auto y de todo lo referido doi fe y verdadero
testimonio y lo firmó su merced.
[Firmaron:]
Visitador Licenciado Juan Sarmiento de Vivero
Ante mi Bachiller Bernardo de Medrano. Notario

En el pueblo de la Natibidad de Nuestra señora de Guamantanga
en beinte y dos días del mes de diciembre de mil seiscientos
y cincuenta y ocho años el señor Licenciado Juan Sarmiento
de Vivero Visitador general y Juez eclesiástico en este
arzobispado por el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Doctor Don
Pedro de Villagómez
arzobispo de Lima del consejo de su majestad que dijo que

se le notifique al padre fray Manuel Ballón presente ante
su merced dentro del término de una ora los libros de
baptisados casados y difuntos y assi mesmo las licencias que
tiene y demás recaudos del ordinario secular para la
administración de los santos sacramentos y assi lo proveio
mando y firmó.
[Firmaron:]
Visitador Licenciado Juan Sarmiento de Vivero
Ante mi Bachiller Bernardo de Medrano. Notario.

En el pueblo de la Natividad de Nuestra señora de Guamantanga
en beinte y dos días del mes de diciembre de mil y seis sientos y
sincuenta y ocho años leí y notifiqué al padre predicador
fray Manuel Ballón el auto de suso en su persona
[Folio 6v] y lo oio el cual dixo que en cumplimiento del dicho auto
exhiuirá
los libros que por él se le mandan por tenerlos a su cargo y que el
estava
en esta dicha doctrina es por ser compañero del padre presentado fray
Pablo de Larios dotrinero della el qual se fue a Lima por estar enfermo
y dejó a su paternidad en su lugar y sabiendo que benía el dicho
señor visitador a visitar esta probincia le enbió a su persona para que
diese la visita por el dicho padre doctrinero como lo a hecho y esto
dijo
en presencia del dicho señor visitador= y en cuanto al presentar
las licencias que tiene para administrar no tiene ningunas
del ordinario para administrar sacramentos mas de la
general de confesor que tiene de su Señoría y Ilustrísima la qual
presentó
ante el dicho señor visitador que dixo ser legítima
de que doi fe y lo firmaron el dicho señor visitador con su
paternidad.
[Firmaron:]
Visitador Licenciado Juan Sarmiento de Vivero
Fray Manuel Ballón
Ante mi Bachiller Bernardo de Medrano. Notario.

Recibido: 27 de noviembre de 2019
Aceptado: 11 de diciembre de 2019
Historia y Región, Año VII, N° 7, Lima (Perú), Dic. 2019:153-163
ISSN (impreso): 2309-933X

IMPORTANCIA DEL DIARIO *EL IMPARCIAL* DE HUACHO PARA EL ESTUDIO DE LOS SISMOS

Importance of Huacho's* El Imparcial *newspaper for the study of earthquakes

Miguel Angel Silva Esquén[*]
ilustrisimomiguel@hotmail.com

1. INTRODUCCIÓN

Nuestro país, ubicado en el cinturón de fuego del Pacífico, ha sido afectado por sismos desde épocas remotas. Estos sismos han sido posteriormente plasmados en escritos con la llegada de los españoles a estas tierras. La provincia de Chancay, tuvo como capital a Huaura, hasta 1866, en la cual es asumida por la ciudad de Huacho, debido a su fluidez en la vía marítima. Ya por esos años se editaban publicaciones en pequeñas imprentas, lo que hoy nos permite conocer la vida cotidiana de esta ciudad. Entre estas publicaciones, se destaca del diario *El Imparcial*, quien dio inicio a su impresión en 1891, y en la cual se registra como nota especial los sismos, que aparecen como noticias breves. El sismo ocurrido en 1940, es el más fuerte registrado en la primera mitad del siglo XX por estos lares, del cual se tiene registro de los daños ocurridos gracias al fondo documental que posee esta publicación que circula hasta la actualidad[65].

2. HUACHO

Germán Stiglich, en su Diccionario Geográfico del Perú, describe a Huacho y su puerto de la siguiente manera:

[*] Contador Público. Licenciado en Hotelería y Turismo. Actualmente Gerente de Desarrollo Económico y Sub Gerente de Desarrollo del Turismo de la Municipalidad Provincial de Huaura. Docente Universitario.

[65] Agradezco el apoyo recibido de su director, Adán Manrique Romero, quien facilitó el acceso a la colección es que se ha realizado la presente investigación.

> Huacho (Etimología: De camellones, de surcos) Distrito de Chancai. Capital Huacho. Dista 2 kms. Del puerto de Huacho, de Supe 8 leguas, de Paccho 12 y ½, de Ihuari 25, de Huaral 17. (…) Huacho Puerto. Cuenta con buen fondeadero; alterado solo en invierno, por las bravezas. Tiene un muelle de fierro de 120 metros de largo y excelente servicio de descarga de lanchas. Hay un buen número de edificios de madera y depósitos y astilleros para grandes embarcaciones. El puerto de Huacho da un excelente balneario muy visitado. La gente cuenta con grandes botes de velas sechuras, con los que avanzan hasta Pimentel y Pisco. (Stiglich, 1922, p. 479)

Según el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), la población para el año 1940 de Lima Metropolitana y Provincia Constitucional del Callao es de 645,172; mientras que Lima provincias asciende a 265,413[66]. Los datos del V Censo Nacional de Población de 1940, arrojan 7,401 varones y 7,124 mujeres, sumando un total de 14,525 habitantes. De aquella cifra, 12,993 radican en el radio urbano y 1,532 en los alrededores. En total, la Provincia de Chancay registra 100,683 habitantes: 54,572 varones y 46,111 mujeres (Dirección Nacional de Estadística, 1944, citado en Zubieta, 2009, p.37)**.** Según el último censo realizado por el INEI (2017), la ciudad de Huacho, contempla 63,142 habitantes.

Hoy la ciudad de Huacho es sede del Gobierno Regional de Lima (Hoyos, 1999, pp. 27-65) y capital de la provincia de Huaura[67], la cual está conformada por 12 distritos. Está a una altitud de 30 m.s.n.m. El único río que recorre la provincia, es el río Huaura (Zubieta, 1996, p. 185).

3. DIARIO *EL IMPARCIAL*

El diario *El Imparcial*, nace el sábado 20 de junio de 1891 y continúa circulando en la actualidad. Originalmente apareció como semanario, publicándose en una sola hoja, luego se convirtió en diario en 1915. En sus páginas, se publicitaron artículos de algunos connotados de la época, noticias de tipo nacional e internacional, anuncios comerciales y

[66] La información de los censos a partir de 1940 puede ser consultada en: https://www.inei.gob.pe/buscador/?tbusqueda=censos

[67] Esto se dio el 23 de enero de 1866, cuando la provincia se denominaba Chancay. Se ratificó por ley el 10 de noviembre de 1874.

noticias breves de carácter social. Fue fundado por don José Teodoro García y Ordoñez (Lima 1862- Huacho 1927, foto 1); continuado por su hijo Juan Ambrosio García Gutiérrez hasta 1951 y posteriormente Juan Jesús García. Hoy se encuentra bajo la dirección de don Adán Manrique Romero.

En 1997, por resolución del Concejo Provincial fue declarado "Patrimonio Cultural de la Provincia de Huaura" bajo la gestión del alcalde José Izo Arakaki Oshiro (Zubieta, 2009, p.87).

Gracias a las pequeñas notas aparecidas en *El Imparcial*, se ha podido registrar, en el siguiente cuadro, los sismos ocurridos en Huacho desde 1893. Es preciso aclarar que no toda la colección - que en repositorio conserva celosamente su actual director - está completa, por lo que se debe ampliar la investigación e indagar en qué otros repositorios de puede ubicar la colección completa.

Cuadro N° 1
Registro de sismos en Huacho de 1893-1940

FECHA DEL SISMO	HORA	FECHA DE PUBLICACÍON DE LA NOTICIA	OBSERVACIÓN
11-06-1893	2.05 a.m.	11-06-1893	
25-06-1893	No indica	25-10-1893	
09-11-1893	3.00 a.m.	09-11-1893	
09-08-1895	5.30 a.m.	10-08-1895	
10-08-1895	2.45 a.m.	10-08-1895	
24-08-1895	No indica	24-08-1895	
29-11-1895	17.00 p.m.	30-11-1895	
10-12-1895	3.00 a.m.	14-12-1895	
03-03-1896	7.30 a.m.	07-03-1896	
04-03-1896	10.00 a.m.	07-03-1896	2 movimientos el mismo día en la madrugada
01-05-1896	3.00 a.m.	02-05-1896	
27-05-1896	22.30 p.m.	30-05-1896	
06-11-1896	21.35 p.m.	07-11-1896	
17-11-1896	12.00 m.	21/11/1903	
17-12-1896	01.30 a.m.	19/12/1903	

17/06/1907	09.00 a.m.	20/06/1907	2 movimientos
28/06/1912	08. 00 a.m.	30/06/1912	3 movimientos el mismo día
	09.00 a.m.		
	16.00 p.m.		
27/10/1922	10.00 a.m.	27/10/1922	
19/02/1923	10.30 p.m.	20/02/1923	
07/05/1923	08.00 a.m.	07/05/1923	
25/06/1923	04.00 a.m.	25/06/1923	
03/10/1923	09.30 a.m.	03/10/1923	
03/08/1925	1.15 a.m.	03/08/1925	Duró 8 segundos
16/11/1925	19.20 p.m.	17/11/1925	
28/09/1925	11.50 p.m.	29/09/1925	
02/03/1928	21.00 p.m.	03/03/1928	
25/05/1928	04.00 a.m.	26/05/1928	
04/09/1930	03.00 a.m.	05/09/1930	
28/09/1930	09.00 a.m.	29/09/1930	
30/07/1934	04.25 a.m.	31/07/1934	
12/08/1934	05.30 a.m.	13/08/1934	
02/10/1938	06.20 a.m.	3/10/1938	
14/03/1940	10.45 a.m.	14/03/1940	
24/05/1940	No indica	24/05/1940	Con publicaciones el 25-05 y 27-05

Fuente: Diario *El Imparcial* de Huacho (1893-1940). Elaboración propia

4. EL SISMO DE 1940

Los temblores más importantes son los de origen tectónico, o sea los producidos por el reajuste de las tensiones elásticas provocadas por la tendencia al deslizamiento de dos bloques contiguos de la corteza terrestre, que, por enfriamiento del globo, o por otras causas aún desconocidas, tratan de desplazarse uno con respecto al otro. (Valencia, 1940, p. 296).

El sismo ocurrido el 24 de mayo de 1940, fue sentido en la costa peruana, y en especial la costa central, provocando un tsunami. Sucedió a las 11.35 a.m., con una intensidad de daños en Chorrillos, Barranco y La Molina. El diario *El Comercio*, en su edición vespertina (foto 2),

consignó alrededor de 200 muertos y miles de heridos (Guerra Cruzado, 2015).

5. INFORMACIÓN BRINDADA POR EL DIARIO *EL IMPARCIAL*

En los siguientes puntos se mostrará la información recopilada de la fuente respecto a los daños materiales y las pérdidas de vidas humanas que quedaron registradas en el diario.

5.1. Daños materiales

El Imparcial, en la edición del 24 de mayo de 1940, informó lo sucedido, de la siguiente manera:

> …De casi un terremoto se puede considerar el movimiento sísmico que se produjo a las 11 y 30 de la mañana de hoy, cuya intensidad no registra los anales de la historia de Huacho, produciéndose entre los moradores justificada alarma, los que se echaban a las calles presa de indescriptible pánico y produciéndose escenas emocionantes.
>
> La confusión del momento no nos permite ofrecer una detallada información de la catástrofe que ha azotado a la ciudad, pero si podemos asegurar que todos los edificios y casas han sufrido considerables daños en su estructura y muchas personas han experimentado pérdidas y deterioros en sus menajes.
>
> Hasta el momento que escribimos estas breves líneas, la población se encuentra sobrecogida de temor y no podemos valorizar en toda su magnitud los estragos producidos por el temblor de hoy.
>
> Entre los edificios públicos que más han sido afectados por la intensidad del sismo se encuentra la Iglesia de la Merced, cuyas dos torres se encuentran semi destruidas i en inminente peligro de venirse a tierra.
>
> La iglesia Matriz ha sufrido resquebrajaduras, tanto en la casa parroquial como en las naves del templo.
>
> La Escuela Elemental N° 4105, que funciona en el barrio del Cercado ha sufrido el desplome de la pared hacia la calle de Gálvez y el techo de los salones interiores. Esto sucedió en los precisos instantes que las niñas abandonaban el local.

> El Puerto también ha sufrido considerables daños en las oficinas comerciales y casas particulares.[68]

Posteriormente, el 25 de mayo, se informó lo siguiente:

> …Después del gran movimiento sísmico de la mañana, a las 5 de la tarde se produjo otro de menor intensidad, siguiendo otro sacudimiento a las 12.45 y el último se registró a las 3.05 de la madrugada de hoy. A las 11.55 am se sintió otro ligero movimiento. Ayer se organizó una procesión de rogativas, sacándole de la Iglesia Matriz el señor Crucificado, que fue acompañado por gran cantidad de fieles durante su recorrido por la Plaza Principal. La destrucción completa del Cementerio General, en el cual se han quedado solo dos cuarteles sin ser afectados en la entrada, nos revela claramente la fuerza del fenómeno sísmico, quizás ninguna nota de tragedia puede haber consternado a nuestros pobladores, como la destrucción total de nuestro cementerio. A este pavoroso cuadro, se suma la presencia de profundas grietas abiertas en los distritos de Hualmay y Santa María, y que tuvieron muy cerca de segar la vida de varios campesinos, en el Malecón Rocca, también se produjo una de largas dimensiones. El retiro de las aguas del mar en las Playas de Carquín, el Puerto y toda la extensión de nuestro Malecón, en un radio de cincuenta metros de su límite natural, alarmó considerablemente a la población en esos sitios bañados por el mar; sabemos oficialmente que varios botes se hacían a la mar para la pesca, debido al sorpresivo retiro del mar, de pronto tocaron fondo de arena por lo que se puede apreciar la magnitud de lo que describimos.” [69]

> …En la calle 28 de julio, la casa de la familia Drago, sufrió el desplome de la mayor parte de los techos y paredes quedando sepultados bajo los escombros sus muebles y enseres de los dormitorios. Otras fincas presentan signos inequívocos de la violencia del movimiento sísmico, en sus paredes fronterizas que están con grandes cuarteaduras y en inminente peligro de desprenderse. La fachada del Hospital “El Carmen”, además de los deterioros en su interior ostenta un triste aspecto general. Dos fincas de la calle Leoncio Prado demuestran haber sido afectadas grandemente, y son del Dr. Víctor Ibáñez y la de la familia Acha…” [70]

[68] Diario *El Imparcial*, 24 de mayo de 1940
[69] Diario *El Imparcial*, 25 de mayo de 1940.
[70] Diario *El Imparcial*, 30 de mayo de 1940.

> Ayer en la tarde una cuadrilla de peones, bajo las órdenes del Técnico del Concejo, efectuó la delicada tarea de derruir las torres de la Iglesia de la Merced que después del terremoto, venían ofreciendo peligro para los transeúntes y vecinos de ese sector. Esta labor se ha efectuado por cuenta del Concejo Provincial, en vista de la amenaza que significaba para la seguridad pública, habiéndose sido muy bien comentada la actitud de la Municipalidad.[71]

5.2. Pérdidas humanas

Respecto a lo relacionado con la pérdida de vidas humanas, el diario nos narra de la siguiente forma:

> …En la construcción del nuevo teatro de la Plaza de Armas, se produjo el derrumbe de un andamio, provocando la caída del maestro albañil Ángel Huapaya, que tuvo que ser conducido al Hospital, en vista de las graves contusiones sufridas. En el hospital, según datos que se nos ha proporcionado, se asiste la niña herida Alejandrina Gozzin Díaz. La niña Felicita Quichiz Córdova, que ingresó a este establecimiento gravemente herida falleció pocos momentos después. En circunstancias que la señora María Corina viuda de Saavedra, se encontraba en compañía de su nieto, en el interior de su domicilio, sito en la calle Salaverry, se desplomó el techo de la cocina, causando la muerte de la infortunada señora y del menor en referencia.[72]

De la Oficina de la Caja Nacional de Seguro Social, se nos remite la siguiente información:

> Hospital Obrero de Huacho
>
> Relación de las personas que por efecto del sismo quedaron con sus domicilios en ruinas y que actualmente se encuentran alojadas en el Hospital que la Caja Nacional de Seguro Social construye en Huacho, para los asegurados de la Provincia de Chancay:
>
> Celsa Narvasta de Díaz y 7 hijos, Mata Paloma s/n.
>
> Apolonia Toledo de Quineche y 4 hijos, Santa Rosa 199.
>
> Gregorio Serna, señora y 5 hijos, Calle Derecha 239 (Chancay).

[71] Diario *El Imparcial*, 30 de mayo de 1940.
[72] Diario *El Imparcial*, 24 de mayo de 1940.

Bárbara López y 3 hijos, Grau 274.

Sara viuda de Checa y 1 hija, Puquio Cano s/n.

Manuela Paredes y 1 hijo, Puquio Cano s/n.

Anita García y una hija, La Marina 125.

Andrés Zuleta y un hijo, Cruz de Cano s/n.

Julia Ormeño, Salaverry 563.

Sara de Maldonado y 2 hijos, Gálvez 249.

Donata Matos y 3 hijos, Santa Rosa 443.

Félix Manrique y 4 hijos, Cruz de Cano s/n.

Jacinta Manrique y 4 hijos, Gálvez 7.

Manuel Buitrón Ríos y señora, Gálvez 9.

Manuel Ramírez, Hacienda Humaya.

Consuelo de Carpio y 5 hijos, Puerto de Huacho.

Teodora Velásquez y 8 hijos, Puerto de Huacho.

Total 63 personas.

Huacho, 28 de mayo de 1940.

P. Caja Nacional de Seguro Social.

Manuel López Alfaro [73]

De la Oficina de la Caja Nacional de Seguro Social, se nos remite la siguiente información:

Hospital Obrero de Huacho

En este Hospital que la Caja Nacional de Seguro Social construye en Huacho, se continúa dando alojamiento a las personas que sus hogares están en estado ruinoso; a las 63 personas que ingresaron ayer 28 de mayo, tenemos que agregar a las siguientes:

Carmen Moncada, hermana y 7 hijos, Luriama.

Teófila Rosadio de Díaz, y 4 hijos, Mariscal Castilla N° 320.

B. Centurión y Sra y 2 hijos, San Martín N° 359.

[73] Diario *El Imparcial*, 28 de mayo de 1940.

Jacinta Minaya y 4 hijos, Cercado N° 7.

Irene Espinoza y 3 hijos, Cercado s/n.

Silvina Quineche e hijos, Capón s/n.

Anterior 63 alojados. Total 93.

Huacho 29 mayo de 1940.

Caja Nacional de Seguro Social.

Manuel López Alfaro

Inspector Regional de Chancay [74]

6. COMENTARIOS

El sismo del 24 de mayo de 1940, es considerado como uno de los de mayor intensidad en Huacho, el cual afectó construcciones importantes. La importancia de este diario como fuente para las investigaciones históricas, radica en la información que éste brinda. En él se puede encontrar un detalle sobre los daños a la infraestructura pública y privada; así como también lo relacionado las vidas cobradas por este terremoto. A pesar de no tener una tecnología avanzada en la medición de la intensidad de los sismos, a través de las breves noticias publicadas en el diario *El Imparcial*, podemos conocer un historial de los ocurridos y sentidos en la ciudad de Huacho, y los daños ocasionados en el terremoto de 1940. También, es de suma importancia para realizar un registro histórico de los movimientos sísmicos sucedidos en Huacho, ya que estos aparecen como notas en las publicaciones del diario, gracias a su custodia se pudo realizar un registro comprendido entre los años 1893 y 1940, el cual se presenta en la presente nota. Por estas razones, la conservación y difusión de este diario es vital para la investigación.

7. REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

Guerra Cruzado, J. (23 de mayo de 2015). A 75 años del terremoto que asoló Lima y Callao. *El Comercio*. Recuperado de https://elcomercio.pe/blog/huellasdigitales/2015/05/a-75-anos-del-terremoto-que-azoto-lima-y-el-callao-2/

[74] Diario *El Imparcial* 30 de mayo de 1940.

Instituto Nacional de Estadísticas e Informática. (2017). *Directorio Nacional de Centros Poblados. Censos Nacionales 2017. XII de población, VII de vivienda y III de comunidades indígenas*. Recuperado de: https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1541/index.htm

8. REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Hoyos, I. (1999). *Historia de Huacho*. Huacho, Perú: Editorial Didacta.

Stiglich, G. (1922). *Diccionario Geográfico del Perú*. Lima, Perú: Imprenta Torres Aguirre.

Valencia, R. (1940). El terremoto del 24 de mayo de 1940, sus efectos y sus enseñanzas. *Revista de la Universidad Católica*, *8*(6-7), 294-329.

Zubieta, F. (1996). *Calendario histórico regional. Barranca-Huaura-Huaral*. Huacho, Perú: Prensa Norte.

Zubieta, F. (2009). *El Periodismo en Huacho 1890-1990*. (Tesis doctoral), Universidad Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

9. REFERENCIAS HEMEROGRÁFICAS

Diario *El Imparcial,* 1893-1940

10. ANEXOS

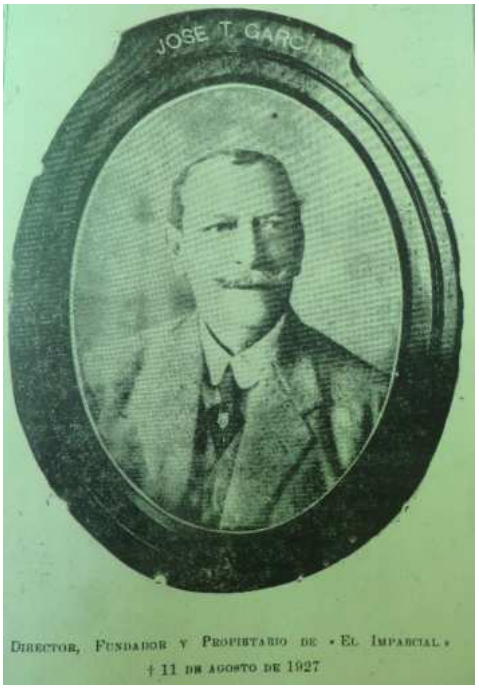


Foto 1. José Teodoro García y Ordoñez. Publicado en edición especial por los 50 años de fundación de *El Imparcial* (1941).



Foto 2. Portada del Diario El Comercio del 24 de mayo de 1940, edición vespertina (Guerra Cruzado, 2015).

RESEÑAS

ROJAS ROJAS, R. (2019), *LA REVOLUCIÓN DE LOS ARRENDIRES. UNA HISTORIA PERSONAL DE LA REFORMA AGRARIA.* LIMA: INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS, 193 PP.

Realizada en conmemoración al cincuentenario de la Reforma Agraria (1969- 2019), La Revolución de los arrendires es una investigación histórico- familiar escrita en forma de crónica, donde se intersecta la historia personal y colectiva en el valle de La Convención, departamento de Cusco, durante el proceso de Reforma Agraria. La presente es una mirada de la reforma antes de la Reforma, una reivindicación de los personajes ligados al desarrollo del movimiento sindical campesino y su revolución personal.

La investigación consta de 15 capítulos donde se ilustra el desarrollo de las haciendas en el valle, la figura del hacendado y el sistema de hacienda, el sistema de arriendo, la conspiración- sentencia- liberación de los arrendires, el surgimiento sindical y la reforma velasquista.

La línea explicativa muestra la preocupación, a mediados del siglo XX, de la élite por la ausencia de mano de obra para dar inicio a la producción en las haciendas, el emprendimiento de campañas evangelizadoras que, contrario a las expectativas, movilizaron a los nativos a zonas más profundas de la Amazonía. Entonces, se pondría en práctica un sistema que, a cambio de una porción de tierra hábil para el cultivo, consumo y establecimiento de vivienda, le correspondían días laborables para los periodos de siembra y cosecha en las tierras exclusivas del hacendado sumando el de servicio doméstico. Este sistema, denominado en adelante arriendo, capturó expectativas de progreso entre los campesinos. En tanto, la representación del poder residía en la figura del hacendado quien, procuraba vínculos familiares y de interés con jueces, abogados y policías, a quienes financiaba campañas u ofrecía donativos a cambio de sus gracias en litigios, desalojos y otros tantos asuntos. Se vivía una sensación de impotencia ante la palabra, injuria o amenaza del hacendado; un estado de violencia e injusticia latente de sus derechos y sus cuerpos, una relación de servidumbre fáctica con el campesino a través de prohibiciones respecto a su vestimenta, calzado, material utilizado en la construcción de vivienda y prohibición de acceso a la educación entre otros. Tal estado

propició en parte los primeros traspasos de arriendo al cual, se aplicaban las mismas condiciones y responsabilidades para con el hacendado.

En consideración del autor, el arrendir constituye una nueva clase social, es un productor y comerciante que financia la mano de obra de otro hombre, a fin de evitar las duras condiciones del servicio en la hacienda. El nuevo escenario se aprovechó para desconocer contratos originales y el valor agregado aplicado en la tierra por los nuevos adquirientes. Es de esperar que tal situación derivara en litigios y desalojos violentos.

El asesinato de Duque se confabula en este contexto. Fue un plan pensado por los arrendires Celis, Valencia y Rojas. La opinión púbica se encontraba dividida, la consideraban una respuesta natural al estado de explotación latente y otros una venganza motivada por intereses personales. En la investigación se precisa que los arrendires involucrados no pertenecían a un grupo político o filiación sindical, pero tenían noción de justicia social y demandaban una "reforma agraria" que les permitiese tener mayor libertad en el uso y goce del trabajo aplicado sobre la tierra.

El caso fue seguido por la prensa cusqueña y nacional. Durante la defensa de los arrendires se expuso el estado de explotación y abuso al que eran sometidos los campesinos. Se buscaba demostrar que el asesinato fue una medida extrema luego de haber agotado medidas legales en demandas largamente desatendidas. La sentencia consideró que la opresión permanente originó el estallido instintivo de violencia de los acusados y se reconocía la tensión hacendado - campesino, el que advertía de posibles replicas.

Una observación importante es que, un año después del asesinato de Duque, aparecen los primeros sindicatos en las haciendas de La Convención y del valle- un proceso de concentración y organización de ideales que, a consideración del autor, tiene como detonante la conspiración de los arrendires. El caso Duque, en aprecio de los líderes de izquierda, muestra el potencial de la población para responder ante la injusticia y en voz de algunos, una imagen digna de ser reivindicada en la lucha campesina. Así, tanto la Federación de Trabajadores del Cusco (FTC) como el Partido Comunista, brindaron asesoría legal, propiciaron procesos de concientización y plantearon la necesidad de una reforma agraria que brinde acceso a la propiedad de la tierra, a fin

de liberar al campesino de las duras condiciones al que se hallaba comprometido. Culminada la aparición de sindicatos con la Federación Provincial de Campesinos de La Convención y Lares se exigía la expropiación de la hacienda y distribución entre los arrendires, un cambio radical del régimen de propiedad sobre la tierra.

Sobre la presencia de Hugo Blanco se reconoce su papel vital en la historia de La Convención y los inicios de la Reforma Agraria; este vio el potencial de los arrendires para la movilización de masas. Uno de sus aportes fue actualizar el cumplimiento de las leyes de yanaconaje (1947) que promovía la construcción de escuelas y postas médicas, así como la prohibición de trabajos no remunerados. La unión campesina disciplinada y organizada estaba apta para responder a las nutridas diligencias policiales y represalias de los hacendados.

Muchas de las acciones: toma de tierras, liberación de presos, construcción de escuelas y centros médicos se realizaba por su propia gestión. Si bien la masa campesina se encontraba sindicalizada es necesario precisar que no se encontraba afiliada a una misma organización política. La participación de los partidos de izquierda sirvió legal, logística y organizacionalmente para el empoderamiento campesino, el acceso a la tierra y a visibilizar el estado de violencia que subsistía en las haciendas, más no empataron las ideas de insurrección. La falta de unidad y pugnas internas e ideológicas de las izquierdas no permitieron conducir a la masa campesina de una lucha por la tierra a una lucha por el poder. Blanco confiaba que la represión del Gobierno alimentaría entre los sindicatos el deseo de militarizarse, en su lugar se implantó una política de inversión que apaciguó el radicalismo del campesinado instalando una reforma desde arriba.

El éxito de la reforma velasquista fue la suma del discurso revolucionario, estrategias orientadas a la formación de cooperativas de producción y comercialización, de acceso a créditos y facilidades para la inversión interna que, motivó una afiliación - no conocida por las organizaciones de izquierda- y expectativas de progreso.

La revolución de los arrendires constituye en sí misma, una revolución personal. La transformación de la vida cotidiana, los espacios urbanos y rurales conocidos, el tiempo y la relación familiar; todos se vieron trastocados por la dura carga familiar que acarrearon los procesos judiciales, traslados del pueblo a la ciudad y viceversa, la exposición

social, una condición económica golpeada desde el arresto hasta su liberación, procesos de embargo de tierra y productividad y los años transcurridos en El Sepa- penal ubicado en lo profundo de la Selva donde los presos eran sometidos a duros castigos- transformaron su historia personal y familiar. Otrora imagen de la reforma agraria.

Pamela HUAMÁN VEGA

ARROYO, R. Y ROMERO, A. (2019), *LIMA UNA CIUDAD EN TRIZAS. LOS PROBLEMAS DE LA APROPIACIÓN DEL TERRITORIO Y LOS MÚLTIPLES CENTROS.* LIMA: GATO VIEJO, 227 PP.

El presente libro constituye un aporte a los estudios sobre territorialización de la ciudad de Lima contemporánea. Publicado en octubre de 2019, recoge varios aspectos relativos a la conformación del espacio de Lima Metropolitana desde un enfoque teórico que recupera la colonialidad del poder, y que a su vez presenta evidencia empírica importante para nuevas líneas de investigación

El primer capítulo recoge aspectos teóricos generales sobre la globalización y la fragmentación de espacios y territorios. Uno de los efectos a lo que conlleva esto es al desplazamiento de *relaciones económicas* hacia *relaciones de poder en sentido amplio*. Aunque cabe plantear la precisión de que la fragmentación de espacios y territorios ha ocurrido a lo largo de toda la historia de la humanidad, los autores nos ofrecen unas restricciones para entender las bases o estructura interna de este proceso globalizador. Retomando los planteamientos de Piketty (2014), Arroyo y Romero nos presentan la ley del valor mundializada como la base de la desigualdad que agrega valor a las mercancías pero no a las remuneraciones del trabajo. Por lo que las sociedades que participan del proceso globalizador actual, contienen en sí grandes márgenes de desigualdad estructural. A su vez, el monopolio de nuevas tecnologías permiten la formación de ciudades globales (Amin, 2001) que se convierten en centros de control y se hallan al servicio del capital global (Sassen, 1999).

Bajo esta perspectiva, Lima es una ciudad global, pero ubicada dentro de una clasificación que ha variado hacia una mayor inserción al capital global, pasando de contar con algunas evidencias (1997-1998) de funciones globales hacia una posición con fuertes bisagras

institucionales y económicas orientadas hacia el capital internacional (2012), contando con el puerto marítimo del Callao y el aeropuerto Internacional Jorge Chávez como dos referentes internacionales de flujo comercial de entrada y salida de bienes.

Precisamente este aumento del valor de las mercancías (materias primas y productos semimanufacturados) no guarda relación con los niveles de desigualdad de índices de desarrollo humano del país. Pero se refleja de manera empírica en la reubicación territorial de los centros en Lima, como por ejemplo el distrito de San Isidro, que no sólo se transformó en un distrito financiero sino que presenta los mejores indicadores de calidad de vida de sus habitantes; al mismo tiempo, ha ido alojando a las principales sedes de bancos, empresas de servicios, instituciones públicas y embajadas en los últimos años.

En el segundo capítulo se aborda la problemática regional de Lima. Se realiza una revisión de los conceptos de *territorio*, *región* y *relocalización* del espacio urbano de acuerdo al marco general de la globalización y a los procesos internos del Perú que conllevaron a la formación de brechas y, también, de nuevos espacios con dinámicas económicas que se adaptan a este marco de desarrollo del capital global y de mercados cada vez más abiertos.

> Nuestro propósito consiste en demostrar justamente el carácter desigual que ha adoptado el desarrollo territorial (de alcance económico u otro) en la ciudad de Lima, pese a toda la modernización urbana que es celebrada -debido al crecimiento económico- por los principales medios de comunicación y a pesar también de todas las grandes "obras" que emprendieron las gestiones municipales (Arroyo y Romero, 2019, p. 103).

Por otra parte, nos presentan indicadores de medición de la desigualdad territorial que sirven de base para la clasificación y agrupamiento de los distritos de Lima.

> Describimos la desigualdad territorial en base a cuatro indicadores: densidad de capital, valor agregado censal, productividad del trabajo y remuneración por trabajador. Partimos indicando que la estructura de la economía metropolitana está conformada por un espacio central y tres áreas interdistritales emergentes (Lima Norte, Lima Este y Lima Sur), conurbadas con aquel. Para efectos de la comparación tomamos a cuatro distritos representativos de cada área: San Isidro, Los Olivos, Ate y Villa El Salvador (Arroyo y Romero, 2019, p. 105)

Estos cuatro distritos presentan dinámicas económicas importantes, que relocalizan a los distritos de Los Olivos, Ate y Villa El Salvador como distritos emergentes con espacios de comercio focalizados pero con una aglomeración económica en el margen de la informalidad, pese a la concentración de capitales que presentan. Lo que contrasta con San Isidro, que se clasifica como el distrito más globalizado de entre todos los existentes en Lima.

> La presencia real y efectiva del fenómeno de la globalización en la ciudad, se constata especialmente en San Isidro y su entorno circundante, pues muchas de las grandes empresas que operan en este espacio están vinculadas con circuitos de valorización y reproducción ampliada, a escala internacional. (Arroyo y Romero, 2019, p. 112)

El patrón que Arroyo y Romero encuentran en los otros tres distritos presenta un problema pues "no genera centralidades ni lugares centrales; responde más bien a economías de urbanización de alcance metropolitano, fuertemente asociadas con la existencia de undeterminado bien público (en nuestro caso, grandes vías, carreteras o ejes viales de alcance interdistrital)" (Arroyo y Romero, 2019, p. 108).

Por lo que existe evidencia empírica para señalar que se ha formado un desplazamiento del centro (como capital) hacia un *nuevo centro triangular* (San Isidro, Miraflores, San Borja), mientras que en los demás espacios de Lima aún encontramos espacios emergentes supeditados no sólo al poder politico central sino también al poder económico y financiero de este *nuevo centro*, puesto que desde un lado provienen políticas públicas y dotación de infraestructura, por otro llegan pautas y comportamientos financieros que restringen o limitan las características de los distritos emergentes.

El tercer capítulo comienza con un recuento histórico de la ciudad de Lima desde su fundación hasta el proceso globalizador vigente en la actualidad. Pasamos por la revisión de conceptos como *marginalidad* e *informalidad* de manera sucinta. Pero advertimos una contradicción importante, porque mientras en el segundo capítulo se esbozaba la siguiente síntesis:

> Es claro que ninguna de estas características [de la centralidad] se presenta todavía en los distritos y áreas interdistritales emergentes. A nivel de Lima Norte, la única centralidad de carácter local que se ha desarrollado está localizada en la zona industrial de Infantas,

> alrededor de la actividad metalmecámica, y obedece a la economía de urbanización tradicional que aun impera en nuestra ciudad…[75] (Arroyo y Romero, 2019, p. 109)

En otra parte del tercer capítulo se afirma categóricamente que "En lo que respecta a la dialéctica centralidad-policentralidad urbana, la partida está ganada: Lima es una *megaurbe policéntrica y el centro se ha recompuesto*" (Arroyo y Romero, 2019, p. 161); incluso en la introducción del libro se puede leer que "después de 1945 un constante proceso de re-territorialización de la población mayoritariamente rural, heredera del originario patrón cultural andino, ha refundado Lima-Callao convirtiéndola en una megaurbe policéntrica" (Arroyo y Romero, 2019, p. 10).

Finalmente, luego encontramos una postura más conservadora que nos dice que

> En lo relacionado con el carácter y componente clave de las nuevas centralidades, concluimos que lo político, económico, lo cultural o lo urbano -cada uno por su lado- carecen de capacidad de generar una función de centralidad que garantice una actuación donde la autonomía y el desarrollo autocentrado sean sus rasgos predominantes. Las centralidades emergentes están prefiguradas en los emprendimientos económicos locales que han logrado catalizar un territorio diferenciado y que empieza a tornarse en comunidad imaginada. (Arroyo y Romero, 2019, pp. 163-164)

Por lo que podemos deducir que una de las tesis más importantes de los autores es que Lima ha devenido en una ciudad *policéntrica*. Pero existe una contradicción entre el capítulo segundo y tercero que nos llevan a plantear algunas observaciones importantes.

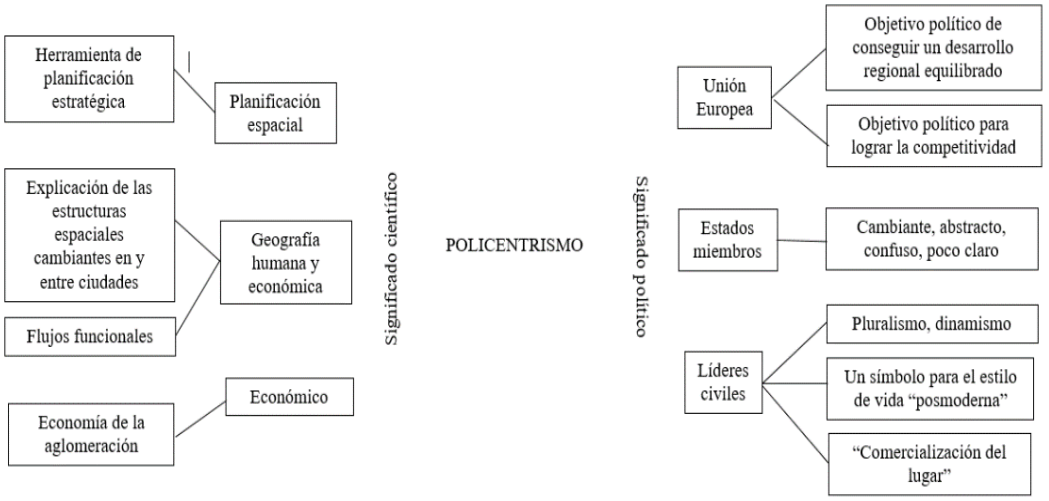
- Las reflexiones sobre la dinámica centro-periferia ha sido bien desarrollado pero también requiere un desarrollo más amplio del concepto de policentralidad, lo que exige futuras investigaciones (su origen, la bibliografía especializada y su utilización en el espacio peruano)
- El concepto de policentralidad requiere hacer explícito todos los sentidos que encierra, así como el origen mismo del concepto. Por un lado, el descuido de los autores ha conllevado a una

[75] Subrayado nuestro

utilización confusa del concepto, puesto que por el lado del origen y las mediciones de la policentralidad, la mayoría de investigaciones corresponden al territorio europeo, con énfasis en regiones de Europa Central[76]. (ESPON, 2005 y 2007)

- Existe una paradoja con respecto al concepto de policentrismo que se expresa en que *los mayores paises policéntricos presentan mayores desigualdades regionales*.[77] Esto es fundamental para la aplicación del método comparativo para el control de las generalizaciones, sobre todo si se aspira a utilizar el concepto de policentralidad o policentrismo en el espacio peruano.
- Para resumir los sentidos del concepto de policentralidad podemos usar el siguiente diagrama (figura 1).

Diagrama 1
Significados científicos y políticos del policentrismo



*Tomado de: Rauhut, D., 2016, p. 5, traducción propia

[76] Esto contrasta con el espíritu crítico epistemológico de la *colonialidad del poder* apelado en la introducción y el primer capítulo, donde se insiste en reconstruir un horizonte de sentido del buen vivir con bases en la cultura originaria de nuestro espacio latinoamericano.

[77] Traducción de: "A paradox is found in the study by Meijers and Sandberg (2008): the more polycentric countries, the higher regional disparities" (Rauhut, 2016, p. 15)

- De esta manera podemos entender tres sentidos científicos del término: un sentido morfológico de ordenamiento territorial; un sentido histórico del cambio (o flujos de cambios del ordenamiento territorial); y un sentido económico de la aglomeración económica. Adicionalmente podemos encontrar un sentido político del término que es usado en el contexto de unificación de regiones desiguales en Europa, teniendo por lo tanto un uso normativo que se reflejó, por ejemplo, en el reciente debate por el Brexit en Inglaterra[78].
- Por lo que existe material bibliográfico que permite un análisis no sólo del concepto sino de su aplicabilidad, pero que exige un esfuerzo comparativo importante que podría resultar de gran utilidad metodológica para siguientes investigaciones.

El aporte del libro de Arroyo y Romero, pese a esta contradicción, es importante porque permite dar mediciones específicas del nivel de desigualdad territorial entre distritos de Lima. Al mismo tiempo, nos permite entender la variación del *centro*, entendiendo que el distrito de San Isidro no sólo es el más globalizado sino que también es el que concentra la función operativa de integración al capital global que transforma los niveles locales en términos económicos y que influyen en el centro político.

La transformación de Lima a lo largo de la historia reciente es dramática, y se puede agregar la dimensión natural que ha sufrido toda la ciudad, convirtiéndola en un área urbana orientada al sector de servicios, y que cuyo consumo se encuentra en niveles de crecimiento cada vez mayores.

> En el 2035 se cumplirán 500 de proceso urbanizador, el cual se podría resumir en la catástrofe ecológica que ha significado la pérdida de valles dentro de la provincia de Lima: de las 29,067 hectáreas agrícolas del Rímac en 1920, restaban 1,703.98 has; de las 16,572 hectáreas en el valle del Chillón en 1940, quedan 8,907.22 has.;

[78] El uso del concepto policéntrico o policentrismo es utilizado metodológicamente a niveles locales, nacionales e internacionales. El caso del brexit en El Reino Unido ha conllevado debates acerca de la integración europea, pero también de localidades como el caso de Irlanda del Norte y su posible separación del Reino Unido (Mason, 2016).

> mientras que, en Lurín, foco del asedio urbanizador actual, restan 6,015.29 hectáreas. (Arroyo y Romero, 2019, p.118)

La polémica en torno a la calificación de Lima como *megaurbe policéntrica* queda abierta, y este libro permite una línea de interpretación importante. Muchos datos expuestos en este texto nos permiten tener una visión amplia sobre la territorialidad, lo que a su vez puede servir para el debate en torno a la influencia de la globalización como variable independiente de la territorialidad y su ordenamiento en nuestra ciudad capital.

> Lima Metropolitana es una metrópolis que se ha globalizado porque son las dinámicas del capital las que han pasado a comandar el desarrollo y expansión de la ciudad (inversiones comerciales, en infraestructura urbana y en servicios, privatizaciones y concesiones, nuevas localizaciones productivas, cadenas de establecimientos), generando un contradictorio proceso ya que, de un lado, el capital acopla ese desarrollo y expansión a la dinámica internacional pero, de otro lado, el mismo produce un progresivo desacoplamiento de la gran ciudad con respecto al resto del país, al menos por el lado de la demanda. (Arroyo y Romero, 2019, p. 148)

Esto es uno de los *patrones históricos* que el libro señala, por lo que desde el periodo colonial, Lima tuvo un papel importante en las dinámicas de comercio internacional, lo que ciertamente tiene una influencia en el ordenamiento urbano. ¿Podemos decir entonces que existe una conexión causal entre el capital global financiero y los límites de acumulación y desarrollo de la zona industrial de Villa el Salvador, por ejemplo? ¿Qué relación podría existir entre el fortalecimiento de un nuevo centro de poder en San Isidro y las inversiones en el emporio comercial de Gamarra?

A su vez, ¿cómo se "gestiona" la gran capital limeña? ¿Cuáles son los límites del poder político para ordenar el territorio de Lima en el marco de una economía globalizada y globalizante?

El libro es una invitación a la reflexión y a considerar aspectos que la abundante bibliografía sobre el tema nos permite ordenar en nuevas líneas de investigación, basado en datos de una realidad urbana cambiante.

Johel Miguel POZO TINOCO

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Amin, S. (2001). Capitalismo, imperialismo, mundialización. En E. Taddei, y J. Seoane, *Resistencias mundiales. De Seattle a Porto Alegre* (pp. 15-29). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Arroyo, R., y Romero, A. (2019). *Lima una ciudad en trizas. Los problemas de la apropiación del territorio y los múltiples centros.* Lima, Perú: Gato Viejo Producción Editorial.

ESPON. (2005). *Potentials for policentric development in Europe. Project 1.1.1.* Luxemburgo: ESPON.

ESPON. (2007). *Funtional Urban Regions. Project 1.4.3.* Luxemburgo: ESPON.

Mason, P. (agosto de 2016). La xénophobie n'explique pas tout. « Brexit », les raisons de la colère. *Le Monde Diplomatique*, p. 12.

Meijers, E., y Sandberg, K. (2006). Polycentric development to combat regional disparities? The relation between polycentricity and regional disparities in european countries. *ERSA conference papers.* European Regional Science Association. Recuperado de https://ideas.repec.org/p/wiw/wiwrsa/ersa06p287.html

Piketty, T. (2014). *El capital en el siglo XXI.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Rauhut, D. (2016). *Polycentricity: A critical discussion*. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/311616064_Polycentricity_A_Critical_Discussion

Sassen, S. (1999). Ciudades en la economía global: enfoques teóricos y metodológicos. *Debates en sociología*, (23-24), 9-38.