

Noción de estado y ciudadanía en los mitos quechuas en el sur de Ayacucho, Perú

Mario Maldonado Valenzuela

Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga

mario.maldonado@unsch.edu.pe

<https://orcid.org/0000-0001-6323-1488>

Recibido: 22/02/2022

Aceptado: 30/03/2022

COMO CITAR/CITATION

Maldonado, M. (2022). Noción de estado y ciudadanía en los mitos quechuas en el sur de Ayacucho, Perú. *Alteritas. Revista de Estudios Socioculturales Andino Amazónicos*, 11(12), 39-70.

Resumen

El **Objetivo** del trabajo fue exponer la noción de estado y ciudadanía en los mitos quechuas en el sur de Ayacucho, en un contexto de movimientos campesinos, de emigración, de aspiraciones de modernidad y desarrollo. **Metodológicamente**, la información primaria se registró a través de entrevistas semiestructuradas, la fuente secundaria se obtuvo de los escritos de los pobladores, interpretando la evidencia etnográfica desde la perspectiva de la antropología sociocultural. El **resultado** del trabajo evidencia la noción del estado desde la epopeya de un héroe cultural, *tayta Antapillo*, quien emergió en la tercera y séptima década del siglo XX; míticamente dice ser el representante comunal que vinculó a los campesinos con el estado, portando los sentidos de “liberación social” de los atropellados de los grupos de poder y de las autoridades oficiales. Se **concluye** que el viaje de *tayta Antapillo* de los Andes a la ciudad de Lima a negociar con el gobierno, representa el sentir de los comuneros en la búsqueda de ser escuchados por el estado y acceder a la ciudadanía para revertir y restituir las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales atropellados por el poder local.

Palabras clave: Estado. Ciudadanía. Mitos. Comunidad.

Notion of state and citizenship in quechua mitos in southern Ayacucho, Perú

Abstrac

The aim of the work was to expose the notion of state and citizenship in the Quechua myths in the south of Ayacucho, in a context of peasant movements, emigration, aspirations for modernity and development. Methodologically, the primary information was recorded through semi-structured interviews, the secondary source was obtained from the writings of the villagers, interpreting the ethnographic evidence from the perspective of sociocultural anthropology. The result of the work evidences the notion of the state from the epic of a cultural hero, *tayta Antapillo*, who emerged in the third and seventh decade of the 20th century; mythically he claims to be the communal representative who linked the peasants with the state, carrying the meanings of "social liberation" of those who were trampled by the power groups and the official authorities. It is concluded that the journey of the *Antapillo tayta* from the Andes to the city of Lima to negotiate with the government represents the feelings of the community members in their search to be heard by the state and to gain access to citizenship in order to reverse and restore the social, economic, political and cultural conditions trampled upon by local power.

Keywords: State. Citizenship. Myths. Community.

Introducción

El trabajo aborda la noción de Estado y ciudadanía a partir de las tradiciones míticas que aparecieron en un contexto de abuso de poder local, movilizaciones campesinas, migración campo ciudad, sentidos de desarrollo y progreso. Esta manifestación social histórica, fueron tejiendo subjetivamente los comuneros en busca del Estado, es decir, más allá de la localidad residía el Estado "inexistente" en la comunidad. En este contexto emergió la noción de Estado en mitos asociada a la figura emblemática de una montaña de característica humana que intermedió con el gobierno.

El tema surgió al escuchar en Hualla relatos orales del *tayta Antapillo*, quien había viajado a Lima para conversar con el "señor" gobierno. También, leí el texto de Edilberto Huamaní (2010) "*Fajardo, su historia en 54 relatos*", que documentó hechos que testimoniaron abusos de poder local en relación con el común *runa* durante el siglo XX en la provincia de Cangallo y Fajardo. Registró los sucesos, las disputas y los conflictos con relación a las autoridades locales (*mistis*) y comuneros (indios) en un contexto de movimientos campesinos, por ejemplo, los *yanaconas* de la hacienda de

Chincheros, jurisdicción del distrito de Hualla, deciden ir para ser partícipes de los beneficios del Estado y ser escuchados por el Estado oficial que vivía en Lima. El hecho fáctico conservó en la memoria social de los pobladores humillados, difundiendo a las generaciones la salida, el itinerario, la llegada y el retorno de los comuneros y del héroe cultural. Seguramente, los sublevados portaron documentos escritos como la voz legítima de su pueblo, asumiendo esta tarea que ellos también eran peruanos. Los comuneros probablemente cargaron en el equipaje cultural sus quejas, necesidades y rabias en relación con los grupos de poder local y dejar constancia que nos son sirvientes del patrón. Años y décadas después, el itinerario fáctico de los campesinos de Chincheros se mantenía en el relato oral de los huallinos el episodio del héroe cultural *Antapillo*, quien, se había reunido con dos presidentes: Luis Sánchez Cerro y Francisco Morales Bermúdez.



Ilustración 1. Wamani Antapillo (Florencio Q. Uscata 2018).

Para el trabajo he revisado a Cassirer (1993), Del Pino (2017), Eliade (1985), Alberoni (1984), Stern (1986), López-Austin (2006), Franco (1991), Gramsci (1971), Limón (1990) entre otros, quienes hicieron contribuciones importantes a los estudios etnográficos andinos. La importancia del trabajo radica en explorar la noción de Estado y ciudadanía a partir de los relatos orales que testimoniaron hechos fácticos de un pasado de movimientos campesinos, migración campo ciudad, noción de desarrollo y progreso que iluminaba la cultura urbana. Las interrogantes del trabajo son: ¿En qué contexto social emergió la noción de Estado y ciudadanía en los mitos

de Hualla? ¿Cuál es el mensaje simbólico del héroe cultural *Antapillo* en la movilización campesina? ¿Los mitos influyen en la organización comunal y familiar?

Para el trabajo recurrí a la metodología cualitativa/etnográfico de corte histórico. La información fue recogida en quechua y castellano, estando ahí, y recurrí a la bibliografía especializada. Por tanto, la información y los datos, acopiados por entrevistas semi y no estructuradas, fueron sometidos al análisis antropológico.

Antecedentes del estudio

La noción de Estado y ciudadanía durante la segunda década del siglo XX fue germinando al lado de la modernización del país emprendida por Augusto B. Leguía, los campesinos buscan al Estado en movimientos campesinos, migración campo ciudad, sentidos de desarrollo y progreso, peregrinaje del héroe cultural *Antapillo* quien visitó al “señor” gobierno hablando a favor de los comuneros humillados por el poder local (*qalakuna-mistis*). Esto ocurrió en una época de relaciones sociales desiguales, dominio sociocultural, político y disputa de poder. Teóricamente, reflexioné con la antropología, la sociología y la historia. Según Limón Olvera, “para poder entender adecuadamente el contenido de los mitos, es necesario tomar en cuenta tanto lo que nos dice su texto en sí, como el contexto en el que se dan”. Igualmente, “cada pueblo tiene su propia definición de la realidad, así como su simbolismo para experimentarla y comunicarla” (1990, págs. 18-19). Los mitos comunican la noción de Estado en un contexto de divergencias sociales (dominantes/dominados).

Para Gramsci, los grupos de poder sería “una clase que domina y una que lidera” (Hall, 2010). Para los grupos de poder, los comuneros fueron considerados “personas que se encuentran en una situación de inferioridad por participar de la subalternidad, siendo esta última una forma de opresión simbólica y epistémica que ocurre especialmente en sistemas poscoloniales” G. Ch. Spivak, citado por (Pereyra, 2015, pág. 32). Además, en el Perú, durante 1920 y 1940, la noción de Estado y ciudadanía, fue de carácter práctico y reivindicativo, pues, “en el imaginario colectivo indígena, ‘ciudadano’ era sinónimo de independencia, y más concretamente de libertad de desplazamiento; en ello radicaba su oposición a la categoría de ‘indio’, en tanto se vivía en una época en la cual los hacendados mantenían la costumbre de limitar los desplazamientos de sus ‘indios’ u obligarlos a movilizarse compulsivamente por el sistema de enganche o la conscripción vial” (Gamarra, 1992, pág. 10).

Asimismo, la noción de Estado movilizó a los mestizos, quienes aspiraban a mejores oportunidades y condiciones de vida y, los indígenas descendientes de la aristocracia, como “el caso de la familia Chuchón [en Vilcas Huamán], que en la

temprana etapa republicana y a lo largo del siglo XIX logró introducirse en la nueva administración y mantenerse en la esfera política bajo el empleo de tres mecanismos: el control de la tierra, las alianzas matrimoniales y la educación de sus hijos” (Quichua, 2021, pág. 92). Es decir, los indígenas con ascenso social y los empobrecidos demandaban la restitución de la deuda social histórica con el Estado. Igualmente, los campesinos apostarían a otros modos de vida diferente, sin renuncia radical a su tradición y con la promesa de acercarse a la modernidad urbana. Es así, “la migración se me parece como una suerte de divorcio de las aguas en la historia peruana de este siglo y que es en su condición de ‘ruptura’, es decir, de término de una época y comienzo de otra, de expresión final de la sociedad tradicional y de prefiguración de otra ¿moderna?” (Franco, 1991, pág. 193). Finalmente, los campesinos acuden a diversos medios para alcanzar la autoconciencia de la unidad, alimentado por el mito del desarrollo y progreso, educación y “modernidad”.

En realidad, el mito creencias quizá testimonió la movilización campesina. Es decir, “la creencia está formada, sin duda alguna, por representaciones; pero también por convicciones, sentimientos, valores, tendencias, hábitos, propósitos, preferencias que nos hacen enfrentarnos de manera particular a la naturaleza y a la sociedad, incluyéndonos nosotros mismos, como individuos, en una introspección que no puede menos que ubicarnos como sociales y naturales” (López-Austin, 2006, pág. 112). En sí, la aproximación con el Estado, inicialmente, se relacionó con movimientos campesinos de los yanacunas de Chincheros (Hualla) para saldar la deuda social con el Estado que hasta entonces atropellados, negados y excluidos de sus derechos ciudadanos, posteriormente el viaje epopéyico de *Antapillo* de característica mestizo que busca la reivindicación campesina y metafóricamente, representaría a los primeros migrantes de “las élites señoriales vecindadas de las principales capitales y provincias serranas y costeñas que enviaron a sus hijos a Lima entre la primera y la segunda década del siglo. (...) o de las clases medias urbanas de comerciantes, profesionales y empleados de esas mismas capitales y provincias que entre los años 30 y 40 alentaron a sus hijos a desplazarse hacia la capital” (Franco, 1991, pág. 193). Migrar a ciudades de la costa significó explorar condiciones de vida y acceso a servicios múltiples del Estado centralista. Imaginariamente, el viaje del héroe cultural *Antapillo* a Lima graficó el viaje epopéyico de los chincheros en busca de justicia social y cuestionando el abuso del hacendado.

La noción de Estado y ciudadanía guarda relación con el mito y el hecho objetivo. Lo fáctico, la movilización campesina donde los “líderes colonos de Chincheros [quienes] decidieron llevar el caso hasta las más altas autoridades en Lima. Después de quince días de viaje, la delegación conformada por dieciséis

miembros de la comunidad, llegaron a Lima en diciembre de 1935” (Del Pino, 2017, pág. 182). El mito se inscribe, dibuja y retrata la tercera década y la séptima del siglo XX, estructurado en los episodios de la movilización campesina, ya que, una minoría dominante excluyó la condición ciudadana del campesino indígena. Pues, “la dominación oligárquica se basaba en la exclusión de las clases populares, especialmente de las campesinas, tanto cholas como indígenas, del conjunto de sus derechos, con tendencia a la exclusión total: social, de género, regional, racial, étnica” (López, 2010, pág. 40). Los comuneros percibieron el Estado como un ente que vive más allá de la esfera comunal y regional. Pues, las autoridades estatales, de su comunidad, favorecían y protegían a los grupos de poder, ignorando al común *runa*.

En realidad, la respuesta colectiva frente al poder dominante fue la noción de Estado, protagonizado míticamente por el héroe cultural *Antapillo*, este pensamiento transitó al lado de las migraciones campo ciudad, frente al Estado ausente, es decir, las autoridades oficiales no representaban al Estado. Si bien, los mitos son mito relato y mito creencia, ambos son relatos orales, “la primera contestación que viene a la mente es que el mito es un relato; pero también se le concibe como un complejo de creencias, como una forma de captar y expresar un tipo específico de realidad, como un sistema lógico o como una forma de discurso” (López-Austin, 2006, pág. 45). Además, el mito-creencia es de carácter histórico y sociocultural que persiste y cambia en el tiempo y espacio las “diversas creencias y prácticas a través de los siglos, y sobre todo a través de los cambios radicales de las formaciones socioeconómicas” (López-Austin, 2006, pág. 39). En resumen, “El mito no habla sino de lo que ha sucedido realmente, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son seres sobrenaturales” (Eliade, 1985, págs. 16-17). Si bien, “el carácter más importante (...) que ofrece este desarrollo del pensamiento político moderno sea la aparición de un nuevo poder: el poder del pensamiento mítico” (Cassirer, 1993, pág. 7).

Para Francesco Alberoni:

Los fenómenos colectivos de agregado y de grupo tienen una importancia diferente desde el punto de vista sociológico, porque los primeros, aun provocando unas modificaciones en el comportamiento y generando unas consecuencias, no producen por sí mismo una nueva solidaridad social, mientras los segundos, por definición-precisamente porque conducen a la formación de nuevas agrupaciones sociales, dotadas de una solidaridad propia, dan origen a que en la escena social aparezcan nuevos protagonistas colectivos (1984, págs. 38-39).

En efecto, interesa el movimiento de los nuevos protagonistas colectivos, que surgieron a partir de un hecho inicial, la protesta de los yanacunas de Chincheros,

ante la desidia y silencio social la voz negada y humillada emergió diciendo aún existimos (*kachkanikuraqmy*) frente al poder dominante, “al crear una solidaridad alternativa, ese estado une a los protagonistas antes separados y se contrapone al orden existente (Alberoni, 1984, pág. 42)”. Para Pool, “el Estado es concebido como un proyecto siempre incompleto que debe ser constantemente enunciado e imaginado, invocando lo salvaje, lo vacío y el caos que no solo yace por fuera de los límites de su jurisdicción, sino que además es una amenaza desde dentro” (2008, pág. 23). Igualmente, son “aquellas partes del mundo que no participaron de manera directa en la historia de la evolución institucional de la democracia capitalista moderna” (Chatterjee, 2007, pág. 55). Es decir, la historia oficial de la modernidad capitalista las negó, pues, “más allá de estas fronteras, las normas universales podían mantenerse en suspenso” (Chatterjee, 2007, pág. 31).

Materiales y métodos

La investigación la realicé durante el año 2018, pero escuché el relato oral el 2007. Con las referencias iniciales decidí realizar el trabajo de campo en Hualla, donde recogí la información primaria en la comunidad, donde indagué el viaje del *tayta Antapillo* a Lima, los sucesos en la ex hacienda de Chincheros, migración campo ciudad, noción de desarrollo y progreso. Para la fuente secundaria revisé documentos escritos por los comuneros, quienes conservan su historia de su pueblo. El trabajo es eminentemente cualitativo, etnográfico e histórico.

Resultados y discusión

El resultado de la investigación se remonta a la tercera y séptima década del siglo XX, donde aparece la búsqueda de Estado en múltiples formas y sentidos socioculturales. La noción de Estado está en los relatos orales que grafica el gobierno de Francisco Morales Bermúdez; y el segundo relato se refiere a la tercera década y gobierno de Luis Sánchez Cerro; ambos relatos vinculan al héroe cultural *Antapillo* que visitó al supremo gobierno. En esta coyuntura, los grupos de poder local y los comuneros (indígenas), también, intenta acercarse al Estado movilizándose a Lima, como los pobladores de Chincheros, las migraciones campo ciudad, sentidos de progreso y desarrollo. El relato tres pormenoriza la resistencia cultural de los naturales ante la aparición de los españoles en la comarca de Cachipampa, durante el siglo XVI, con la emergencia de dos héroes culturales, hombre/mujer (*yanatin*).

1. Coyuntura sociopolítica en el siglo XX en Fajardo

En realidad, la historia del siglo XX fue la continuidad del periodo colonial, con rasgos

socioculturales de la sociedad prehispánica, ambas formas convivieron de manera desigual, donde el poder cultural dominante del “blanco” *misti* doblegó a las poblaciones de tradición multiétnica¹ del valle de Pampas. En este contexto republicano, las relaciones sociales fueron disímiles y jerárquicas: dominantes (*mestizo*)/ dominados (indios), que fue una práctica social precedente de la tradición colonial de población indígena, objetivamente mayoritaria e invisible por la minoría dominante, que fue “la paradoja de la mayoría como minoría cultural” (Isbell, 2005, pág. 55). Los indígenas fueron denominados como habitantes incultas que viven en las montañas, unos sirviendo al patrón de las haciendas en condiciones inhumanas, toleradas por las autoridades del Estado. Arguedas, “yo he escuchado a predicadores franciscanos en una hacienda de Apurímac afirmar, desde el púlpito de la iglesia dorada del feudo, que el patrón es el representante de Dios en la tierra y lo que el patrón hace no debe discutirse sino recibirse como una disposición sagrada” (1965, pág. 16). Igualmente, “el Estado, fundado en el Perú luego de la independencia, se organizó en función del dominio de la población indígena por los criollos herederos de los privilegios de la antigua elite colonial, a través de la exclusión de la ciudadanía de la inmensa mayoría de la población, sobre la base de la ideología racista anti indígena colonial (Manrique, 2006, pág. 25). Esta actitud repercutió en la región de Ayacucho y sus provincias y distritos, con una administración favorable al criollo/ mestizo. Para Quichua “la naciente república se adhirió a muchas de las jurisdicciones del régimen virreinal, significó el establecimiento y continuidad de nuevas autoridades e instituciones. (...) las referidas autoridades e instituciones mantuvieron su autonomía política-administrativa organizada en sus jurisdicciones, pero carecieron de un trabajo interrelacionado y conectado entre la alcaldía, la subprefectura y la prefectura” (2015, pág. 87). Es decir, la vida cotidiana de los indígenas en relación con los grupos de poder fue humillante, a pesar de que los indios fueron requeridos para su beneficio político, social y económico. Además, los representantes del Estado consideraron a los indígenas como el atraso del Perú, solo citar a Alejandro O. Deústua (1937) quien dijo, “el Perú debe su desgracia a esa raza indígena, que ha llegado, en su disolución psíquica, a obtener la rigidez biológica de los seres que han cerrado definitivamente su ciclo de evolución y que no han podido transmitir al mestizaje sus virtudes propias de razas en el periodo de su progreso (...)” (Manrique, 2006, pág. 27). La naciente provincia de Fajardo en Ayacucho no fue

¹ Según Quichua (2020), “los incas llegan a la zona de Pampas habitados por varios grupos étnicos como los Tanquiguas, los Soras, Lucanas, Angaraes, Chocorbos, Chankas, hasta ahora llevan los mismos nombres, quedando la zona de Pampas no como un dominio exclusivo de los Chankas, sino de una diversidad de grupos étnicos”.

ajeno a esta práctica racista, donde unos mandaban, gozaban beneficios, asumían autoridades y otros obedecían, cumplían funciones y vivían bajo el marco de la obediencia. En resumen, el común *runa* fue reducido a una tradición autoritaria, “el nuevo Estado se establece en una sociedad en la que no existía vida pública. Tampoco ciudadanos. En esas circunstancias la disyuntiva parecía ser orden o anarquía: la imposición de unos o el desorden incontrolable” (Flores, 1999, pág. 2).

Como notamos, en siglo XX, la provincia de Fajardo fue una sociedad estamental, donde el indio fue limitada, marginada social y culturalmente, por la autoridad oficial de ideología excluyente al indio. Es decir, el “desprecio surge por la convicción de la inferioridad de aquel a quien se desprecia. Podría argumentarse que el desprecio al indio es tan antiguo como la creación misma del concepto, producto de la conquista, en el siglo XVI” (Mendez, 1996, pág. 22). Esta característica pautó la naciente provincia de Fajardo en 1910. Los protagonistas fácticos fueron los poderes locales considerados *mistis* que sabían leer y escribir y con requisitos para asumir autoridades oficiales de acuerdo a su interés político, social y económico. Además, el común *runa*, fueron invisibilizados, si uno revisa el texto Fajardo en 54 relatos de Edilberto Huamani y pasos y huellas en la Benemérita de San Pedro de Hualla de Rodrigo Infante y otros, encontramos discursos egocentristas refiriéndose a sus generaciones migrantes de los años 30s con fines educativos que de pronto se convertirían en abogado, profesor, médico y los discursos decían: “(...) hijos idolatrados del que en vida fue “MBA”, preclaro patriarca, hijo predilecto y abnegado, predicador de pan con libertad, de la justicia social, de la cultura y representante genuino de la *BVSPH*” (Infante, 1992). El discurso ignora al común *runa*, no hay nada que alabar, tampoco enaltecer, todo está dirigido a los *mistis* letrados y no así a los comuneros de condición analfabetos, vale decir, el indio vivía en un mundo adverso a la realidad del letrado (*ñawiyuq*). Según Montoya, la “ausencia de la escuela, el no saber leer y escribir, aparecen en él como sinónimo de oscuridad, noche (*tuta*); con la escuela y la alfabetización se hace la luz, llega el día (*punchan*)” (Degregori, 1986, pág. 5).

Por otro lado, las movilizaciones campesinas de Ayacucho estuvieron vinculados “al proceso de modernización en el departamento de Ayacucho, se inicia a comienzos del siglo XX con la apertura de carreteras² de penetración hacia la región andina como parte de la política económica liberal que aplica Augusto B. Leguía

² La vía carrozable que llegó a Hualla fue en 1956 (pampa galeras, *Putaqasa*, *Chalwamayuy*, *Anuqara*, *Llulluchapata* y Hualla). Mientras, de Ayacucho a Hualla llegó en 1960.

durante su segundo gobierno” (Quispe, 2015, pág. 70). Asimismo, “la modernidad, fueron asimilados y difundidos de acuerdo a intereses políticos y económicos de cada uno de los sectores sociales que conformaban la sociedad regional entre los años 20 y 30 del presente siglo. En este sentido, la característica que presenta el surgimiento de la modernidad en Ayacucho se nos manifiesta como conflictiva y contradictoria al mismo tiempo” (Gamarra, 1992, pág. 104)

En resumen, la coyuntura sociopolítica en Fajardo fue conflictiva y contradictoria, emergiendo movimientos sociales localistas en respuesta a la deuda social histórica con el Estado y, no solo fue una movilización de protesta, sino el cambio del estado subalterno interiorizado por siglos en la mentalidad de los dominados y dominantes, es decir, “el estado naciente representa un momento de discontinuidad, ya sea en el aspecto institucional, ya sea en el aspecto de la vida cotidiana. El estado naciente tiene una cierta duración: con su iniciación, se interrumpe las características de las relaciones sociales institucionales y las formas de vida cotidiana, y el subsistema social que ellas implican entra en un nuevo estado con propiedades particulares” (Alberoni, 1984, pág. 42). Por ejemplo, “en los años 20, surgió en Ayacucho una insistente reivindicación entre los campesinos indígenas para acceder al reconocimiento de su condición de ciudadanía peruana, quizás como una forma de acortar las distancias sociales y étnicas” (Gamarra, 1992, pág. 112). Probablemente, estas movilizaciones campesinas en Ayacucho políticamente fueron vinculándose a los partidos de izquierda, APRA y otros que proponían cambio en las relaciones sociales, la reforma agraria y el gobierno militar de Velasco Alvarado en 1969 materializó.

1.1. Disputas políticas en la naciente provincia de Fajardo

Al escribir estas líneas trato de explorar retrospectivamente a los grupos de poder que patrocinaron la naciente provincia de Fajardo, seccionando de la provincia de Cangallo a fines del siglo XIX, donde surgió proyecto ley para crear una nueva provincia.

Según Huamaní hubo “controversias políticas en el mundo regional y departamental, Ayacucho tenía fama por sus pugnas en torno a liderazgos locales. Por ejemplo, las elecciones generales tenían ecos más encendidos en Huamanga, con motivo de las elecciones de senadores y diputados”, en esta coyuntura “el diputado por Cangallo, Nicolás Molero, no era tampoco ningún santo. Era diputado suplente (1872-1876), tendría el interés en ser titular” (2010, pág. 25). Esta situación de controversias en los grupos de poder generó expectativas y apetitos de poder en la provincia de Cangallo y el objetivo fue captar créditos electorales, creando

una nueva provincia con sede en Hualla. El petitorio de creación de la provincia de Fajardo se presentó al congreso de la república (cámara de diputados) el 12 de agosto de 1874. Un 18 de agosto, “los ciudadanos huallinos se reunieron en la plaza principal y firmaron un memorial dirigido al congreso de la república, a fin de contribuir a la aprobación del proyecto de división de la provincia de Cangallo” (Huamaní, 2010, pág. 25). Seguramente, el trámite administrativo siguió el curso burocrático en las instancias del Estado, quizá, el documento fue empolvándose y envejeciéndose hasta que estalló el conflicto externo, guerra con Chile (1879), archivando definitivamente el proyecto de creación de la provincia de Fajardo.

Concluida la guerra con Chile, el proyecto de ley, luego de 29 años, revivió, pero sufrió modificaciones políticas delineadas por los cangallinos, especialmente, por el señor subprefecto Manuel Belisario Falconí (diciembre, 1908) y el alcalde José Prado (noviembre, 1908) autoridades de la provincia matriz (Cangallo) opinaron favorablemente la sede política y administrativa de la capital de Fajardo, en este caso, ya no sería Hualla sino Huancapi. La materialización de la Ley n.º 1306 definió la sede provincial, quedando, “el pueblo de Huancapi para la capital de la nueva provincia”. Este acontecimiento documentó el señor Huamaní, señalando: las autoridades políticas “en su calidad de ser cangallino, resentido contra todo intento de división de la histórica provincia, tendría el corazón inflamado contra Hualla, Huancasancos y Chuschi, cosa que no debe admitirse como elemento de juicio para decisiones importantes” (2010, pág. 53). Posiblemente, el cambio de lugar incomodó y movilizó a los huallinos de toda condición social, pero de comodidad para los grupos de poder de Huancapi y Cangallo por la nueva sede provincial. Este hecho fue el interés político y orden negociado de unos y la molestia de otros.

Finalmente, la provincia de Fajardo se creó el 14 de noviembre de 1910, separándose política y administrativamente de Cangallo. Actualmente, Fajardo se encuentra en la parte sur centro de la región de Ayacucho con 12 distritos. Hualla es uno de los distritos más antiguos de la provincia, antes de 1910 fue distrito de la provincia de Cangallo y las comunidades de Hualla, Tiquihua, Chincheros, Cayara y otros pertenecía al distrito de Hualla. Seguramente, la nueva provincia generó expectativas, disputas, desafíos e inconformidades por el control político y administrativa de los grupos de poder. Por ejemplo, aspirar a poderes locales de los grupos de poder fue para extender sus dominios de unos sobre otros, con el mismo interés seccionó de Cangallo la naciente provincia de Fajardo. Tal vez, fue como el proyecto de ley que creó el distrito de Pampamarca en la provincia de Lucanas (2020), donde los pueblos incorporados como: Putaccasa (Huancasancos), Chacralla (Aucará) y Umasi (Hualla) reaccionaron desfavorablemente, aduciendo que no hubo

consulta previa, ¿por qué los pobladores reaccionan tardíamente, no hubo un comité que gestionó, o fue un interés político para ganar créditos electorales?³.

Huamaní (2010) describe textualmente los conflictos sociales que emergían en la disputa de cargos y autoridades estatales, la designación de las subprefecturas y alcaldías por lo general recaía en los foráneos y, esta ofendía a los *mistis* de la provincia naciente, quizá, la creación de la nueva provincia obedecía a intereses grupales y no cedería cargos a otros grupos de poder. Esta situación generó descontento en los grupos de poder de Huancasancos, al decir, “los pocos que viajaban a Huancapi fueron captando la imagen de un pueblo atrasado, campeaba el analfabetismo y sus pocos vecinos no aspiraban siquiera a una subprefectura ni a un cargo remunerado, Huancasancos tenía por esa fecha más de un universitario, ellos aspiraban a una diputación como la familia Salcedo, Moscoso, Castillo” (Huamaní, 2010, pág. 64). En realidad, las disputas por el dominio local y estar cerca del Estado a unos favorecía, mientras el común runa concebía que las autoridades oficiales en su comunidad no representaban al Estado y, mientras vivían en esa condición, no cambiaría su situación social, por eso intentan aproximarse al Estado por diversos medios. Unos acuden a los migrantes de Lima, otros se vinculan a los grupos políticos regionales como Moisés Vizcarra, quien fue secretario de prensa y propaganda de residentes huallinos de Lima en los años 30, a la vez, aspirante a un cargo político en la región.

1.2. El poder y la internalización del “racismo”

Antes y después de la creación de Fajardo, en los distritos, comunidades y caseríos, el *misti* fue la figura representativa pública que controló las instituciones estatales al gusto e interés en contubernio con el poder clerical. Para Gramsci (1971), “la diversificación de los antagonismos sociales, la dispersión del poder que se da en sociedades en las que la hegemonía se sostiene no solo por medio de la instrumentalidad impuesta del Estado, sino que se basa en las relaciones e instituciones de la sociedad civil” (Hall, 2010, pág. 273). En este sentido, “la modernización leguista motivó el crecimiento del aparato estatal, especialmente en las principales ciudades ayacuchanas; la presencia de la burocracia, principalmente foránea y ligada al partido gobernante, posibilitó el fortalecimiento de un sector social medio que compitió con la élite terrateniente por el dominio de la población indígena de las zonas urbanas y rurales” (Gamarra, 1992, pág. 105). En realidad, los *mistis* en alianza con los campesinos acomodados construyeron un poder político que controló la provincia naciente. Por ejemplo, el año electoral de 1912 la turbulencia política

³ La iniciativa legislativa presentó el congresista por Ayacucho, Perci Rivas (02/12/2020).

envolvió el país a raíz de una nueva fuerza política que se opuso al partido civil candidateado por “Guillermo Billinghurst y ganó al candidato civilista Antero Aspíllaga, pero duró muy poco tiempo, pues el militar Óscar R Benavides lo sacó del poder en febrero de 1914. En 1915, vía elecciones, los civilistas volvieron al poder encabezado por José Pardo” (Huamaní, 2010, pág. 62). Además, “en Ayacucho arrasó a todas las provincias. Eso se sintió en Fajardo y en sus respectivos distritos, mucho más que en los tiempos en que Cangallo era el epicentro de la política provincial”. Asimismo, “las nuevas autoridades de la provincia tenían sus propias afinidades, hicieron sus alianzas con los políticos de la capital de departamento y con los vecinos (electores) de cada uno de los pueblos” (Huamaní, 2010, pág. 62).

En esta coyuntura, el común *runa* manifestó a los *mistis* excluyentemente como *wiraquchakuna*⁴, *mandaqkuna*, *kamachikuqkuna*, es decir, los que mandan. Por ejemplo, en Hualla los vecinos notables fueron los *qalas* que siempre pretendían ocupar autoridades, pues, sabían leer y escribir, estos instrumentos fueron privilegiados para el poder y mando en contraposición al común *runa*/ analfabeto. Además, el *misti* por tradición, dominaron en asociación con el poder político de las Subprefecturas, Alcaldías y el cura. También, fue común, encontrar en los cargos políticos y administrativos de la provincia y distrito a personas foráneas ocupando algún cargo del Estado, como los señores: Molero, Del Barco, Valdivia, Salcedo, Medina, etc., personajes de tradición política excluyente, similar situación ilustró, Arguedas (1993) en su obra de Yawar Fiesta: al revelar el diálogo entre “el Subprefecto de Puquio, natural de Lima y el Sargento natural de Arequipa y gendarme en Puquio”, a la pregunta: “Usted es serrano sargento. No, señor Subprefecto, soy arequipeño. Le gusta este pueblo. ¡Qué me va a gustar! ¡Qué indiada más fea había tenido!”. Por lo general, pertenecer a un espacio geográfico como costa, sierra, capital provincial, regional, ocupar cargos públicos, ser profesor, etc., era la marca distintiva de poder y dominio, en realidad, unos han nacido para mandar y otros para obedecer, el ser autoridad política significó aplicar sus formas de pensar y decidir en lo social, cultural, político y económico. La cita siguiente dice:

El pueblo de Hualla, propuesto para la capital de la nueva provincia del cercado, es también un desierto, porque no es central y carece de personal idóneo, para organizar concejo provincial es, pues, un pueblo analfabeto y un tanto casi salvaje. En cuanto a su clima, es muy frígido, y será difícil que las autoridades vivan en ese pueblo. (Citado por Huamaní, 2010, pág. 53)

⁴ Viracocha era epíteto, del sol honorroso nombre del Dios que adorauan los indios y de ay yigualandolos con su Dios llamauan a los españoles viracocha (Gonzáles Holguin, 1989, pág. 353).

La cita, concentra prejuicios racistas del Subprefecto y alcalde de Cangallo⁵ que determinó la sede provincial de Fajardo, argumento asociado a un pueblo analfabeto de condición salvaje, zona frígida, lejano y sufrimiento para autoridades políticas de Cangallo que determinó la sede provincial, marcado por juicios excluyentes y discriminatorios, desautorizando a Hualla como capital de provincia. Esta visión subjetiva legitimó la administración política del *misti*, mandón, leído y escribano. Es decir, las características geográficas y climatológicas marcarían el lugar y zona de salvajes, estigma construido por los grupos de poder regional y provincial, especialmente del cangallino, denigrando la vida sociocultural huallina. Por ejemplo, el clima frígido sería otra condición de inhabilitación para las autoridades, definiendo como un lugar inhóspito, adverso y desfavorable para los gobernantes de condición forastero, razón suficiente para elegir un lugar propicio y comodidad, como Huancapi. También, dijeron, los huallinos carecían del personal idóneo, no había capacidad, inteligencia y habilidad para organizar la administración y gobierno municipal, ¿los pobladores de Huancapi, en aquel entonces, reunían las condiciones, o los que influyeron para la nueva sede tenían intereses de asumir cargos políticos? Ahí dejo la pregunta. Otra distinción fue la lejanía: centro/periferia, el pueblo de Hualla en la visión de las autoridades de Cangallo, para la sede provincial, Hualla era un pueblo periférico de difícil acceso. Otra característica fue el analfabetismo, al señalar a Hualla como un pueblo iletrado, pues, solo los *mistis* tenían ese privilegio, el saber leer y escribir y el común *runa*, analfabeto. La valoración del idioma castellano diferenció a un pueblo agricultor y pastoril de habla quechua. Decir, un pueblo salvaje y analfabeto, fue una retórica propia de los dominantes que construyó la sociedad precedente de la colonia sobre la base de las diferencias socioculturales marcadas por territorio, lengua, posición social, el saber leer y escribir, lo culto e inculto, ciudadano y no ciudadano, rural/urbano, foráneo-*misti* vs la vida cotidiana del común *runa*. Asimismo, Isbell, registró en Chuschi “los vecinos [*qalas*], que miran hacia afuera, se identifican a sí mismo como peruanos, no como chusquinos; ellos participan en la economía y el gobierno nacionales” (2005, pág. 107). Definitivamente, las condiciones climatológicas, el modo de vida comunal “salvaje” versus los civilizados -*mistis wiraquchas*, la educación de habla español versus habla quechua determinó el cambio arbitrario de la sede provincial de Fajardo. Finalmente, dijeron “será difícil que las autoridades vivan en ese pueblo” se referían a Hualla. Más allá de los discursos de posición social racistas, los grupos dominantes sentaron las

⁵ El Subprefecto de Cangallo fue Manuel Belisario Falconí y el alcalde Provincial José Prado, (Huamání, 2010, pág. 49).

bases políticas y administrativas mirando diferentemente al común *runa* y, no es raro escuchar en la actualidad, al ver a las autoridades estatales, migrantes retornantes, decir: “*qamurusqa mandaqkuna-mistikuna-wiraquchakuna*” (han venido los *mistis* y los *wirquchas* mandones).

Por tanto, las relaciones sociales del *runa* quechua con las instancias del Estado (Subprefecturas, Municipios, Jueces) fueron disímiles, jerárquicas y dominantes, la autoridad oficial, solo quería del común *runa* la obediencia y que cumpla sus deberes en beneficio de los grupos de poder, esta relación dicotómica se comprimía en una desigualdad social. Desde esas épocas, los pobladores sintieron que las autoridades oficiales no representaban al Estado. Sin embargo, el *misti* cuando aspiraba a cargos políticos, movilizaba a los indígenas para la conquista del poder. Es decir, en pleno siglo XX en la región de Ayacucho, nada había cambiado, continuaba los cargos oficiales en una minoría dominante. Mi informante, el año 2020, me dijo: “en Hualla [aun] hay grupos que no dejan que otras personas ingrese a la alcaldía, entre ellos rotan periodo tras periodo, de manera asociativa niegan a su competidor iniciado, todos se agrupan y se organizan para hacerle frente al iniciado y no paran hasta sacarlo” (VPG, 58 años, 2020). En realidad, se repite la intención de limitar la aspiración de nuevos actores políticos al interior del distrito.

Para Huamaní, “aquel mundo de aristocracia limeña y (...) departamental se extendía a todas las provincias y a todos los pueblos del país. Por eso se decía que solo los *mistis* votaban, y que en cada pueblo los pocos que llevaban cargos de alcalde, gobernador o juez eran todopoderosos o caciques locales” (2010, pág. 37). Definitivamente, durante el siglo XX, las comunidades indígenas respondían a los intereses de los grupos de poder, fue una relación asimétrica, traducida en distinción y exclusión social. Para Manrique, “la ciudadanía supone sujetos autónomos y responsables que tienen derechos, que tienen, como contrapartida, determinados deberes, consagrados unos y otros por las leyes. Lo que se tenía aquí, en el caso de los indígenas, era peruanos que tenían deberes sin la contrapartida de los derechos correspondientes, es decir. *sujetos de deberes*, de una parte; por la otra, *sujetos de privilegios*, que tenían derechos sin los correspondientes deberes, para los no indígenas” (2006, pág. 20). En otros términos, privilegios para el dominante e injusticias para los indígenas, de ahí emergía protestas y resistencia campesina ante la invisibilidad de la autoridad oficial.

La relación entre miembros comunales fue heterogénea, desigual, entre unos y otros, porque algunos comuneros tejieron alianzas con los representantes del Estado y de ahí accedieron a mejores tierras, agua, reconocidos y protegidos por la ley del Estado, otros simplemente fueron dominados y obedientes. Si bien la comunidad

giraba legítimamente articulado al sistema de *varas*, sin embargo, la institución de *varas* fue una instancia intermediaria con las autoridades oficiales del Estado. Esta institución de *varas* fue manipulada por las autoridades políticas del Estado, unas veces para su inmediato mandato y servicio, también para reproducir costumbres de los santos cristianos, fiesta y control de sementera, etc. En Hualla, “los *kampukunas* [iniciados en *varas*] atendían al *capataz*, los servía y también estaban bajo el mando y disposición del gobernador para preparar molidos, hacer chicha, ir a sembrar, etc.” (BMB, 78 años, 2011).

2. Movimiento campesino en Fajardo

Centro Social Hualla (residentes Lima), se funda el 10 de noviembre 1935, constituyéndose para canalizar el [sentido] progresista de su pueblo, y forman, inicialmente, el Centro Cultural y Progresista huallina, [al notar] el abuso del hacendado de Chincheros, quien [se] aprovechaba la humildad del hombre huallino, intentando abarcar más territorios y, la institución [surgió] para proteger, apoyar, orientar y coordinar la defensa en contra del hacendado, (Emiliano Maldonado, 2020).⁶

Obviamente, el abuso del hacendado en Chincheros motivó a institucionalizarse a los residentes en Lima, con sentidos solidarios colectivos para desafiar el estado vigente y, la coyuntura fue propicia para articular la reivindicación social. En este proceso, no solo se movilizaron grupos sociales, indígenas y pro indígenas, sino también, memoriales y acuerdos del común *runa* en respuesta al modelo vigente. En realidad, “en un determinado momento, el estado naciente cesa y el sistema social retorna al ámbito de la vida cotidiana y de las formas institucionales, pero después de haber experimentado una transformación” (Alberoni, 1984, pág. 42). El cambio de un estado inicial, para Emiliano Maldonado (2020) fue “la expulsión definitiva del hacendado de Chincheros, según él, el hecho se registró en el acta de Centro Social Hualla (25/10/1947)”.

Además, la convergencia de sentidos colectivos movilizados generó discursos de unos a favor de la liberación de los campesinos sometidos. La supresión del estado anterior dio paso a un estado en movimiento en Chincheros y pueblos vecinos. Pues, los chincheros viajaron a Lima en busca de justicia y reconocimiento, demandaron al gobierno sus derechos ciudadanos vulnerados en su comunidad, ya que ellos, también, eran peruanos y sentían ser representados por el Estado. Los residentes

⁶ Disponible en la siguiente dirección: <https://fb.watch/3s86m-oqe/>

huallinos de Lima, “llaman a las autoridades de Hualla sobre la situación del pueblo [y las autoridades] se presentan en Lima con las informaciones recogidas sobre el hacendado y como corroboración viajan trabajadores de la hacienda, el señor Eusebio Ávalos, José Valenzuela, Sebastián Tinco, Lucio Villagaray, Manuel Tinco y Leoncio Chipana y otros más” (Emiliano Maldonado, 2020). Del Pino registró, que los chinchirinos “después de quince días de viaje, la delegación conformada por dieciséis miembros de la comunidad, incluida una mujer y dos jóvenes, llegaron a Lima en diciembre de 1935. Era una de las primeras delegaciones de Ayacucho que llegaba a la capital para reclamar nuestros derechos y exigir amplias garantías del gobierno supremo” (2017, pág. 182).

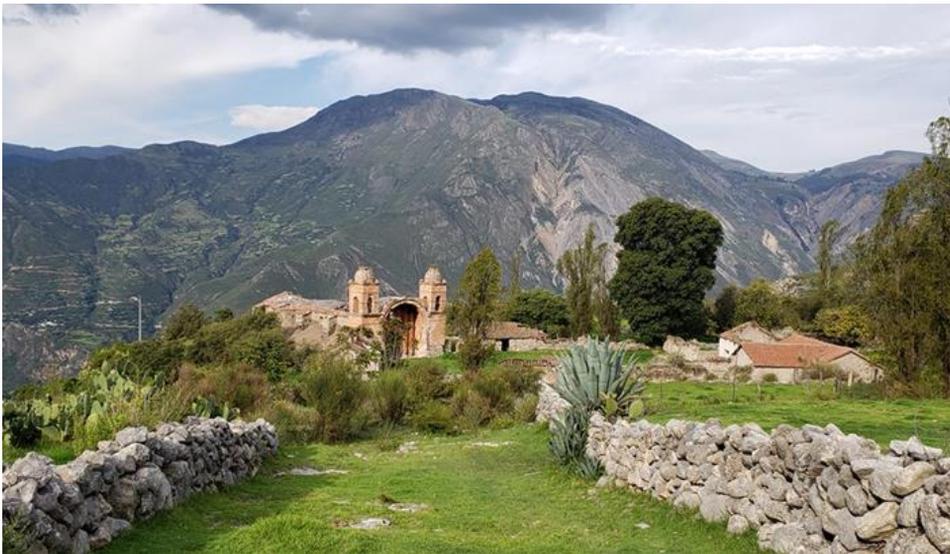


Ilustración 2: Iglesia colonial de Chincheros. Disponible en:
<https://www.facebook.com/groups/915654035530423>

La comunidad de Chincheros⁷, actualmente, se encuentra en el distrito de Cayara, provincia de Fajardo, Ayacucho. Hasta 1960, Cayara⁸, Mayopampa y Chincheros perteneció al distrito de Hualla y Chincheros fue hacienda del señor Concha Astete hasta 1923 y, luego, adquirió el señor Amador Ortega, con similar relación social de mando/ obediencia.

⁷ Chincheros, actualmente, pertenece al distrito de Cayara, Fajardo, reconocida con R.A.E. 399-76-AE-ORAMS-X, de fecha 09/04/ 1976, con una extensión de 170 has, (Directorio de comunidades campesinas del Perú, 2016).

⁸ El distrito de Cayara se creó el 9 de enero de 1960 con Ley N° 13298, con anexos como Chincheros y Mayopampa.

el cambio de propiedad no modificó en nada su situación, pues continuó la explotación y extorsión de los yanaconas, que en número llegaban a unas 50 familias, se agrega a esto el cobro por adelantado por los arriendos, arrancando incluso el ganado. Se siguió haciendo trabajar a la gente las parcelas que el hacendado tenía, sin pagarles un centavo” (Huamaní, 2010, pág. 133).

Luego de la expulsión, definitiva, del hacendado en 1947, sus descendientes parcelaron tierras a compradores foráneas. Sin embargo, “los arrenderos yanaconas quedaron con [algunas] parcelas que ocupaban antes, pagando el capricho del hacendado” (Huamaní, 2010, pág. 135). Probablemente, las constantes arbitrariedades favorecieron a los grupos subalternos generar sentidos de resistencia solidaria que las unía al grupo social en situación de sometimiento, a partir de un estado envejecido progresivamente generaron un estado en movimiento. En Lima, los chincheros fueron recibidos por sus paisanos (residentes). Luego de reuniones diversas, acordaron “pronunciarse públicamente en un vocero periodístico denominado “*Sierra*”, dirigido por el señor Moisés Vizcarra Torres secretario de prensa y propaganda de CSH⁹ quien denunció los atropellos y abusos, en agosto de 1936, titulando: “el gamonalismo en la provincia de Fajardo extorsiona a nuestros indios y atenta contra la propiedad colectiva de Hualla”, cabe aclarar, que la expresión “nuestros indios” enfatiza el sentido de propiedad, de pertenencia, el feudo de unos, ante la apropiación de “otro” dominante, reaccionan, defienden y aprovechan políticamente en generar simpatías en asociación con la influencia de los movimientos indigenista de la época. La denuncia “se publicó en primer número del periódico, presentada por los yanaconas de Chincheros ante los despachos del gobierno”. Asimismo, “(...) los rebeldes yanaconas que viajaron a Lima en grupo acudieron a [la buena fe] de don Moisés A. Vizcarra, natural del pueblo de Cayara, anexo del distrito de Hualla y colindante con los terrenos de la hacienda” (Huamaní, 2010, págs. 133-134)¹⁰. La práctica servil y sumisión progresivamente hizo cuestionarse y organizarse para culminar el estado en cuestión. Tanto los migrantes y los aspirantes al poder político regional favorecieron al indígena, por ejemplo, Moisés Vizcarra candidateaba a una diputación por Fajardo en 1945, “su campaña política fue claramente anti terrateniente, contra la hacienda Chincheros” (Huamaní, 2010, pág. 136). Como resultado, el dirigente Vizcarra, fue encarcelado en 1936 hasta

⁹ La sigla es: Centro Social Hualla.

¹⁰ El documento firmó: Lucio Chumbile, Sebastián Tinco, Fortunato Gerónimo, Lucio Villagaray, Eusebio Ávalos, José Valenzuela, Hipólito Ávalos, Manuel Tineo, Leoncio Chipana y Manuel Tarqui. También detallan, todos los abusos que perpetró Ortega en agravio de los indios o indígenas, término muy usado entonces, (Huamaní, 2010, pág. 134).

1939, pues, el hacendado Ortega de Chincheros acusó de ser aprista y, este partido estuvo proscrito por el régimen de Óscar R. Benavides.

Suponemos, el hacendado reunió antecedentes de los colonos rebeldes y de sus familiares para castigar con crueldad traducida en castigos, capturas, encarcelamientos por parte del hacendado, pero las comunidades vecinas fueron solidarias con los sublevados, pues, refugiaron, protegieron, ampararon, dieron comida y calor familiar al *wakcha* (sin tierra). Mi informante dijo: “en tiempo de hacienda, los chincheros sufrían mucho, *llakiypaqmi karqaku* (ellos nos daban, mucha pena), usaban ropa blanca, parece, de costalillo de harina, sombrero tipo *tumbo*, en la fiesta de “*Mama Asunta*” la esposa del patrón acompañaba la procesión, en andas, por el perímetro de la plazoleta, luego, los presentes [yanaconas] besaban la mano de la patrona” (BMB, 76 años, 2010). Igualmente, “en ciertas zonas del sur andino se prosternan ante el patrón para besarle los pies” (Arguedas J. M., 1965, pág. 16).

La incomodidad de los grupos rebeldes fue clara, contundente y colectivo. Una muestra fue cuando, uno de los cargadores yanaconas provocó un accidente a propósito, “en la bajada de *Chincherocasa* a la casa hacienda (...) se hizo el que se cae y la patrona cayó rodando al suelo, lesionándose toda la cara. La respuesta del patrón fue implacable. Castigó duramente a los cuatro cargadores, y con más dureza al que provocó el accidente. Lo flageló con látigo hasta sacarle sangre de todo el cuerpo. Lo hizo en presencia de todos los yanaconas, como un escarmiento” (Huamaní, 2010, pág. 135). Los sucesos sangrantes sumaron a la desaparición de la hacienda.

En realidad, en la región de Ayacucho las “luchas por la tierra y el reconocimiento de las comunidades indígenas, las demandas más importantes en el proceso de articulación política, estaban acompañadas de otras acciones en busca del reconocimiento ciudadano” (Del Pino, 2017, pág. 221). Es decir, “la legislación de las comunidades indígenas ha sido proteccionista desde la colonia hasta la actualidad; sin embargo, considero que esa legislación proteccionista fue letra muerta, ya que, en la práctica, las relaciones han sido de permanente despojo de sus tierras y de continuo sometimiento de las poblaciones originarias y sus autoridades a las autoridades coloniales y republicanas” (Quispe, 2015, pág. 94).

El ocaso del sistema de haciendas legitimó el dominio de los “*Qalas*” o “*Mistis*” quienes asumieron los cargos oficiales, pero progresivamente desprestigiados por el común *runa*. En Hualla, con la apertura de la carretera, los *qalas* obligatoriamente fueron incorporados a “una nueva organización, para el trabajo comunal en las faenas” la comunidad dijo “porque solo tienen que mandar” y desde esta fecha

formaron la cuadrilla de “Los Vecinos”. Sin embargo, los *qalas* en trabajos comunales fueron descalificados por no responder en el trabajo asignado, desintegrándose e incorporándose a los barrios y cuadrillas tradicionales: San Pablo, San Pedro, San Cristóbal y San Miguel. Pero, los vecinos, a diferencia del común *runa* sabían leer y escribir y por consiguiente asumían cargos oficiales del Estado y excluyéndose del sistema de *Varas*, llevar autoridades tradicionales fue solo para los analfabetos donde las distancias étnicas y sociales eran marcados por saber leer y escribir. Confirmó Isbell, “para ocupar un cargo distrital o municipal, uno debe saber leer y escribir en español, habilidades que tradicionalmente han definido al grupo *qala* o vecino” (2005, pág. 108). En Hualla, la crisis de representatividad del sistema de *varas*, los años 90, trastocó la continuidad de esta institución, que fue suprimida por decisión comunal. En resumen, los comuneros progresivamente estaban intentando regular la participación de los *qalas* en trabajos de interés colectivo como las faenas comunales.

3. Noción de Estado y ciudadanía en los mitos quechuas de Hualla

Mito 1: El señor *Antapillo* es de terno plomo y corbata de oro, dice que poseía todas las vicuñas (más grande que otros), los dejaba al cuidado del cerro *llamocca* (camino de herradura a Palpa), él conversaba con los señores presidentes para que no exterminen los cazadores. Ya el señor presidente Morales entregó a los alemanes. (Dato recogido por E. Paniagua. 1978).

Mito 2: Mi tío Santos Crizante, me contó del *Apu Antapillo*, [dijo mi informante] él estuvo de servicio militar en Palacio de gobierno de Lima, pero desde antes decían que *Antapillo* visitaba al presidente de la república, en esa fecha Sánchez Cerro era presidente. Escuché decir al señor presidente, ¡Señor *Antapillo*! ¡Señor *Antapillo*! Al escuchar el nombre de *Antapillo*, mi tío Santos se puso pensativo; ¿Cómo el señor *Antapillo* va a venir al palacio de gobierno?, pero era cierto, porque también escuchó que en Lima, el señor *Antapillo*, caminaba montado en un caballo blanco, era persona de tez blanca, vistiendo poncho rojo, y lo que escuchó al presidente Sánchez cerro confirmó al decir que *Antapillo* está acá, en persona ha venido desde Hualla, en eso mi tío estuvo pensando como *Antapillo* en persona ha llegado, pero dice que ha traído un regalo, una silla de oro y, está como alhaja, dice este regalo sigue existiendo en palacio de gobierno eso me dijo mi tío Santos, existe la silla de oro que ha regalado *Antapillo* al presidente, Sánchez Cerro, eso escuché de la boca de mi tío. (Benigno Maldonado, 73 años, 2005)

El primer mito refiere el viaje de *Antapillo* y el encuentro con el presidente Francisco Morales Bermúdez (1975). El segundo mito pormenoriza la llegada del héroe cultural *Antapillo* a la capital Lima y conversa con Luis Miguel Sánchez Cerro (1930-1931; 1931-1933). En ambas visitas, el *wamani Antapillo* fue el representante

comunal de apariencia *misti* y autoridad, quien imaginariamente se aproximó a dos presidentes del Estado Peruano, en un contexto de movilización campesina, migración campo ciudad, noción de desarrollo y progreso, acceso a los servicios y revertir la deuda social histórica de marginación económica, política y cultural. En la reunión, ¿a qué acuerdos habrán arribado?, ¿a partir de esta relación con el Estado, la situación de las comunidades habrá mejorado?

En las épocas graficadas, los comuneros imaginaron al Estado como un Estado desfavorable, ausente e inexistente. Además, la gente común dijo el Estado vivía en Lima, favoreciendo a los grupos de poder regional y nacional de característica dominante, usurpador y “todopoderoso”. Pues, entendieron que las autoridades oficiales presentes en su comunidad fueron consideradas como funcionarios que no pertenecían ni tampoco representaban al Estado y, buscan al gobierno para encontrar respuesta a sus demandas sociales más allá del alcalde, prefecturas y otras autoridades.

En respuesta al estado en cuestión, los campesinos se movilizaron en contra de los grupos de poder local y las malas autoridades. Los indignados de Chincheros viajaron a Lima en busca del Estado para encontrar respuestas a sus demandas sociales, alentados, protegidos y apoyados por comunidades vecinas y, en Lima, fueron recibidos por sus paisanos. Similar suceso ocurrió en la lucha por la tierra en Ongoy, Andahuaylas, Apurímac en las décadas de 1960, es decir, “en un constante peregrinaje hacia el Estado en búsqueda de justicia y solución a sus demandas, los propios comuneros habían logrado establecer redes con residentes en Lima, personeros, asesores, senadores, y sobre todo con políticos de tendencia popular que les sirvieron de intermediarios para tener mayor presencia ante las instituciones del Estado” (Chati, 2015, pág. 43).

Tanto el mito, uno y dos, fueron episodios históricos fácticos, pues, los comuneros acuden al Estado para ser escuchados. Era evidente que las autoridades políticas del distrito y provincia vivían confabuladas con los grupos de poder. El episodio de la comitiva de Chincheros quedó en la memoria social de los pobladores que vivieron la coyuntura sociopolítica, testimoniando en relatos orales los hechos y, en este caso, el *tayta Antapillo*, míticamente, fue el intermediario entre la comunidad y el Estado, tejió relaciones culturales con los pobladores uniéndose para decir no a los abusos y atropellos que sufrían los comuneros, no solo del hacendado, sino también de las autoridades oficiales foráneas. Esta situación, los comuneros de habla quechua reprodujeron, reacomodaron y retroalimentaron los sucesos y acontecimientos ocurridos, conservando en mito creencias representado en el *wamani Antapillo*, reuniéndose con el Estado. En realidad, “existe una indudable relación entre el mito y los eventos históricos. (...) En muchos casos la base de una

narración mítica es la realidad histórica, ya que un suceso que aconteció realmente en el mundo humano se mitifica al tratar de ser explicado o interpretado”. Es decir, “con el paso del tiempo el recuerdo de determinado hecho se desvanece en su realidad para transformarse en mito; así, a lo que sucedió de una manera totalmente real, se le atribuyen causas y actores sobrenaturales” (Limón, 1990, págs. 28-29). También surgen interrogantes, ¿Por qué el *wamani Antapillo* fue a conversar con el presidente y que habrá conseguido? La interrogante me lleva a decir que el “*wamani Antapillo*, en el imaginario huallino, adopta la representación humana de característica *misti/* “gringo” barbado. Como espacio geográfico es una montaña imponente y majestuosa. Como ave es *waman* o cóndor. Como héroe cultural habla, camina, escucha, conversa, pide, guía y también es violento con los que se desvían de los sentidos comunitarios” (Maldonado, 2020). De pronto, no se sabe que habrá conseguido en el encuentro, quizá nada. Pero, imaginariamente, el *tayta Antapillo* peregrinó, portando el sentido sociocultural de los excluidos movilizados, tal vez, los pobladores metaforizaron los episodios y hazañas de los chincerinos sublevados, quienes viajaron a Lima para conversar con el gobierno sobre el abuso del hacendado. En términos de Cassirer “el mito es una de las más antiguas y grandes fuerzas de la civilización humana. Está conectado íntimamente con todas las demás actividades humanas: es inseparable del lenguaje, de la poesía, del arte y del más remoto pensamiento histórico” (1993, págs. 30,31). Es decir, el *tayta Antapillo* condensa, expresan y conectan con la historia pasada, más allá de la ciencia eurocéntrica. Retóricamente, el mito, se remite a un estado inicial de los grupos sociales desfavorecidos y, genera el nacimiento de un nuevo estado en movimiento. En este sentido, el cerro tutelar de la comunidad viaja a Lima, tal como hicieron objetivamente los comuneros. La conquista ciudadana emprendida por el *tayta Antapillo*, sintetizó sentidos y nociones reivindicativas para salir de la situación en que vivían los pobladores y, colectivamente, deciden ser visibilizados y ser libres con derechos ciudadanos, aspirar a desarrollo y progreso de la modernidad capitalista, también, vivir en mejores condiciones, acceder a servicios educativos y de salud, hasta entonces restringidos por los grupos de poder. En este contexto, la noción de Estado fue construido y asociado a su demanda social histórica. Igualmente, los pobladores sintieron que las autoridades locales no representaban al Estado, más, por el contrario, fueron maltratados, humillados y discriminados racialmente. ¿De verdad fue un defensor de los dominados o es la figura de un *misti* de tradición epopéyica para beneficiarse los recursos naturales?

Epopéya migratoria: campo ciudad

Paralelamente, con el viaje epopéyico del *tayta Antapillo*, también los comuneros jóvenes iban migrando a la ciudad, siguiendo el itinerario revelado en el mito, la ruta tradicional de viaje a la costa, el *wamani Antapillo*, dueño de la fauna y flora silvestre, decide viajar, durante su ausencia sus *uywas* (animales) fueron dejados al cuidado del señor *Llamocca (wamani)* camino a Palpa (costa), similar episodio lo harían los comuneros migrantes, produciendo una ruptura con su tradición cultural para incorporarse con la cultura de la ciudad. Tal vez, la migración condujo a liberarse de las ataduras de la tradición y, apuestan a la noción de progreso, desarrollo, acceso a servicios de la modernidad urbana y el Estado. Según Franco, la decisión de migrar fue liberarse de la subjetividad, “al optar por sí mismo, por el futuro, por lo desconocido, por el riesgo, por el cambio, por el progreso, en definitiva, por partir, cientos de miles o millones de jóvenes comuneros, campesinos y provincianos en las últimas décadas se autodefinieron como ‘modernos’, es decir, liberaron su subjetividad de las amarras de la tradición, del pasado, del suelo, de la sangre, de la servidumbre, convirtiéndose psicológicamente en hombres libres” (1991, pág. 195).

En realidad, los migrantes se autodefinieron para salir de la comunidad tradicional y escapar de los atropellos de las autoridades, los grupos de poder y acercarse a mejores condiciones de vida, que encontraría, más allá del límite comunal y regional. La ruta fue: Hualla- Puquio-pampa galeras, Nazca (costa), desplazándose a pie. Emiliano Maldonado (2020) dijo: “Los huallinos salen a trabajar y luego retornan a sus pueblos llevando algo de dinero y herramientas. Otros continuaron buscando progreso en las ciudades de Lima. El señor Marcelino Berrocal, salió de Hualla en 1914 y llegó a Palpa a caballo porque no había carretera y, luego, a Pisco. A los 17 años llegó a Lima, es un caballero culto y educado, líder y funda la institución Centro Social Hualla”.

En efecto, progresivamente los comuneros fueron abandonando su pueblo, rumbo a las haciendas y ciudades de la costa y desde allí servir de puente a la comunidad y familiares, ser receptor de paisanos y enlace con los funcionarios del Estado para gestionar y agenciar beneficios para su pueblo, tal como siguen haciendo, los residentes huallinos de Lima, Pisco, Cañete, Ayacucho. Jesús Paredes (2020)¹¹ dijo: “1930 y 40 los jóvenes tiquihuinos salen a otras ciudades de la costa por necesidad económica, mejores condiciones de vida y llegan a Nazca, Ica, Chincha, Cañete y Lima, en 1946 constituyen en Lima, “Sociedad Unión de los hijos de Santiago de Tiquihua de auxilios mutuos”. La noción del migrante se tradujo en resolver problemas sociales, familiares y comunales. Obviamente, todo migrante llevó en su

¹¹ Discurso disponible: <https://www.facebook.com/RadioHualla/videos/1302994843392383>

equipaje cultural sus conocimientos, tecnologías, sentires y formas de vivir “de allí el carácter migratorio de la música, que viaja en el tiempo y espacio, significando la memoria del terruño, el desarraigo y las vicisitudes de los migrantes. [para los huallinos] esta experiencia migratoria fue profunda, simbólica e imaginaria desde sus comienzos en la segunda mitad del siglo XX” (Aroni, 2013, pág. 13).

Si bien, el viaje de *Antapillo* en el mito, uno va al encuentro con el supremo gobierno para reclamar la no exterminación del recurso natural, la vicuña, solo por su fibra, por cazadores furtivos. En suma, el viaje mítico, está vinculado con la crónica del migrante que se desplazan en busca de mejores oportunidades, llevando consigo lo vivido del terruño como los mitos, las emociones y sentimientos del lugar habitado. Es decir, estampa la topofilia, el término “es una categoría poética del espíritu humano, producto de la percepción sensible e imaginativa del espacio habitado. Más concretamente son “las imágenes del *espacio feliz*”, Bachelard citado por (Aroni, 2013, pág. 36). El *tayta Antapillo* viaja acompañando la lógica del migrante y visita al señor presidente Morales Bermúdez, pues, en los años 75, las vicuñas en el territorio comunal fueron concesionados el cuidado y crianza a los alemanes, aun en la actualidad el campamento es un testimonio, que evidencia el episodio vivido y dicen: “los años 75 el señor presidente Morales entregó a los alemanes el cuidado de las vicuñas, pero, recuerdo que recuperamos con lucha”. La experiencia de los comuneros fue un hecho objetivo y subjetivamente guardan en la memoria social. El encuentro con el Estado, quizá, fue para decirle que también existimos y salir de la situación en que vivían. ¿Cuál habrá sido la respuesta del presidente Morales Bermúdez?, desconoce los pobladores.

El campamento es como un trofeo de guerra para los comuneros, al decir, “esto, hasta ahora, huele a lucha, bulla y unidad comunal”. La muerte de sus équidos provocada por los foráneos (alemanes) alteró la convivencia y el uso de la tenencia de tierra comunal, por ahora no logré ubicar algún documento de esa época, probablemente desaparecieron o fueron quemados en tiempo de sendero luminoso.

Mi informante dijo:

En Hualla el presidente Morales Bermúdez entregó a los alemanes la puna para el cuidado de las vicuñas, donde vivíamos con nuestros animales y ellos nos restringieron los echaderos comunales y comenzaron matar a los caballos, mulas y burros diciendo que quita el pasto de la vicuña, el común *runa* nos organizamos y destruimos sus campamentos, el *charki* de caballo también nos repartimos, capturamos a los cuidadores y el pueblo advirtió para que se retiren y no vuelvan más. (LMV, 61 años, 2018)

En realidad, los pastizales de la comunidad estaban siendo controlados por los foráneos y, fue más importante las vicuñas que los animales domésticos de los pobladores, a pesar de que la vicuña para los comuneros simboliza el animal de los *Apus*. Este suceso quedó coloreado en la mente de los pobladores, como un movimiento social colectivo que defendió el espacio territorial. Posiblemente, redactaron documentos para el Estado, quizá sin respuesta alguna o simplemente fue un Estado mudo y, si es que enunció, fue a favor de los foráneos.



Ilustración 3: Campamento abandonado en Hualla (MMV 2020).

El mito dos: subjetivamente enuncia la presencia del wamani *Antapillo* en Lima, diplomáticamente reunidos, esta vez, con el presidente Luis Sánchez Cerro. El primero representa a un *wamani* de característica humana con cualidades y distinciones socioculturales. Mientras, el presidente Sánchez Cerro representaba al Estado peruano. Obviamente, el mito es “como un nuevo poder: el poder del pensamiento mítico” (Cassirer, 1993, pág. 7). En suma, el pensamiento mítico acompañó la vida sociocultural de los pobladores. Posiblemente, el hecho social colectivo de Chincheros internalizó y reprodujeron oralmente la epopeya de un grupo de comuneros que viajaron a la capital, suceso que fue contado a sus generaciones, recreando, reacomodado y reinventado los episodios y hazañas del viaje a la capital del Perú para poner en manifiesto los abusos y atropellos que

sufrieron en la hacienda los chincheros en los años 30s del siglo XX. Los cabecillas de los comuneros peregrinaron “motivado por la buena fe, y la esperanza de encontrar algo del supremo gobierno”. En realidad, “todos ellos se reunieron con el primer ministro en Palacio de Gobierno para denunciar la falta de garantías por parte de las autoridades y acusar a los hacendados de obligarles de trabajar en condiciones terribles, incluyendo agresiones físicas frecuentes, falta de pago o comida y la prohibición de establecer escuelas para sus niños” (Del Pino, 2017, págs. 146-182). Esta situación motivó movimientos colectivos, llegando a Lima luego de 15 días, el viaje los comuneros conservaron en el relato oral.

En Lima, la estadía del *tayta Antapillo* fue rememorado, imaginariamente, por un conscripto huallino en la casa de gobierno, él fue, Santos Crizante, quien escuchó comentarios del señor *Antapillo* en Lima, imaginándose de su presencia, alegremente, reconstruyó su caballo blanco, elegantemente vestido con terno, escuchó el diálogo que tuvo con el señor presidente, los respetos, congratulaciones, dones y contra dones sellaría el encuentro de dos naciones (Perú oficial/ Perú profundo). Todo ello estaba ocurriendo, en un contexto de migraciones campo-ciudad. El señor Jesús Paredes (2020) confirmó: “las migraciones se produjeron desde mucho más atrás, con asuntos de la leva militar iban decenas de jóvenes a servir al ejército y más de dos años servían”. La migración contribuyó a reproducir sus sentidos culturales, las relaciones y encuentros sociales imaginarios del *wamani* en la ciudad de Lima.

Resistencia cultural del legendario *Qary Waqachi* y *Mama Qapari*

Mito 3: Dice que, [Hualla] procede de *Cachipampa*, *Intip Huatana* a varios kilómetros de *Wachwaqasa* y cercano a la poza de abastecimiento de sal, que en 1540 vinieron hacia Milley, ordenados por *Qari Waqachi*, que luchando contra las fuerzas españolas en *filometapampa* (cerca de *Wachwaqasa*), *Accocunca* y *Waqramarca*, perdió en *filometapampa* y ordena la retirada de *Cachipampa*, mientras en *kachi wayqu* esperaban con el resto del ejército, *Mama Qapari*, mujer de *Qari Waqachi*, donde avanzando a *Waqramarca* vienen al enemigo hace referencia que los pueblos fueron quemados, por los conquistadores a pesar de existir imágenes de los santos (Ucharima, 1978: 4 y 5; folleto Hualla *allpa*).

La resistencia cultural testimonia la memoria social huallina y está representado por héroes culturales: *qary Waqachi* (masculino) y *mama Qapary* (femenina) una dualidad andina (*yanantin*), la pareja simboliza la unidad política y social. Garcilaso de la Vega, describió “Manco Capac estableció en el Cusco las mitades sociales (...): los que acompañaban al “rey” ocuparon la parte alta o *Hanan* y eran hermanos mayores, mientras los seguidores de la “reina” eran hermanos segundos y poblaron

Hurin Cusco. Esta noticia contiene no solo una división por mitades, sino una connotación de sexo que relaciona *Hanan* con el mundo masculino y *Hurin* con el femenino” (Rostworowski, 2000, pág. 132). En Hualla, “en *hanan* está el *urqu*-macho (*sallqa/puna*) territorio del *wamani Antapillo* (masculino) identificado con los pastores y el *uray* o *uku* es *qichwa*/valle dominio de *mama Uylluqma* (mujer) asociado a la agricultura” (Maldonado, 2020). Una característica de oposición complementaria de los pueblos andinos.



Ilustración 4: *Chipy qasa*: Simboliza el panteón de los héroes culturales: *Qary Waqachi* y *Mama Qapary* (MMV, 2018).

La resistencia cultural de la pareja mítica fue en el abra *Chipiqa*, espacio recordado de la acción dual: *qary waqachi* y *mama qapary*, santuario rodeado de montañas, montículos de piedras y la cruz cristiana que condensaría el encuentro andino-cristiano, de conflictos y resistencias, de la heroicidad cultural y, el inicio de la cristianización de las comarcas de *Cachipampa*, *Churmi*, *Wachwaqasa*, aún hoy, se puede observar en sus alrededores piedras amontonadas, la cruz cristiana, quizá simbolice el encuentro de dos culturas. Mi informante dijo: “*Chipiqa* está al lado de *cachipata*, ahí vivían, anteriormente, comuneros con llamas y ovejas y cuando uno pasa por *aqukunka* se mira a *chipiqa*, brilla intensamente (*chipipipin*) ¿habrá habido mineral o que habría sido? Dicen los comuneros, por eso el nombre de *chipiqa*”. El Poblador Wilber Pariona (2018), dijo: “es el descanso de los héroes culturales *qari Waqachi* y *mama Qapari*, valerosos hombres de la historia huallina, el

despertar y sentir de un pueblo aguerrido”. El lugar de entierro de la pareja mítica, con el paso del tiempo, va perdiendo interés y el nicho de los héroes culturales fue difícil de ubicar. El señor Mauro Tucta, cuando visitamos el 2018 a *Chipiqasa*, él empezó a rastrear el lugar donde estaría sepultada la pareja mítica, al no ubicarlo se sintió inconforme pues el viento y la granizada por momentos desafiaba y, solo manifestó “*pantaronin, manan yuyanichu, kayllapin karqa*” (me equivoqué, no recuerdo, aquí no más estaba), el rostro me decía de lo apenado que sentía al no ubicar el lugar del entierro. Otros pobladores manifestaron que los héroes culturales estarían enterrados en *Milley*, pues ahí, también “pelearon los líderes *qari Waqachi* y *mama Qapari* y fueron sepultados por debajo de la piedra *wayllarumi*” (Loil Tucta, 2018). *Milley* fue un pueblo, lugar de conflicto, unidad cultural, división, abandono (*qulluy*) y surgimiento (*paqariy*) de los actuales pueblos de Hualla y Tiquihua, el nicho de la pareja mítica estaría por debajo de la piedra *wayllarumi*, suponemos que el entierro fue reconstruido en términos cristianos, pues, el sepulcro de Jesucristo, también, fue protegido por una piedra.

En la comarca de *Cachipampa*, también, los primeros símbolos cristianos fueron entregados “un 29 de junio de 1540 los españoles, (...) se presentan en la comarca *Kachipampina*, y les obsequia un pequeño busto de San Pedro, anunciando que es el jefe máximo de la santa madre iglesia del mundo, cuya festividad se recuerda hoy, y ustedes como hijos de Dios tienen que reconocer y venerar, de la misma manera obedecer y respetar a nuestro rey de España, quien dispone de todo estos lugares” (Infante, 1992, pág. 49). La orden, el despojo y el mensaje ideológico estaba dada para los aldeanos y el inicio de la imposición cultural dominante de los españoles que hasta ahora persiste en la lógica de las generaciones actuales. Los primeros y sucesivos encuentros con los españoles fueron grabados, reproducidos y transmitidos a través del relato oral. Si bien, el lugar *Cachipampa* y *Chipiqasa* representa resistencias y movilizaciones de los naturales bajo el marco ideológico del Dios cristiano y la imagen de san Pedro y María Magdalena que justificó la conquista.

Es decir, la invasión foránea desestructuró la organización sociopolítica de la sociedad andina diversa, dando nacimiento a una sociedad en resistencia ante los grupos de poder dominante que construyó la desigualdad social y racismo en el Perú, quedando en los siglos siguientes como poblaciones invisibles, sin derechos ciudadanos, tampoco el progreso y desarrollo llegó, pueblos sin acceso a los servicios de Estado (salud, educación) y durante el siglo XX progresivamente las poblaciones andinas van en busca de la conquista ciudadana y el Estado de múltiples formas y sentidos, unos por el lado de los mitos que hoy ilumina a las generaciones mostrando las gestas heroicas del pasado, quizá fueron tradiciones inventadas, modificadas,

reacomodadas y metaforizadas como una historia oral del pueblo. Sin embargo, “las tradiciones que parecen o reclaman ser antiguas son a menudo bastante recientes en su origen, y a veces inventadas”. Igualmente, “inventar tradiciones, es esencialmente un proceso de formalización y ritualización, caracterizado por la referencia al pasado, aunque solo sea al imponer la repetición”, (Hobsbawm, 2002, págs. 4-7). En realidad, los eventos y episodio míticos tienen valor social y cultural que identifica a los pobladores. Pues, no es raro escuchar a las autoridades del distrital y comunal recordar retóricamente la heroicidad de *qari Waqachi* y *mama Qapari* ante las dificultades es el referente cultural de la unidad social.

En este sentido, el relato oral revela hechos conflictivos, personajes emblemáticos, lugares primordiales, sentidos de unidad social, resistencia y movimiento sociocultural, abandono de pueblos, sometimientos, derrotas y la guía de héroes culturales que fundamentan la historia de un pueblo sometido y gobernado sin la contrapartida de sus derechos. En realidad, la ideología cristiana, fue “el poder de los dioses sobre la vida material, también era una importante fuente de control social que reforzaba los privilegios y la autoridad de las élites políticas y religiosas de la comunidad”, (Stern, 1986, pág. 39). El control social y cultural, seguramente, generó confusión, miedo, muerte, refugio, lucha y resistencia de los pueblos andinos. En la actualidad, los pobladores narran a su estilo orgullosamente:

(...) el pueblo antiguo de Hualla-*Cachipampa*, efectivamente, hay gran cantidad de corrales, modificados por los pobladores, ya no son originarias, [pero] vemos construcciones de la primera población y la iglesia, seguramente, los españoles conquistaron a las etnias del lugar, [pues] la cimentación del cerco perimétrico de la iglesia, aún es visible (...) el lugar de los primeros pobladores [de Hualla], y luego se fueron a *Milley pampa*. (LCT, 58 años, 2020)¹²

Los vestigios materiales (corrales, paredes, recintos) del pueblo antiguo, aún, se observa en ruinas, quizá, destruida y arrasada por la cultura dominante, hecho que marcó procesos sociales desiguales, culturales, políticas y económicas. Es decir, ante el despojo de los bienes materiales y espacios de pastoreo, tierras agrícolas, la sal y agua y otros elementos naturales, los pobladores reaccionaron, porque las costumbres e ideologías andinas, fueron consideradas falsas, peligrosas y paganas que iban en contra de las ideologías del conquistador. Es decir, a costa de “saqueos, masacres, incendios, es la experiencia del fin de un mundo”. Obviamente, “la llegada de los blancos marca el fin de un ciclo, mientras por el mismo movimiento se abre un ciclo nuevo: (...) se confunde la muerte de los dioses antiguos y el nacimiento del dios

¹² Ver en el enlace: <https://www.facebook.com/1744943146/videos/10208029005120000>

cristiano” (Wachtel, 1971, págs. 54-56).

En este proceso desigual, confuso y de desorden, el mito 3, detalla diversos lugares que testimonia encarnizados encuentros, muertes, tristezas y desolaciones, tal vez, desentendida y confundida por los aldeanos, al decir los lugares de enfrentamiento y muerte de personas cerca de *Wachwaqasa*, *Accocunca* y *Waqramarca* y, la retirada definitiva del pueblo de *Cachipampa* que en la actualidad solo queda ruinas. Por ejemplo, mama *Qapari*, mujer de *qari Waqachi*, luchó valientemente en distintos escenarios comandando ejércitos, tal como ocurrió en *kachi wayqu*, *Aqukunka*, *Ayamayllanqa* y *Waqramarca* lugar de descanso de muchas almas, tanto españoles y los naturales, la historia oral plasma pueblos destruidos por los conquistadores a pesar de contar con el símbolo de los santos cristianos: san Pedro y María Magdalena. Sin embargo, la resistencia cultural expresó su historia social a partir de la invasión, es la “visión de los vencidos” en términos de Wachtel (1971).

Conclusiones

1. En la historia fáctica, del siglo XX, un grupo de yanaconas de Chincheros (Hualla) viajan a Lima al no soportar el dominio, explotación y sometimiento del hacendado, movilizándose para suprimir las relaciones sociales desiguales. Subjetivamente, el mito aparece testimoniando hechos sociales de carácter reivindicativo en busca de Estado, donde emerge el héroe cultural *Antapillo* quien visita al supremo gobierno. Los mitos expresan las condiciones materiales de vida de los pueblos sometidos y, el relato oral detalla, explica y reacomoda sentidos múltiples de la resistencia cultural.
2. La noción de Estado y ciudadanía en los mitos huallinos fueron reacomodados al encuentro con el Estado para revertir y restituir las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales en el que vivían en su condición de *común runa*, quienes se manifestaron de múltiples formas como: las movilizaciones campesinas en la región a comienzos del siglo XX, migración campo ciudad, noción de desarrollo, progreso, acceso a la salud, educación y saldar la deuda social histórica con el Estado, es decir, no solo fue una protesta, sino, el cambio del estado subalterno interiorizado por siglos.
3. A través de los mitos, el Estado fue imaginado como un Estado ausente e inexistente en la comunidad. Además, el Estado vivía en Lima favoreciendo a los grupos de poder local, regional y nacional. Ante las dificultades del común *runa*, el *wamani Antapillo* actuó a favor de los pobladores míticamente como representante comunal y portador de sentidos socioculturales, influyendo en la unidad social y política.

4. A mediados del siglo XVI, míticamente, emergen dos héroes culturales, *qary waqachi* (masculino) y *mama qapary* (femenino) para enfrentar y resistir la invasión española y ahora son referentes socioculturales de la unidad social y política de los huallinos.

Referencias bibliografía

- Alberoni, F. (1984). *Movimiento e institución*. Editora Nacional.
- Arguedas, J. M. (1965). *Indios, mestizos y señores*. Horizonte.
- Arguedas, J. M. (1993). *Yawar Fiesta*. Lima: Horizonte.
- Aroni, S. R. (2013). *Sentimiento de Pumpin: Música, migración y memoria en Lima, Perú*. UNAM.
- Cassirer, E. (1993). *El mito del Estado*. FCE.
- Chati, G. (2015). Historia y memoria campesina: silencios y representaciones sobre la lucha por la tierra y la represión en Ongoy. *ANTHROPOLOGICA*, 35-62.
- Chatterjee, P. (2007). *La nación en tiempo heterogéneo*. IEP, CLACSO, SEPHIS.
- Degregori, C. I. (1986). Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional. *Socialismo y participación*, (36), 49-56.
- Del Pino, P. (2017). *En nombre del gobierno. El Perú y Uchurraccay: un siglo de política campesina*. La siniestra.
- Eliade, M. (1985). *El mito del eterno retorno*. Planeta Agostini.
- Flores, A. (1999). La tradición autoritaria: Violencia y democracia en el Perú. *Sur*, 21-73.
- Franco, C. (1991). Exploración en "otra modernidad" de la migración a la plebe urbana. *CBC*, 189-212.
- Gamarra, J. (1992). Estado, modernidad y sociedad regional: Ayacucho 1920 -1940. *Apuntes 31*, 103-113.
- González Holguin, D. (1989). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. UNMSM.
- Hall, S. (2010). *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. IEP.
- Hobsbawm, E. (2002). *La invención de la tradición*. Crítica.
- Huamaní, E. (2010). *Fajardo, su historia en 54 relatos*. Phasa.
- Infante, R. (1992). *Geohistoria*. El tesoro.
- Isbell, B. J. (2005). *Para defendernos, ecología y ritual en un pueblo andino*. CBC.
- Limón, S. (1990). *Las cuevas y el mito de origen*. Consejo nacional para la cultura y las artes.

- López, J. S. (2010). Estado y ciudadanía en el Perú. En PNUD, *El Estado en debate: Múltiples miradas* (págs. 33-75). MIRZA Editores.
- López-Austin, A. (2006). *Los mitos de Tlacuache*. UNAM.
- Maldonado, V. M. (2020). Representaciones y funciones culturales del Wamani Antapillo entre los quechuas del sur de Ayacucho, Fajardo, Hualla. *Pacarina del sur*, en Linea.
- Manrique, G. N. (2006). *Democracia y Nación la promesa pendiente*. PNUD.
- Mendez, C. (1996). *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. IEP.
- Pereyra, N. (2015). Los campesinos de Ayacucho y la guerra del pacífico: reflexiones desde (y sobre) la teoría de los estudios subalternos. *Diálogo andino*, 31-40.
- Pool, D. (2008). El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Redalyc*, 19-52.
- Quichua, D. (2015). *Huamanga sociedad, haciendas e instituciones (1825-1830)*. Lluvia Editores.
- Quichua, D. (2021). *De curaca a congresista, vigencia de una familia indígena en la política nacional*. COPÉ.
- Quispe, M. U. (2015). *Poder y violencia política en la región de Ayacucho*. Lluvia Editores.
- Rostworowski, M. (2000). *Estructuras andinas del poder*. Lima: IEP.
- Stern, S. (1986). *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española Huamanga hasta 1640*. Alianza.
- Wachtel, N. (1971). *Los Vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530- 1570)*. Alianza Universidad.