

NOCIÓN DE ESTADO Y CIUDADANÍA EN LOS MITOS QUECHUAS EN EL SUR DE AYACUCHO, PERÚ

Mario Maldonado Valenzuela

Antropología. Cultura e ideología
Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga
mario.maldonado@unsch.edu.pe
orcid.org/0000-0001-6323-1488



Ilustración 1. Wamani Antapillo. Foto Florencio Q. Uscata 2018.

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, migración campo-ciudad, sentidos de modernidad y desarrollo. Metodológicamente la información primaria se registró a través de entrevistas semiestructuradas y estando ahí, 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, denominado tayta Antapillo, quien emergió en la tercera y séptima década del siglo XX, míticamente, dice ser el representante comunal que vinculó con el estado, portando los sentidos de "liberación social" atropellados por los grupos de poder y autoridades oficiales. Se concluye, que el viaje de tayta Antapillo fue el sentir de los comuneros en la búsqueda de estado y ciudadanía para revertir y restituir las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales atropellados por el poder local y regional.

Palabras clave

Estado. Ciudadanía. Mitos. Comunidad.

KEYWORDS: STATE. CITIZENSHIP. MYTHS COMMUNITY

ABSTRAC

The objective 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, rural-city migration, senses of modernity and development. Methodologically, the primary information was recorded through semi-structured interviews and being there, the secondary source was obtained from the writings of the settlers, 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, named Tayta Antapillo, who emerged in the third and seventh decade of the 20th century, mythically, claims to be the communal representative who linked with the state, bearing the senses of "Social liberation" run over by power groups and official authorities. It is concluded that Tayta Antapillo trip was the feeling of the community members in the search for status and citizenship to reverse and restore the social, economic, political and cultural conditions run over by local and regional power.

INTRODUCCIÓN

El trabajo aborda la noción de Estado y ciudadanía a partir de los mitos orales que aparecieron en un contexto de abuso de poderes locales, movilizaciones campesinas, migraciones 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 comunidad residía el Estado “inexistente” en la comunidad. En este contexto emergió la noción de Estado en los mitos orales asociada a la figura de una montaña emblemática de característica humana que intermedió la comunidad con el gobierno.

El tema surgió en la comunidad de Hualla cuando realicé trabajo de campo donde los comuneros oralmente decían que el *tayta Antapillo*, había viajado a Lima para reunirse y conversar con el señor gobierno. También, encontré registros escritos de los pobladores acerca de los mitos a su modo. Seguidamente, leí el texto de Edilberto Huamani Alca (2010) “*Fajardo, su historia en 54 relatos*”, el autor documentó los abusos de los grupos 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 conflictos en relación con 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, decidieron, ir en busca de justicia y ser escuchados por el Estado oficial que vivía en Lima, ante los atropellos, explotación, ser “sirvientes” y humillación deciden ir para ser partícipes de los beneficios del Estado. El hecho se conservó en la memoria social y oral, de los pobladores, difundiendo a las generaciones la salida, el itinerario, la llegada y el retorno de los comuneros. Seguramente, los sublevados portaron discursos y documentos escritos como la voz legítima de su pueblo, asumiendo esta tarea para decir 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 también la sumisión al patrón “poderoso y absoluto”.

Años y décadas después, el itinerario de los campesinos de Chincheros emergería en el mito oral adscrita a un héroe cultural simbólico de Hualla, quien, también, viajó a Lima para reunirse y conversar con el señor gobierno de Luis Sánchez Cerro y Francisco Morales Bermúdez, recreados y reacomodados en el pensamiento mítico de los pobladores que narra el encuentro con el Estado durante el siglo XX.

Para el trabajo he revisado a Cassirer (1993), Del Pino (2017), Eliade (1985), Alberoni (1984), Stern (1986), López-Austin (2006), Franco (1991), Gramsci (1971), Silvera Olvera (1990) entre otros, quienes han abordado el tema en diferentes épocas y espacios, haciendo una gran contribución a los estudios etnográficos andinos.

La importancia del trabajo radica en explorar la noción de Estado y ciudadanía a partir de los mitos orales que testimoniaron hechos fácticos de un pasado, como los movimientos campesinos, las migraciones campo ciudad, la noción de desarrollo y progreso que iluminaba la “modernidad” urbana. Los testimonios orales, aún continúan conservando los pobladores a su modo y estilo, transmitiendo generacionalmente la epopeya del héroe cultural *Antapillo*.

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? Los objetivos son: comprender el contexto social en el que emergió la noción de Estado en los mitos en Hualla, explicar el mensaje simbólico del héroe cultural *Antapillo* en la movilización campesina y analizar las influencias de los mitos en la organización comunal y familiar en Hualla.

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 como las entrevistas semi y no estructuradas fue sometida al análisis antropológico.

Antecedentes del estudio

La noción de Estado y ciudadanía en los campesinos durante la segunda década del siglo XX fue germinando al lado de la modernización del país emprendida por Augusto B. Leguía y desde su perspectiva cultural los campesinos se aproximaron al Estado de distinta forma. Por un lado, a través de los relatos orales y, por el otro, a través de movimientos campesinos, migración campo ciudad y los sentidos de desarrollo y progreso. Por ejemplo, míticamente el héroe cultural *Antapillo* peregrinó en busca de Estado a favor de los comuneros arrinconados por los grupos de poder local de los *mistis*. Esto ocurrió en una época de relaciones sociales desiguales, dominio sociocultural y político marcado por la disputa hegemónica de los grupos 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”. Asimismo, “cada pueblo tiene su propia definición de la realidad, así como su simbolismo para experimentarla y comunicarla” (1990, págs. 18-19). La noción de Estado en los mitos comunica un contexto de movimientos sociales múltiples que simbolizó una realidad sociocultural de relaciones sociales desiguales (dominantes/dominados).

En este sentido, los grupos de poder sería “una clase que domina y una que lidera” Gramsci citado por (Hall, 2010). Para los grupos de poder los comuneros eran 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, es decir, “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” (Gamarrá, 1992, pág. 10). En este contexto, la noción de Estado movilizó sentidos múltiples, unos por el lado de los mestizos, quienes también, aspiraban a mejores oportunidades y condiciones de vida socioeconómica y, los indígenas descendientes de la aristocracia, como el “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, Tanto, los comuneros indígenas con ascenso social y los empobrecidos demandaban la restitución de la deuda social histórica con el Estado, ante el abuso de los grupos de poder local. En este sentido, los campesinos apostarían por un cambio e incorporarse a otros modos de vida 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 acudieron a diversos medios para alcanzar la autoconciencia de la unidad alimentado por el mito del desarrollo y progreso, educación y “modernidad”.

En esta coyuntura, el mito creencias quizá testimonió los eventos de 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 realidad, la aproximación con el Estado fueron representadas de diversa manera cargado de convicciones, sentimientos y valores culturales, al mismo tiempo relacionándola con movimientos campesinos de los yanaconas de Chincheros (Hualla) para saldar la deuda social con el Estado que hasta entonces atropellados, negados y excluidos de sus derechos ciudadanos, donde el viaje epopéyico del ser espiritual de característica mestizo busca la reivindicación campesina, asociado metafóricamente, tal vez, a los primeros migrantes de “las élites señoriales vecindadas de las principales capitales y provincias serranas y costañas 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 y Lima fue en busca de mejores condiciones de vida y acceder a los servicios del Estado y la sociedad “moderna” urbana centralista. Imaginariamente, la visita del héroe cultural *Antapillo* al supremo gobierno grafica el viaje epopéyico de los chincheros en la búsqueda de justicia en el lado del supremo gobierno/Estado.

Además, los campesinos de Chincheros cuestionaron el abuso del hacendado, aún vigentes en la región de Ayacucho en el siglo XX. 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 sólo 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). Frente a la invisibilidad estatal emergieron voces que reclamaron para ser escuchados, visibilizados y ser incluidos en la participación social y política en las esferas del Estado, pero 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).

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 este sentido, interesa el movimiento de los nuevos protagonistas colectivos de grupo, que surgieron a partir de un hecho inicial, la movilización de los yanaconas de Chincheros, ante la desidia y silencio social emergieron sentidos colectivos de grupo, es decir, la voz negada y humillada, dijo: aún existimos (*kachkanikuraqmy*) al interior del poder local dominante, en sí, “al crear una solidaridad alternativa, ese estado une a los protagonistas antes separados y se contrapone al orden existente (Alberoni, 1984, pág. 42)”.

En realidad, más allá de una simple asociación en movimiento, la respuesta colectiva al poder dominante fue la noción de Estado, estampado en el mito del héroe cultural *Antapillo* quien relacionó con el Estado, este sentido transitó al lado de las migraciones campo ciudad fundamentadas en alcanzar el Estado ausente al interior de las comunidades, 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). En realidad, el mito creencias es de carácter histórico de contenidos 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”. Asimismo, “el mito es, en todo caso, una obra, un producto, la cristalización del pensamiento, un objeto discernible, una unidad analizable y comparable”. (López-Austin, 2006, págs. 39-45). En definitiva, “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).

En realidad, el mito pormenoriza el peregrinaje de un héroe cultural, similar hecho se constata con la movilización campesina, a partir de un hecho objetivo, la historia oral retrató personajes de la política peruana de los años 30s y 70s del siglo XX, la misma trascendió más allá de la frontera comunal y regional luego de la experiencia de un

movimiento campesino de Hualla -Chincheros. Es decir, “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). Es decir, el relato oral es portadora de la memoria histórica que afloró y se difundió a partir de un hecho objetivo, subjetivaron en su estructura mental concibiendo que el cerro emblemático *Antapillo* políticamente intermedió con el representante del Estado. En aquel entonces, el Estado fue percibido como un ente que vive más allá de la esfera comunal y regional. En realidad, las autoridades estatales en la localidad favorecían y protegían a los grupos de poder, ignorando al común *runa*. En esta situación desigual, el Estado fue cuestionado de diversa manera, unos movilizándose a Lima y otros alzando su voz de protesta en espacios locales y regionales.

Como ejemplo, del hecho fáctico, son 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. También, “la dominación oligárquica se basaba en la exclusión de las clases populares, especialmente de las campesinas, tanto cholos como indígenas, del conjunto de sus derechos, con tendencia a la exclusión total: social, de género, regional, racial, étnica” (López, 2010, pág. 40).

MATERIALES Y MÉTODOS

El trabajo de campo realicé durante el año 2018, inicialmente, tuve referencias el 2007 donde escuché el relato oral. Teniendo las referencias iniciales decidí realizar el presente trabajo en la comunidad de Hualla. Para recoger la información primaria y secundaria visité en varias oportunidades, unas veces como integrante de la comunidad y las siguientes para realizar el trabajo de campo, en ambos momentos conversé con los pobladores sobre el viaje del *tayta Antapillo* a Lima, los sucesos en la ex hacienda de Chincheros, los sentidos de migración campo ciudad y la noción de desarrollo y progreso. Para la fuente secundaria revisé documentos escritos de comuneros quienes conservan a su modo y celosamente la 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. Una de las formas de la noción de Estado encontramos en los relatos orales durante el gobierno de Francisco Morales Bermúdez; y el segundo relato emerge en la tercera década durante el gobierno de Luis Sánchez Cerro; ambos relatos están vinculados 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, caso de los pobladores de la hacienda de Chincheros, así como las migraciones campo ciudad con sentidos de progreso y desarrollo. Por otro lado, 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, emergiendo dos héroes culturales, hombre/mujer (*yanatin*). La discusión y análisis se centra en la coyuntura sociopolítica del siglo XX, donde surgió la noción de Estado, los movimientos campesinos en Fajardo y los relatos orales asociado a su historia.

1. Coyuntura sociopolítica en el siglo XX en Fajardo

El vacío dejado por la aristocracia colonial, (...) no fue cubierto por ninguna otra clase social. De manera casi inevitable, el control de los aparatos estatales fue a dar, sin que necesitaran buscarlo, al ejército. Los militares ofrecieron conservar las formas republicanas e instaurar el orden (Flores Galindo, 1999, pág. 4).

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 multiétnica 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 con una población indígena objetivamente mayoritaria e invisible por la minoría dominante, y fue “la paradoja de la mayoría como minoría cultural” (Isbell, 2005, pág. 55). En realidad, los indígenas fueron denominados como habitantes incultas que viven en las montañas, otros sirviendo al patrón de las haciendas en condiciones, inhumanas admitidas por las autoridades del Estado. Arguedas, confirmó al mencionar, “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, en base a la ideología racista anti indígena colonial, (Manrique, 2006, pág. 25). Esta actitud repercutió en la región de Ayacucho y sus provincias, distritos y caseríos gobernados por los grupos de poder local que de manera desarticulada y, con una administración que favorecía al criollo/ mestizo, legitimó su dominio. 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 organizado 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 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, por ejemplo, sólo citar a Alejandro O. Destua (1937) quien afirmó, “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 no fue ajeno a esta práctica racista, donde unos mandaban, gozaban beneficios, asumían autoridades y otros obedecían, cumplían funciones y vivían bajo el marco legítimo de mando y obediencia. En resumen, el común *runa* fue reducido a una tradición autoritaria, tal como dijo Flores Galindo “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”. (1999, pág. 2).

Como notamos, en el siglo XX, la provincia de Fajardo fue una sociedad estamental, donde el indio fue limitada, marginada social y culturalmente. Por el lado de la autoridad oficial, primó la ideología de exclusión, de desprecio 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 a 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 cargos y autoridades oficiales de acuerdo a su interés político, social y económico. Mientras, 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 al referirse a sus generaciones migrantes de los años 30 y 40 con fines educativos que de pronto se convertirían en abogado, profesor, médico y fue común los discursos como: “(...) 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 limitados a asumir cargos oficiales del Estado, vale decir, vivían en un mundo adverso a la realidad del letrado (*ñawiyuq*). Para, Rodrigo 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 carreteras de penetración hacia la región andina como parte de la política económica liberal que aplica Augusto B. Leguía 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)

Asimismo, 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 sólo 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 políticos 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. Interés electoral en la naciente provincia de Fajardo

Al escribir estas líneas trato de explorar retrospectivamente los tejes y destejes de los grupos de poder (*mestizos*) que patrocinaron el nacimiento de una nueva provincia y seccionando de la provincia de Cangallo a finales del siglo XIX, surge un proyecto de ley para crear la provincia de Fajardo.

Según, Huamani Alca, 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 para la creación de la provincia de Fajardo se presentó al congreso de la república (cámara de diputados) el 12 de agosto de 1874. Al respecto, 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” (Huamani, 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 por fin estalló el conflicto externo, guerra con Chile (1879), que definitivamente archivó el proyecto de creación de la provincia de Fajardo, probablemente, los discursos, emociones e ilusiones quedó truncado.

Concluida la guerra con Chile, el proyecto de ley, luego de 29

años revivió, pero sufrió modificaciones políticas diseñadas 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° 1306 definió la sede provincial, quedando, “el pueblo de Huancapi para la capital de la nueva provincia”. Este acontecimiento documentó el señor Huamaní Alca, 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 elección de la nueva sede provincial. Este hecho incomodó al común *runa* y sus autoridades (comunales y oficiales) de Hualla, por el interés político y el orden negociado de unos y la molestia de otros por no ser capital de la provincia de Fajardo, “que en medio de la crisis, sólo tuvo que adaptarse a la mecánica de cambios propiciados por el Estado, y la emergencia de los diversos sectores sociales que pasaron a disputarse el control del poder político y económico, colocándola a la clase tradicional terrateniente a una situación de tensión y peligro ante el avance de los nuevos elementos dinamizadores de la región”, (Gutierrez, 1997, pág. 14).

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, aprovechando los cargos públicos legitimó su autoridad y 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 en ganar créditos electorales? Dejo ahí la interrogante.

Huamaní Alca (2010) narra textualmente los conflictos sociales que emergían en la disputa de cargos y autoridades estatales, por ejemplo, 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, los comuneros subordinados querían liberarse de los dominios locales y tener de cerca al Estado, pues concebían que las autoridades oficiales en su comunidad no representaban al Estado y, mientras vivían en esa condición no cambiaría su situación social, por lo dicho intentan aproximarse al Estado por diversos medios. Unos acuden a los migrantes de Lima, otros se vinculan a los grupos políticos para cambiar la situación inicial vinculándose a personajes políticos como Moisés Vizcarra quien fue secretario de prensa y propaganda de residentes huallinos de Lima en los años 30s, a la vez, aspirante a un cargo político en la región.

1.2. Los grupos de 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 y política, quienes acomodaron dispersamente la lucha y disputa por el control de las instituciones públicas al gusto e interés del gobernante 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 sólo 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 fue de mucho movimiento, “en Ayacucho y arrastró 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”. Además, “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* resistió y señaló a los *mistis* excluyentemente indicando como *wiraquchakuna*, *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, los *mistis* por tradición, dominaron en asociación con el poder político de las Subprefectura, Alcaldías y el cura (*yaya*). También, fue común, encontrar en los cargos políticos y administrativos de la provincia y distrito a personas foráneas ocupando algún cargo del Estado más allá de su legitimidad, 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 gustar! ¡Qué indiada más fea había tenido!”. Por lo general, pertenecer a un espacio geográfico como la costa, sierra, capital provincial, regional, ocupar cargos públicos, ser profesor etc., era la marca distintiva naturalizada, es decir como la selección natural de Darwin, en términos de Herbert Spence “la supervivencia de los más dotados” (Bohannon, 1992, pág. 5), 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 de carácter dominante en relación a la población indígena. El siguiente texto 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 (Huamani, 2010, pág. 53).

En la cita anterior, concentra prejuicios racistas del Subprefecto y el alcalde provincial de Cangallo fue determinante para cambiar la sede de la nueva provincia de Fajardo, argumento asociado al pueblo analfabeto de condición salvaje, zona frígida, lejano y sufrimiento para las autoridades. Esta visión subjetiva condicionó y diferenció a los mandones para ocupar cargos políticos y administrativos de característica *misti*, mandón, leído y escribano.

Asimismo, la opinión de las autoridades políticas de Cangallo (alcalde y Prefecto) fue determinante en la elección de la sede provincial, marcado por juicios de dominio y discriminación, desautorizando la sede provincial en Hualla. Es decir, las características geográficas y climatológicas marcarían como el lugar y zona de salvajes, estigma que relacionó a una comunidad social por parte de los grupos de poder regional y provincial, especialmente del cangallino, denigrando la vida sociocultural huallina de sentidos comunitarios. Por ejemplo, el clima frígido sería otra condición de inhabilitación para las autoridades foráneas, definiendo como un lugar inhóspito de clima adverso y desfavorable para los gobernantes de condición forastero, razón suficiente para elegir un lugar propicio a su criterio y comodidad, como Huancapi. También, recurrieron al capital humano de Hualla, al decir los huallinos carecían del personal idóneo, no había capacidad, inteligencia y habilidad para organizar la administración y gobierno municipal, es decir: ¿los pobladores de Huancapi, en aquel entonces, reunían las condiciones y requisitos, o los que influyeron para la nueva sede tenían intereses en asumir cargos políticos? Ahí dejó la interrogante. Otra distinción, fue la lejanía: centro/periferia, el pueblo de Hualla en la visión objetiva de las autoridades consultadas de Cangallo justificó el cambio de la sede provincial, dijeron que Hualla es un pueblo periférico de difícil acceso de las autoridades. Otro término excluyente, fue la predominancia del analfabetismo, al señalar a Hualla como un pueblo iletrado, pues hasta entonces, sólo los *mistis* tenían ese privilegio,

pues, el no saber leer y escribir excluiría al común *runa*, el poder se valoraba a partir del idioma castellano relacionándola con la cultura de característica criolla/*mestiza* a diferencia de un pueblo agricultor y pastoril. Decir, un pueblo salvaje y analfabeto, fue una retórica propia de los dominantes que construyó la sociedad precedente de la colonia en base a 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*. Los argumentos planteados constatan que las autoridades políticas en la administración de la provincia eran foráneas y de influencia “capitalina” urbana. Isbell, registró en Chuschi “los vecinos [*galas*], 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 en relación de habla quechua determinó el cambio arbitrario de la sede de la provincia de Fajardo. En estas épocas se privilegió la comodidad de los agentes del Estado, al decir “será difícil que las autoridades vivan en ese pueblo” se referían a Hualla. Mas allá de los discursos de posición social, los términos racistas fueron el estigma social de los grupos dominantes que sentaron las bases políticas y administrativas en la nueva provincia en una geografía propia y de vida múltiple. Las autoridades oficiales miraron diferentemente al común *runa* y, no es raro escuchar en la actualidad, al ver a las autoridades estatales o referirse a migrantes retornantes “*qamurusqa mandaqkuna-mistikuna-wiraquchakuna*” (habían venido los *mistis* y los *wirquchas* mandones).

Por tanto, las relaciones sociales del común *runa* con las instancias del Estado (Subprefecturas, Municipios, Jueces) fueron disímiles, jerárquicas y dominantes, la autoridad oficial, sólo 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 históricamente, 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. Me 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, ahora, se repite la intención de los grupos de poder familiar, tal como ocurrió en el siglo pasado, limitan la aspiración de nuevos actores políticos argumentando múltiples formas hasta excluirlos.

También es notorio como el modelo político de la capital Lima se replica al interior del país, una dicotomía social marcado por espacios territoriales y étnicos. Para Huamani Alca, “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 sólo 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). Finalmente, en la vida cotidiana el

común *runa* durante el siglo XX, fue una comunidad que respondía a los intereses de los grupos de poder, por ello fue una relación asimétrica, traducida en distinción y exclusión social. Para Nelson 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, justicia para el poder dominante, injusticias para los indígenas, de ahí lentamente emergía voces de los campesinos, muchas veces liderados por sus dirigentes y otras veces opacadas y desprestigiadas por la autoridad oficial.

También, al interior de la comunidad la relación fue heterogénea, desigual, entre unos y otros, porque algunos comuneros tejieron alianzas con los representantes del Estado y de ahí accedieron a mejores terrenos, al agua y reconocidos y protegidos por la ley del Estado, otros simplemente fueron dominados en su propio espacio territorial, cultural, social. Si bien la comunidad giraba legítimamente articulado al sistema de *varas*, sin embargo, la institución del sistema de *varas* fue una instancia intermediaria con las autoridades oficiales del Estado. Por ejemplo, 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). Esta institución de los *Varayuyq* fue una institución manipulada por las autoridades políticas del Estado, unas veces para su inmediato mandato y servicio del gobernador y, también para reproducir costumbres de los santos cristianos, fiesta del agua, mayordomías, control de sementera etc.

2. Movimiento campesino y el estado ausente 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).

Obviamente, el abuso del hacendado en Chincheros motivó a la institucionalización de los residentes huallinos en Lima, aunando sentidos solidarios colectivos para desafiar el estado vigente y, la coyuntura fue propicia para articular esta unidad social reivindicativa. En este proceso, no sólo se movilizaron grupos sociales indígenas y pro indígenas, sino también, memoriales, acuerdos y sentidos cooperativos del común *runa* en respuesta al modelo colonial vigente que buscaba su liberación. 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 en contraposición de la continuidad de una relación dominado/ dominante. La supresión del estado anterior dio paso a un estado en movimiento en Chincheros y comunidades vecinas. Como resultado, los chincheros viajaron a Lima en busca de justicia y reconocimiento, demandaron al señor gobierno sus derechos ciudadanos vulnerados en su comunidad, ya que ellos también, eran peruanos y sentían ser representados por el Estado. Por ejemplo, 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” (Del Pino, 2017, pág. 182). Asimismo, los residentes 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).



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

La comunidad de Chincheros, se encuentra en el distrito de Cayara, provincia de Fajardo a 147 kilómetros de la ciudad de Ayacucho. Hasta 1960, Cayara, Mayopampa y Chincheros perteneció al distrito de Hualla. Chincheros fue hacienda del señor Concha Astete hasta 1923 y, luego adquirió el señor Amador Ortega, con similar relación social de mando/obediencia. Es decir:

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 sus territorios a compradores foráneos. 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 los unió al grupo social en situación de sometimiento, a partir de un estado envejecido progresivamente generaron un estado en transición que los movilizó a los Chincheros, una vez en Lima, los comuneros 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 CSH quien denunció los atropellos y abusos, en agosto de 1936, titulado: “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). Como resultado, el dirigente Moisés Vizcarra, fue encarcelado en 1936 hasta 1939, pues, el hacendado Ortega de Chincheros acusó de ser aprista y, este partido estuvo proscrito por el régimen de Oscar R. Benavides.

Los familiares de los rebeldes que viajan de la hacienda, seguramente, fueron reprimidas con crueldad traducida en castigos, capturas, encarcelamientos por parte del hacendado, pero las comunidades vecinas fueron solidarias con los sublevados, pues, unos se fueron escapándose a la costa, otros refugiándose en pueblos vecinos, quienes también protegieron, ampararon, dieron comida y calor familiar al wakcha (sin tierra). Suponemos, el hacendado reunió antecedentes de los colonos rebeldes y de sus familiares para castigar con crueldad, quizá, sin misericordia. Mi informante decía: “en tiempo de hacienda, los chincheros sufrían mucho, llakiypaqmi karqaku (ellos

nos daban, mucha pena), usaban ropa blanca, parece, de costalillo de harina, sombrero grande 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).

Ante esta situación, la incomodidad de los grupos rebeldes se manifestó de diversa manera. Una muestra, de ello, fue cuando, uno de los cargadores yanaconas provocó un accidente a propósito, “en la bajada de Chincheroccasa 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).

En realidad, los sucesos sangrantes sumaron a favor de la desaparición de la hacienda. En este sentido, “los movimientos campesinos contemporáneos se van a dar en un contexto definido por los inicios del desarrollo del capitalismo en el campo. Primero va a ser la expansión del sistema de haciendas entre fines del siglo XIX y principios del actual y después va a ser la crisis del sistema de hacienda tradicional” (Flores Galindo, 1977, pág. 5).

Esta práctica de servidumbre y sumisión motivó, seguramente, a cuestionarse y organizarse para culminar con el estado en cuestión. Estas situaciones condujeron a los migrantes, autoridades locales y personas leídas a aspirar al poder político favoreciendo al indígena como es el caso de Moisés Vizcarra quien candidateaba a una diputación por Fajardo en 1945, “su campaña política fue claramente anti terrateniente, contra la hacienda Chincheros” (Huamaní, 2010, pág. 136).

En realidad, las movilizaciones en la región de Ayacucho fueron “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). Todo este proceso en el fondo siguió siendo relaciones de poder desigual, 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).

En estas coyunturas las comunidades, para el Estado fueron invisibles, ignorados y considerados como el atraso del Perú oficial, incluso llegando a decir, que la población originaria no constituía población peruana, pero para prestar obligatoriamente servicios a los funcionarios del Estado fue importante y necesario. Este modelo colonial, simplemente, fue reemplazado por el sistema de dominación capitalista. Sin embargo, Degregori, dice, “en las décadas anteriores a los años sesenta el ya debilitado sistema de haciendas tenía

en la autoridad comunal (personero) al principal personaje de vínculo con la estructura tradicional de la comunidad. Hacia los años sesenta todo parece indicar, el debilitamiento y la desaparición del sistema de haciendas”, (2002, pág. 12).

El ocaso del sistema de haciendas legitimó el dominio de los “Qalás” o “Mistis” quienes asumieron los cargos oficiales, pero progresivamente desprestigiados por el común runa. Por ejemplo, en Hualla, con la apertura de la carretera, los qalás obligatoriamente fueron incorporados como una nueva cuadrilla “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 qalás en trabajos comunales fueron descalificados por no responder con la exigencia y competitividad 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 adscritos al poder del Estado y excluyéndose de sus Ayllus tradicionales y el sistema de Varas, llevar esta autoridad fue sólo para los iletrados (analfabetos) donde las distancias étnicas y sociales eran marcadas por saber leer y escribir a diferencia de los analfabetos. Según 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, esta situación trajo crisis de representatividad en el sistema de varas en los años 90s, trastocando la continuidad de esta institución, que fue suprimida por decisión comunal.

En el fondo, los comuneros progresivamente estaban intentado regular la participación de los qalás en trabajos de interés colectivo como las faenas comunales. También, las comunidades altoandinas de Huanta, estaban “apelando al lenguaje de ciudadanía y del Estado, los campesinos buscaron, y consiguieron, exenciones tributarias y lograron una redistribución más equitativa de los diezmos; los líderes montoneros afianzaron su poder local, prestigio y legitimidad política y los caudillos nacionales encontraron en las poblaciones rurales el respaldo militar y político que necesitaba desesperadamente para mantenerse en el poder y evitar la desintegración del Estado” (Méndez, 2014, pág. 357). En realidad, las nociones políticas fueron emergiendo desde el silencio al lado de la historia dominante.

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

Mito creencia 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), el 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 creencia 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 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 blanco, 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. Dijo, (Benigno Maldonado, 73 años, 2005).

El primer mito refiere el viaje de Antapillo y el encuentro con el presidente de la república Francisco Morales Bermúdez (1975-1980), denominada "segunda fase" del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas. 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 se aproximó imaginariamente a los presidentes del Estado Peruano, en un contexto de movilización campesina, migración campo ciudad, noción de desarrollo y progreso, acceso a los servicios del Estado para 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 capítulos anteriores presenté referencias sobre el movimiento campesino y la noción de Estado durante el siglo XX en Ayacucho y la provincia de Fajardo, específicamente, del trato inhumano que vivían los comuneros de Chincheros, Hualla. En las épocas graficadas, los comuneros imaginaron al Estado como un Estado desfavorable, ausente e inexistente. Además, los llaqtarunas (gente del pueblo) dijeron el Estado vivía en Lima favoreciendo a los grupos de poder regional y nacional de característica dominante, usurpador y “todopoderoso”. Sin embargo, los comuneros entendieron que las autoridades oficiales presente en su comunidad fueron considerados como funcionarios que no pertenecían ni tampoco representaban al Estado y, por ello buscaron al supremo 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 movilaron en contra de los grupos de poder local y las malas autoridades. Por ejemplo, los indignados de Chincheros viajaron a Lima en busca del Estado para encontrar respuestas a sus demandas sociales, quienes van 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, Anadahuaylas, Apurímac en las décadas de 1960 los dirigentes comuneros se enrumban en nuevas luchas, 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, probablemente, los comuneros de habla quechua (runa simi) y la minoría alfabeto reprodujeron, reacomodaron y retroalimentaron los sucesos y acontecimientos ocurridos y, paralelamente incluyeron en el relato oral las travesías asociando a la figura representativa de su montaña principal, el wamani Antapillo, quien actuó como el héroe cultural que busca 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 Olvera, 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, seguramente, portando el sentido sociocultural de los excluidos, movilizándose en busca del supremo gobierno, tal vez, los pobladores metaforizaron los episodios y hazañas de los chincheros sublevados quienes viajaron a Lima para conversar con el señor gobierno acerca de los abusos que cometía el 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.

Seguramente, los comuneros imaginaron, más allá de la localidad está el representante del Estado a quien acuden para ser escuchados. Era evidente que las autoridades políticas del distrito y provincia vivían confabuladas con los grupos de poder local. Es así, el episodio de los comuneros de Chincheros quedó tatuado en la cultura social de los pobladores que vivieron la coyuntura sociopolítica, con relatos orales que testimoniaron los hechos y, en este caso, el tayta Antapillo, míticamente, fue el intermediario entre la comunidad y el Estado, tejó relaciones culturales con los pobladores uniéndose para decir no a los abusos y atropellos que sufrían los comuneros, no sólo del hacendado, sino también de las autoridades oficiales y de los foráneos que aprovechaban su poder en beneficio grupal, personal y

familiar avalados por la ley del Estado.

En las épocas señaladas, 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 local. 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. Salir del estado en que vivían fue el inicio de aspiración múltiple para ir en busca del Estado más allá del espacio geográfico local y regional. Por ejemplo, el personaje mítico Antapillo imaginariamente conectó con el Estado ausente, adoptando la figura de una autoridad política. ¿De verdad fue un defensor de los dominados o es la figura de un misti de tradición epopéyica para beneficiarse los recursos naturales?

Epopéyica 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 uno, 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 Carlos 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 en salir de la comunidad tradicional para escapar de los atropellos de las autoridades y los grupos de poder y acercarse a mejores condiciones de vida, que encontraría, más allá del límite comunal y regional siguiendo la ruta Hualla, Puquio-pampa galeras, Nazca (costa). Desplazándose a pie, tal como dijo, Emiliano Maldonado (2020) “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 llega a Palpa a caballo porque no había carretera y, luego a Pisco. A los 17 años llega a Lima, es un caballero culto y educado, líder y funda la institución Centro Social Hualla”.

En efecto, progresivamente muchos comuneros fueron abandonando su pueblo para irse a las ciudades de la costa en

conquista de mejores condiciones de vida y desde allí servir de puente a la comunidad y familiares, ser receptor de otros paisanos, tejer redes con los funcionarios del Estado para gestionar y agenciar beneficios para su pueblo, tal como siguen haciendo, hasta ahora, los residentes huallinos de Lima, Pisco, Cañete, Ayacucho. Por ejemplo, Jesús Paredes Quispe (2020) dijo: “1930 y 40s los jóvenes tiquihuininos 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 se reúnen y constituyen en Lima, “Sociedad Unión de los hijos de Santiago de Tiquihua de auxilios mutuos”. En este sentido, la noción del migrante se tradujo en resolver problemas sociales, familiares y comunales. Obviamente, todo migrante se trasladó llevando en su equipaje cultural sus conocimientos, 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 intenta aproximarse al encuentro con el supremo gobierno para reclamar la no exterminación del recurso natural, la vicuña,

sólo por su fibra, por cazadores furtivos. En el fondo, 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 ser animado y emblemático Antapillo viaja juntamente con la lógica del migrante y al encuentro con el señor presidente Morales Bermúdez, pues, en los años 75s, las vicuñas en el territorio comunal fueron concesionado 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 75s 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 y reproducen oralmente. 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.



Ilustración 3: Campamento de los cuidadores de vicuña, abandonados en Hualla (MMV 2020).

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 provocado 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 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. Al respecto, 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.

El mito creencia dos: subjetivamente enuncia la presencia del señor *Antapillo* en Lima, diplomáticamente se reúne, esta vez, con el presidente Luis Sánchez Cerro. El primero representa a un *wamani* de característica humana con cualidades y distinciones socioculturales de la comunidad. 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 de servidumbre generó movimientos colectivos, llegando a Lima luego de 15 días. El viaje, simbólicamente, los comuneros tatuaron 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 con terno, escuchó el diálogo que tuvo con el señor presidente del Perú, los respetos y congratulaciones, dones y contra dones que sellaría el encuentro de dos naciones (Perú oficial/ Perú profundo). Todo ello estaba ocurriendo, en un contexto de migraciones campo-ciudad. Para el señor Jesús Paredes (2020) “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”. En este sentido, la migración contribuyó a reproducir sus sentidos culturales, las relaciones sociales y encuentros imaginarios con el *wamani* en la ciudad de Lima y sus cualidades heroicas de la gesta mítica. Los eventos ocurrieron en un proceso de movilizaciones indígenas reivindicativas.

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*).

En la memoria social la resistencia de los *ñawpa runas*, en Hualla, está representado por los héroes culturales: *qary Waqachi* (masculino) y *mama Qapari* (femenina) una dualidad andina (*yanantin*), una pareja que simbolizó la unidad política y social. Similar situación, 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 sólo 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). Asimismo, 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 la oposición complementaria de los pueblos andinos.



Ilustración 4: *Chipy qasa*: Lugar que simboliza el entierro de los héroes culturales: *Qary Waqachi* y *Mama Qapary*. (MMV, 2018).

La resistencia cultural de la pareja mítica fue en el abra *Chipiqasa*, espacio privilegiado que testimonió la acción de la dualidad andina *qary waqachi* y *mama qapary*, santuario rodeado de montañas, montículos de piedras y encima la cruz cristiana que condensaría el encuentro andino-cristiano, de conflictos y resistencias de los pobladores que vivían en los alrededores de *Chipiqasa*. Además, es el repositorio icónico 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 la cruz simbolice el encuentro de dos culturas. Al respecto, mis informantes dijeron que *Chipiqasa* “está al lado de *cachipata*, ahí vivían, anteriormente, comuneros con llamas y ovejas y cuando uno pasa por *aqukunka* se mira a *chipiqasa*, brilla intensamente (*chipipipin*) ¿habrá habido mineral o que habría sido? Dicen los comuneros, por eso el nombre de *chipi-qasa*”. También, refieren, que el lugar, “es el descanso de los héroes culturales *qari Waqachi* y *mama Qapari*, valerosos hombres de la historia huallina y el despertar y sentir de un pueblo aguerrido”, (Wilber Pariona, 2018). El lugar de entierro de la pareja mítica, con el paso del tiempo, quizá, 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 que luchó y murió organizando y resistiendo a los conquistadores, al no ubicarlo se sintió inconforme pues el viento y la granizada por momentos desafiaba y, sólo manifestó “*pantarunin manan yuyanichu, kayllapin karqa*” (¡me equivoqué! ¡no puedo ubicar! ¡aquí no más estaba!), el rostro me decía de lo apenado que sentía al no ubicar el lugar del entierro de la pareja mítica. 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 Tquihua, como distintivo de la morada mítica es la piedra *wayllarumi/ Qillurumi*, y, debajo de este pedrusco alegórico estaría los cuerpos culturales, suponemos que el entierro fue reconstruido en términos cristianos, pues, el sepulcro de Jesucristo, también, fue protegido por una piedra.

La resistencia aldeana desafió la presencia foránea (española) 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 y el mensaje ideológico estaba dada para los naturales y el inicio de la imposición cultural dominante que indicaría desencuentros constantes con la cultura de *ñawpa pacha runas* y los españoles que hasta ahora persiste en la lógica de las generaciones actuales (*qipa runa*). Es probable, los primeros y sucesivos encuentros de la dominación española fueron grabados, reproducidos y transmitidos a través del relato oral la presencia violenta de los forasteros. 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, 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 de reivindicación social fueron registrados en relatos orales como un episodio de valor social y cultural que identifica a los pobladores. Además, no es raro escuchar discursos que trascienden la historia social, por parte de las autoridades distrital y comunal, quienes rememoran en sus discursos, 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).

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, al respecto, el pueblo y sus líderes reaccionaron, porque también, los bienes inmateriales, costumbres e ideologías andinas, fueron consideradas falsas, peligrosas y paganas que iban en contra de las ideologías del conquistador, al encontrarse en esta situación los líderes aldeanos batallan, unos desobedeciendo y otros obedeciendo a los colonizadores. Algunos estudios señalan, en los inicios de la conquista, los españoles tejieron alianzas con los conquistados obteniendo favores de unos y el rechazo de otros, reclutando para las mitas mineras y pago de tributos, progresivamente, los colonizadores implementaron en los grupos autóctonos el modelo de la cultura del egoísmo. 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 cristiano” (Watchtel, 1971, págs. 54-56).

En este proceso desigual, confuso y de desorden, el mito 3, detalla diversos lugares que testimonia encarnizadas 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 sólo queda ruinas. Por ejemplo, *mama Qapari*, mujer de *qari Waqachi*, luchó valientemente en distintos escenarios comandando ejércitos, tal como ocurrió en *Cachi 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. La invasión española en los territorios huallinos causó catástrofe poblacional, odisea social y cultural. Sin embargo, hubo curacas y líderes locales que organizaron, resistieron y defendieron su cultura con y sin resultados favorables, no interesa la veracidad o ficción de los relatos, sino la forma como expresan su historia social a partir de la invasión, es la “visión de los vencidos” en términos de Watchel (1971). Los mitos detallan constantes conflictos sociales basado en la desigualdad y exclusión social luego del desencuentro cultural pervivió entre la racionalidad occidental y andina. Es decir, como en la actualidad se contraponen entre la tradición y la modernidad.

Indudablemente, a partir de la conquista los pueblos vencidos fueron dominados y vivieron una nueva estatización que impusieron los conquistadores reproduciendo constantemente conflicto y violencia. Mientras, el poder cultural comunal se reduce al sentido colectivo y simbólicamente constituido en la figura física y espiritual del *wamani*, para los campesinos el *wamani* vive en la montaña. Es decir, “la identidad está comprendida por la existencia material o no material de elementos que caracterizan a un ser y lo diferencian de otros. Estos elementos constituyen el universo simbólico que comparte estructural o coyunturalmente un grupo humano para auto reconocerse como tal y, también diferenciarse de los otros” (García, 2015, pág. 177).

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. En este sentido, los mitos expresan las condiciones en el que vivían los pueblos sometidos por el poder local y, el relato oral detalla, explica y reacomoda sentidos múltiples de la vida cotidiana.
2. La noción de Estado y ciudadanía en los mitos de Hualla 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 del *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 sólo fue una protesta, sino, el cambio del estado subalterno interiorizado por siglos de los dominados y dominantes.

3. A través del mito, 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 y, hasta ahora influye en la unidad social y política.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICA

- Alberoni, F. (1984). Movimiento e institución. Madrid: Editora Nacional.
- Arguedas, J. M. (1965). Indios, mestizos y señores. Lima: Horizonte.
- Arguedas, J. M. (1993). Yawar Fiesta. Lima: Horizonte.
- Aroni, S. R. (2013). Sentimiento de Pumpin: Música, migración y memoria en Lima, Perú. Lima: UNAM.
- Bohannon, P. (1992). Antropología. Madrid: McGraw-Hill.
- Cassirer, E. (1993). El mito del Estado. México: 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. Lima: IEP, CLACSO, SEPHIS.
- Degregori, C. I. (1986). Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional. Socialismo y participación N° 36, 49-56.
- Degregori, C. I. (2002). Sarhua, Ayacucho: apuntes sobre poder local y elecciones municipales 1998. Investigaciones Sociales, 9-35.
- Del Pino, P. (2017). En nombre del gobierno. El Perú y Uchurraccay: un siglo de política campesina. Lima: La siniestra.
- Eliade, M. (1985). El mito del eterno retorno. México: Planeta Agostini.
- Flores Galindo, A. (1977). Movimientos campesinos en el Perú. Balance y esquema. Lima: PUCP.
- Flores Galindo, 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.
- García, M. J. (2015). La racionalidad en la cosmovisión andina. Lima: UCH.
- González Holguin, D. (1989). Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca. Lima: UNMSM.
- Gutierrez, T. (1997). Ayacucho: proceso político, 1900-1975. Ayacucho: UNSCH.
- Hall, S. (2010). Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Lima: IEP.
- Hobsbawm, E. (2002). La invención de la tradición. Barcelona: Crítica.
- Huamani, A. E. (2010). Fajardo, su historia en 54 relatos. Lima: Gráfica phasa.
- Infante, R. (1992). Geohistoria. Huancayo: El tesoro.
- Isbell, B. J. (2005). Para defendernos, ecología y ritual en un pueblo andino. Cuzco: CBC.
- Limón Olvera, S. (1990). Las cuevas y el mito de origen. México: 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). Lima: MIRZA Editores.
- López-Austin, A. (2006). Los mitos de Tlacuache. México: 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 Línea.
- Manrique, G. N. (2006). Democracia y Nación la promesa pendiente. Lima: PNUD.
- Mendez, C. (1996). Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú. Lima: IEP.
- Méndez, C. (2014). La república plebeya. Lima: 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). Lima: Lluvia Editores.
- Quichua, D. (2021). De curaca a congresista, vigencia de una familia indígena en la política nacional. Lima: COPÉ.
- Quispe, M. U. (2015). Poder y violencia política en la región de Ayacucho. Lima, Perú.: 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. Madrid: Alianza.
- Watchtel, N. (1971). Los Vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530- 1570). España: Alianza Universidad.