

# HUANCAVELICA cuenta

temas de historia huancavelicana  
contados por sus protagonistas



HUANCAVELICA



9.02.01  
/10 ej.3



**HUANCAVELICA** cuenta  
temas de historia huancavelicana  
contados por sus protagonistas



# HUANCAVELICA cuenta

temas de historia huancavelicana  
contados por sus protagonistas

INSTITUTO SUPERIOR PEDAGÓGICO PÚBLICO "HUANCAVELICA":

*Formadores en la especialidad de*

*Educación Bilingüe Intercultural:*

(coordinador del equipo local) ULDARICO TEODORO ZÚÑIGA MOLINA

ESTELA CASO HUAMANI

ELMER CASTELLANOS DE LA CRUZ

JULIA TEODORA CASTILLO CCANTO

GUALBERTO RAMOS TAIPE

*Egresadas de la especialidad de*

*Educación Bilingüe Intercultural:*

GLADYS CCANTO QUISPE

ALICIA GONZALES SOTACURO

TANIA PAITÁN HUAYLLANI

RIGOBERTA POMA RAMOS

NEYDA QUISPE LIZANA

*Compiladoras:*

MARIANA EGUREN

CAROLINA DE BELAUNDE

ANA LUISA BURGA

**gtz**

***IEP*** Instituto de Estudios Peruanos

Serie: Miscelánea, 10

© **INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS, IEP**

Horacio Urteaga 694, Lima 11  
Telfs. (511) 332-6194 / 424-4856  
Fax (511) 332-6173  
E-mail: publicaciones@iep.org.pe  
Web: www.iep.org.pe

© **PROGRAMA DE EDUCACIÓN BÁSICA DE LA COOPERACIÓN TÉCNICA ALEMANA**

**PROEDUCA - GTZ**  
Av. Los Incas 172 5to. Piso, Lima 27  
Telf. (511) 440-5060  
Fax (511) 440-5066  
Web: www.proeduca-gtz.org.pe

ISBN: 9972-51-134-0  
ISSN: 1817-3187

Impreso en el Perú  
1a. edición, octubre del 2005  
1,000 ejemplares

Hecho el depósito legal  
en la Biblioteca Nacional del Perú: 2005-7723

Registro del proyecto editorial  
en la Biblioteca Nacional: N.º 11501130500652

*Diseño de carátula:* www.toronja.com.pe

MARIANA EGUREN (comp.)

*Huancavelica cuenta: temas de historia huancavelicanas contados por sus protagonistas.* / Mariana Eguren, Carolina de Belaunde y Ana Luisa Burga, comps.— Lima, IEP, 2005. — (Miscelánea, 10)

HISTORIA ORAL / COMUNIDADES CAMPESINAS / TESTIMONIOS /  
HISTORIA / PERÚ / HUANCAVELICA

W/19.02.01/M/10

## CONTENIDO

Presentación .....	9
1. Huancavelica preinca .....	11
2. Chancas e incas .....	23
3. La fundación de Huancavelica .....	33
4. La mina de Santa Bárbara .....	39
5. Carnaval en Huancavelica .....	51
6. La fiesta del Santiago .....	63
7. La laguna de Choclococha .....	79
8. El “tren macho” de Huancavelica .....	87
9. Escuela y comunidad en Huancavelica .....	97
Bibliografía .....	117





## PRESENTACIÓN

**E**ste libro es producto de un esfuerzo colectivo entre el programa PROEDUCA de la Cooperación Técnica Alemana (GTZ) y el Instituto de Estudios Peruanos (IEP). La iniciativa planteó al Instituto Superior Pedagógico Público “Huancavelica” la producción de un material que combinara información académica sobre diversos aspectos de la historia y cultura de Huancavelica con testimonios de historia oral transmitidos por los mismos huancavelicanos.

De hecho, algunas experiencias en historia oral —tanto desde la escuela como fuera de ella— han favorecido un nuevo acercamiento a la concepción de historia, y al papel que los individuos comunes y corrientes desempeñamos en ella. El conocimiento puede ser concebido hoy de manera más relativa, más subjetiva. Los saberes que se conservan y transmiten por vías orales no son menos ni más que aquellos que son registrados en medios escritos. Cada vez es más fácil entender que lo oral y lo escrito son prácticas discursivas complementarias, en constante interacción, y que la mayor riqueza de la historia y la cultura está precisamente en ese espacio de intersección entre dichas prácticas.

A partir de esta premisa, se conformó un equipo de trabajo constituido por investigadoras del IEP, y por formadores y estudiantes de la especialidad de Educación Bilingüe Intercultural del Instituto Superior Pedagógico Público “Huancavelica”. Luego de un esfuerzo conjunto para la selección de los temas que se debían tratar y la definición de los métodos por utilizar, el trabajo de recolección de testimonios orales estuvo a cargo de los formadores Estela Caso Huamani, Elmer Castellanos de la Cruz, Julia Teodora Castillo Ccanto, Gualberto Ramos Taipe y Uldarico Teodoro Zúñiga Molina (coordinador local de la experiencia), así como de las egresadas de la especialidad de EBI Gladys Ccanto Quispe, Alicia Gonzales Sotacuro, Tania Paitán Huayllani, Rigoberta Poma Ramos y Neyda Quispe Lizana.

Dicha tarea supuso una serie de salidas de campo a diversas comunidades huancavelicanas en las que los participantes tuvieron que enfrentarse a innumerables dificultades para encontrar a los informantes más adecuados. Dichos testimonios —unos en castellano y la mayoría en quechua— fueron grabados y luego transcritos, revisados y traducidos por los formadores y estudiantes. Paralelamente, el equipo del IEP realizó la búsqueda de información académica sobre la historia y la cultura huancavelicanas en función de los testimonios enviados desde Huancavelica.

Este es el resultado de dicho trabajo. En él, las voces de los huancavelicanos de hoy, hábilmente recogidas por los formadores y alumnas del ISP “Huancavelica”, se entrelazan con las de cronistas, historiadores, antropólogos, arqueólogos y demás académicos para ofrecer como resultado un documento sumamente rico y original. La publicación incluye un texto sobre Huancavelica preinca, seguido por una revisión del papel que chancas e incas desempeñaron en la región. A continuación, introduciéndonos en el período colonial, se desarrollan los temas de la fundación de la ciudad de Huancavelica y su importancia minera. Seguidamente, se exploran las particularidades del carnaval y la fiesta del Santiago, tal como se celebran en algunas localidades de la región, así como la importancia de la laguna de Choclococha. Por último, el texto aborda un elemento característico de la Huancavelica actual: el llamado “tren macho”, para finalmente detenernos en una reflexión sobre el lugar que la escuela y la educación han tenido en la región.

Este libro no pretende constituir una historia completa de Huancavelica, lo cual sería imposible. Se trata, más bien, de una historia parcial (como todas), de una contribución a la historia huancavelicana que esperamos sea continuada por otros en el afán de tener un registro cada vez más exhaustivo de esta.

Definitivamente, esta ha sido una experiencia de aprendizaje para todos los que estuvimos involucrados en ella de una u otra manera. Esperamos que tal aprendizaje no se detenga y que este documento sea de utilidad para todas las instituciones de Huancavelica interesadas en revalorizar el testimonio oral como fuente histórica.

No podemos terminar sin dejar de agradecer el decidido apoyo del profesor Rolando Condezo Suárez quien estuvo como director del ISPP “Huancavelica” durante la gestión del proyecto, así como la colaboración de Virginia Zavala y Gavina Córdova, integrantes del equipo técnico de PROEDUCA-GTZ.

Finalmente, quisiéramos dedicar este libro a la memoria del profesor Gualberto Ramos Taibe, quien colaboró siempre entusiastamente en el desarrollo de la experiencia.

## HUANCAVELICA PREINCA\*

Conocer la historia antigua de los pueblos es una tarea compleja. Una de las cuestiones principales que debe tenerse en cuenta cuando tratamos de recrear la historia comúnmente llamada “preinca” es la interrelación del hombre con el territorio. Sin caer en un determinismo geográfico exacerbado, es necesario comprender que el territorio (entendido en el sentido más amplio del término: desde clima, tipo de suelo, características geográficas, hasta manejo de territorio, distribución espacial, etc.) define características importantes del desarrollo de los pueblos y que es justamente el apropiado manejo del mismo lo que permite la supervivencia (o desaparición) de dichas poblaciones. Al respecto, el aporte de Federico Kaufmann es muy interesante:

La capacidad del andino de tiempos arqueológicos para enseñorearse del medio es ciertamente ponderada en forma unánime. Sin desestimar esta habilidad subrayamos una vez más que ésta fue el fruto de la lucha por la sobrevivencia. La naturaleza de los Andes se reveló como un territorio por demás mezquino para con el hombre desde el momento que la población comenzó a multiplicarse significativamente y se veía, por lo tanto, obligada a introducir técnicas para intensificar la producción de los alimentos y así asegurar la existencia del individuo y del grupo. Pero alabanzas por sí solas de la mentada capacidad de manejo del ambiente del andino, que no tomen en cuenta que ésta fue promovida por la lucha por la sobrevivencia, sólo reducen sus enunciados a meras frases externas de admiración del fenómeno premunidas de romanticismo histórico.<sup>1</sup>

Esta idea nos lleva a descubrir uno de los aspectos más difíciles para el estudio de esta época. Se trata de pensar, en la medida de lo posible, sin las categorías, referentes, prejuicios y concepciones que poseemos como seres humanos de este tiempo y de este lugar. Esto significa desprendernos de ciertas “ideas” o “modelos mentales” que en la actualidad manejamos como “normales”, comunes o universales.

---

\* Testimonios:

- Óscar Zorrilla Cabrera, docente (55 años). Lircay, Angaraes. Entrevista en castellano.
- Alejandro Clemente Juscamayta, agricultor (102 años). Uchkus, Yauli, Huancavelica. Entrevista en quechua.
- Edmundo Pérez Huamán, docente (62 años). Pomacocha, Acobamba. Entrevista en castellano.
- Julián Zorrilla Monge, ingeniero (55 años). Lircay, Angaraes. Entrevista en castellano.
- Recogidos por la alumna Tania Paitán Huayllani.

1. Kaufmann 1994: 66.

A los cronistas españoles, por ejemplo, les fue difícil describir el mundo completamente nuevo que “descubrían”, sin desprenderse de sus referentes etnocentristas españoles. Se preocuparon poco por imaginar cómo había sido el desarrollo de la civilización que encontraron, y menos aun por el de las precedentes; les fue difícil comprender que todas ellas habían evolucionado de manera completamente diferente de la suya, sosteniéndose en concepciones radicalmente distintas acerca de la religión, la política, la visión del mundo y también del territorio. Así, con sus ojos de españoles, consideraron que los habitantes andinos eran idólatras, que eran menos civilizados por no conocer la rueda (¿para qué servía acá?) o la escritura; no entendieron lo que significaba para ellos el culto a los diferentes apus que poblaban el territorio andino y seguramente tampoco pudieron comprender cómo estos hombres habían podido dominar alturas superiores a los 4.000 msnm.

Ahora, muchos siglos después, sabemos que los textos que nos dejaron los cronistas (crónicas), aun siendo valiosos documentos históricos, no pueden tomarse al pie de la letra. Esto no significa descartarlos como fuente, sino más bien maximizar su potencial, aprendiendo a leer entre líneas. Entonces, la tarea se complica: no solo debemos poner atención al momento histórico de los cronistas (¿qué significaba ser un soldado español católico del siglo XV?, ¿en qué creían los cronistas?, ¿qué les asustaba?, ¿qué los motivaba?), sino también a sus discursos, casi siempre teñidos de intereses políticos, y anacronismos espaciales y temporales. Reiteramos que las crónicas nos muestran un reflejo y no necesariamente la realidad.

Por tanto, surge la pregunta: ¿cómo fue de verdad la historia de los pobladores andinos que habitaron lo que ahora se llama Perú hace, digamos, tres mil años? y, hacia la misma época, ¿cómo se desarrollaba la historia particular de la región que se conoce y delimita actualmente como Huancavelica? Las crónicas pueden darnos un acercamiento al extenso período en cuestión, pero ya hemos mencionado que el español no fue precisamente el mejor observador del mundo al que llegó (por el contrario, la mayoría de las veces estuvo prejuiciado frente a él). Son claves, entonces, los aportes de disciplinas como la arqueología, la etnografía, la etnohistoria, etc., que nos permiten tener (o al menos imaginar) indicios más veraces sobre lo que sucedió en nuestro espacio mucho antes de que los incas lo incorporasen casi en su totalidad al Tahuantinsuyu.

Si pensamos en la historia antigua de Huancavelica, hay que imaginar que las fronteras políticas actualmente existentes simplemente no existían. Esta constatación tan “simple” nos ayuda a insertar la zona en una región mayor (el mundo andino), lo cual a su vez nos ofrece una perspectiva más amplia y enriquecedora de la historia antigua: podemos entender con mayor claridad los diferentes tipos de relaciones (de intercambio, de conflicto, de dominio) que se establecieron con otras regiones; “descubrir” la visión “horizontal” y discontinua que los hombres andinos tenían del espacio territorial; cerciorarnos de que la reciprocidad, en efecto, parece haber sido una de las bases del mundo andino; y distinguir las potencialidades particulares de la región de Huancavelica y del conjunto entendido como mundo andino.

Según esta óptica será más fácil comprender, por ejemplo, que los restos arqueológicos más antiguos encontrados en la región que ahora se identifica como el departamento de Huancavelica tienen más de mil años de antigüedad y pertenecen nada menos

que a la cultura Chavín (860-460 a.C.). Algunos de ellos son Paturpampa, Seqsakanha, Atalla y Chuicuimarca.<sup>2</sup> Pese a que Ancash (“epicentro” de Chavín) y Huancavelica no comparten una frontera, al parecer la primera influencia Chavín tuvo un radio extenso que se desplegó desde Lambayeque hasta Palpa por la costa, y desde Cajamarca a Ayacucho por la sierra,<sup>3</sup> atravesando la zona de Huancavelica y dejando allí parte de su legado. Si hubiésemos superpuesto nuestras actuales fronteras políticas al análisis histórico, este dato sería ilógico o de difícil comprensión.

Del mismo modo, es importante destacar lo dinámico que era el territorio del Perú antiguo, no solo porque dentro del mismo convivían diversas poblaciones (con elementos comunes, pero con características particulares), sino también porque el desarrollo era desigual en términos de épocas y espacios. Es decir, mientras en la zona en la que floreció Chavín ya se habían dado las condiciones previas para el surgimiento de un Estado de este tipo (poderoso, teocrático, expansivo), en el mismo momento otras partes del territorio vivían circunstancias técnicas u organizacionales que no favorecían la propagación a mayor escala de su cultura particular. Como afirma Arturo Jiménez Borja,

La juventud, la niñez, no están marcadas por ningún hito que diga “aquí termina la niñez, aquí comienza la adolescencia, aquí comienza la madurez” [...]. La vida de los pueblos es igual, insensiblemente pasan los años, los siglos; no hay un hito, no hay una separación precisa. La vida es entonces como un río que fluye constantemente. La palabra que yo estoy diciendo en este momento en un segundo más ya deja de ser presente, es pasado.<sup>4</sup>

Para facilitar el estudio de este complejo panorama, los arqueólogos dividieron la historia antigua del Perú en horizontes e intermedios de acuerdo con el predominio (o declive) de las culturas andinas más “importantes”. Si bien dicha clasificación nos ayuda a comprender qué grupos fueron los que alcanzaron un mayor nivel de influencia dentro del territorio, también puede confundirnos un poco en la medida en que “encubre” la relevancia que tuvieron los pueblos que pertenecen a los intermedios, y más aun las culturas locales “pequeñas”. En realidad, todas ellas (las culturas que formaron horizontes, aquellas que fueron identificadas como intermedios y las culturas locales pocas veces tratadas) configuraron el activo panorama social de esta prolongada época.<sup>5</sup>

Lo dicho anteriormente no significa que Chavín, y en general todas las culturas que han sido ubicadas como horizontes, no hayan tenido supremacía frente a sus contemporáneas. La hegemonía que impusieron se manifiesta en estilos cerámicos o arquitectónicos característicos, pero también en técnicas y visiones del mundo que progresivamente fueron incorporadas por los pueblos “dominados”.

Por tanto, si continuamos imaginando a Huancavelica en la época en la que se construyó Paturpampa, por ejemplo, podemos suponer que, paralelamente a la influencia Chavín que llegó a la región, allí mismo otros pueblos estaban gestándose, viviendo diferentes momentos de su desarrollo y asimilando de diversas maneras el predominio

---

3. Bonavia 1991: 236.

4. Jiménez Borja 1994: 405.

5. Hay que aclarar que el uso del término “cultura” para referirse a grupos sociales con una determinada forma de organización social, y que ocupan un territorio más o menos específico, es bastante cuestionado actualmente en el mundo académico; sin embargo, con el fin de no entrar en una compleja discusión al respecto, preferimos mantenerlo a lo largo de estas páginas.

Chavín. Lo mismo sucedió con Paracas, cuyo espacio temporal se extiende por cuatro siglos desde el año 400 a.C. Fue igualmente un Estado expansivo, aunque con características diferentes de las que tuvo Chavín, y también dejó su huella en la zona de Huancavelica. Algunos de los sitios Paracas en esta región son Seqsaka, Caja y Maqma Oro,<sup>6</sup> y han sido fechados aproximadamente entre los 100 y 200 años antes de nuestra era.

El contacto progresivo establecido por los Paracas con Huancavelica nos ayuda a identificar otra idea interesante y necesaria para comprender mejor la historia antigua del Perú: los hombres andinos de la antigüedad tenían una percepción “discontinua” del territorio y buscaban apoderarse de diversas “islas territoriales” de acuerdo con la necesidad de productos que los diferentes pisos ecológicos podían ofrecer. Una vez más, si miráramos la historia desde nuestra perspectiva actual, nos resultaría extraño comprender por qué los costeños Paracas se habrían empeñado en acceder a las inhóspitas punas huancavelicanas. La respuesta es simple: solo allí se producían determinados productos (por ejemplo, la papa, la oca, el olluco, la quinua, la mashua, entre otros cultivos de altura) y era el hábitat perfecto para la crianza y reproducción de auquénidos.

De eso se percataron los hombres de Chavín y aquellos de Paracas, quienes a través de su supremacía supieron aprovechar el potencial productivo de esta área central andina. Sin embargo, la cultura que marcó de manera determinante el territorio huancavelicano fue, sin lugar a dudas, Wari. Los vestigios que dejaron, entre los que se encuentran los sitios de Pampalca, Cheqowasi, Aya Orco, Huananqayaq y Apacheta,<sup>7</sup> son la muestra tangible de ese legado. La cultura Wari<sup>8</sup> tuvo su centro principal muy cerca de la actual ciudad de Ayacucho, específicamente en el distrito de Quinua; pero ya sabemos que su influencia en Huancavelica no se debió solamente a la cercanía geográfica.

Wari (cuya época, junto con la de Tiahuanaco, ha sido identificada como el Segundo Horizonte, o como el período de “imperios regionales”)<sup>9</sup> fue la capital urbana de un poderoso estado militar. Había alcanzado un elevado grado de desarrollo de la agricultura (los andenes, por ejemplo), así como de técnicas constructivas, de planificación urbana y de redes de caminos. Tal evolución solo había sido posible gracias a la asimilación de las técnicas y capacidades que los anteriores habitantes del mundo andino fueron desarrollando durante siglos.

Alrededor del año 700 d.C., Wari empezó a extenderse hasta alcanzar límites impresionantes (desde Lambayeque y Cajamarca, por el norte, hasta Arequipa y Cuzco, por el sur), logrando asimilar bajo su dominio a todo el territorio de Huancavelica y las culturas de menor envergadura que se venían desarrollando allí desde hacía muchos siglos. Como afirma Fernando Silva Santisteban, tanto con Wari como con los incas las culturas locales huancavelicanas existían, pero vivían sojuzgadas. Esto hace que, generalmente, la historia las invisibilice.

---

6. Rubina y Barreda 2000.

7. *Ibíd.*

8. Los antecesores de Wari fueron los huarpa ayacuchanos. Además de ciertos aportes tecnológicos de Nazca y Tiahuanaco, vemos que los Wari tenían una importante capacidad de asimilación de conocimientos previos. Esto se repite en la mayoría de culturas andinas de gran envergadura (ver Tamayo 1994: 195).

9. Ver Silva Santisteban 1997.

El decaimiento de la cultura Wari, señalado por los especialistas entre los años 1000 y 1200 d.C.,<sup>10</sup> dio a los pueblos dominados la oportunidad de demostrar sus características particulares. Este período es ubicado por los especialistas como Intermedio Tardío o Segundo Intermedio. Se dio entonces un florecimiento regional, favorecido por la desconcentración de poder. Como señala John Earls,

Este acontecimiento [el colapso de Wari] tuvo repercusiones en toda la cordillera y costa peruanas [...] la huída [sic] o desaparición de la clase encargada del manejo, computación e instrumentación del sistema central habría de aumentar el caos y dislocación económica a nivel inter-regional (aunque mirado desde los grupos locales, este proceso habría representado una liberación del control de un estado que se fue tornando cada vez más explotador y no viable).<sup>11</sup>

Es así como en la historia “aparecen”<sup>12</sup> los chancas, los huancas, los yauyu (en la sierra de Lima), el señorío de Chíncha, los killke, los cuismanco, los huamachuco, los chimú, los collique, los ishma, etc.

¿Y qué pasaba en la zona de Huancavelica durante ese período? Entre los siglos XI y XIII, aproximadamente, fueron consolidando su poder las culturas que, en conjunto, se conocen simplemente como “reinos huancavelicanos”. Llegaron a ser más de diez los pequeños reinos locales que convivieron en el territorio del actual departamento: tayacajas, astos, anccaras, guaros, quiguar, chupamarcas, choclocochas, ccoras, huachos, huaytarás, chocorvos, laramarcas, etc.

Existía también una etnia llamada Huancavillca o Guancabilica; pero, contrariamente a lo que podríamos pensar, no estaba asentada en la zona de Huancavelica, sino en las islas de Puná y la parte costera de Manta en Ecuador. En su trabajo sobre los Caracha huancas, Earls observa que existen similitudes entre estos guancabilicas ecuatorianos y los huancas del valle del Mantaro y, a su vez, entre estos últimos y los reinos del territorio huancavelicano. ¿Cómo habrá sido la relación entre ellos?, ¿de qué tipo?, ¿de intercambio, rivalidad o más bien de asimilación, transmisión de técnicas y conocimientos? Este tema es digno de una profundización mayor.

En todo caso, estas etnias o grupos tenían diferentes antigüedades y, por tanto, distintos niveles de desarrollo. El territorio también había sido ocupado de manera progresiva. Algunas ocupaciones de los astos, por ejemplo, se habían dado desde inicios del siglo X, y otras durante la época de mayor influencia de Wari. El tiempo total de ocupación de esta etnia es calculada por Lavallée y Julien en cinco siglos.<sup>13</sup> Dada su larga historia, luego del ocaso de Wari, la cultura Asto era ya un curacazgo que —junto con otros— conformaba la etnia Anqara, ubicada en el norte del departamento (específicamente en las actuales provincias de Lircay, Acobamba y Huancavelica). Como afirma el señor Óscar Zorrilla Cabrera, de la comunidad de Lircay,

[...] aparecen los waris en los años 900, los waris, sí, hay mucha influencia de los waris acá; tenemos por ejemplo vestigios en Huayllay, hay esculturas de las carac-

---

10. Los datos son de Edward Lanning y Luis Lumbreras respectivamente.

11. Earls 1981: 71.

12. Como ya lo hemos mencionado, algunas de estas etnias contaban ya con una larga historia.

13. Lavallée y Julien 1983: 35.

terísticas Wari, también tenemos en Congalla; inclusive aquí en Lircay ha habido, no lo hemos dado el valor necesario a las piedras talladas en algunas esquinas; en la esquina misma de la plaza Andrés Avelino Cáceres ha habido una piedra tallada, pero al llegar la modernidad lo que han hecho es botarlo. Entonces eso ha sido las características de los primeros pobladores, ya a la caída de los waris emerge ya como Anqara.

Y continúa:

[...] luego tenemos los waris, la aparición de los waris es más o menos del 900 hasta el 1200 y se sabe que por el norte hasta Cajamarca, por el sur hasta Arequipa [...] Y a la caída de los waris emergen todas las etnias o nacionalidades, yo los conozco por nacionalidades, aunque el término no es correcto, por ese lado lo entiendo mejor. Entonces, como les digo, los chancas que están en la zona de Andahuaylas-Apurímac; los anqaras en esta zona hasta Hatunmayu, hasta el río Mantaro. Eran poblaciones que anteriormente eran sometidas [...] ahí aparecen los chancas, los anqaras juntamente con los huancawilcas formaron una sola organización social, los astos, por ese lado y por otro lado los chancas, aparecen por ahí por el centro los huancas, los asapampa, los tarumas, los sauces y en esa época también los incas están surgiendo en el Cuzco [...].

Todo ello nos hace pensar una vez más en el dinamismo interno que seguramente vi- vía el mundo andino en ese entonces. El vacío de poder que dejó Wari (y que luego sería ocupado por los incas) contribuyó a que las culturas locales tuviesen mayor libertad para expresar sus cualidades propias, pero también generó un tiempo de cierta confusión en todo el territorio: algunas culturas buscaron subyugar a otras para ampliar sus fronteras; otras se vieron obligadas a conformar alianzas para resistir dichas ofensivas; algunas mantenían lazos de intercambio, mientras que otras se declaraban la guerra. Al respecto, Luis Lumbreras opina lo siguiente:

[...] las ciudades Wari en el eje serrano eran solo centros administrativos que fueron construidos para facilitar el acceso a la renta procedente de los mecanismos de tributación establecidos por el Estado, sin que tales centros fueran ocupados o mediados por la población local, de modo que cuando Wari cayó y se abandonaron estas ciudadelas, quizá quedaron ciertos mecanismos de vida política y económica de corte clasista, pero no la forma de vida urbana. En cambio, a todas luces, sí quedó una impronta guerrera en la gente; en los asentamientos se imponía el amurallamiento para fines de fortificación, aparte de las murallas fronterizas y las fortalezas mismas. [...] Los curacazgos debieron resolver su existencia mediante alianzas y ajustes en sus relaciones intracomunales.<sup>14</sup>

En general, las relaciones de poder estaban reformulándose y todas las culturas andinas vivían de un modo u otro esta reestructuración. Siguiendo a Lumbreras, esta época ciertamente convulsionada “encaja bastante bien con la tradición cusqueña que habla de un gran desorden antes de la aparición de sus reyes y la labor civilizadora que tuvieron sus legendarios fundadores”.<sup>15</sup> Dicha tradición se encuentra también en algunos de los testimonios recopilados:

---

14. Lumbreras 2000b: 46-47.

15. Ob. cit.: 49.



Anteriormente vivían personas, “gentiles”, eran como animales y no conocían vida de casado; después vivieron hombres como nosotros que sembraban. En esos tiempos no habían guerreros [...] con palos de árboles hicieron sus herramientas que anteriormente sembraban papa, cebada, arveja, trigo, todo eso crecía. [...] los incas eran como nuestro Dios con poderes, ellos no trabajaban querían hacer un pueblo de piedras donde no había piedras y cuando los incas daban órdenes, cuando hablaban, las piedras por sí mismos caminaban, solo se daban vueltas y viajaban.<sup>16</sup>

La supervivencia de la idea de que un caos total reinaba antes de la llegada de los incas puede deberse, entre otras razones, a la poca atención que el Intermedio Tardío ha recibido por parte de los especialistas. Como sostienen Lavallée y Julien,

La arqueología andina ha manifestado siempre un mayor interés por las épocas más tempranas que por las más recientes del pasado prehispánico. Las investigaciones sobre los horizontes precerámicos y líticos, la época Chavín, el período formativo constituyen los puntos de interés de la mayoría de los arqueólogos. En cambio, los trabajos dedicados al período llamado de reinos y confederaciones, así como la época imperial inca [...] no han tenido el mismo impulso. [...] en la mejor tradición clásica siguen poniendo énfasis en las estructuras monumentales de los conjuntos urbanos.<sup>17</sup>

Pese a los valiosos aportes de algunos historiadores y arqueólogos, en general la carencia de investigación se evidencia también en lo que respecta a la propia región de Huancavelica. Así lo mencionan varios de los testimonios recopilados:

Han llegado acá varios estudiosos pero que desgraciadamente han tenido referencias muy elementales y se fueron, y me parecen muy importantes hacer un estudio más detenido.<sup>18</sup>

[...] lo que pasa es que falta un trabajo científico y tecnológico, y buen inventario de las zonas arqueológicas de los anqaras.<sup>19</sup>

[...] en los libros no existe la historia de los anqaras, solamente hay algunos vestigios [cerámica] [...] los arqueólogos, antropólogos viendo los vestigios deben estudiar [...] por ejemplo aquí en arriba hay una piedra plana, en la comunidad San Juan de Dios hay un cementerio grande de momias [...] nosotros no quisimos que saquen más porque sería huaqueo, ahora ahí viéndolo bien hay una tecnología, porque nosotros vimos una capa de tierra, otra capa de bosta y otra capa de ceniza; viendo eso hay mucho que descifrar, la antigüedad [...] los científicos tendrían que hacer hablar a esos rezagos, esto en la comunidad de San Juan de Dios al sur de Lircay.<sup>20</sup>

Entonces, ¿cuánto sabemos realmente sobre las poblaciones que ocuparon el territorio del actual departamento de Huancavelica? Lamentablemente, todavía muy poco.

---

16. Alejandro Clemente Juscamayta, 102 años, comunidad de Uchkus, Yauli, Huancavelica.

17. Lavallée y Julien 1983: 18.

18. Edmundo Pérez Huamán, comunidad de Pomacocha, Acobamba, Huancavelica.

19. Óscar Zorrilla Cabrera, Lircay.

20. Héctor Manrique, Lircay.

De los chocorbos se sabe que su asentamiento estuvo próximo a la laguna de Choclococha, que es nada menos que la pacarina (o lugar de origen) de los famosos chanca.<sup>21</sup> Como en los alrededores de la laguna también se había gestado el pueblo de los choclococha, podemos suponer que los chocorbos mantuvieron con ellos algún tipo de alianza o que formaron juntos una etnia mayor. Según datos de John Earls, los ccoras<sup>22</sup> también estuvieron asociados de alguna manera con los chocorbos. Esta cultura, según el mismo autor, deriva del estilo clasificado como “huamanga cursivo” y, al parecer, sus límites se extendieron desde Castrovirreyna y Huaytará hasta Huanta y Huancavelica.

Tanto en la bibliografía académica como en los testimonios recogidos durante el trabajo de campo,<sup>23</sup> la cultura huancavelicana sobre la que se tiene mayor información es la Anqara, también conocida como Anccara y castellanizada como Angaraes. Sobre ella han escrito, por ejemplo, Luis Lumbreras, Danièle Lavallée y Michèle Julien. Estos últimos se ocuparon específicamente de los astos que, junto con otras poblaciones, pertenecen a la etnia mayor de los anqaras.

El territorio que llegaron a controlar los astos se extendía entre el río Mantaro al este y el río de la Virgen al norte. Así, este pueblo dominó los dos ríos a alturas que van entre 3.600 y 4.400 msnm; casi todas las ocupaciones se hallaban en las cumbres de los cerros, en las punas o en espolones rocosos sobre las quebradas. Siguiendo a Lavallée y Julien,

Esta búsqueda sistemática de sitios dominantes no es, por lo demás, exclusiva de los pueblos Asto, ya que durante todo el período Intermedio Tardío (siglos X a XV de nuestra era) el mismo tipo de ocupación de espacio se encuentra en los Andes Centrales, desde las pampas de Junín hasta la hoya de Ayacucho. Más tarde, en la época de la expansión Inca, cambió el esquema de ocupación del suelo. Los incas tendían a instalarse más abajo y a veces, incluso, en el fondo de los valles.<sup>24</sup>

Así lo confirma el testimonio del señor Julián Zorrilla Monge de la comunidad de Lircay:

Aquí en Lircay como era valle, como toda cultura, como todo esta gente no han vivido en el valle, sino alrededor de los cerros como gente todavía no civilizada, la evolución del hombre ha sido así [...] la historia tuvo la influencia de Wari, que hace que se forme una cultura Anqara. Los chancas eran más organizados.

Los mismos autores, Lavallée y Julien, identifican que, dada la elección de sus lugares de hábitat y la extensión de los territorios que controlaban, los astos tenían acceso a una gran diversidad de zonas ecológicas. La zona keshwar (hasta 4.000 msnm), la puna (de 4.000 a 5.000 msnm) y la región orqo (nevados y glaciares) eran los tres pisos ecológicos principales dominados por los astos.

---

21. Este dato puede servir para entender el posterior apoyo de los reinos huancavelicanos a la confederación chanca en su lucha contra los incas, como veremos más adelante.

22. Según el profesor Edmundo Pérez Huamán de la comunidad de Pomacocha, la palabra “ccoras” proviene del quechua quras, porque en la zona “hay cantidad de hierbas, quras [...]”.

23. Es importante mencionar que los testimonios recopilados sobre la época antigua de Huancavelica provienen en su mayoría de la comunidad de Lircay (provincia de Angaraes), que es justamente el núcleo de la cultura Anqara.

24. Lavallée y Julien 1983: 25.

Como ya hemos mencionado, la cultura Asto fue ocupando el espacio progresivamente durante cinco siglos. No es difícil imaginar, por tanto, que en todo ese tiempo se vio en la necesidad de estructurar relaciones de diverso tipo (rivalidad, intercambio, alianza, etc.) con sus vecinos. Así, en la época del florecimiento regional o Segundo Intermedio, los astos ya eran parte de un etnia mayor: los anqaras.

Según los testimonios, el nombre “anqara” tiene más de una explicación:

Lo llamaron “anqara” porque comían en platos grandes, mates a base de calabazas burilados, o sea sus utensilios era a base de palos, de madera, su olla era a base de arcilla [...].<sup>25</sup>

El nombre de anqara tiene dos versiones, había una calabaza que le decían “anqara”, que era como plato de calabaza llamado “anqara”; era también unidad de medida que con eso hacían intercambio de productos. La otra versión es de que anqara era el sombrero de falda ancha especial que los hombres usaron, también a esos sombreros se les llamaba “anqara”.<sup>26</sup>

“Angaraes” muy probable que viene de anca, un animal que es gavián, pero esto para ver que efectivamente se relaciona con el nombre por lo menos los lugareños de entonces lo hubieran tomado como un dios o como un símbolo pero no hay, es una suposición, pero del nombre está muy acertado. Todos conocemos que antes de la llegada del fierro enlozado se utilizaba como utensilio doméstico el mate; tiene diversos tamaños, chiquitos, medianos y grandes. Es una especie de calabaza, que crece en las zonas bajas (Congalla, Huacahuanca), y yo creo que eso es lo que utilizaban la gente de esa zona, mayormente en Congalla [...] Ahora esto es anqara. Otro que se ha encontrado es que se le llamaba “anqara” al sombrero de falda ancha que es una característica de la vestimenta de esa zona y, para qué, esto también ha sido una herencia cultural. Ahora otro, “anqaras” en quechua también significa ‘tierra fértil’, y por eso podría llamarse Angaraes, viene de “anqaras” [...].<sup>27</sup>

Los anqaras tenían muchas similitudes con otras etnias o curacazgos de los Andes en la misma época: se agrupaban en ayllus; la agricultura y la crianza de auquénidos eran sus dos principales actividades y, al parecer, tenían también afanes expansionistas. Algunos de los testimonios nos ayudan a comprender mejor la vida de este pueblo:

[...] su organización social ha sido muy especial, también ha tenido características de formar conglomerados de familias; esas familias conformaban los ayllus y en la tenencia de tierras es muy importante. Las tierras pertenecían a los ayllus, a los grupos y hasta ahora ya no encuentro un dato que habían algunas tierras del Estado; como las tierras del Sol eran de ayllus, las tierras pertenecían a esas familias, eran muy diferentes a las organizaciones [...] Ahora hay muchos restos pero no están inventariados [...] tenemos acá Pumapa Wasin en Callanmarca, también tenemos como dos o tres momias, después tenemos y sacaron después en Tejawasi Wariwilca, muy cerca de acá, lo que nosotros estamos viviendo está a nuestras narices [...] Está el Wari Patán, su nombre mismo “Wari”, zona sagrada, tenemos por la zona de Julcamarca, Congalla, por ejemplo están los restos de los anqaras,

---

25. Julián Zorrilla, Lircay.

26. Héctor Manrique, Lircay.

27. Óscar Zorrilla, Lircay.

mucha gente ha huaqueado en San Juan de Dios [...] hasta ahora no tenemos con precisión, hasta ahora se encuentra el uso principal es de la bayeta blanca colores negro y rojo; en los productos que han utilizado son los productos andinos: coca, papa, maíz y en la crianza de los animales eran los auquénidos.<sup>28</sup>

[...] esa gente se ocupaba en la agricultura e intercambiaban sus productos, hablaban en la lengua del runa simi; su ambición era la expansión de su cultura [...] ¿Qué quiere decir con expansión? Agrandar, ampliar sus fronteras y conquistar nuevas tierras. El objetivo es la meta a donde llegar, la predominancia, o sea, es dominar sus costumbres, imponer su cultura e imponer de que ellos pensaban “¡Yo mando aquí!”. Y eso se hace así, así conquistando [...]. Sus costumbres era la adoración al Sol, animales, culebra, a la naturaleza.<sup>29</sup>

Al parecer, la población anqara tuvo afinidades con los chancas, especialmente en la época en que los incas empezaron sus conquistas. Un dato interesante que aparece en los testimonios recopilados y que confirma esta alianza estratégica de defensa es la presencia de un cacique anqara que se enfrentó contra los expansivos incas. Su nombre era Ankuwayllu o Ancohuayllu:

[...] más bien los más antiguos son las comunidades que aproximadamente tienen cinco mil años de historia; las personas llamadas “anqara” estaban aquí. Los anqaras vivían en las comunidades aproximadamente los años 1100 y 1200, que en esos años los incas dominaron a los anqaras, pero Valdemar Espinoza habla de ello, un rebelde anqara llamado Ankuwayllu peleó con los incas, los incas lo hicieron desaparecer completamente a los anqaras, en la comunidad de San Juan de Dios quedó el último rezaño de los incas.<sup>30</sup>

[...] el grupo que está sublevado por los chancas lo conocen como Ancohuayllu, ha sido un cacique de los anqaras que han salido de la zona de Wiraqocha, en Yawar Pampa [...] un enfrentamiento fuerte cuando Inca Roca era el Inca que estaba gobernando, pero por los sueños que él tenía abandonó y salió, pues su hijo Wiracocha, luego Ancohuayllu después de la pérdida de esa ovación se refugia en Julcamarca y como venían las fuerzas de Wiracocha ya los ha sometido a los chancas, [...] después esta zona en la época de los incas lo conquista Wiracocha, pero para someter a los anqaras tuvo que rodear primero a los chancas por la zona de Andahuaylas, después pasaron por Santa Ana de Castrovirreyna, bajaron por la zona de Moya por la margen derecha del río Mantaro, sometieron a los [...] tiene un nombre especial esta nacionalidad de los Chongos Alto [...] según pasando por la margen derecha hasta el frente de Jauja, que es el grupo de los aukas, luego los aukas pasan a dominar a los tarumas, de los tarumas al dominar la parte norte recién ingresan a dominar a los huancas, someten a los azapampas y así ya lo rodean a los anqaras y lo someten; pero los anqaras de acuerdo a los datos que estamos percibiendo nos alcanza decir que era una nación muy guerrera [...] Ahora, hablando de los anqaras, el centro poblado importante que hasta ahora habían encontrado restos es Aqopampa que ahora es Acobamba [...].<sup>31</sup>

---

28. *Ibíd.*

29. Julián Zorrilla Monge, Lircay.

30. Héctor Manrique, Lircay.

31. Óscar Zorrilla, Lircay.

Del mismo modo, Lavallée y Julien afirman que,

[...] verosímilmente [los anqara] entraron en la confederación formada por esos últimos [los chancas] antes de la expansión inca y quedaron ligados a ellos en el marco de la circunscripción administrativa de Vilcashuaman.<sup>32</sup>

La confederación chanca estuvo conformada por los chancas, los huancas y los reinos huancavelicanos, y enfrentó a los incas a lo largo de ocho años (de 1430 a 1438, según datos de José Tamayo). Como afirma María Rostworowski,

Es posible que se dieran repetidos enfrentamientos entre los grupos inca y chanca que culminaron con el asedio al Cusco y la posterior derrota chanca y que estas luchas se produjeran tan sólo unas cuantas generaciones antes de la aparición de la hueste de Pizarro.<sup>33</sup>

Es interesante notar que “a pesar de su aparente ‘pobreza’, los curacazgos andinos supieron resistir a los incas al punto de comprometer durante algún tiempo su expansión. Ocurrió así con la confederación Chanka”.<sup>34</sup>

La alianza de los chancas con los reinos huancavelicanos fue favorecida por las buenas relaciones previas que, al parecer, sostuvieron los chancas con los astos. Además, dicha coalición era sumamente estratégica para la defensa ante la ofensiva inca en la medida en que el control del sur del departamento de Huancavelica permitía el acceso a los valles costeros (recordemos que allí se hallaban, entre otros, el Señorío de Chincha y el ponderado centro religioso de Pachacamac), mientras que el norte permitía la entrada a la región central de la sierra y garantizaba el dominio de la cuenca del río Mantaro.

Por ello, justamente, el enfrentamiento de los incas con los anqaras fue decisivo para la derrota de la confederación y, por tanto, para el establecimiento del predominio inca en la zona. Al ser derrotados los anqaras, los incas no solo se apropiaron de esta área central de la sierra (indispensable en términos estratégicos, como hemos mencionado), sino que, además, se abrieron paso para continuar su expansión hacia el norte.

Como veremos a continuación, el haber optado por luchar contra el afán expansionista de los incas hizo que los reinos huancavelicanos (al igual que todos los que habían demostrado resistencia) ingresaran a esta nueva época de la historia andina en una posición bastante desfavorable. Los incas se aseguraron del control de los recursos productivos de la zona a través de mitimaes, que eran poblaciones movilizadas de su lugar de origen para los fines que los nuevos gobernantes considerasen necesarios.

Así, los incas enviaron a la región de Huancavelica mitimaes de la más diversa procedencia: los cayampis (de Ecuador), los chachas (de Chachapoyas), los caxamarcas (de Cajamarca), los huánucos, los huares (de Huarochirí), los kiswar (de Cuzco), etc. Es fácil imaginar, entonces, que el panorama social del actual departamento de Huancavelica (y, en general, de todo el mundo andino) cambió radicalmente. Se había inaugurado una nueva fase en la historia, marcada por el total predominio de los incas frente a las otras culturas que se habían gestado en el territorio.

---

32. Lavallée y Julien 1983: 12.

33. Rostworowski 1997: 15.

34. Lavallée y Julien 1983: 131.



## CHANCAS E INCAS

Las crónicas, relaciones geográficas, noticias de viajeros y documentos burocráticos, entre otras informaciones coloniales, son indispensables para la reconstrucción y el entendimiento de nuestro pasado. Si bien es indiscutible la importancia de las fuentes que utilizamos para estudiar el mundo andino, no debemos olvidar que sus autores escribieron desde la perspectiva del siglo XVI europeo, a lo que se sumó la necesidad de justificar la conquista y legitimar el poder político de los españoles.

Los cronistas, condicionados por la época y el contexto en que estaban inmersos, explicaron la realidad andina con elementos correspondientes a esquemas propiamente europeos. Así, las tradiciones orales andinas, que omitían hechos que no querían ser recordados, fueron adaptadas a los criterios occidentales. Los cronistas reordenaron el mundo andino de forma cronológica; calificaron de fábulas o leyendas historias que explican la cosmovisión andina; convirtieron batallas en relatos épicos; y adecuaron la organización social, política y económica andina a categorías europeas. Durante mucho tiempo, la historia de nuestro país fue estudiada bajo la mirada occidental de los cronistas, cuyos trabajos fueron considerados como fuentes de datos indiscutibles.

A inicios del siglo XX, Luis E. Valcárcel introdujo el término de *ethnohistoria* al estudio de la historia andina. Este autor complementa las fuentes históricas con estudios antropológicos y arqueológicos. A partir de la década de 1950, diversos investigadores nos proporcionan una nueva visión para la comprensión de nuestro pasado. En esta nueva perspectiva, las crónicas y los diversos escritos españoles siguen siendo fuentes indispensables para el estudio; pero ahora dichas fuentes son objeto de una lectura más acuciosa, que se aleja de la perspectiva occidental para acercarnos mejor a las fuentes y al entendimiento de los esquemas propios del mundo andino.

Si bien las crónicas no nos proporcionan datos claramente precisos sobre el pasado prehispánico del pueblo huancavelicano, la información que aparece en ellas es sumamente valiosa. Por otro lado, las investigaciones históricas y arqueológicas contemporáneas nos brindan hallazgos importantes sobre los grupos étnicos que habitaron el actual departamento de Huancavelica, en donde los chancas merecen un lugar especial en la historia del departamento. Complementariamente, distintas crónicas muestran un pueblo chanca aguerrido, que busca constantemente la expansión de su territorio. En las páginas de los cronistas, este pueblo aparece también protagonizando la lucha que llevaría

a los incas a expandir y consolidar el Tahuantinsuyu. Como vimos en el capítulo anterior, diversas investigaciones coinciden en señalar que el dominio incaico se inicia a partir de la derrota de los chancas. Por ello, en primer lugar, mencionaremos los aspectos más saltantes que caracterizaron al pueblo chanca, para ocuparnos, en segundo lugar, de su derrota ante los cuzqueños.

## Los chancas

Los chancas pertenecen al período de la historia prehispánica conocido como Intermedio Tardío (1000-1500 d.C.).<sup>1</sup> A esta etapa corresponde la aparición de un conjunto de ayllus<sup>2</sup> que fueron asentándose entre las cuencas de los ríos Mantaro y Pampas en la sierra central. Entre la declinación de Wari y la expansión del Tahuantinsuyu, “debieron deambular por la sierra central ayllus y pequeñas tribus en busca de recursos más estables donde asentarse. Eran tiempos de un reacomodo general de los pueblos, incluso procedentes de regiones distantes [...]”.<sup>3</sup>

La movilización de los pueblos, la falta de fronteras establecidas y la territorialidad discontinua<sup>4</sup> hacen que sea muy difícil precisar cuáles fueron los territorios que ocuparon las sociedades prehispánicas antes del dominio incaico. La sierra central aparece entonces poblada por los astos, huancas, anqaras, pocras, huamanes, chocorbos, taquihuas, chancas, lucanas, andamarcas, soras, entre otros grupos étnicos. La información que se desprende de las fuentes documentales y arqueológicas es insuficiente para determinar con exactitud qué etnias ocuparon el actual territorio de Huancavelica. Sin embargo, en este capítulo, nos ocuparemos de la etnia Chanca, no solo por estar vinculada a la historia huancavelicana, sino porque su derrota ante los incas marcará el inicio de la dominación de estos últimos.

Los chancas tuvieron como pacarina<sup>5</sup> la laguna de Choclococha, situada en la provincia de Castrovirreyna, departamento de Huancavelica. Las investigaciones difieren sobre cuál fue el territorio ocupado por esta población. Al respecto, Enrique González Carré sostiene, mediante el análisis arqueológico de los asentamientos que se ubican

- 
1. El Museo Regional Daniel Hernández de Huancavelica cuenta con salas que exponen restos del Intermedio Tardío procedentes de distintas zonas de Huancavelica (principalmente Acoria y Huancavelica). Entre ellos encontramos cuencos y cántaros de uso doméstico, con figuras zoomorfas y antropomorfas.
  2. El ayllu era el grupo de parentesco. Recordemos que el ayllu fue la base de la economía andina, puesto que permitía el intercambio de mano de obra: “La gente podía así recurrir prioritariamente a la energía de sus parientes para satisfacer sus necesidades [...]” (Pease 1992: 15).
  3. Santillana 2002: 557.
  4. Las crónicas muestran que los diferentes grupos étnicos se encontraban en un territorio políticamente organizado en provincias. María Rostworowski afirma la territorialidad no como una zona de unidades continuas, sino como un conjunto de ámbitos ecológicamente distintos, en los cuales era posible la obtención de diversos recursos. La población de un grupo étnico podía, entonces, estar distribuida en un espacio muy amplio, compartido con otros grupos étnicos (Rostworowski 2001: 320-321).
  5. La pacarina constituía el lugar de origen. Pease señala que las pacarinas fueron “lugares de origen de los hombres y mujeres que adquirieron sentido en el mito de Wiracocha, cuando este hizo ingresar a los hombres en el subsuelo y luego les ordenó salir de las cuevas, las fuentes, etc. Cada grupo de parentesco (ayllu) tenía su pacarina” (Pease 1992: 98).



alrededor de la laguna, que estos territorios fueron ocupados por los chancas, que luego habrían migrado hacia Ayacucho y Apurímac.<sup>6</sup> Sin embargo, el arqueólogo Julián Santillana menciona, basándose en la crónica de Betanzos, que el origen histórico de los chancas estuvo cerca de Parcos, en la actual provincia de Lircay.<sup>7</sup> Lo que es indudable es que los chancas fueron un pueblo guerrero, lo que probablemente los llevó a expandirse y conquistar otras etnias<sup>8</sup> de las zonas de Huancavelica, Ayacucho y Apurímac.

El territorio ocupado por los chancas tiene una geografía bastante accidentada, que presenta distintos climas y alturas (desde 1.500 hasta 4.000 msnm). En las sociedades an-dinas, el factor ecológico fue de gran importancia, ya que, tomando en cuenta la diversidad del medio, el hombre andino encontraba los elementos necesarios para la dominación de un amplio territorio en el que los recursos se encontraban dispersos. Así, los chancas se adecuaron a un medio ambiente de difícil acceso, lo que les permitió, a través del control de pisos ecológicos,<sup>9</sup> el aprovechamiento de recursos naturales y el desarrollo de cultivos propios de zonas de altura (como la papa, el olluco, la oca y la quinua) y de valles interandinos (como el maíz, la coca y los frutales). La actividad agrícola fue complementada con la domesticación de camélidos por encima de los 4.000 msnm. El trabajo arqueológico confirma la importancia que tuvo la agricultura para los chancas, ya que muchos de los instrumentos líticos encontrados funcionaron como herramientas agrarias.<sup>10</sup>

A lo largo de la zona ocupada, se han encontrado asentamientos que, dependiendo de los accidentes geográficos, se muestran dispersos o aglutinados, sin un patrón de poblamiento definido. Entre los distintos restos que ha analizado, González Carré distingue viviendas circulares (hechas de piedra y barro), lugares de vigilancia (principalmente en las zonas de acceso a sus poblados), estructuras de almacenamiento (construcciones con pozos interiores que debieron servir para almacenar tubérculos), y estructuras funerarias (en cuevas o abrigos)<sup>11</sup> y productivas (se han encontrado terrazas agrícolas y canales de agua). Asimismo, este autor señala que en Huancavelica se ha identificado una gran cantidad de material arqueológico chanca que se concentra siguiendo el curso del río Pampas (también conocido con el nombre de Colcamayo o Vilcas), en las provincias de Castrovirreyna, Huaytará y Huancavelica. Es importante mencionar que los chancas

---

6. González Carré 1992: 78.

7. Santillana 2002: 559.

8. Garcilaso sostiene que entre las etnias que forman parte de la confederación chanca se encontraron los hancohuallu, utunsulla, uramarca y vilcas. Navarro del Águila menciona que, además de los chancas, la confederación estuvo integrada por los pocras y los huancas (que agrupaban a los huanca vilcas, tayacasa, ancaray y huaitara) (ver Rostworowski 2001: 67-71).

9. El acceso y dominio de distintos pisos ecológicos para el caso de las sociedades andinas pre-hispánicas ha sido ampliamente estudiado por John Murra. El autor señala que el control vertical de pisos era un ideal compartido por etnias que se desarrollaron antes de la gran expansión incaica (ver Murra 1975).

10. González Carré 1992: 13-14.

11. Sobre los entierros chancas, González Carré menciona lo siguiente: “por lo general los entierros eran múltiples y si bien existía un ajuar funerario, este era muy pobre y estaba integrado por mantos tejidos que cubrían el cadáver, soguillas y un conjunto de objetos de cerámica de piedra. Pero lo importante está en señalar que el hecho de enterrar con ciertos cuidados especiales a sus difuntos supone que entre los Chankas existía la creencia en una vida o existencia posterior a la muerte [...]” (ob. cit.: 153).

ocuparon gran parte del territorio Wari; sin embargo, presentan elementos muy particulares que difieren de los conocimientos alcanzados por estos. Un ejemplo de ello se presenta en su cerámica,<sup>12</sup> tosca y rudimentaria, a diferencia de las altas técnicas de manufactura alcanzadas por los wari.<sup>13</sup>

Si bien los asentamientos chancas no presentan particularidades que nos lleven a estipular alguna diferenciación social entre sus pobladores, sabemos que existió la presencia de señores o jefes étnicos en cada ayllu. Al igual que en la mayoría de sociedades prehispánicas, los chancas tuvieron una organización dual, lo que quiere decir que cada ayllu se dividía en dos parcialidades o mitades, cada una al mando de un curaca. El dualismo se expresa en distintos términos:

Hanan y Urin, alaasa y maasa, uma y urco, allauca e ichoc [...] son alto-bajo, derecha-izquierda, delante-detrás, dentro-fuera, cerca-lejos, los términos representan las oposiciones y complementaciones [...]; todo grupo andino se veía como espejo en su otra “mitad” [...].<sup>14</sup>

Platt hablaba de la idea de *yanantin*: dos opuestos se complementan para definir su propia existencia y la definición de cada parte supone necesariamente la existencia de la otra.<sup>15</sup> Siguiendo el principio de dualidad, los chancas dividieron sus ayllus en dos parcialidades: “Uscouilca [...] instituyó la una y llamola Hananchancas, que decir ‘los chancas de arriba’ y Ancouilca hizo la otra parcialidad y nombróla Hurinchanca, que suena ‘los chanca de abajo’”.<sup>16</sup>

Recordemos que los chancas se caracterizaron por ser un pueblo guerrero. Sus asentamientos ubicados en lugares defensivos y la gran cantidad de material lítico con función militar así lo confirman. Podemos encontrar en los relatos de los cronistas la descripción de sus aguerridas luchas, en las que llevaban embalsamados a sus antepasados, Uscouilca y Ancouilca: “porque eran en la vida temidos por sus crueldades [...] traíanlas consigo en las guerras [...]”.<sup>17</sup> Así, los chancas enfrentaron a los quechuas por la posesión de Andahuaylas. Al respecto, Cieza de León nos dice que los chancas:

[...] vinieron conquistando por donde venían, hasta que llegaron a la provincia dicha [Andahuaylas] [...] se dio la batalla entre ellos [...] los quichuas fueron vencidos y tratados cruelmente, matando a todos los que podían a las manos aver, sin perdonar a los niños tiernos ni a los ynutiles viejos, tomando sus mugeres por mançebas. Y hechos otros daños, se hizieron señores de aquella provincia y la poseyeron como oy día la mandan sus deçendientes.<sup>18</sup>

---

12. Para el análisis de la cerámica chanca, González Carré distingue dos áreas: la cuenca del Mantaro, del territorio de Huancavelica hacia el norte; y la zona cercana al río Pampas, desde la provincia de Castrovirreyna hacia el sur. El autor señala que en ambos lugares se ha encontrado cerámica de los dos ámbitos, lo que supone la existencia de posibles contactos y movilización demográfica entre los diversos ayllus que habitaban las cuencas (ob. cit.: 55).

13. González Carré 1992: 47-48.

14. Pease 1992: 57.

15. Platt 1980.

16. Betanzos 1987 [1551].

17. Sarmiento de Gamboa 1943 [1572]: 163.

18. Cieza de León 1996 [1550]: 111.

La guerra, pues, es una actividad característica de este pueblo y, al igual que en los curacazgos, el sistema dual existió en el mando de los ejércitos. Los chancas dividieron su ejército en tres partes, cada una de ellas al mando de dos jefes.<sup>19</sup> Así, Betanzos nos cuenta que, estando los chancas en Paucaray, dividieron su ejército en tres partes, cada una al mando de dos señores: Malma y Rapa se dirigieron al Condesuyo; Yana Vilca y Tequellovilca, hacia el Andesuyo; y Tomaiguaraca y Astoiguaraca, hacia el Cuzco.<sup>20</sup>

## La guerra contra los incas <sup>21</sup>

La expansión de los cuzqueños comenzó con la victoria sobre los ayllus vecinos, a la vez que los chancas se acercaban al Cuzco:

Desde una perspectiva histórica esta guerra nos informa cómo los incas lograron romper el círculo aprisionante de poderosos vecinos [...]. Al igual que los incas, los chancas, otra macroetnia, pugnaba por una expansión territorial. Habían ya extendido sus territorios hasta Andahuaylas y aspiraban a dominar por completo a los quechuas.<sup>22</sup>

La guerra contra los incas aparece relatada en las crónicas con tono épico. La figura de Pachacútec es heroica: aparece rodeada de hechos gloriosos referidos al triunfo cuzqueño en el que interviene la divinidad Wiracocha. Lo cierto es que la derrota chanca en la guerra contra los incas traerá la gran expansión del Tahuantisuyu y la consolidación del incanato.<sup>23</sup> Mientras los chancas se acercaban al Cuzco,

[...] pareciéndoles que eran [ellos mismos] tan poderosos que en la tierra nadie les podía igualar, determinaron de salir de Andaguail[1]as a robar y conquistar el Cuzco. Y para lo hacer, eligieron dos cinches, llamados el uno Astoiguaraca y el otro Tomaiguaraca, el uno de la parcialidad de Hananchanca y el otro de Hurinchanca [...]. Se asentaron en un sitio llamado Ichopampa [...] atemorizando la comarca y dando orden para entrar al Cuzco.<sup>24</sup>

El Cuzco se encontraba al mando del inca Wiracocha, quien nombra como sucesor en el poder a su hijo Urco. Los cronistas dan cuenta de la negativa que surgió entre las distintas autoridades cuzqueñas ante dicho nombramiento, puesto que consideraban a Urco incapaz para el cargo. Ante el inminente ataque chanca, Wiracocha y Urco abandonan la ciudad y parten hacia Xaquixaguana en donde reciben al chanca Huaman Huaraca para negociar la rendición cuzqueña. Es entonces cuando el hijo menor de Wiracocha,

---

19. Rostworowski 1983: 107-113.

20. Betanzos 1987 [1551]: 26.

21. La guerra entre los chancas y los incas aparece relatada por varios cronistas. En este capítulo hemos optado por seguir las crónicas de Betanzos, Cieza de León y Sarmiento de Gamboa.

22. Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos 1986: 9.

23. Uno de los problemas a lo largo de las crónicas ha sido establecer a cuál de los incas se le atribuye la victoria sobre los chancas. María Rostworowski ha estudiado detalladamente la información documental, mediante la cual vemos que la mayoría de cronistas se refiere al inca Pachacútec como el vencedor de la guerra (ver Rostworowski 2001: 78-91).

24. Sarmiento de Gamboa 1943 [1572]: 163.

Inca Yupanqui, se rehúsa a aceptar la dominación chanca y toma el mando de la ciudad. Junto a él se quedan Inca Roca, Apo Maita, Vicaquirao, Quilliscache Urco Guaraca, Chima Chaui Pata Yupanqui, Viracocha Inca Páucar y Miracoimana. Asimismo, para reunir guerreros y hacerles frente a los chancas, Inca Yupanqui pide ayuda a los curacas de los pueblos vecinos, pero su convocatoria no tuvo mucho éxito. Los curacas vecinos se negaron a prestarle ayuda, puesto que temían el poderío de los chancas.

Las crónicas señalan que la noche anterior al enfrentamiento el Inca se alejó de sus compañeros, “se puso en oración al hacedor de todas las cosas que ellos llaman Viracocha Pacha Yachachic [...]; en su sueño vino a él el Viracocha en figura de hombre [...]”<sup>25</sup> y le dijo que vencería a sus enemigos. El mensaje de la divinidad aparece como garante de la victoria cuzqueña, el sueño adquiere el carácter

[...] de vía de acceso al conocimiento de las fuerzas sobrenaturales, una manera de predecir el futuro o de recibir mensajes o mandatos de instancias divinas. En general eran los dioses quienes enviaban los sueños para advertir u ordenar [...].<sup>26</sup>

Al despertarse, Inca Yupanqui animó a los suyos a la batalla.

Aparecieron los chancas en Carmenca y los cuzqueños fueron a su encuentro. Son distintas las historias que narran la batalla. Algunos dicen que los cuzqueños habían hecho a la entrada de la ciudad grandes hoyos llenos de púas con el fin de que el enemigo cayera dentro de ellos. Otros relatan que, estando Inca Yupanqui en plena batalla, una serie de hombres, los cuales habrían sido piedras transformadas en soldados por acción del dios Wiracocha, bajaron de los cerros para darle apoyo al Inca. También se señala que Topa Huanchire, sacerdote del templo del Sol, adornó unas piedras con armas con el fin de que simularan ser guerreros. Estas rocas se convirtieron en Pururaucas, aguerridos luchadores.<sup>27</sup> En plena batalla, el Inca se apoderó de Uscovilca, el ídolo chanca. Ante este hecho, los chancas huyeron hasta Ichopampa. Es importante señalar que muchos de los ídolos capturados fueron llevados al Cuzco, pero en algunos casos,

[...] quedaban en poder de la familia y panaca del Inca que había conquistado la provincia. Esta costumbre estaría confirmada por Polo de Ondegardo, quien habría hallado un ídolo chanca al lado de la momia de Pachacutec.<sup>28</sup>

A partir de esa victoria, Inca Yupanqui será llamado Pachacútec: “que es hijo del Sol, que transforma el mundo”.<sup>29</sup>

Las crónicas señalan que, después de cada conquista, el inca distribuía una serie de bienes entre los ayllus dominados. Este hecho puede ser tomado como una intención de alianza y como una forma de establecer relaciones de reciprocidad y redistribución. Ambas relaciones existieron antes de la dominación incaica y formaron la base de la organización en el Tahuantinsuyu, ya que articulaban el Cuzco con los grupos étnicos.

---

25. Betanzos1987 [1551]: 32.

26. Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos 1986: 13.

27. Rostworowski 1997: 22.

28. Rostworowski 2001: 147.

29. Betanzos, citado en Rostworowski 2001: 128.

Las relaciones de parentesco en un ayllu daban origen a la reciprocidad, que consistía en la mutua prestación de energía humana entre sus miembros. Por otro lado, vemos que la reciprocidad también funcionaba a otra escala, es decir, entre el inca y los ayllus. Las crónicas relatan los matrimonios realizados entre el inca y su familia, con los curacas y sus familias, de tal forma que quedaban establecidas relaciones de parentesco entre ambos grupos. Ello incluía la entrega de mano de obra y la redistribución de una serie de bienes por el inca.<sup>30</sup>

Siguiendo con la guerra, vemos que, mientras que los chancas volvían a concentrar a su gente para realizar un nuevo ataque contra los cuzqueños, Pachacútec envía los despojos de la victoria para que su padre, el inca Wiracocha, reconozca el triunfo y acepte su mandato. Wiracocha se niega al pedido de Pachacútec, quien debía reconocer que el triunfo era de su hijo Urco, pues él era el gobernante. En el camino de retorno al Cuzco, Pachacútec fue sorprendido por un ataque. Algunos cronistas cuentan que fueron hombres enviados por el inca Wiracocha y otros sostienen que fueron enviados por el inca Urco. Lo cierto es que Pachacútec venció y retornó al Cuzco para preparar su ataque contra los chancas. Esta vez el grupo dirigido por el Inca había crecido. Muchos de los curacas, que se habían mantenido indecisos en dar su apoyo al Inca, luego de observar su triunfo no dudaron en pelear a su lado. Pachacútec fue en busca de los chancas. Sarmiento de Gamboa comenta que fue una pelea bastante dura en la que, mientras todavía no se podía ver un claro ganador,

[...] Pachacuti encaminó hacia donde peleaba Astoiguaraca, y embistiendo con él le dio un hachazo de que le cortó la cabeza, habiendo ya muerto Tomaiguaraca. Y luego hizo poner las cabezas destos dos capitanes chancas en las puntas de unas lanzas [...].<sup>31</sup>

Así las cosas, los chancas huyeron de la batalla. Esta vez Pachacútec decidió perseguirlos hasta el territorio de Andahuaylas. Luego de someterlos, Pachacútec envía nuevamente los despojos donde Wiracocha, quien finalmente acepta su triunfo. Urco decide continuar la guerra contra el Inca y muere en Yucay. En el Cuzco se llevan a cabo los preparativos para que Pachacútec reciba la mascapaicha.

## **El dominio incaico**<sup>32</sup>

Una vez que los chancas fueron derrotados, Pachacútec se lanza a la conquista de otros territorios. Es difícil saber cuál es el orden en que el Inca somete a los pueblos, pero sabemos que primero asegura el dominio sobre las regiones cercanas al Cuzco conquistando a los ayarmacas, el pueblo de Ollantaytambo y Huancara. En su marcha hacia el río Apurímac,

---

30. Pease 1994: 57-65.

31. Sarmiento de Gamboa 1943 [1572]: 171.

32. Para establecer algunos aspectos de los chancas bajo el dominio incaico, hemos seguido la información de las crónicas de Sarmiento de Gamboa, Betanzos y Cieza de León, y especialmente las investigaciones realizadas por María Rostworowski en torno de la figura de Pachacútec (ver Rostworowski 1997 y 2001).

[...] decidió Pachacútec descansar en Curahuasi, a veintiséis leguas del Cuzco. Estando en este lugar, nos cuenta Cieza, dio el soberano a un jefe chanca, llamado Túpac Uasco, una palla del Cuzco por mujer; era una forma de atraerse al sinchi. Siguiendo el viaje llegaron a Andahuaylas, donde [...] determinaron avanzar hacia los soras.<sup>33</sup>

Es importante mencionar que, al asumir el cargo, cada inca vuelve a iniciar las mismas luchas. El territorio se volvía a someter ante cada gobernante. Así se legitimaba el poder, se rehacían las alianzas y se establecían nuevas relaciones de parentesco, con lo que se aseguraba el acceso a la mano de obra en diferentes zonas.

Después de vencer a los soras y los vilcas, Pachacútec se lanza a la conquista de los chinchas, para lo cual envía un ejército al mando de Cápac Yupanqui, hermano menor del Inca. Mientras tanto, Pachacútec se dirigía a Huamanga para retornar más tarde hacia el Cuzco. Es así que,

Si el triunfo sobre los chancas en Carmenca y más tarde en Ichubamba había dado a los cuzqueños la primera sensación de sus fuerzas, estas lejanas guerras de conquistas con sus anexiones territoriales abrían a un nuevo campo de posibilidades. La confederación cuzqueña rodeada de señores indómitos y turbulentos, había pasado a la historia.<sup>34</sup>

Estando el Inca en el Cuzco, envía un ejército para combatir a los collas, comandados por Apo Conde Maita. Luego, el Inca se unirá a la pelea para retornar, una vez más, victorioso al Cuzco. A partir de entonces, el mando de las batallas será entregado a Cápac Yupanqui, quien parte hacia el Chinchaysuyo a someter a los huancas. Entre los jefes del ejército inca, había un jefe chanca,

Y entre los otros capitanes particulares que en el ejército iban, fue uno llamado Anco Aillo, de nación chanca, el cual había quedado preso en el Cuzco desde el tiempo que el Inga venció a los chancas en el Cuzco y en Ichopampa. El cual siempre andaba triste, y, según dicen, imaginando cómo librarse. Mas disimulábalo de manera que los cuzqueños ya le tenían por hermano y se fiaban dél. Y como a tal, el Inga le nombró por capitán de la gente chanca que en el ejército iba; porque a cada nación le daba el Inga el capitán de su natural, por que conforme a su condición los supiese mejor mandar y ellos le obedeciesen mejor.<sup>35</sup>

Estando cerca de Parcos, en Huamanga, llegó el ejército inca a una fortaleza llamada Urcocóllac, en donde los naturales ofrecieron resistencia. Los chancas fueron los autores de esta victoria. El triunfo chanca llegó a oídos de Pachacútec, quien, por temor a que estos se volvieran contra los incas, envió un mensajero a Cápac Yupanqui con las órdenes de matar a los chancas. El mensaje fue dado en presencia de la hermana de Anco Aillo, quien lo alertó y, aprovechando el descuido de los incas, huyó con los chancas. Por más que Cápac Yupanqui intentó seguirlos, no pudo alcanzarlos; los chancas se internaron en Huánuco y Chachapoyas.

---

33. Rostworowski 2001: 137.

34. Rostworowski 2001: 141.

35. Sarmiento de Gamboa 1943 [1572]: 194.

Después de la huida de los chancas, son pocas las noticias que tenemos sobre ellos en las crónicas. Hemos visto cómo algunos chancas fueron asimilados al ejército inca; Santillana, a partir de la información de Cieza de León, sostiene que un grupo chanca ubicado frente al Titicaca le pide al Inca la reincorporación a su lugar nativo. Según el autor, otros grupos chancas habrían sido reubicados como *mitmas*:<sup>36</sup>

La expulsión de poblaciones nativas de sus lugares de origen era una práctica generalizada, en algunos casos desplazándolos cada cierto tiempo de un lugar a otro, y en otros asentándolos en forma permanente en un sitio [...].<sup>37</sup>

Santillana sostiene, entonces, que había *mitmas* chancas en la provincia de Angaraes. Estos compartían el territorio con *mitmas* de Cajamarca, Cuzco y Huarochirí.

Sobre los *mitmas*, debemos recordar que muchos de ellos eran trasladados, como un mecanismo de dominación, desde su lugar de origen hacia otro destino; y otros, con el fin de poblar una región y así aprovechar sus recursos. La práctica del traslado de poblaciones fue anterior a los incas. Ya hemos señalado cómo los chancas controlaban distintas zonas ecológicas, por lo que es probable que para acceder a zonas alejadas hayan empleado a los *mitmas*.<sup>38</sup>

Además de la política de *mitmas*, es probable que los incas edificaran centros administrativos para el control del territorio. Entre los probables asentamientos que cumplieron una función administrativa, se menciona el de Huaytará, ubicado en Huancavelica. Al respecto, González Carré señala lo siguiente:

Se trata de varias construcciones de piedra edificadas en el estilo cuzqueño. Los muros de las construcciones tienen puertas, ventanas y hornacinas de tipo trapezoidal, también hay acueductos de piedra y lo que podría ser un baño del Inca.<sup>39</sup>

Según el autor, este asentamiento no ha sido muy estudiado. A pesar de ello, supone que su importancia radica en haber sido el centro de control para el paso de productos y personas entre la sierra y el valle de Ica.

Como hemos señalado, después del gobierno de Pachacútec, no encontramos en la historia prehispánica mucha información sobre Huancavelica. Sin embargo, bajo el gobierno del inca Túpac Yupanqui, la tradición oral ha recogido la llamada leyenda de Kamasja. Cuenta esta leyenda que, estando el inca Túpac Yupanqui en sus conquistas, llegó a la fortaleza Torongana, ubicada en el distrito de Churcampa, provincia de Tayacaja. El Inca le pide a Kamasja, señor de la fortaleza, que le entregue a su hija Illac Cori como esposa y que a cambio haría que bajen de las montañas fuentes de agua para que el pueblo se viera favorecido convirtiéndose en un segundo Cuzco. Kamasja se opuso al pedido y, ante su negativa, el Inca inició la guerra contra el pueblo. Así, venció y privó a todo Churcampa de agua.<sup>40</sup>

---

36. “Mitmas”, “mitimaes” y “mitmaqunas” son palabras sinónimas.

37. Santillana 2002: 562-563.

38. Regalado 1984.

39. González Carré 2002: 550.

40. Quijada 1985: 227-228.

Finalmente, es importante indicar que, en la actualidad, el Museo Regional Daniel Hernández expone restos procedentes de distintas zonas de Huancavelica (Castrovirreyna, Huaytará, Tayacaja) con influencia del estilo inca. Se exhiben cintas o *watanas* y tejidos (confeccionados con lana de alpaca, formaban parte del ajuar funerario), rueca o *piruros* (confeccionados de hueso y madera), cántaros de uso doméstico, objetos ornamentales en bronce y plata, porras de piedra, boleadoras, hachas y morteros, entre otros restos.



## LA FUNDACIÓN DE HUANCVELICA\*

**A**l iniciarse la Conquista en el Perú, los españoles fueron conscientes de la dispersión territorial que caracterizó a la población andina; por ello, consideraron como prioritaria la delimitación del espacio. Esta preocupación fue de la mano con la necesidad de tener un control sobre la población que les permitiera llevar a cabo la evangelización, tener acceso a la mano de obra y cobrar el tributo.<sup>1</sup>

Así, vemos que la Conquista traerá un nuevo diseño espacial en el mundo andino, en el que predominaron formas de organización y disposición del espacio ya empleadas en España. Recordemos que la Conquista tuvo una fuerte influencia medieval; en ella se utilizaron esquemas y formas de organización provenientes de las guerras de reconquista de la Europa medieval:

Los españoles llegaban impregnados por el espíritu de una larga guerra de reconquista recientemente terminada, sabiendo cómo organizar tierras de conquista y disponer de las poblaciones vencidas [...].<sup>2</sup>

En la nueva organización del espacio, la fundación española de ciudades adquirió un carácter fundamental. En las fundaciones, se pueden distinguir dos etapas. En un primer momento, algunas ciudades fueron fundadas para consolidar el territorio y servir

---

\* Testimonios:

— Profesor Moisés Manrique Vergara (55 años), docente del ISP “Huancavelica”. Huancavelica, Huancavelica. Entrevista en castellano.

— Profesor Óscar Morales Alarcón (65 años), ex docente de la otrora Escuela de Santa Bárbara. Huancavelica, Huancavelica. Entrevista en castellano.

— Recogidos por el profesor Elmer Castellanos de la Cruz y la alumna Neyda Quispe Lizana.

1. En el siglo XVI, los españoles introducen el tributo. Los pobladores, en virtud de su condición de vasallos libres de la Corona, debían pagar un impuesto. Los tributos se cobraron a los hombres que tuvieran entre 18 y 50 años de edad, a través de las encomiendas. De esta forma, el indígena, sujeto a un encomendero, entregaba a este los productos solicitados, que variaban de acuerdo con el medio geográfico de cada encomienda. Años más tarde, se introducirá la moneda como medio de pago del tributo.
2. Dollfus 1981: 90.

de avanzada para nuevas conquistas; posteriormente, tuvieron lugar fundaciones que responden a un motivo específico (como puede ser la aparición de una mina, la necesidad de construir un puerto o la reducción de la población). En general, los objetivos de la Corona con respecto a la fundación de ciudades respondieron a distintas estrategias. José Antonio del Busto señala que las ciudades por fundar debían ser:

[...] un puesto de avanzada militar que indicara posesión; un reducto de vecinos encomenderos armados dispuestos a defender la población y su comarca; un punto económicamente útil; un centro de irradiación religiosa y cultural; y un lugar de premio para los descendientes de los fundadores, encomenderos y vecinos, recompensa que se cumplía con el desempeño de los cargos públicos.<sup>3</sup>

Asimismo, el autor señala que, para llevar a cabo la fundación, se debía buscar un lugar apropiado para el establecimiento de la ciudad. Esta debía cumplir con ciertos requisitos:

[...] buenos vientos (de preferencia fríos, porque los calientes se consideraban malos); buenas aguas (frescas, limpias y corrientes, aceptándose igualmente las de pozo); buenos bosques (para el proveimiento de leña, también para las obras de carpintería); buenos pastos (hierba fresca para el alimento de los caballos); buenas tierras (para sembradura, incluyendo las del ejido); y buenos indios (pacíficos, sedentarios, aptos para ser otorgados en encomienda) [...].<sup>4</sup>

El acto de la fundación se iniciaba haciendo un hoyo y colocando en él un tronco (picota) en el que se clavaba un cuchillo. Se manifestaba que la ciudad era fundada en nombre de Dios y del rey; luego se retaba a quien estuviese en contra de la fundación. En algunos casos, se cortaba con la espada hierbas y arbustos en señal de posesión. Seguidamente, el escribano redactaba el acta de la fundación y así se abría el primer libro del cabildo.<sup>5</sup> Finalmente, se procedía al trazado de la cuadrícula o damero y al reparto de solares.<sup>6</sup> El trazo recto de las calles respondía a la necesidad de evitar cualquier ataque sorpresivo; de esta forma, se aseguraba que desde la plaza se pudiera tener un amplio panorama de los que ingresaban en la ciudad. En general, las ciudades tenían una plaza alrededor de la cual existían cuatro manzanas, cada una dividida en cuatro solares que eran destinados para la Iglesia, la casa del cura, el hospital, el cementerio, el cabildo, la cárcel y las casas para las autoridades de la ciudad.

---

3. Del Busto 1975: 12.

4. *Ibíd.*

5. Los cabildos se encargaron del gobierno de la ciudad. Entre sus funciones principales, destacan la repartición de solares, la delimitación de algunas zonas (para mercados, áreas de expansión, etc.), la fijación de los precios de artículos de primera necesidad, la realización de obras públicas (provisión de agua y alcantarillado, construcción de puentes, murallas y obras para el embellecimiento de la ciudad) y la administración de los gastos de las festividades (religiosas y públicas). Los miembros del cabildo variaban de acuerdo con la importancia de la ciudad. En general, eran dos alcaldes, regidores, alférez real, procuradores, alguaciles y secretarios (ver Lohmann 1994: 87-94).

6. Es importante señalar que, inicialmente, el territorio y la noción de propiedad estuvieron relacionados con el reparto de encomiendas. Si bien las encomiendas no implicaban la entrega de territorios sino más bien la entrega al español (encomendero) de un determinado número de pobladores andinos, vemos que esta implicaba la concentración de la población, lo que contribuía a que los españoles tuvieran acceso a la mano de obra y al tributo de sus encomendados.

Todas estas formalidades, normas y requisitos para las fundaciones de ciudades estuvieron reglamentados desde un inicio por la Corona. Desde 1513, vemos que el rey Fernando el Católico entregaba a Pedrarias las instrucciones con las pautas que debían seguir las primeras conquistas. Asimismo, el rey Carlos V emite diversas ordenanzas que delimitan las zonas conquistadas, los títulos de los conquistadores y, en general, una serie de disposiciones sobre las conquistas. Entre estas emisiones, tres años antes de que se fundara Huancavelica, en 1568, el Monarca entrega una cédula al virrey Toledo en la que se establece realizar fundaciones españolas en los lugares donde los naturales no estuvieran sometidos. Allí se les daría a los españoles, que después de la conquista no tuvieran ocupación, una actividad. Años más tarde, en 1573, el rey Felipe II también emite ordenanzas en las que se especifican normas sobre los descubrimientos y diseños de las fundaciones en las ciudades sometidas, pero estas leyes no tuvieron mucho efecto en el Perú, ya que para esa fecha gran parte de las ciudades se encontraban ya fundadas.<sup>7</sup>

La fundación de la ciudad de Huancavelica se realizó tardíamente, cuando la Conquista finalizaba y se habían realizado ya varias fundaciones de ciudades españolas en el Perú. Esta fundación tardía se explica por el interés de la Corona en las minas de azogue:

Huancavelica se funda por su riqueza mercurial. Huancavelica se funda por la gran cantidad de azogue que existió en el suelo de nuestra tierra huancavelicana. Huancavelica, pues, es la tierra del mercurio, que después de su fundación llegó a conseguir y convertirse en una ciudad muy importante del Virreinato por el azogue.

—De todas maneras, las minas de Santa Bárbara tenían que ver mucho con la fundación de la ciudad, ¿si no tal vez hubiese sido simplemente un paraje, profesor? Nada más, un lugar de pastadero.<sup>8</sup>

[...] como digo, el descubrimiento estuvo provocado a la fundación de la ciudad, pues para asegurar la explotación y el traslado a Potosí, luego a España, tenían que haber acá toda una organización y era mejor que haya todo una estructura social, religiosa y militar en Huancavelica, para que se aseguren la explotación de este mineral.<sup>9</sup>

Antes de su fundación, Huancavelica ya contaba con población española en su territorio dedicada a explotar las minas. Lohmann sostiene que en la llanura de Seccha, en cuya orilla fluye el río de Siquisichaca, se había ido realizando la construcción de un conjunto de edificios rústicos en forma de grandes cobertizos, donde descansaban los obreros de la mina.<sup>10</sup> Pero solo cuando la Corona se interesa en las minas es que se realiza la fundación de la ciudad. Al respecto, Carlos Contreras señala: “Una vez puestas las minas bajo los interesados ojos del Estado, el virrey Toledo dispuso su fundación oficial, realizada el 4 de agosto de 1571”.<sup>11</sup>

---

7. Durán 1978: 21.

8. Óscar Morales Alarcón, ex docente de la otrora Escuela Primaria N.º 5322 de Santa Bárbara.

9. Moisés Manrique Vergara, docente del ISP “Huancavelica”.

10. Lohmann 1999: 67.

11. Contreras 1982: 22.

El encargado del Acta de Fundación de Huancavelica fue el escribano Juan Rodríguez de Cepeda, quien señala que el señor Francisco de Angulo, Administrador General y Juez de Minas, le presentó la Provisión realizada por el virrey Toledo para que se fundara y poblara la ciudad de Huancavelica. Rodríguez de Cepeda afirma que ninguna persona se opuso a la fundación y que esta se realizó pacíficamente. Huancavelica se fundó, entonces, bajo el nombre de “El Pueblo Rico de Oropesa”, en honor al virrey Francisco de Toledo, Conde de Oropesa,

[...] cuenta la historia que era Oropesa en nombre de un conde, Conde de Oropesa, lo llamaban. [...] [La ciudad recibe] una serie de nombres, hay un nombre muy bonito que han puesto: Huancavelica, la preciosa alhaja de la Corona Española es un nombre más excelente que han puesto a Huancavelica. Los españoles mismos [pusieron el nombre], por el apogeo, por la gran abundancia que había de minerales, digamos, preciosos de Huancavelica. [El nombre de Ciudad Virreinal] es porque esto se explota en la época de los virreyes [...] eran una especie de representantes de la Corona española.<sup>12</sup>

Una vez fundada la ciudad, se trazó el espacio para la plaza y se dispuso el lugar donde se ubicaría la iglesia: “y la otra cuadra, que va a la parte de arriba, tiene señalada para la iglesia, en la cual está ya hecha una capilla en que se celebra los oficios divinos, cuya advocación en Nuestra Señora de las Nieves [...]”.<sup>13</sup>

Bueno, cuenta la historia de que se fundó justamente como resultado del descubrimiento de estas canteras o estos yacimientos de azogue, como cuenta la historia, un 4 de agosto. Y era pues, 4 de agosto que coincidía con la fiesta de la Virgen de las Nieves, justamente. La Virgen de las Nieves —en esa época había bastante nevada y esa nevada tenía también representante, la Virgen de las Nieves—, que también era una virgen que ha sido importada de España.<sup>14</sup>

Lohmann menciona que la villa<sup>15</sup> se colocó bajo el patronato de la Virgen de las Nieves, debido a que,

[...] estando en competencia varios titulares, la noche en que había de tomarse una resolución definitiva, nevió en tal abundancia, que toda la comarca se cubrió de una capa de más de una vara de espesor, excepto la capilla de Huancavelica, que apareció exenta. Juzgándose este fenómeno como milagroso, por unanimidad se acordó tomar a dicha advocación por intercesora.<sup>16</sup>

Como veremos en otro capítulo, la mina de Huancavelica recibió varios nombres a lo largo de su historia. Por ahora, debemos decir que se escogió a Santa Bárbara como patrona del cerro en donde se encuentra la mina. Años más tarde, fue patrono San Francisco Javier.

---

12. Moisés Manrique Vergara, Huancavelica.

13. Acta de Fundación de Huancavelica, tomada de INEI 2002.

14. Moisés Manrique Vergara, Huancavelica.

15. Diez años después de su fundación, se le otorga a la ciudad el título de villa.

16. Lohmann 1999: 68.

Además de la iglesia, se dispuso los lugares destinados para los edificios públicos:

[...] una cuadra dio y señaló para las casas de su Majestad que sean morada de los Administradores Generales y Jueces y Vendedores y ves a la parte de abajo, hacia el río; [...] y así mismo a [sic] señalado para hospital y morada del sacerdote una cuadra; y que así mismo a [sic] hecho alzar una horca de tres palos, para la excusión de la real justicia, sobre la barranca del río [...].<sup>17</sup>

Al respecto, el profesor Moisés Manrique nos cuenta lo siguiente:

Bueno, según los españoles, ellos tenían la costumbre de fundar los pueblos, primeramente trazando las plazas principales [...] ubicaban el famoso cabildo, que es un antecesor de los municipios, luego ahí ubicaban también alrededor del cuadrilátero la iglesia, la matriz o la catedral y luego alrededor, de más espacios estaban las autoridades principales, [...] siempre viendo el problema del abolengo, la realeza, lo que llamaban los españoles, propiamente dicho, o sea las autoridades principales [...]. Donde se encuentra la catedral, ahí donde han hecho el cuadrilátero para ubicar las instituciones principales, digamos, el cabildo y otros.

Así, la ciudad de Huancavelica quedó fundada. Se distribuyó el resto de solares para “morada de las personas que se hubieren de avecindar, poblar y congregar”.<sup>18</sup> Lohmann señala que, en un principio, fueron adjudicados solares para unos treinta vecinos,<sup>19</sup> a lo que Contreras agrega que era muy difícil conseguir la adjudicación de un solar, ya que los primeros pobladores monopolizaron los solares de la plaza y los cercanos a ellos.<sup>20</sup> Estas primeras edificaciones eran muy sencillas. Para su construcción, se emplearon materiales procedentes de los alrededores; así, los techos fueron hechos de paja (algunos tenían tejas) y para los muros emplearon piedras “procedentes de una fuente termal cerca de la villa”.<sup>21</sup>

Es la famosa piedra termal de San Cristóbal. La kankanya es una piedra muy especial, fácil de tallar. Justamente son abrigaditos las casas con la piedra termal.

—¿Y para la conexión de las piedras se utilizaban barro, cemento o algún otro material?

Se utilizaban pues la mezcla de cal con arena, la argamasa. Los palquinos, justamente, quemaban bastante cal para utilizar en la metalurgia del azogue. Para la construcción de los templos y algunas casas coloniales han utilizado cal y arena, los cuales proceden de Palca, allá hay mucha caliza, quemando la caliza sale cal.<sup>22</sup>

[...] es una piedra especial para las construcciones, de tal manera que estas dan solidez a las construcciones y tienen una especie de resistencia, aunque aparentemente son frágiles, pero tienen una muy buena consistencia para las construcciones.<sup>23</sup>

---

17. Acta de Fundación de Huancavelica.

18. *Ibíd.*

19. Lohmann 1999.

20. Contreras 1982: 72-77.

21. *Ob. cit.*: 73.

22. Óscar Morales Alarcón, Santa Bárbara.

23. Moisés Manrique Vergara, Huancavelica.

Vemos, pues, que en las primeras viviendas para los españoles en Huancavelica no existía mucha comodidad, situación que se fue revirtiendo con la emergencia del comercio en la villa; progresivamente se comienza a invertir en las construcciones.

Por otro lado, la población andina que trabajaba en las minas solía dormir dentro de ellas o en cobertizos ubicados en las zonas próximas a las mismas. Con el tiempo fueron ocupando lugares en la periferia de la ciudad:

[...] entre los indios poco a poco iban bajando y ubicándose en los alrededores. Es ahí donde nacen los barrios, llámese San Cristóbal, Ascensión y poco a poco lo han estado poblando [...].<sup>24</sup>

Hacia fines del siglo XVII, ya no serán necesariamente los dueños de las minas los que dominen la ciudad y, por lo tanto, monopolicen la zona alrededor de la plaza. La emergencia de los mercaderes en la villa traerá como consecuencia la redistribución del espacio.

## LA MINA DE SANTA BÁRBARA\*

*Hay pues en las Indias Occidentales, gran copia de minas y hay las de todos metales: de cobre, de hierro, de plomo, de estaño, de azogue, de plata, de oro. Y entre todas las partes de Indias los reinos del Pirú son los que más abundan de metales, especialmente de plata y oro y azogue; y es de tanta manera, que cada día se descubre nuevas minas; y según es la cualidad de la tierra, es cosa sin duda que son sin comparación muchas más las que están por descubrir que las descubiertas, y parece que toda la tierra está como sembrada de estos metales, más que ninguna otra que se sepa al presente mundo, ni que en lo pasado se haya escrito.*

PADRE JOSÉ DE ACOSTA, 1590 <sup>1</sup>

La percepción de Acosta sobre las minas del Perú fue común a la mayoría de los españoles. Muchos llegaron al Nuevo Mundo alentados por las historias de una tierra llena de minerales; y es que, a lo largo del período colonial, la actividad minera y la explotación de la mano de obra indígena fueron insumos indispensables para la economía mercantilista<sup>2</sup> de la metrópoli española. Así, las minas de plata de

---

\* Testimonios:

- Señor Luis Taype Mancha (76 años), ex trabajador de la mina de Santa Bárbara, Huancavelica. Entrevista en quechua.
- Señora Dionisia Sánchez Barrios (68 años), ganadera de Santa Bárbara, Huancavelica. Entrevista en quechua.
- Profesor Moisés Manrique Vergara (55 años), docente del ISP “Huancavelica”, Huancavelica. Entrevista en castellano.
- Profesor Óscar Morales Alarcón (65 años), ex docente de la otrora Escuela de Santa Bárbara, Huancavelica. Entrevista en castellano.
- Recogidos por el profesor Elmer Castellanos de la Cruz y la alumna Neyda Quispe Lizana.

1. Acosta 1985 [1590]: 143.
2. La instalación del régimen colonial en los Andes traerá una serie de transformaciones en las estructuras organizativas del territorio. En líneas generales vemos que, en el plano económico, los españoles introducen una economía basada en la explotación y acumulación de metales preciosos. Esta economía coexistió con la andina, basada en la prestación de energía humana.

Potosí y, posteriormente, las minas de mercurio<sup>3</sup> de Huancavelica se convirtieron en la base de la organización económica colonial.

La mina de Santa Bárbara está ubicada a 4 km al sureste de la ciudad de Huancavelica. Al parecer, el lugar donde se encuentran las minas era antiguamente denominado Huancavelica o Huancavillca, antiguo adoratorio de los Huanca Vilcas. El nombre dado a la ciudad podría responder a la antigua etnia que ocupaba el lugar. Cuenta Rostworowski que,

En el pueblo de Huancavelica había un cerro que los naturales llamaban Vilca, cuya etimología significa sagrado. Allí tuvo lugar una batalla entre dos capitanes, apellidado el uno Huanca y el otro Huamán [...]. Después de un encuentro sangriento, salió derrotado el capitán Huanca, en memoria de quien pusieron el nombre de Huancavelica a dicho lugar.<sup>4</sup>

Sin embargo, los pobladores de Huancavelica mencionan otras posibles teorías sobre el nombre de su ciudad:

[...] Velica dice una mujer huanca que se vino por estos lugares y que ha sido una primera pobladora. También cuenta la historia de que primera vez se fundó Acoria, donde se encontraba una tal María rica, era una parte oconal [lugar húmedo], donde pastaban sus ganados y de ahí que viene su nombre [...]. También hay logros que el de Wanka Willka es algo de los dioses que habían en los cerros, una especie de adoratorios, pero lo importante es que las palabras evolucionan y ahora nos hemos quedado con Huancavelica, que está bastante castellanizada [...]. Uno de ellos es Huanca que viene de Huancayo, de repente de los huancas y Velica, que es el nombre de una mujer y seguramente es un nombre que se ha dedicado a ella por una obra benéfica que habría hecho por aquel entonces, de tal manera que es una denominación mixta.<sup>5</sup>

[...] hay dos o tres versiones para llegar al nombre actual Huancavelica. Uno de ellos, los años iniciales de la explotación del mercurio, de azogue, en Huancavelica, vivían o estaban los grandes magnates, todos mineros, todos preocupados en explotar el azogue. Vivía una huanquita, llamada Isabel, Huanca Chabelita. Huanca Chabelita decían. Después llegaron a variar con Huancavelica por Huanca Isabel. La otra versión es algo más bonita, ¿no? Sabemos que por la historia, que los famosos chancas han vivido por todo estas comarcas, los chancas que han hecho temblar el imperio, que fueron aguerridos, recordamos tres hermanos guerreros chancas, los cuales han tenido un combate, un encuentro habría sido seguramente en la época preincaica, ¿no? Claro, en aquí hoy, donde está Baño Pampa, en la piscina de San Cristóbal, triunfaron los chancas y después comenzaron a alegrarse. “Wankay willka, wankay willka”, este wankay es bailar, es un baile especial, y willka es de nieto, algo así.<sup>6</sup>

---

3. Durante el período colonial, el mercurio fue conocido como azogue. En distintas investigaciones, aparece también bajo la denominación de cinabrio (mineral compuesto de azufre y mercurio) o bermellón (cinabrio reducido a polvo).

4. Rostworowski 2001: 65.

5. Moisés Manrique Vergara, docente del ISP “Huancavelica”.

6. Profesor Óscar Morales Alarcón, ex docente de la Escuela Primaria N.º 5322 de Santa Bárbara.



Varios autores sostienen que es probable que tanto las etnias que habitaron el actual departamento de Huancavelica como los incas conocieran las minas:

[...] los Ingas, reyes del Pirú, y los indios naturales de él, labraron gran tiempo las minas de azogue, sin saber del azogue ni conocelle, ni pretender otra cosa sino este minio o bermellón, que ellos llaman llimpi, el cual preciaban mucho [...] para pintarse o teñirse con él los rostros y cuerpos suyos y de sus ídolos; lo cual usaron mucho los indios, especialmente cuando iban a la guerra, y hoy día lo usan cuando hacen algunas fiestas o danzas [...].<sup>7</sup>

La mayoría coincide al sostener que los antiguos pobladores de Huancavelica utilizaron el mineral con un fin ritual. Al respecto, los testimonios nos cuentan lo siguiente:

[...] ya se conocía el azogue [...] lo conocían como llimpi [...] pero como pintura, el rojo bermellón. [...] utilizaban los campesinos de entonces para pintarse las caras, para sus aventuras guerreras [...].<sup>8</sup>

Primeramente, azogue es un término castellano. Cuenta la historia, que, bueno, aunque hay variedades en su denominación, llamaban el famoso llimpi. Bueno, según cuenta los cronistas, utilizaban especialmente las mujeres, así como actualmente utilizan cosméticos para pintarse las cejas, los labios. [...] Como una parte de su embellecimiento se pintaban en cara.<sup>9</sup>

Pero ¿cómo llegaron los españoles a las minas? En torno de su descubrimiento, se han recogido varias versiones:

[...] en los años lejanos Gonzalo Nahuicopa tenía sus lugares de pastoreo en esta quebrada andina, circundada entre Potocchi, Tesorero, San Antonio, Calavario, etc. [...] Decidió ir a visitar estos parajes a pasar revista detrás de la manada del ganado como dueño [...]. Le dio sed y le dieron una macora y con la macora se fue a tomar agua reluciente en un charco que existía. Entonces mete la macora y la macora, por supuesto se rompe, ¿qué pasó?, ¿qué ha ocurrido? Y le da al otro esta agua, es algo extraño. Agarra y se le escurre de las manos. Era pues el azogue en su estado natural [...]. Entonces tuvo la curiosidad de ponerlo en una botellita que los campesinos llevan en sus andanzas [...].<sup>10</sup>

Ricardo Palma, en sus Tradiciones peruanas, cuenta que en 1564 se celebraba en Huamanga la fiesta del Hábeas. Entre los vecinos acaudalados de la ciudad, iba Amador Cabrera,

[...] que llevaba en una mano el guión parroquial y en la otra el sombrero con cintillo de oro esmaltado de brillantes, queriendo gozar a su labor del auto, entregó el sombrero a su paje, que era un indiecito de diez años, hijo de uno de los caciques de Guancavilca. Pero ello fue que, en el barullo de Carmencca, valioso cintillo y elegante chapeo desaparecieron de manos del muchacho [...].<sup>11</sup>

---

7. Acosta 1985 [1590]: 161.

8. Óscar Morales Alarcón, Santa Bárbara.

8. Moisés Manrique Vergara, Huancavelica.

10. Óscar Morales Alarcón, Santa Bárbara.

11. Palma 2001 [1872-1910]: 1311.

Al día siguiente se presentó el cacique, Gonzalo de Ñahuincopa, en casa del encomendero español:

[...] su patrón don Amador entra: “Levanta hijo, levanta, ¿qué es lo que desea?”. Le besa la mano, luego le dice: “He venido a pedirle disculpas por la pérdida del sombrero en la fiesta de Hábeas, mi hijo lo ha perdido, ¿cuánto te debo?”. “¡Oh!, no te preocupes, yo tengo la culpa —le dice don Amador— de darle a un niño tan pequeño tan valiosa joya. No te preocupes”. Con lágrima en los ojos le agradece a don Amador y besa sus manos: “Gracias, señor; gracias, patrón. Señor, si en algo pueda servirte esta cosa, que para mí es motivo de un asombro, le voy a regalar”. Le regala la botellita que para él era prodigioso y muy pesado, extraño. Don Amador recibe la botellita, aún pesaba. Lo miró por todos lados la botellita: “¡Azogue nativo! ¿De dónde me has traído?”. [...] Don Amador le dice: “Gracias, hijo, gracias. ¿Por qué no me llevas al lugar donde se encuentra esta agua tan prodigiosa que se admira tanto? Esto se llama azogue”, le dice. “¿Sí, patrón? ¿Para qué sirve?”. Al día siguiente, don Amador de Cabrera, en un corcel, se viene con don Gonzalo de Ñahuincopa. Y se convirtió, desde que pisó las tierras de Huancavelica, en el hombre más rico del Virreinato. Este don Amador de Cabrera que se había convertido, según él mismo, veía el azogue y al ver tremendos charcos de azogue en su estado natural, azogue nativo, el hombre rico del Virreinato denunció estas minas, estos cerros con el nombre de Todos los Santos.<sup>12</sup>

El azogue se descubrió oficialmente con la llegada de los españoles a Huancavelica y cuenta la historia que fue un gobernador de Huancavelica, Amador de Cabrera, que haciendo sus averiguaciones encontró un metal brillante, blanco plateado y se llegó a admirar. Inclusive encontró una cueva, donde puso su sombrero y cuenta la historia que desapareció su sombrero, porque este azogue tiende a jalar, succionar, chupar.<sup>13</sup>

Si bien hay distintas versiones sobre la forma como los españoles encuentran la mina, la mayoría de investigaciones concuerda en que Gonzalo Ñahuincopa enseñó al encomendero Amador Cabrera el camino hacia Santa Bárbara alrededor de los años 1563 y 1564.<sup>14</sup> Así, en 1564, Amador Cabrera se presentó ante Lope de Barrientos, alcalde de Huamanga, con el fin de declarar oficialmente el descubrimiento. En consecuencia, Cabrera comenzó la explotación de la mina llamada,

[...] La Descubridora, Todos los Santos, San Javier, San Jerónimo. Son nombres occurrences, puestos por Amador de Cabrera. La misma mina ha cambiado de nombre.<sup>15</sup>

Al parecer, en un inicio se le llamó La Descubridora, más tarde sería bautizada como Todos los Santos y en el siglo XVIII rebautizada como Santa Bárbara:

---

12. Óscar Morales Alarcón, Santa Bárbara.

13. Moisés Manrique Vergara, Huancavelica.

14. Lohmann (1999: 22) señala que los nativos del pueblo de Conayca pidieron que se les exonerara del tributo por haber descubierto las minas. La misma exoneración fue requerida por los curacas de Acoria pertenecientes al linaje de Ñahuincopa. Por otro lado, también se menciona que los pobladores de Angaraes, pertenecientes al repartimiento de Cabrera, fueron los que señalaron la ubicación y existencia de las minas.

15. Óscar Morales Alarcón, Santa Bárbara.

La denominación clásica es Santa Bárbara y esto lo han puesto en nombre a una santa reconocida a nivel mundial, de ahí que viene también un dicho, porque en esta zona había bastante lluvia, rayos, truenos y por eso es que le han puesto Santa Bárbara. De ahí que viene el famoso pensamiento que dice “Santa Bárbara, doncella, líbrame de esta centella”. [...] Es muy posible que esta santa sea de España, no es de América; entonces, como esa santa tenía características de esa familia, características, como digo, de lluvia, trueno, de un ambiente telúrico, bastante agreste y que ella habrá sido la patrona de esas zonas de frigidez, de tempestad y como ese ambiente habría acá, en esa zona de Huancavelica, fue una coincidencia que a la santa extranjera también le pusieron el nombre de Santa Bárbara a esta mina.<sup>16</sup>

Los españoles han puesto ese nombre [Santa Bárbara] al descubrir la mina de azogue. Seguramente en las escrituras de la virgen estaba así.

—¿Dónde dicen que habrían encontrado a esa Virgen?

Aquí en la misma mina.

—¿En qué lugar de la mina han encontrado exactamente?

Dicen que en el lugar donde está Chacclatacana, dentro de la mina estaba dicen. Fueron todavía los españoles los que han encontrado, después se han llevado a la Virgen.<sup>17</sup>

Además de las distintas denominaciones que pudo tener la mina, es importante notar que cada socavón era nombrado por su dueño. Encontramos, por ejemplo, los nombres de Santa Isabel, Mina Nueva, San Jacinto, etc. Si un socavón tuvo varios dueños, es probable que fuera renombrado varias veces.

Inicialmente, los encomenderos fueron los encargados de la empresa minera, pero, progresivamente, al igual que Cabrera, muchos españoles acudieron al territorio donde se hallaba la mina y comenzaron a encontrar nuevos yacimientos de azogue. Ello generó una serie de problemas con la Corona, ya que algunos españoles no registraban sus descubrimientos; por lo tanto, no tenían la licencia del Estado español y las explotaban ilegalmente. A lo largo del siglo XVI, los virreyes establecieron distintas ordenanzas para intentar reglamentar la actividad minera. Algunas recordaban que las minas eran de propiedad del rey y otras otorgaban permisos especiales a sus propietarios. Así, los reglamentos para la actividad minera fueron variando en función de la autoridad de turno.

Uno de los virreyes que prestó especial atención al desarrollo de la actividad minera fue el virrey Toledo, quien en 1570 formó una comisión que visitó las minas de Huancavelica con el objetivo de informarse sobre su estado real. Lohmann señala que el mismo Virrey tuvo la intención de viajar con el fin de “inspeccionar personalmente las minas de Huancavelica, pero la aspereza del camino y la destemplanza de su clima, le obligaron a desistir de su primitiva decisión”.<sup>18</sup> Entre las conclusiones a las que llegó el Virrey, se señala que “el rendimiento efectivo de las minas era muy reducido, dado el poco provecho que obtenían los industriales de su explotación, a causa de las deficiencias técnicas, falta de capitales e inestabilidad de la situación jurídica general [...]”.<sup>19</sup> Al ser reducida la producción, no era necesario acceder a un gran volumen de mano de

---

16. Moisés Manrique Vergara, Huancavelica.

17. Luis Taype Mancha, ex trabajador de la mina Santa Bárbara.

18. Lohmann 1999: 46.

19. Ob. cit.: 47.

obra; recordemos que la población andina estaba obligada a entregar el tributo a sus encomenderos;<sup>20</sup> por ello, el trabajo en las minas se convirtió en una forma de pagarlo.

Si bien el territorio era ya conocido, paulatinamente la ciudad de Huancavelica fue adquiriendo una mayor atención de los españoles. Desde luego, la explotación de las minas fue imprescindible para fundar la ciudad. Sabemos que,

Huancavelica fue fundada en 1571, mucho después que la mayor parte de ciudades españolas en el Perú (que lo fueron entre 1532 y 1545, principalmente). Había ya concluido la época de la Conquista y sus subsecuentes guerras “civiles” [...].<sup>21</sup>

La mayoría de investigadores señala que la única razón para fundar ahí una ciudad con patrones españoles fue la existencia de la mina:

Una característica que distingue bien a las ciudades mineras, de otro tipo de ciudades “españolas” fundadas en América durante el siglo XVI, es la exclusividad de su función. [...] Ciudades como Potosí o Huancavelica [...] tenían una única función: servir de alojamiento a la población que trabajaba en sus minas. [...] Esta exclusividad de función convierte aquellos centros urbanos en entes totalmente dependientes para su desarrollo, de la prosperidad de las minas a las que sirven.<sup>22</sup>

Si bien el trabajo minero siempre se ha caracterizado por ser muy difícil, el medio en el que se encontraban las minas era especialmente adverso. Acosta señala: “en tierras muy ásperas, y secas y estériles, en sierras muy altas, en peñas muy agras, en temples muy desabridos, allí es donde se hallan las minas de plata y de azogue [...]”.<sup>23</sup> A ello se sumaban las condiciones precarias en las que se extraía el mineral:

[...] no había pues la famosa dinamita de nuestro tiempo [...]. Se han encontrado en las minas españolas de azogue que han trabajado hasta con cuernos [...].<sup>24</sup>

[...] la herramienta de los españoles consistía en cuerno de los ciervos, esos eran. Hoy día qué van a poder trabajar con eso. Hemos encontrado todavía [cuernos en la mina].<sup>25</sup>

Vemos que los instrumentos con que contaban los trabajadores de las minas no eran adecuados para su explotación. Trabajaban casi en la total oscuridad y no contaban con la protección adecuada contra los tóxicos minerales. Fisher señala que las malas condiciones de aire dentro de las minas se debían a que los mineros no construían pozos de ventilación, y agrega que la falta de prevención de accidentes daba lugar a una serie de derrumbes.<sup>26</sup>

---

20. En 1565, el corregidor de indios suplantó a los encomenderos en el cobro de tributos.

21. Contreras 1982: 15.

22. Ob. cit.: 40.

23. Acosta 1985 [1590]: 143.

24. Óscar Morales Alarcón, Santa Bárbara.

25. Luis Taype Mancha.

26. Fisher (1977: 41) menciona que las irregulares condiciones en las que trabajaba el minero dieron lugar a que, en 1786, la mina de Santa Bárbara se derrumbara. Quedaron doscientos hombres sepultados en ella.

[...] algunos manifiestan que quedaron sepultados 600 y otros manifiestan que han sido sepultados por un terremoto algo de 6.000 indios dentro del socavón.

—¿Por qué cree usted que hayan ocurrido tantos accidentes?

Uno sería justamente porque todavía no estaba avanzada la tecnología para fijar. Realmente, para buscar las vigas, los troncos que cuenta la historia que traían de Palca, de esa zona, troncos para [...] ¿cómo llaman estos?, como quinchas o como puntales para dar sostén a las rocas y seguramente había una especie de debilitamiento o porque además el mismo azogue carcome. Justamente la materia orgánica de la madera está presente. Y aparte de esto, como digo, la mayor catástrofe ha sido con algún terremoto en el siglo XVIII.<sup>27</sup>

Así, pues, las minas requerían una inmensa inversión de capital para afrontar los problemas técnicos.

En lo que se refiere al procedimiento para trabajar la plata, vemos que inicialmente se utilizaron las llamadas “guayras”:

El modo de labrar y beneficiar la plata que los indios usaron, fue por fundición, que es derritiendo aquella masa de metal al fuego, el cual echa la escoria a una parte y aparta la plata del plomo, y del estaño y del cobre y de la demás mezcla que tiene. Para esto hacían como unos hornillos donde el viento soplase recio, y con leña y carbón hacían su operación. A éstas en el Pirú llamaban guairas.<sup>28</sup>

Varios pobladores de Huancavelica mencionan que para avivar el fuego de los hornos utilizaron, hasta hace pocos años, estiércol:

[El azogue] lo cocían a base de excremento de ganado ovino, el estiércol de la llama. En la época de los españoles no había ni petróleo, ni hornos sofisticados. Eran pues hornos parecido al de la panadería. Encima tenía su chimenea, por dicha tubo recibían los gases nomás [...].<sup>29</sup>

[...] llevábamos excremento de ganado. Horneaba bien. Nosotros los niños, en aquel entonces, cargábamos guano en una lata a cambio de galletas, plátanos. Al recibir la recompensa nos íbamos contentos a nuestras casas.<sup>30</sup>

El empleo de guayras dependía de los vientos del lugar y no siempre se aprovechaba todo el mineral. Un año de suma importancia para Huancavelica fue 1572, pues se comenzó a utilizar el sistema de amalgamación empleado años antes en Nueva España. Así, mediante este sistema, el empleo del azogue para purificar la plata aumentó la producción de las minas de Huancavelica y Potosí:

La plata era el más importante producto de exportación y alcanzó un nivel extraordinario cuando el descubrimiento de la mina de mercurio de Huancavelica permitió abaratar los costos de la explotación argentífera e incrementarla notoriamente. El azogue producido en Huancavelica evitó durante años la costosa importación transatlántica [...].<sup>31</sup>

---

27. Moisés Manrique Vergara, Huancavelica.

28. Acosta 1985 [1590]: 148.

29. Luis Taype Mancha.

30. Dionisia Sánchez Barrios.

31. Pease 1992: 239.

A pesar de ello, el transporte entre las minas de Huancavelica y Potosí siguió siendo dificultoso:

En dicha época no habían ni carros, ni otro medio de transporte mecánico, hasta donde también cargando no más trasladaban. Ahí moría la gente. Al que no podía más lo mataban ya, a viejitos como yo, a los que no podían [...]. Dicen que solo los hombres cargaban empleando el capacho, a base de cuero de vacuno. Como con una manta, a eso se llama capacho. Después cocían las piedras con excremento de alpaca, de oveja, por eso lo consideran a la alpaca como “el hijo del español”.<sup>32</sup>

Hay indicios de que fuertes cantidades de azogue fueron trasladadas por los mitayos, pero en general: “el apreciado metal líquido debía ser transportado en botas de cuero por medio de mulas y llamas a lo largo de 1,200 kilómetros de senderos montañosos, que llegaban a elevar 5.000 metros”.<sup>33</sup> La ruta del azogue partía de las minas de Huancavelica hasta Tambo de Mora, puerto en el que se embarcaba el mineral hacia Arica, de donde seguía a Juli para llegar finalmente a las minas de plata de Potosí. Sobre el traslado del azogue, nos cuentan lo siguientes:

Bajaban por el camino que viene de Santa Bárbara, vía Sacsamarca, camino de herradura, trasladaban el cinabrio a todo el contorno de Huancavelica, venían cargadas las llamas y aquí, por Botija Punku, subían, volvían vacías cuesta arriba a cada uno de los lugares de beneficio de la metalurgia del cinabrio. [...] Los arrieros llevaban con mulas desde aquí hasta Bolivia y se llevaban para amalgamar la plata allá.<sup>34</sup>

[...] nuestras llamas, los auquénidos, tenían excelente capacidad de transporte y llevaban en llamas y luego en burros cuando llegaron los españoles.<sup>35</sup>

También existió una ruta terrestre desde Huancavelica que pasaba por Huamanga y Cuzco, pero la mayoría de autores coincide en señalar que este camino era menos usado.

En lo que respecta al gobierno de Huancavelica, existieron diferentes cargos políticos y grupos sociales vinculados a las minas. En lo referente a su gobierno y administración, vemos que la historia de Huancavelica se encuentra muy ligada al territorio de Huamanga. En el siglo XVI, ambos territorios formaron un solo corregimiento,<sup>36</sup> pero en 1601 el virrey Luis Velasco crea definitivamente el corregimiento de Huancavelica. En los corregimientos se puede ver la importancia que tenían las minas para el gobierno español: “cuando se creó el cargo de Corregidor en la provincia, ocupó siempre, simultáneamente, el cargo de Gobernador de minas”.<sup>37</sup> Entre sus múltiples funciones, vemos que el corregidor, nombrado directamente por el virrey, era el encargado de controlar las mitas y la distribución de mitayos entre los mineros. Controlaba también que los

---

32. Luis Taype Mancha.

33. Fisher 1977: 25.

34. Óscar Morales Alarcón, Santa Bárbara.

35. Moisés Manrique Vergara, Huancavelica.

36. A finales del siglo XVIII, se implantó el sistema de intendencias en el Perú. Se crearon siete intendencias, una de las cuales fue Huancavelica.

37. Contreras 1982: 31.

trabajadores cumplieran con las leyes y perseguía el contrabando. Asimismo, era el superintendente de la Caja Real de Huancavelica. Vemos, pues, que el corregidor concentraba el poder en Huancavelica. Al respecto, Contreras señala que,

[...] la fuerte dependencia del gobierno central estaba destinada, además de propender a que no se omitiera acción alguna que asegurase el éxito de la producción de mercurio, también a impedir la emergencia de un poder local entre los mineros capaz de desafiar al estado colonial.<sup>38</sup>

En lo que se refiere a la administración fiscal, Huancavelica y Huamanga permanecieron unidas. La sede administrativa estaba en Huamanga hasta que, en 1578, esta se traslada a Huancavelica. Hubo un gran número de funcionarios encargados de la administración de las minas. A la cabeza se encontraba el corregidor y, en segunda instancia, el veedor y los oficiales reales. Estos últimos eran el tesorero, el contador y un factor que residía en Chíncha para inspeccionar el embarque de azogue que ahí se realizaba.<sup>39</sup>

En materia eclesiástica, Huancavelica dependía totalmente de Huamanga. El obispado de Huamanga comprendía los corregimientos de Huancavelica, Huanta, Vilcasuamán, Andahuaylas, Angaraes, Castrovirreyna, Parinacochas, Lucanas y Huamanga.

El grupo de poder local estaba integrado por las altas autoridades, los propietarios de las minas y de los ingenios:<sup>40</sup>

[...] resultaba como distintivo de los miembros de este grupo el hecho de recibir indios de mita para su servicio. [...] Y aún cuando la norma jurídica establecía que éstos no podían ser dedicados a menesteres distintos a los relativos a la producción de mercurio, en la práctica dicha distracción operaba, así como también se acostumbraba el alquiler de los indios a otros mineros o españoles, convirtiendo el derecho a recibir mitayos en la percepción de una renta.<sup>41</sup>

Es importante mencionar que muchas veces una misma persona tenía los tres cargos mencionados; es decir, era un funcionario del Estado y propietario de una mina e ingenio a la vez.

Los encargados de extraer el azogue de las minas fueron los indígenas. Ellos conformaban el grupo más bajo de la escala social de Huancavelica y eran también el más numeroso. Acerca de su trabajo en las minas, hubo posiciones encontradas: unos consideraban el trabajo minero como un abuso hacia los pobladores nativos; otros, en cambio, lo consideraban indispensable para la economía de la metrópoli. Aquí es importante señalar que la historia oficial determinó que la explotación de la mina y el uso del trabajo forzado de los mitayos dieron origen a la disminución de la población andina. Al respecto, Pease señala que,

Una disminución tan drástica puede explicarse únicamente por una concurrencia de factores, donde a la influencia de las epidemias se aúna la disminución de la tasa

---

38. Ob. cit.: 38.

39. Sobre los diferentes cargos en la administración de la ciudad, ver Lohmann 1999: 70 y Contreras 1982: 34-35.

40. Se les denominó "ingenios" a las haciendas donde se realizaba el refinamiento de la plata.

41. Contreras 1982: 49.

de natalidad [...]. A ello debe añadirse las migraciones forzadas, especialmente aquellas motivadas por muchas formas de organización de mano de obra como la mita, generalmente identificadas con la mita minera de Potosí o Huancavelica [...].<sup>42</sup>

De este modo, el autor sostiene que, si bien la violencia en la conquista y los abusos en los trabajos motivaron varias de las muertes de los pobladores andinos, no se puede afirmar que solo estas hayan sido las causas para una gran caída demográfica.

En un principio, los indígenas que trabajaban en las minas eran encomendados. En 1549, La Gasca prohibió que los encomenderos utilizaran a los indios de su encomienda para que realizaran el trabajo en las minas. Asimismo, en 1551, la Corona estableció que los que acudieran a realizar el trabajo en las minas debían hacerlo voluntariamente. La mayoría de leyes y disposiciones en torno de la organización del trabajo en las minas no fue acatada.

Años más tarde, el nuevo método para purificar la plata exigiría una mayor producción de azogue; por ello, fue necesario contar con un mayor volumen de mano de obra. En 1573, el virrey Toledo implantó el sistema de mitas mediante el cual los indígenas destinados a la mita minera eran escogidos entre la población tributaria. Estos debían recibir un jornal como pago por su trabajo:

El sistema de la mita implicaba que el trabajador laboraba una semana y descansaba dos; pero estas semanas de “huelga” (como se les llamaba) se alquilaban para otros mineros, ganando salarios mayores. [...] Hasta las minas llegaban los hilacatas (cobradores de tributo) de los pueblos para recoger el tributo de los mitayos. Como las reformas de Toledo habían convertido el tributo indígena en una obligación eminentemente monetaria (ya no en productos o servicios) [...].<sup>43</sup>

Los Capitanes de Mita, curacas seleccionados para esta tarea, guiaban a los mitayos y sus familias hasta las minas. Al terminar la mita, los trabajadores debían volver a sus pueblos de origen. Contreras señala que tanto las minas de Huancavelica como las de Potosí recibieron mitayos hasta su abolición en las Cortes de Cádiz de 1812. Así, las minas de Huancavelica contaron con una dotación anual de 3.660 mitayos que provenían de la provincia y de otras zonas cercanas como Ayacucho, Apurímac, Pasco, Junín y Lima.<sup>44</sup>

Muchas veces los indígenas recibían su pago y no regresaban a las minas. Ante la disminución de los trabajadores dedicados a la actividad minera, los españoles utilizaron, entre otros medios, el sistema de indios “mingados” o “de alquiler”, los cuales acudían voluntariamente a trabajar en las minas a cambio de un nuevo pago. También se utilizó la llamada mita faltriquera, compuesta por aquellos que no querían ir a la mita y que, a cambio, pagaban una determinada cantidad de dinero.

Además de las autoridades principales, los propietarios y trabajadores de las minas, en torno de esta actividad aparecieron distintos tipos de trabajadores: veedores (observaban y registraban todo lo ocurrido en las minas), canteros (se encargaban de reparar los pilares de las minas, cincelar ruedas de molinos, etc.), sobrestantes (regían a los

---

42. Pease 1992: 211.

43. Contreras 2003: 103.

44. Ob. cit.: 103-104.



indios encargados de retirar el desmonte de la mina), carpinteros (labraban la madera, reparaban los entablados de las minas, etc.), talabarteros (producían los envases de cuero para transportar los minerales), entre otros.<sup>45</sup>

Entre los habitantes de Huancavelica, se encontraron también esclavos negros traídos de África. Se esperaba que este grupo trabajara en las minas, pero el viaje era muy costoso y no se adecuaban al trabajo minero. La mayoría se dedicó a labores artesanales.

Si bien en un inicio los propios mineros se encargaron de su abastecimiento (tanto del personal como del necesario para la actividad minera), progresivamente los comerciantes comenzaron a cumplir esta función. Contreras señala que, con referencia a los productos ganaderos, no existió problemas de abastecimiento puesto que “el ganado ovino y vacuno abundaba en las mismas inmediaciones de la mina”.<sup>46</sup> Asimismo, señala que los productos agropecuarios se conseguían fácilmente:

[...] el maíz se producía en abundancia en el valle del Mantaro, el trigo y otros cereales en Acobamba y Huanta; caña de azúcar, verduras y frutas en las zonas cálidas de Lircay y Tayacaja; y los valles del río Apurímac, e incluso la región de Abancay, vertían a veces su producción de azúcar en la villa de Huancavelica. Los valles de la costa desde Cañete hasta Nasca la proveían de vino, aguardiente y frutas. Todas estas zonas de producción agrícola y productos derivados, que como podrá apreciarse forman un triángulo con sus vértices en Pisco, Jauja y Andahuaylas, producían para el abastecimiento de principalmente tres mercados contenidos en dicho triángulo: Castrovirreyna, Huancavelica y Huamanga [...].<sup>47</sup>

En los circuitos comerciales, los arrieros adquieren una presencia importante. Muchos comerciantes encargaban sus productos a los arrieros, quienes fueron incrementando su presencia en la villa y, aun a principios del siglo XIX, vemos que mantenían un papel fundamental en Huancavelica. Ricardo Valderrama y Carmen Escalante sostienen que la actividad del arriero, quien realizaba viajes en piaras de mulas para proveer la ciudad con productos de distintas zonas, fue creciendo paralelamente a la explotación minera. Por otro lado, mencionan la existencia de troperos. Los hacendados y comerciantes entregaban el dinero a los troperos, quienes compraban principalmente llamas y las vendían luego en los centros mineros.<sup>48</sup>

La producción de plata y azogue fue disminuyendo a mediados del siglo XVII y durante la primera mitad del XVIII. Varias investigaciones refieren que el descenso de la producción se debió a diversos factores, como la inundación de la mina de Huancavelica, diversos derrumbes y la reducción de una población dedicada exclusivamente a explotar el mineral para el Estado español; pero resaltan la aparición de pequeños mineros, comerciantes e incluso indios y negros dedicados al trabajo minero ilegal. Ante el surgimiento de la actividad ilícita, la Corona fue perdiendo el control sobre la producción minera.

A pesar de la decadencia de las minas a lo largo del siglo XVIII, se siguieron explotando hasta el siglo XX. Los pobladores de Huancavelica recuerdan la actividad

---

45. Lohmann 1999: 70, Contreras 2003: 99.

46. Contreras 1982: 84.

47. Ob. cit.: 81.

48. Valderrama y Escalante 1983: 65-67, 70.

minera con la empresa El Brocal. Según sus relatos, la minería estaba aún dirigida a la extracción del mercurio. Los testimonios concuerdan al sostener que las condiciones en las que se desarrolla la actividad minera en nuestros días son menos exigentes que las toleradas por los pobladores andinos durante la Colonia; pero, a pesar de ello, son conscientes de que el trabajo en las minas sigue siendo una labor muy ardua.

Vemos, pues, que la historia de la ciudad de Huancavelica ha estado siempre ligada a las minas. En torno de ella, se han elaborado diversos mitos y leyendas que se encuentran presentes en la memoria de sus habitantes. Los pobladores de Huancavelica nos cuentan sobre la existencia de una ciudad perdida dentro de la mina. Al respecto, los profesores Óscar Morales y Moisés Manrique nos cuentan lo siguiente:

[...] bajando unos 50 metros, a media barreta se llegaba a un sitio subterráneo. Parecía una plaza. Al rincón había un altar. Yo he visto con mis ojos. Quedé asombrado. Mis alumnos inclusive me dijeron: “Profe, vamos a llevarnos esta imagen a nuestra escuela”. “No, no, por favor. Qué tal delicadeza de un profesor”, decía yo. “Esta piedra tallada de la Virgen tiene valor aquí en su sitio”, decía yo. Pero después me he enterado que ha desaparecido todas esas cosas valiosas, como un altar de piedra tallada, la Virgen tallada en piedra. Pues ahí se celebraba la fiesta, que ahí, que cuenta las tradiciones, de que hacían jugar toros.<sup>49</sup>

[...] es una ciudad sepultada, justamente provocada por el terremoto. Hay evidencias de que justamente tenían que trabajar para toda su vida y no tenían derecho a salir ni más. Es por eso que dentro del socavón, ya en el subsuelo, existía incluso templos. Inclusive tenían su famosa plaza de toros, sus diversiones, pero era imposible que salgan, tenían que morir trabajando.<sup>50</sup>

Vírgenes, plazas, tesoros e inclusive una ciudad entera forman parte de las diversas historias que narran lo que ha quedado sepultado en las minas luego de los distintos derrumbes producidos.

---

49. Óscar Morales Alarcón, Huancavelica.

50. Moisés Manrique Vergara.

## CARNAVAL EN HUANCAVELICA\*

Como la mayoría de festividades que se celebran actualmente en los Andes, el carnaval de Huancavelica es una mezcla de tradiciones occidentales y andinas. A esta mezcla se le llama “sincretismo”. Aunque en la actualidad el sincretismo sea evidente, ya que las costumbres de ambas herencias se han amalgamado formando un todo, todavía pueden identificarse elementos particulares de uno u otro legado.

Por ejemplo, la etimología, aunque es muy incierta, proviene de la tradición occidental. Algunos creen que deriva de las palabras italianas “carne” y “vale”, que expresarían la excesiva sensualidad de los días carnavalescos; mientras que otros sugieren que la palabra deriva de “carro navale” (o carro naval, que era un barco sobre ruedas utilizado en las fiestas para celebrar a Baco).

Del mismo modo, los orígenes más remotos del carnaval propiamente dicho también se hallan en Occidente. Algunos piensan que los carnavales proceden de las antiguas festividades en honor a la fertilidad realizadas en Sumeria y Egipto (hace más de 5.000 años). Sin embargo, otros opinan que esta fiesta se origina en las celebraciones

---

\* Se hace énfasis en algunas localidades de las provincias de Angaraes y Acobamba, en función de los testimonios que se lograron recoger.

Testimonios:

- Óscar Zorrilla Velarde, docente (55 años). Lircay, Angaraes. Entrevista en castellano.
- Arnulfo Matos Manrique, auxiliar (54 años). Lircay, Angaraes. Entrevista en quechua.
- Elena Taipe Salazar (42 años). San Juan de Ccarhuacc, Anchonga, Angaraes. Entrevista en quechua.
- Lucio Reymundo Capcha, agricultor (49 años). Acobamba, Acobamba. Entrevista en quechua.
- Franco Montalván Mendoza (27 años) y Flavio Cuba Matos (56 años). Pueblo Viejo, Lircay, Angaraes. Entrevista en quechua.
- Feliciano Chancas Rojas, ama de casa (78 años). Lircay, Angaraes. Entrevista en quechua.
- Eladia Pari Crispín (60 años). San Juan de Ccarhuac, Anchonga, Angaraes. Entrevista en quechua.
- Félix Ñahuincopa Zedano (68 años). Parco Alto, Anchonga, Angaraes. Entrevista en quechua.
- Julia Luna Jara, ama de casa (45 años). Tres de Octubre, Acobamba, Acobamba. Entrevista en quechua.
- Recogidos por el profesor Uldarico Teodoro Zúñiga Molina y las alumnas Tania Paitán Huayllani y Alicia Gonzales Sotacuro.

paganas que se hacían en honor a Baco (dios del vino) y a Saturno (dios de la siembra y la cosecha). Estas fiestas eran conocidas como bacanales y saturnales respectivamente.

El carnaval, entonces, tiene una tradición antiquísima. Como veremos más adelante, lo curioso es que, pese a los múltiples cambios y “mescolanzas” que ha sufrido con el pasar del tiempo, esta fiesta siempre se ha permitido tener entre sus características el exceso, la burla, la “comilona”, la borrachera, el desorden. Incluso en la estricta Europa medieval cristiana, tan rígida en los ayunos, abstinencias y cuaresmas, el carnaval no solo se mantuvo, sino que, además, conservó sus rasgos “salvajes”.

En cualquier caso, los elementos occidentales de esta festividad fueron traídos al Perú por los navegantes españoles que llegaron a América en el siglo XVI. Tiempo después —ya consolidado el Virreinato— parece que fueron los arrieros quienes transmitieron estas costumbres entre los pobladores de Huancavelica. Así lo afirma el profesor Óscar Zorrilla Velarde de la comunidad de Lircay:

[...] este carnaval mestizo que tenemos es de origen o dan lugar los arrieros, antes de hoy el comercio era más con Ayacucho e Ica, inclusive los caminos reales conducen a esa zona y con Huancayo era poco. Ya cuando llegó el tren y la carretera, cambiamos nuestra preferencia comercial al centro y dejamos ya nuestra zona, entonces ocurre [lo] de siempre: las personas que nos trasladamos de un lugar a otro llevamos nuestras costumbres.

El señor Arnulfo Matos Manrique, también de Lircay, dice lo siguiente: “El carnaval se ha encuadrado con la venida de los arrieros por el uso del poncho y la macora y las botas que utilizan en la fiesta del carnaval [...]”.

En prácticamente todos los testimonios recogidos, se asocia el origen del carnaval a tradiciones foráneas. La narración sobre los orígenes del carnaval que hace Elena Taipe Zalazar de la comunidad de San Juan de Ccarhuacc (distrito de Anchonga, Angaraes) es la más ilustrativa:

El carnaval se origina en la ciudad denominada Qarati (Babilonia-Jerusalén). El principio del carnaval: anteriormente el carnaval eran dos personas ciegas: varón y mujer. Su nombre del varón fue “Virreinato”, de la mujer “Virreinata”. En la ciudad de Qarati hicieron una reunión de tres horas para que puedan salir por los caminos de la ciudad de Galilea y así lo hicieron, salieron de dicha ciudad. Eran ciegos, saliendo como locos, trajo consigo todo lo que se encontraba en el paso rompiendo piedras, destrozando árboles, haciendo bulla [...].

Es interesante notar que la ciudad “primigenia”, de acuerdo con el relato, es Qarati, ubicada en Babilonia-Jerusalén (alusión a la religión ligada a la fiesta: el cristianismo), y que las personas que encarnan el carnaval son llamadas Virreinato y Virreinata (alusión a la época en que llegó o se consolidó el carnaval).

Sin embargo, mucho antes de la llegada de los españoles, los hombres andinos también tenían una celebración especial en esta época del año. Se trataba del pukllay o agradecimiento a la tierra, que se realizaba en los meses de febrero y marzo. Estos meses constituyen justamente el momento agrícola de maduración y cosecha de los cultivos. La abundancia y la generosidad de la tierra, entonces, se agradecían a través de pagapos o apus.

¿Cómo fue que se mezclaron los carnavales occidentales con el pukllay? Recordemos que los españoles, en su afán de catequización, superpusieron muchas veces sus

festividades a aquellas propias de los hombres andinos que se celebraban más o menos en la misma fecha. Así, rápidamente el pukllay fue asociado al carnaval occidental y se formó esta nueva celebración, que recoge elementos de ambos mundos. Como bien dice el profesor Zorrilla de la comunidad de Lircay,

[...] los españoles, ya en la Colonia, la visión de los españoles era catequizar, volvernos católicos; entonces, para hacer esto era aprovechar las actividades nativas, entonces el pukllay más o menos coincide pues con el carnaval occidental, porque el carnaval occidental es lo que ha llegado al Perú, carnaval viene con los españoles como carnaval y es con ese nombre, pero como ha habido en estas zonas las costumbres nativas como el pukllay y el carnaval entonces ya se confunden [...] entonces el carnaval no es netamente mestizo colonial, tampoco es propio nativo porque estaba ya mezclado, ¿por qué?, porque coinciden, uno porque es la época de mayor producción, entonces los nativos agradecían a los apus, esto también en esa época viene los occidentales de la religión católica y en eso coincide [...].

Asimismo, el señor Matos, también de Lircay, señala:

El carnaval tiene dos interpretaciones, uno de ellos es época cuaresmal y en eso dan un agradecimiento a la madre tierra por darles sus mejores productos. El otro es que entre nosotros hacemos un ritual jugando con talco que ya es una mezcla con las costumbres de los españoles, entonces el carnaval ha sufrido una actividad mezclada de un ritual religioso en agradecimiento a la madre tierra.

Además del origen, la coincidencia con el calendario cristiano es otro de los componentes occidentales que se hallan presentes en el carnaval huancavelicano. Notemos que esta fiesta siempre se celebra antes de la Cuaresma y, como nos dice Gary Urton, lo que se conoce en los documentos coloniales como “carnestolendas” son “los tres días que van del Carnaval al Martes de Carnaval y que siguen con el Miércoles de Ceniza [...]”.<sup>1</sup> En Pueblo Viejo y Lircay, el miércoles de ceniza se celebra una misa para borrar los pecados y excesos cometidos durante el carnaval. De acuerdo con el testimonio de Franco Montalván Mendoza y Flavio Cuba Matos, el cura —siguiendo el protocolo católico— dibuja una cruz con ceniza en la frente de los fieles, quienes procuran, además, conservarla el mayor tiempo posible.

Por otro lado, en los testimonios recogidos, encontramos alusiones a más de un elemento perteneciente a la religión católica, especialmente en la narración de la señora Elena Taipe, del distrito de Anchonga (Angaraes):

El carnaval, lo que era ciego, sus ojos se abrieron al escuchar las palabras de los santos, entonces llevaron al carnaval 77 jinetes, la mitad era el demonio y la otra mitad eran los santos, recorrieron por todo el mundo haciendo conocer el carnaval, por ello festejamos la fiesta del carnaval en todo el mundo [...]. Así lo esperaron [al Carnaval] en la puerta de la iglesia llamado Qapa, tendieron una mesa grande de cuatro esquinas de color blanco, en ello un mantel, en el medio se sentó el alcalde (varayuq mayor) en los costados sullka varayuq (campukuna). En el medio de la mesa la lagartija viva y en los costados carne sancochada, trago o aguardiente, tunas, serpentinas, picadillos, talco y pintura de color verde. Con estas especies esperaron los santos en la puerta de la iglesia.

---

1. Urton 1994.

Vemos, pues, que tanto el demonio como los santos y santas están asociados al origen de la festividad. Algunos testimonios, incluso, sugieren que el carnaval se celebra especialmente en honor a estos últimos. La presencia de los santos en esta festividad es comprensible, teniendo en cuenta que la devoción por ellos muchas veces supera en importancia al organizado calendario litúrgico cristiano. Manuel Marzal lo explica de la siguiente manera:

[...] el proceso santoral tuvo mayor difusión y aceptación que el litúrgico, porque fue funcional a los cultos locales y ciclos productivos pre-hispánico. Más que intereses ante Dios, los santos católicos se mitificaron como símbolos y protectores de los pueblos.<sup>2</sup>

Otras tradiciones europeas carnales que aparecen en la celebración de los carnavales andinos actuales son las siguientes: la reversión de roles (de género,<sup>3</sup> edad, clase, etc.), el uso de máscaras,<sup>4</sup> las peleas, así como el antagonismo abierto (o incluso rebelión) contra las autoridades locales y estatales. Según el propio autor, algunos de estos elementos fueron adoptados por criollos y mestizos en épocas tempranas de la Colonia.

Los hombres andinos recrearon esta fiesta aportando también elementos propios. El más saltante es, como ya lo hemos mencionado, la asociación de esta festividad con la época de cosecha, primordial durante el ciclo agrícola. Como entre los meses de febrero y marzo es la época de maduración de los cultivos, el carnaval adquirió rasgos relacionados con la fertilidad de hombres y animales. Varios autores (entre ellos María Eugenia Ulfe, Gary Urton, Luis Millones y Gisela Cánepa) coinciden en afirmar que esta “llamada a la fertilidad” guarda estrecha relación con el cortejo, el enamoramiento, la sexualidad —normalmente inhibida— y la “captura” de mujeres para el matrimonio: “El trato carnal parece provocado para incitar la reproducción de los cultivos”.<sup>5</sup> Por su parte, Cánepa observa que las danzas propician el cortejo y enamoramiento, y que muchas fiestas culminan con el emparejamiento de los jóvenes en los campos.

Un ejemplo concreto se da en Pueblo Viejo y Lircay, donde se realizan bailes de disfraces “para conseguir matrimonio” y donde existen unas ofrendas propiciatorias llamadas *quilles* o *quillis*<sup>6</sup> que deben llevar consigo las mujeres jóvenes y solteras en el “Jueves de Comadres”. Es más, esta llamada “fiesta de comadres” marca el inicio del carnaval, como afirman varios testimonios:

---

2. Citado en Cánepa 2001: 224.

3. Uno de los testimonios en los que aparece claramente este tema es el del señor Lucio Reymundo Capcha, del distrito y provincia de Acobamba, quien cuenta que “Anteriormente hacíamos vistiéndonos con ropa de mujer [...] los varones alquilaban fustanes de las mujeres y parecía que bailaban entre mujeres”. Más adelante profundizaremos un poco más en este aspecto.

4. Es muy curiosa la explicación que da el señor Zorrilla Velarde (Lircay) sobre el uso de máscaras: “Las características del carnaval occidental es cuando se ponen serpentina y así nos ha traído, se tiene que poner mascaretas para perder la vergüenza y reflejar acciones que sin la utilidad de ello no pueden hacer”.

5. Millones 1998: 18.

6. Estas ofrendas son una especie de arcos contruidos con ramas, de las cuales se cuelgan frutas, pasteles, adornos de flores, serpentinas, etc.

En el mes de marzo y febrero se celebra la fiesta de comadres y carnaval. En la fiesta de comadres hay muchas explicaciones, en allí las mujeres solteras llevan a un cernícalo a la iglesia para amarrarlo los mejores productos de la chacra y con eso es la apertura oficial del carnaval.<sup>7</sup>

La fiesta de comadres se hace amarrando un cernícalo, que está hecho de alhajas. Llevan solo las mujeres. Pues hacen un arco grande en donde lo cuelgan frutas diversas. A ese cernícalo llevan solo las niñas vestidas de blanco y las señoritas solteras llevan el arco para ponerlo en la entrada de la iglesia colgada de frutas y encima del arco ponen al cernícalo y cuando ya termina la misa toda la gente se lleva las frutas a su casa, porque dicen que ya está bendecida. Al acabar la fiesta de comadres empieza el carnaval.<sup>8</sup>

Vemos, entonces, que la soltería y el enamoramiento son elementos siempre presentes en los carnavales huancavelicanos. Obviamente, también aparecen en la música y los cantos carnavalescos:

El problema de la canción es la parte más linda, más hermosa de nuestro carnaval lirqueño, es de tristeza, melancolía y dolor; pero en otros momentos es romántico, amoroso y de conquistar a la pareja.<sup>9</sup>

La canción por su misma característica de son, yo puedo considerar tiene carácter de alegría y tristezas de enamorados, parientes y familias como también expresa desafío que hay en otro grupo y otro vamos a encontrar esas características; puede haber tristeza. Alegría y desafío, van a encontrar en todas las canciones.<sup>10</sup>

Más adelante nos detendremos en el aspecto relacionado con el desafío y la lucha.

Además del emparejamiento, es interesante notar que, como el carnaval es una fiesta de fertilidad, los niños también desempeñan un papel muy importante. En la comunidad de Tuco, por ejemplo, Ulfe identifica que es justamente en época de carnaval que se realiza la elección del ulla campo, un niño de entre 9 y 13 años que debe acompañar a su alcalde campo en las faenas comunales hasta el final de la Semana Santa.

El ejemplo anterior nos lleva a indagar en otros dos elementos andinos incorporados al carnaval: la reafirmación simbólica de relaciones de poder entre territorios, comunidades o mitades distintas, y la importancia de las autoridades locales.

En lo que respecta al primero, podemos constatar que durante los carnavales se produce una serie de acontecimientos que pueden ser interpretados como un ordenamiento alegórico o simbólico del orden establecido. Dichos acontecimientos varían según la localidad. En Rantay, por ejemplo, Ulfe considera que el gran pasacalle de comparsas que va de Cerro Cruz hasta Auccampa, pasando por la iglesia de Moqo y por Chilwanmogo, es un recorrido preestablecido que demarca el espacio ritual de la comunidad y encierra en este a toda su población:

---

7. Arnulfo Matos, Lircay.

8. Feliciano Chancas Rojas, Lircay.

9. Arnulfo Matos, Lircay.

10. Óscar Zorrilla, Lircay.

Estos lugares son los nombres de los principales cerros o apus de la comunidad; de esta manera, las montañas, la comunidad y su población se unen en los festejos del Carnaval, creando un ambiente y momento especial, casi eterno.<sup>11</sup>

En la zona de Pueblo Viejo y Lircay, el carnaval presenta un revelador carácter competitivo: a través de ritos de aptitud guerrera y resistencia física, cada barrio pretende demostrar su supremacía. Allí mismo, las comparsas barriales de Lircay y de otras comunidades como Allato, Tauricay, Latapuquio, Villa Progreso, etc. participan en un gran desfile usando sus botas y ponchos como instrumentos ofensivos y defensivos.

En Paqaritambo, Cuzco (región estudiada por Urton en su artículo sobre la actividad ceremonial en el mundo andino), este aspecto de lucha (caos) y “amiste” (reestructuración del orden) durante el período de carnaval es manifiesto. Como el mismo autor dice,

[...] la pelea entre los jefes del primer ayllu de cada mitad, y la reafirmación simbólica de la complementariedad de las mitades (danzas kashwa) son maneras colectivas para realinear identidades políticas y restablecer relaciones jerárquicas de autoridad.<sup>12</sup>

La rivalidad entre barrios y/o pandillas, que aparece en más de una provincia huancavelicana, tiene su manifestación más evidente en el llamado “luqueo”. El luqueo es una pelea ritual (sin golpe) en la que se enfrentan dos contendores (representantes de cada barrio o comunidad) para tratar de hacerse caer al suelo o “tumbarse”. Aunque esta costumbre parece estar perdiéndose, en los testimonios todavía aparece:

Antes se hacían las pandillas, se hacían los famosos luqueos, que consiste en un juego de que los jóvenes llamados gallos se ponen al centro de una ronda, se agarran de la cintura y se tratan de forcejear bruscamente hasta que uno de ellos tumba al otro y en ese momento se sabe que ha ganado. Se hace un alto al compás de las canciones de las mujeres y las personas dicen “galluchaymi kachkan fino, fino”.

—En las canciones gritan “gallo, gallo” [...] ¿A qué se refiere?

Es una palabra de ánimo, de aliento a sus representantes [...] y cuando uno de ellos tumba al otro entonces gritan “casco, casco”, es señal de triunfo, y también gritan en el momento de la faynana que significa “zapateo”.<sup>13</sup>

Antes en los carnavales la juventud solía salir sobre todo en las noches en pandilla [...] cada grupo o de cada barrio o de cada cuadra empezaba en columna de uno y las guitarras no van juntas sino a cierta distancia en columna y pasean por las principales calles de su cuadra y visitan a los barrios vecinos. Al ver, también preparan su pandilla y logran ubicarse en un lugar determinado los dos. Entonces la pandilla más numerosa trata de rodearlo, entonces lo rodea y lo rodea poco a poco, bailando, bailando, con canciones desafiantes [...] Entonces llega un momento en que lo encierran, todos hacen un círculo entonces ahí empieza el famoso luqueo, que viene a ser una competencia de fuerza, que cada cual agarra la cintura del contrario, levantarlo y luego tumbarlo. El que tumba, gana.<sup>14</sup>

---

11. Ulfe 2001: 430.

12. Urton 1994 : 129.

13. Arnaldo Matos, Lircay.

14. Óscar Zorrilla, Lircay.



Al parecer, en Acobamba también se practicaba el luqueo u otros juegos de carácter desafiante: “Anteriormente cantábamos y caminábamos con banderas y llegando a otra comunidad que también hacían el carnaval, peleábamos y ahora ha cambiado, ya no es igual”.<sup>15</sup> El desafío o la rivalidad no es más que la reafirmación simbólica de relaciones de poder entre territorios, comunidades, barrios o mitades distintas.

La importancia de las autoridades locales en esta fiesta también es evidente. En diversos lugares, los mandos comunales (ya sean varayoqs, campo de vara, mayordomos o cargos) son elegidos al inicio del año y ratificados durante el carnaval. Sin embargo, hay algunos (como el ulla campo mencionado anteriormente) que se eligen precisamente en esta época. Hay que tomar en cuenta, como bien señala Ulfe, que las autoridades tradicionales no son improvisadas; por el contrario, son el resultado de una permanente y paciente crianza y formación, en la que se consideran varias pruebas y cargos previos. Por ello, entre las múltiples y diferentes facultades que las autoridades despliegan en la fiesta, se encuentran el dar inicio al luqueo, comenzar el baile para cortar el cortamonte y, en buena cuenta, organizar la fiesta.

A pesar de las diversas actividades que deben realizar, el principal objetivo de las autoridades locales durante el carnaval es lograr que, a través de su función organizadora, la comunidad las considere autoridades generosas (no avaras) y trabajadoras (no ociosas). Recordemos que gran parte de su prestigio se sostiene en su capacidad de redistribución.<sup>16</sup>

Para lograrlo, obviamente el gasto en el que deben incurrir tales autoridades es enorme. El testimonio de la señora Eladia Pari Crispín de la comunidad San Juan de Ccarhuac (provincia de Angaraes) es muy claro al respecto: “Para ser autoridad obligadamente tiene que poseer de animales, chacras y de buen recurso económico para poder atender a todos los comuneros y visitantes en los días del carnaval”.

En Parco Alto, se nota también claramente el carácter distributivo del carnaval:

Mientras el varayuq va de visita a cada uno de las autoridades como Presidente de la Comunidad, hasta el menor autoridad comunal, donde lleva carne sancochada, cancha de maíz, chicha y aguardiente, donde tiene que hacer marear a cada uno de las autoridades con la finalidad de ser autoridad de su comunidad, a la vez el varayuq no debe tomar mucho el aguardiente, porque tiene que volver a su casa para poder atender a los visitantes y a la vez para cumplir con la costumbre.<sup>17</sup>

Esos “visitantes” de los que habla el relato son todos los comuneros, quienes se presentan en la casa del “varayuq” para recoger su ración de mondongo, aguardiente y chicha. En Tuco, Ulfe observó que los Tayta campos también compiten entre ellos para tener más animales sacrificados. Es obvio que esto implica (una vez más) una mejor y mayor distribución de alimentos.

Como vemos, una característica común de las autoridades es que durante la fiesta están obligadas a repartir trago y comida a quienes lleguen a su casa; y, sobre todo en las comunidades rurales, están permitidos llegar absolutamente todos. Sin embargo, resulta equivocado pensar que las visitas a las autoridades son un simple acopio de

---

15. Lucio Reymundo Capcha, Acobamba.

16. Ver Millones 2001.

17. Félix Ñahuincopa Zedano, comunidad de Parco Alto, Anchonga, Angaraes.

“regalos”. La generosidad de los mandos comunales se retribuye, a su vez, con el reconocimiento y legitimación de su autoridad por parte de la colectividad. Desde la disposición de la “mesa” de recibimiento<sup>18</sup> hasta el orden en que se sirven los alimentos, estas visitas respetan jerarquías y protocolos determinados, que señalan —en último término— la conformidad ritual respecto a las autoridades.

A través de los testimonios de los pobladores, podemos identificar otras características propias del carnaval de Huancavelica. Algunas de ellas, al parecer, han ido perdiéndose, y en ciertos casos la festividad se ha transformado y ha adquirido rasgos más urbanos.<sup>19</sup> De todos modos, el plato típico del carnaval sigue siendo el puchero, cuya receta (según Ulfe) es una metáfora para indicar diversidad y abundancia. No es difícil imaginar por qué, si tenemos en cuenta que algunos de los ingredientes de este plato son carne de res, de cordero, de gallina, papa, camote, yuca, chuño, col, zanahoria, choclo, cebolla, pallar, garbanzo, duraznos, manzanas, etc. El exceso del puchero carnavalesco contrasta con la austeridad de los ayunos que exige la Cuaresma. En Lircay nos cuentan que,

El famoso puchero viene a ser la preparación de todos los tubérculos adherido de algunas frutas como membrillo, durazno, manzana [...] Al servirlo lo sirven en dos partes: el caldo y lo sólido aparte [...] También hay una mezcolanza ahí [...] Por ejemplo, no hay pallar acá, no hay garbanzo; pero ahí esta la influencia de quienes han traído, nos está diciendo que nuestro carnaval ha sido una mezcla nativa con lo traído de la costa [...].<sup>20</sup>

En Acobamba, la señora Julia Luna Jara cuenta que,

Para la fiesta del carnaval preparamos puchero que está a base de papa, chuño, col, zanahoria y carne, y se comparte entre todos. Después de comer empezamos a bailar con la orquesta, pero los años anteriores se bailaba solo cantando.

Los restos del puchero, junto con agua y barro, se utilizan para jugar al carnaval en Tuco (provincia de Angaraes). Como comenta Ulfe, aunque suelen producirse verdaderas batallas campales con estos objetos, nunca hay un ganador. Simplemente todos ganan.

De igual manera, en San Juan de Carhuac (provincia de Angaraes), los carnavales se juegan con la cachiburra, que es la mezcla de hollín, agua, sangre y panza que resta del sacrificio de las llamas. La señora Eladía Pari Crispín nos contó sobre esta preparación:

El día lunes en el sacrificio de las llamas se reúne la sangre, la panza, hollín, el agua de la carne sancochada, todo ello se mezcla [...] A eso se le llama cachiburra. Y el día martes todos los comuneros visitan a recoger su porción de carne sancochada a casa de cada varayuq, en allí se juega con la cachiburra.

---

18. Por ejemplo, en el caso de Tuco, estudiado por Ulfe (2001), las visitas a las casas respetan una estricta jerarquía. Primero debe saludarse a la cruz de flores (dispuesta en la mesa mayor) y luego a las autoridades tradicionales (en orden de importancia).

19. Tal es el caso de los pasacalles de Lircay, también estudiados por Ulfe.

20. Óscar Zorrilla, Lircay.

En Parco Alto (Angaraes) y Pueblo Viejo, el juego se realiza con globos, pintura, serpentinas, talco, etc. Así, en cada comunidad, en cada provincia, los juegos de carnaval se llevan a cabo con diferentes elementos que van variando según el lugar y la época:

Jugamos con talco, anteriormente jugábamos con ortiga, con cáscara de tuna y agua, y jugábamos hombres y mujeres.<sup>21</sup>

También se hace la fiesta de comadres con banda, quena, silbato, con bombo y con eso se hacía el lavado con cáscara de tuna, pintura y polvo [...]. Ese lavado era costumbre, que jugábamos varones con mujeres, también jugábamos con ortiga [...] al árbol colgamos globos, frutas, lo que hay, pero ahora ya no es igual; los varones ya no se visten de mujer y ahora bailan con grabadora, ya no cantando.<sup>22</sup>

[...] después de la misa ya empezaban a jugar con harina que mandaba el alcalde a moler el trigo, después ya volvían a la hora de almuerzo, almorzaban y después volvían a la plaza a hacer su costumbre, a jugar con serpiente. Al burro lo ponían hierbas y flores y en ese burro iba montado el alcalde, y al burro jalaba una persona, otros iban jugando con harina, pintura, con ortiga y así llegaban hasta la plaza donde estaba plantado el monte y así descansaban un poco, después volvían a bailar en el cortamonte hasta tumbar y seguía la fiesta. Después hasta las diez de la noche bailaban al día siguiente, también había otro albazo a las cinco de la mañana, “toro alba” se llama eso, y realizaban la corrida de toros y bailaban todavía, y así terminaban esos carnavales.<sup>23</sup>

Otros juegos que forman parte del carnaval son el del cortado de carne, la rompe olla, el jalado de gallina y el cortamonte (también llamado “monte” o “yunsa”). Es sobre este último que existe mayor información, porque es el más reciente y el que más se practica en la actualidad. Los testimonios recopilados nos explican cada una de estas tradiciones:

Más o menos a las ocho de la noche se inicia la costumbre del cortado de la carne, donde se practica el robo de la carne, para lo cual se nombran entre los miembros presentes una persona como gavilán, otro como juez, otro contador de la carne y los encargados de cortar la carne. El gavilán tiene que robar la carne, de lo cual tiene que cuidar el responsable del cortado; en caso de sufrir el robo, recibirá el castigo el cortador de una multa, lo cual consiste en beber sin descansar un litro de alcohol puro.<sup>24</sup>

Anteriormente se hacía el rompe olla y el jalado de gallina [...] el rompe olla es costumbre, se amarraba al medio de dos árboles y uno de los bailarines vendado los ojos tiraba con palo hasta romperlo y al año siguiente ponía la olla, la olla era de barro; y el que cortaba el árbol, ponía el árbol al año siguiente. [...] quien jala la gallina se lo lleva y trae al próximo año, a la gallina lo colgamos vivo de cabeza y lo matan tras jalarlo una y otra vez, es también parte de la costumbre.<sup>25</sup>

---

21. Julia Luna, Acobamba.

22. Lucio Reymundo, Acobamba.

23. *Ibíd.*

24. Félix Ñahuincopa Zedano, Parco Alto, Angaraes.

25. Lucio Reymundo Capcha, Acobamba.

En las noches se hace el cortamente en cada barrio en donde hay un coro de cantores y cantoras que se ocupa del canto y las parejas bailan. Aunque eso del monte ya de es de últimas décadas [...].<sup>26</sup>

Colgamos frutas, y globos y la pareja que tumba o corta el árbol hace parar el árbol al año siguiente. Los varones ponen el árbol y la mujer se encarga de los preparativos de la comida.<sup>27</sup>

Según la información recogida, el cortamonte también está a cargo de los padrinos (quienes deben poner el árbol, el trago, la comida y la orquesta de música) y las madrinas, quienes se encargan de “vestir” el monte con serpentinas, globos, colchas, canastas, etc. Es muy común observar competencias entre barrios, cada uno con sus padrinos, por adornarlo mejor.

En algunas zonas de Huancavelica (específicamente en San Juan de Carhuac, provincia de Angaraes), otra costumbre asociada al carnaval es el llamado *wasikay*. Se trata de una cabalgata que, al parecer, está relacionada con la famosa carrera de Morochucos que se realiza al final de la Semana Santa. Según el testimonio de la señora Eladia Pari de la comunidad de San Juan de Ccarhuac:

Esto [el *wasikay*] viene desde el origen cuando todos los santos y los demonios acordaron llevar o dar a conocer de la fiesta de carnaval a todo el mundo con 77 jinetes [...] así nosotros también mediante caballos visitamos a cada casa de los comuneros.

Es posible que la tradición de la cabalgata provenga también de la actividad de los arrieros. Su papel de “transmisores” de las costumbres carnavalescas ya fue mencionado: como en la época colonial estos personajes se encargaban de trasladar productos desde la costa (uva, mango, pisco, etc.) para los hacendados de la zona de Huancavelica, también llevaron consigo sus cantos, su manera de vestir, sus costumbres, etc. Según la opinión del señor Arnulfo Matos de la comunidad de Lircay:

El carnaval se origina, a mi parecer, se ha encuadrado en la venida de los arrieros, que anteriormente se comercializaba por vía arriera; entonces el patrón que le llamaba también venía con sus hombres, entonces eso explica por qué el jebe, la macora, traían sus cantos [...] a mi parecer está relacionado con Ayacucho, también se aparece a Huaytará, pero el hombre de la zona ha enriquecido y ha embellecido ese carnaval a tal punto que podemos considerar casi original.

Así, en Lircay, parece que antiguamente la entrada o inicio del carnaval se hacía con caballos, ponchos y macoras (tipo arrieros). Obviamente, los participantes también se disfrazaban, jugaban con talco, chisquetos de “éter Colombina perfumado”,<sup>28</sup> serpentinas con mensajes de enamoramiento, agua, etc.

Todos los juegos y tradiciones del carnaval, aun cuando tengan significados profundos e importantes, guardan cierta relación con el desorden, la “burla institu-

---

26. Arnulfo Matos, Lircay.

27. Julia Luna, Acobamba.

28. El éter es un gas (llamado gas de la risa) y Colombina era la marca de unas pastillas o chisquetos (de éter, justamente) que se usaban en los carnavales de varias zonas del país.

cionalizada”<sup>29</sup> la inversión de roles, la falta de respeto. Esto se evidencia, entre otros, en letras de canciones, mascaradas, representaciones burlescas de autoridades y personalidades, etc. Como bien lo explica Millones,

En la vida cotidiana los miembros [de la comunidad] se rigen por un sistema de jerarquías rígido al que se accede desde niño y en el que se asumen responsabilidades precisas. [...] Pero las fiestas crean un tiempo distinto al normal y se recrean los espacios para que otro tipo de jerarquías entre a funcionar mientras dura el periodo ceremonial.<sup>30</sup>

Por ello, Ulfe observó en Rantay que durante el carnaval se vive un jolgorio total. La algarabía se desencadena con especial énfasis el martes de carnaval, día en el que los roles de género se invierten a través de disfraces. La costumbre de que los hombres se disfracen de mujeres ya ha sido mencionada en testimonios anteriores,<sup>31</sup> pero es interesante notar que en Tuco también se da la figura inversa (es decir, las mujeres adoptan el rol de los varones). En la misma comunidad, las solteras encargadas de iniciar los juegos son llamadas animadoras o mariconas, y las esposas de los alcaldes campo (llamadas camposas) se permiten cubrir a sus esposos con talco y serpentina. Lo que normalmente está prohibido, durante el carnaval se vuelve lícito.

Como hemos visto, es evidente que la fiesta del carnaval está relacionada con la maduración de los cultivos y el agradecimiento a la tierra. Sin embargo, este momento del ciclo agrícola se relaciona, a su vez, con muchos otros componentes derivados tanto de la tradición occidental como de la cultura andina. En Huancavelica, durante los carnavales, la risa, la fertilidad, el enamoramiento, el desorden, la “comilona”, la reciprocidad, la devoción por los santos, la música y las máscaras se mezclan completamente. Esta combinación de elementos ha ido enriqueciendo cada vez más el contenido de la celebración, y ha delineado nuevas expresiones y formas.

---

29. Ver Silva Santisteban 1990.

30. Millones 1998: 12.

31. A decir de Ulfe, en el campo los carnavales se diferencian según el tipo de comunidad, pero siempre se enfatiza la inversión de los roles sexuales.



## LA FIESTA DEL SANTIAGO\*

**E**l apóstol Santiago empezó a adquirir resonancia en España en el siglo IX. Cuenta la historia que un monje llamado Pelayo aseguró que los restos del apóstol Santiago el Mayor, el Hijo del Trueno, se hallaban en un sepulcro de la localidad de Iria Flavia, Galicia. Pero ¿cómo habían llegado hasta ahí? La leyenda cuenta que, luego de ser decapitado, los restos del apóstol fueron depositados en una barca que viajó desde Palestina hasta las costas de Galicia. Algunos añaden que Santiago predicó en España en su juventud y luego regresó a Palestina; ahí fue muerto y volvió a España de forma milagrosa.

Para el siglo XI, las peregrinaciones al sepulcro de Santiago eran ya muy populares: caminantes de toda Europa recorrían el largo trayecto que los separaba de Iria Flavia

---

\* Se hace énfasis en algunas localidades de las provincias de Huancavelica, Angaraes y Acobamba, en función de los testimonios que se lograron recoger.

Testimonios:

- Lourdes Fernández. Ayaccocha, Acoria, Huancavelica. Entrevista en quechua.
- Jacinta Vargas. Lircay, Angaraes. Entrevista en quechua.
- Julio Juscamayta Huamán, agricultor (89 años). Uchkus, Yauli, Huancavelica. Entrevista en quechua.
- Severino Trucios Casqui. Cachi Baja, Huando, Huancavelica. Entrevista en quechua.
- Feliciano Quinto Ccencho, ama de casa (89 años). Pampachacra, Huancavelica. Entrevista en quechua.
- Martina Llauca Rojas, ama de casa (48 años). Toccto, Acobamba, Acobamba. Entrevista en quechua.
- Fortunato Sánchez Ñawincopa, comerciante (65 años). Acoria, Huancavelica. Entrevista en castellano.
- María Crispín Peñares, ganadera (62 años). Chunca, Acoria, Huancavelica. Entrevista en quechua.
- Cirila Toribio. Palmadera, Acoria, Huancavelica. Entrevista en quechua.
- Claudia Valle Choqa. Challhuapuquio, Palca, Huancavelica. Entrevista en quechua.
- Tadea Olarte Castro. Huaylacuchu, Huancavelica. Entrevista en quechua.
- Teodosio Pari Castro, agricultor y ganadero (80 años). Pampachacra, Huancavelica. Entrevista en quechua.
- Macaria Ramos Huamán. Vizcapata, Palca, Huancavelica. Entrevista en quechua.
- Recogidos por la profesora Julia Castillo Ccanto y las alumnas Tania Paitán Huayllani y Gladys Ccanto Quispe.

para rendir homenaje al apóstol. Sin embargo, a partir del siguiente siglo, Santiago empezó a adquirir una nueva personalidad: el apóstol humilde y pacífico asociado a las peregrinaciones dio paso a un apóstol aguerrido y militante, el símbolo de la Iglesia católica durante la Reconquista.

La Reconquista, es decir, las luchas de los reinos cristianos del norte de la península ibérica por recuperar las tierras españolas de manos de los musulmanes que las ocupaban desde el siglo VII, se prolongó hasta el XV, cuando, en 1492, cayó el último bastión de los moros, Granada.

De acuerdo con el estudioso Emilio Choy, la transformación de Santiago se debió a la necesidad de crear un contrapeso católico a la figura del profeta Mahoma.<sup>1</sup> El nuevo Santiago, Santiago Matamoros, era capaz de deslumbrar a los enemigos pues, según la leyenda, bajaba grandiosamente del cielo como un trueno y se unía al ejército cristiano para acabar con los moros. Tanta era su fama como guerrero que las victorias de los ejércitos cristianos se atribuían a las apariciones milagrosas de Santiago en el campo de batalla más que al empeño y valentía de los guerreros cristianos de carne y hueso. Pero, aunque la aparición de Santiago Matamoros opacó un poco la figura del Santiago peregrino, no llegó a desplazarla y ambas conviven hasta el día de hoy como dos representaciones distintas del mismo santo.

El Santiago que llegó a América con la conquista española no fue el peregrino sino el guerrero. Santiago Matamoros fue contextualizado como “Santiago Mataindios” y fue utilizado como parte de la justificación religiosa que se construyó durante la empresa conquistadora: los españoles llegaban a América a cristianizar a los infieles de la mano de la Virgen María y el apóstol Santiago. Así, cronistas como el padre José de Acosta, Garcilaso de la Vega o el mismo Guamán Poma de Ayala narran episodios en que Santiago aparecía para ayudar a los cristianos durante las batallas (el más famoso de ellos es el llamado milagro de Surturwasi: gracias a la milagrosa aparición de la Virgen María y el apóstol Santiago, los españoles vencen a las tropas de Manco Inca en el Cuzco en 1536). En su *Historia natural y moral de las Indias*, el padre Acosta señala que tanto en México como en el Perú Santiago era una aparición frecuente en las batallas:

[...] por relaciones de muchos y por historias que hay, se sabe de cierto que en diversas batallas que los españoles tuvieron, así en la Nueva España como en el Pirú, vieron los indios contrarios, en el aire, un caballero con la espada en la mano, en un caballo blanco, peleando por los españoles; de donde ha sido y es tan grande la veneración que en todas las Indias tienen al glorioso apóstol Santiago.<sup>2</sup>

Guamán Poma, por su parte, registra en su *Nueva corónica y buen gobierno* la aparición de Santiago en la ciudad del Cuzco. El autor vincula a Santiago con la divinidad andina Illapa, el rayo, por la manera en que irrumpe en la batalla (recordemos, además, que Santiago es, desde la Biblia, conocido como el Hijo del Trueno) y pide que se guarde su fiesta “en este rreyno [...] porque del milagro de Dios y el señor Santiago se ganó”:

---

1. Ver Choy 1958.

2. Acosta 1985 [1590]: 373.



Señor Santiago Mayor de Galicia, apóstol de Jesucristo, en esta hora que estaba acercado los cristianos, hizo otro milagro Dios, muy grande, en la ciudad del Cuzco. Dicen que lo vieron a vista de ojos, que arrojó el señor Santiago con un trueno muy grande. Como rayo cayó del cielo a la fortaleza del Inga llamado Sacsá Guaman, que es pucara del Inga arriba de San Cristóbal. Y como cayó en la tierra se espantaron los indios y dijeron que había caído Yllapa trueno y rayo del cielo, caccha, de los cristianos. Y así abajó el señor Santiago a defender a los cristianos.

Dicen que vino encima de un caballo blanco, que traía el dicho caballo pluma, suri, y mucho cascabel enjaezado y el santo todo armado con su rodela y su bandera y su manta colorado y en su espada desnuda y que venía con gran destrucción y muerto muy muchos indios y desbarató todo el cerco de los indios a los cristianos que había ordenado Mango Inga y los demás capitanes y demás indios los que pudieron. Y desde entonces los indios al rayo les llama y dice Santiago porque el santo cayó en la tierra como rayo Yllapa, Santiago como los cristianos daban voces, diciendo “Santiago”. Y así lo oyeron los indios infieles y los vieron al santo caer en la tierra como rayo. Y así los indios son testigos de vista del señor Santiago y se debe guardarse esta dicha fiesta del señor Santiago en este reino como pascua porque del milagro de Dios y el señor Santiago se ganó.<sup>3</sup>

La versión de Garcilaso sobre la aparición de Santiago en el Cuzco es similar a la de Guamán Poma: el apóstol realiza una entrada triunfal sobre un caballo blanco en medio de la batalla y su espada, que parece un relámpago, hace que los indios se pregunten quién es “aquel Viracocha que tiene la Illapa en la mano”. Nuevamente, la victoria se debe al milagro de Santiago más que a los guerreros españoles. La presencia de Santiago en las batallas es una forma de justificarlas: Dios quiere que los españoles venzan a los indios y para ello envía a su apóstol guerrero:

A esta hora y en tal necesidad, fue nuestro señor servido favorecer a sus fieles con la presencia del bienaventurado apóstol Santiago, patrón de España, que apareció visiblemente delante de los españoles, que lo vieron ellos y los indios encima de un hermoso caballo blanco, embrazaba una adaga, y en ella su divisa de la orden militar, y en la mano derecha una espada que parecía relámpago, según el resplandor que echaba de sí. Los indios se espantaron de ver este caballero, y unos a otros decían: “¿quién es aquel Viracocha que tiene la Illapa en la mano?” [...]. Donde quiera que el santo acometía, huían los infieles como perdidos, y destinados ahogándose unos a otros, huyendo de aquella maravilla [...]. Así como socorría el apóstol a los cristianos, quitando la victoria que ya los infieles tenían en las manos, y dándoles a los suyos.<sup>4</sup>

La asociación de Santiago con Illapa tuvo lugar desde el inicio de la Conquista. Pero ¿quién era exactamente Illapa? De acuerdo con numerosos historiadores y antropólogos, se trata de un antiquísimo dios andino que fue adoptado en el panteón inca (es decir, el conjunto de dioses de los incas). En la sierra central se le conoce también como Libiac, Yaro y Catequil. Illapa es una divinidad que ha pasado por muchas transformaciones, la última de las cuales se dio con la llegada de los españoles, cuando adoptó la imagen del apóstol Santiago.

---

3. Guamán Poma 1980 [1585-1615]: 377.

4. Garcilaso 1970 [1609]: 189.

Según el cronista Martín de Murúa, Illapa era un dios terrible que causaba destrozos y exigía el sacrificio de determinados niños:

La casa tocada por el rayo era lapidada y el terreno al que él llegaba se amojonaba y nadie podía pisarlo. Las mujeres que tenían hijo en tormenta parían para el rayo; asimismo, eran hijos del rayo los mellizos, uno de los cuales era sacrificado y el otro dedicado a “hechicero”; finalmente, se consideraban hijos del rayo las personas nacidas con alguna deformidad.<sup>5</sup>

Por otro lado, Cobo lo describía como un dios eminentemente guerrero que controlaba “los cielos y las tempestades”. Según Cobo, los incas:

[...] imaginaron que era un hombre que estaba en el cielo formado de las estrellas, con una maza en la mano izquierda y una honda en la derecha, vestido de lucidas ropas, las cuales daban el resplandor del relámpago cuando se revolvía para tirar la honda; y que el estallido della causaba los truenos, los cuales daba cuando quería que cayese el agua. Decían que por medio del cielo atravesaba un río muy grande, el cual señalaban ser aquella cinta blanca que vemos desde acá abajo, llamada vía láctea; sobre lo cual fingían un mundo de disparates. Deste río, pues, tenían creído tomaba el agua que derramaba sobre la tierra [...] atribuían al trueno la potestad de llover y granizar con todo lo demás que toca a las nubes y región del aire.<sup>6</sup>

Para entender mejor todo lo anterior, tenemos que remontarnos a la época de la Conquista y la Colonia. Como es bien conocido, al llegar los conquistadores españoles al Perú se encontraron con una sociedad bastante compleja, una de cuyas características era un desarrollado sistema ritual y religioso. Los incas habían impuesto el culto al Sol como la deidad principal del imperio; sin embargo, se rendía culto también a muchas otras divinidades dependiendo de la región en que uno se encontrara.

En la mentalidad de los conquistadores, una de las principales tareas que debía realizarse en América era la evangelización: resultaba imperativo desterrar los diversos cultos andinos e instaurar la religión católica y a su Dios como los únicos. Efectivamente, las religiones nativas quedaron subordinadas a la española, pero no fueron eliminadas. A pesar de la preocupación que los cultos locales producían en los conquistadores, su profusión, dispersión y resistencia impedían su eliminación. La preocupación por la “idolatría” de los nativos es evidente en algunos cronistas, tales como el padre José de Acosta, quien al respecto escribía lo siguiente:

Mas en los indios, especialmente del Pirú, es cosa que saca de juicio la rotura y perdición que hubo en esto; porque adoran los ríos, las fuentes, las quebradas, las peñas o piedras grandes, los cerros, las cumbres de los montes que ellos llaman Apachitas, y lo tienen por cosa de gran devoción; finalmente, cualquiera cosa de naturaleza que les parezca notable y diferente de las demás, la adoran como reconociendo allí alguna particular deidad.<sup>7</sup>

De acuerdo con diversos investigadores, lo que ocurrió durante la Colonia es que los cultos regionales a las huacas locales —poderes residentes en diversos objetos tales

---

5. Citado en Gisbert 1994: 302.

6. Citado en Gisbert 1994: 305.

7. Acosta 1985 [1590]: 224.

como montañas, tumbas, momias, ciudades, árboles, cerros, fuentes de agua, etc.— se fortalecieron apelando a procesos de acomodación y adaptación a la religión católica. Esto es lo que se conoce como sincretismo: para las poblaciones andinas, el sistema religioso nativo y el católico no eran excluyentes; ambos podían convivir a partir de procesos de acomodación mutua, aunque no necesariamente dichos procesos funcionaran de forma equitativa. De esta manera, según Nicholas Griffiths, la población nativa aceptó el catolicismo, pero lo reinterpreto a partir de una matriz religiosa andina.<sup>8</sup> Para Manuel Marzal, ocurrió el proceso contrario: la matriz es católica y lo que se reinterpreta son los rituales andinos nativos.<sup>9</sup>

Uno de los elementos centrales en el desarrollo de estos procesos de reinterpretación fue la atribución de nuevos significados a los ritos religiosos y a los objetos de culto tanto de la religión de los conquistadores como de la nativa. De hecho, la interacción entre lo católico y lo nativo es un proceso que continúa hasta el día de hoy y que permite que la vivencia de la religión en las zonas andinas se desarrolle y transforme continuamente.

La fiesta del Santiago es tal vez uno de los mejores ejemplos de cómo se llevan a cabo los procesos de reinterpretación de lo católico y lo nativo. Al respecto, investigadores sociales que han hecho trabajo de campo en Huancavelica<sup>10</sup> argumentan que la resignificación de lo católico a partir de lo andino se logra debido a la identificación de Santiago con el Wamani, el espíritu que habita dentro de los cerros y de cuya benevolencia depende la protección de los animales.

La creencia andina dice que los cerros son huecos y que dentro de ellos hay grandes ciudades de belleza impresionante. Tanto estas ciudades como las flores y los animales que se hallan en las cumbres de los cerros son propiedad del Wamani. Cuando el Wamani considera que hay suficiente alegría en su fiesta, que la gente la celebra con entusiasmo y sinceridad, favorece a los pobladores de la zona a través del bienestar y la multiplicación de sus animales; de lo contrario, es capaz de causar desgracias.

Una de las representaciones más populares del Wamani es la que lo imagina como un hombre blanco y alto que va montado sobre un caballo. Se dice que el Wamani toma esta forma de “gringo alto” cuando se encuentra con los seres humanos, sobre todo cuando enamora a las muchachas. Esta representación del Wamani como un “gringo a caballo” permite establecer la conexión con el apóstol Santiago, una de cuyas representaciones más populares lo presenta como un guerrero sobre un caballo blanco. De esta manera, la identificación entre Santiago y el Wamani como protectores del ganado tiene un refrendo visual en el imaginario andino.

De acuerdo con Fuenzalida, la fiesta del Santiago puede definirse como un conjunto de ritos relacionados con la conservación y multiplicación del ganado y el bienestar de los pastores. A pesar de estar formalmente dedicada al apóstol Santiago, la fiesta en realidad actualiza la tradición andina prehispánica de dar gracias a las divinidades protectoras del ganado. En otras palabras, se trata de una fiesta que, como muchas en la región andina, entremezcla los elementos rituales católicos con los andinos. Tal vez por

---

8. Ver Griffiths 1998.

9. Marzal 2002.

10. Ver Fuenzalida 1980 y Taipe 1991.

esa razón los pobladores de la región andina consideran que se trata de una fiesta inmemorial, cuyos orígenes no están asociados a la llegada de los españoles. Como dice la señora Feliciano Quinto, campesina de 89 años de Pampachacra: “Eso es costumbre, desde siempre hacíamos el Santiago”.

Por otro lado, la preeminencia del Wamani sobre Santiago es evidente en muchos testimonios. Se tiene la impresión de que la presencia de Santiago se limita al nombre de la festividad (como una forma de mantener el rito, pero disfrazado, durante la ocupación española), pues es claro que a quien se dirigen los honores es al apu Wamani. Por ejemplo, la señora Lourdes Fernández, de Ayacchocha señala lo siguiente:

Hacemos el *anqoso* [pago, convido] al mediodía. Alrededor de las cuatro sacamos una vaca y la sacrificamos tirándola al barranco, para convidar a los cerros, a los apus, les convidamos nombrándoles uno por uno. Para que nuestras vacas aumenten, el apu Wamani cuida nuestras vacas, las hace aumentar [...]. El apu Wamani nos lo protege [a las vacas], además las hacemos regresar en buena hora a los corrales.

De la misma manera, la señora Jacinta Vargas, de Lircay, relata que se dirigen,

[...] a los Wamanis [cerros] el 23 de julio, para saber de nuestras vacas, qué cosa tenemos que poner por nuestras vacas. Eso le ponemos a los apus para que nuestros animales estén bien, para que nuestros animalitos no se mueran. Después con todo eso le convidamos, hasta agua traemos desde el puquio, como quiere el apu Wamani, de cuatro puquios o de seis puquios le traemos el agua, todo lo que quiere le traemos: vino, chicha. Hay una persona que le habla, le ofrece. El 24 de julio nos alistamos todo eso como quiere el Wamani, velas también compramos.

Sin embargo, la asociación entre el Wamani y el apóstol Santiago aún se mantiene viva en algunas comunidades. El señor Julio Juscamayta Huamán, campesino de 89 años de la localidad de Uchkus Inkañán, Yauli, manifiesta claramente lo anterior:

El Santiago es costumbre desde antes. Nos dice que antes había un poderoso llamado Santiago que ahora está en la iglesia de Huancavelica. El poderoso Santiago está con su caballo blanco y dio vuelta por todo el mundo. El poderoso Santiago era todos sus animales, los animales, por eso las personas piden al poderoso Santiago que aumente sus ganados.

Lo mismo puede apreciarse en el testimonio de don Severino Trucios Casqui, de Cachi Baja, aunque en este caso se hace referencia explícita también a los cerros o Wamanis:

En la noche del 24 de julio festejamos al apóstol Santiago, él es pues quien protege a nuestros animalitos. En este mi pueblo hay un santo que está ensillado en su caballo, él nos cuida de cualquier mal, él pues está en nuestra mesa. La mesa es pues cuando tiendes la más bonita manta y encima va el apóstol Santiago bellamente adornado junto con las cintas, con flores, con pajitas finitas, con ofrendas, con los collares de frutas, así hacemos todo eso y lo ponemos para ofrendar a los cerros, pero todo eso también va [a] estar con el apóstol Santiago; así velamos nuestra mesa, tomando con todas nuestras visitas, tocando corneta, alegres bailamos viendo una buena cosecha. Si no lo hacemos así, nuestros animales pueden disminuir pues. [...] A nuestras vacas el Wamani las cuida; conforme a nuestra creencia ese día duermen allí nuestras vacas hasta el día siguiente, ahí ya las despertamos.

Hay que resaltar que, en los dos casos reseñados arriba, las menciones al apóstol Santiago parecen estar directamente correlacionadas con la existencia de una representación material de este. En el caso de Cachi Baja, aparentemente la comunidad cuenta con una imagen del santo que se convierte en uno de los elementos presentes en la mesa en que se colocan las ofrendas. Don Severino se cuida de dejar claro que las ofrendas son para los cerros, pero “todo eso va [a] estar también con el apóstol Santiago”. Aparentemente, se trata de una imagen de Santiago Matamoros: “En este mi pueblo hay un santo que está ensillado en su caballo”, dice don Severino. El testimonio de don Julio Juscamayta hace referencia también al santo agresivo y vencedor sobre su caballo blanco, pues se trata de la imagen de Santiago que se encuentra en la catedral de la ciudad de Huancavelica. Esta es una típica representación de Santiago Matamoros, con la espada desenvainada y montado sobre un caballo blanco bajo cuyas patas se encuentra un moro vencido.

La festividad de Santiago se celebra el 25 de julio de cada año en el mundo entero. Las celebraciones en el Perú no son una excepción: en las zonas andinas de nuestro país, la fiesta del Santiago se inicia en la víspera, el 24 de julio, y la celebración mayor tiene lugar al día siguiente, el 25. Dichas fechas están enmarcadas en la temporada en que en el campo se producen labores tales como la cosecha, la trilla, la poda de árboles frutales y la limpieza de acequias. Consiguientemente, es posible reinterpretar la fiesta del apóstol Santiago y asignarle un significado de apoyo ritual a las actividades agropecuarias. Es así como Santiago o Tayta Shanti, como también se le conoce en diversas zonas de Huancavelica, Ayacucho y Junín, no es ya solo el apóstol católico, sino también el patrón del ganado, el Wamani.

El 24 de julio o la víspera se inicia la fiesta con la velación, velorio o velada, durante la cual los invitados (principalmente jóvenes de la comunidad y de comunidades vecinas, pero también los mayores) “pasean”; es decir, van de casa en casa comiendo, bebiendo, bailando y cantando hasta la madrugada, a la vez que rinden honores a los objetos colocados en las mesas. Estas son mantas extendidas sobre las cuales se colocan muchos objetos rituales, tales como coca, maíz, illas (pequeños objetos sagrados que representan al ganado), frutas y las cintas que serán utilizadas para señalar al ganado al día siguiente. Por la madrugada o en la mañana, los objetos son recogidos del altar y con ellos se hace un pago (también conocido como pagapu, anqoso o convido) al Wamani, pidiendo por el bienestar y la multiplicación del ganado.

La señora Lourdes Fernández, de Ayaccocha, dice al respecto:

Así es, pues, ese paseo es costumbre en la fiesta de Santiago, de casa en casa vamos velando nuestras mesas. También los ahijados vienen con su tinya<sup>11</sup> desde lejos, con su corneta, nos vienen a visitar para hacer poner las cintas a nuestras vacas; así tomando nos paseamos [...] [En la mesa] hay pajitas finitas, lima limas,<sup>12</sup> aqnu,<sup>13</sup> kintu,<sup>14</sup> wallqa.<sup>15</sup>

---

11. Especie de pequeño tambor o pandereta hecho de piel de animal.

12. Fruta.

13. Bebida local.

14. O quinto; se refiere a las mejores hojas de coca.

15. Collares de cintas con frutas, panes y otros productos ensartados en ellas.

Doña Feliciano Quinto Ccencho, de Pampachacra, nos cuenta que le ponen:

[...] cinta a la vaca, velando las cintas tomamos en la mañana y paseamos cantando. [...] Después escogemos las hojas grandes de la coca para velar junto con la cinta y el anqoso, tomando trago y masticando coca. El anqoso hacemos moliendo el llampu,<sup>16</sup> la sora, azúcar blanca, y luego velamos. En esa noche, cocinamos el mondongo con carne y servimos a todos.

En la misma línea, la señora Martina Llauca Rojas, de Toccto, Acobamba, nos dice:

Hacemos el Santiago el 25 de julio, velamos las cintas para que nuestras vacas sean mejores cuando hayamos puesto las cintas. Para ese día preparamos el mondongo y chicha, masticamos coca repartiéndonos para poner las cintas a nuestras vacas [...]. Antes de hacer el Santiago compramos trago, cintas, huaylla,<sup>17</sup> coca, maíz, kiwicha. Después hacemos la wallqa para dar al que pasta; algunos le compran ropa, zapatos. Otros botan naranjas, panes, caramelos al corral de los animales. También tienden una manta encima de la mesa para velar la coca, escogiendo las mejores cocas y las pepitas grandes, y luego de velar el quinto que dicen lo hacen tomar a la vaca a la hora de poner la cinta y cada animal tiene su canción.

Según Fortunato Sánchez Ñawincopa,

En el distrito de Acoria, provincia de Huancavelica, la costumbre del Santiago es el día 24 de julio. [Se] inicia la fiesta con los preparativos de chicha, comida y cintas para los animales y tanto cuestión de música es corneta de magüey. Se agrupan una familia a las ocho de la noche y amanecen bailando, cantando hasta las cinco de la mañana.

En el mismo distrito de Acoria, poblado de Chunca, María Crispín Peñares se refiere a la víspera con las siguientes palabras:

La fiesta de Santiago se realiza el 25 de julio de cada año. Se celebra desde el 24 en la noche, que es la víspera. En la víspera toda la noche se hace el velatorio de la mesa sagrada. En esta mesa se encuentra cintas nuevas de variados colores, coca, waylla, lima lima, que son plantas especiales para esta fecha, un preparado de maíz molido mezclado con agua azucarada en botellas de vidrio que son para ofrecer a los cerros más representativos del lugar. Este ofrecimiento se brinda a los wamanis como rito fundamental para que los animalitos no se mueran, para que estén bien. Esto se realiza a medianoche de la víspera.

La víspera se convierte, en muchas comunidades huancavelicanas, en ocasión para que jóvenes de ambos sexos puedan estar juntos durante toda la noche bebiendo, cantando y bailando. Esta costumbre suele ser el origen de muchos matrimonios que empiezan como “robos” o huidas de las parejas de las casas de sus padres. La señora Lourdes Fernández, de Ayaccocha, cuenta que,

---

16. Masilla suave pero seca.

17. Hierba.

Desde Muqeq, desde Ayacocha vienen las jovencitas, los jóvenes y se encuentran en Ayacocha, tocando sus tinyas, tirando sus sombreros, tirándose sus cosas entre ellos, cantando, por ratos sentándose en grupos compiten con sus canciones, después caminan tirándose sus sombreros entre ellos, así amanecen en la carretera. Allí pues los varones compiten tocando sus cornetas, también hay bastantes chicas que se pasean, los jóvenes van de tienda en tienda bailando, pidiendo trago, comprando trago, al final se emborrachan.

Severino Trucios Casqui narra una situación similar sobre la costumbre en Cachi Baja:

Aquí la fiesta de Santiago empieza desde el mes de junio; hay pues jóvenes hábiles que se ponen a tocar sus cornetas, entonces así se sabe que ya está llegando la fiesta de Santiago. Las cornetas pues han sido hechas para eso, desde lejos las traen; en cambio, las tinyas son hechas de pellejos, y las tocan las mujeres. Allí van pues las chicas maduras buscándose con los jóvenes, allí se roban. Los jóvenes van solos, allí hasta se pelean y se pegan por las chicas.

Por su parte, María Crispín Peñares dice que,

El 24 de julio empezamos a pasear [...] de noche lo hacemos, señorita. Los jóvenes se pasean toditos cantando, con sus cornetas se pasean. Las señoritas ya también cantando tocan sus tinyas. Esa noche se encuentran los enamorados, se roban y después se casan.

Lo mismo indica doña Jacinta Vargas:

Todas las noches paseamos. Allí pues las señoritas y los jóvenes se conocen y después se roban y luego se casan.

Como puede verse, la música es parte fundamental de la víspera. La mayoría de las canciones que se entonan esa noche están relacionadas con el encuentro amistoso entre miembros de la misma comunidad o entre ellos y otros que vienen de más lejos para festejar:

Voy a llegar en la víspera, cuando me decías  
Voy a llegar en su día, cuando me decías  
Las hojas de coca que había escogido  
Se las llevó el viento  
La chicha que había servido  
Se la llevó el viento.<sup>18</sup>  
Desde lejos yo vengo palmaderino  
Desde lejos yo vengo palmaderino  
Solamente por querer a usted  
Solamente por querer a usted.<sup>19</sup>  
Visperitas, visperitas  
En tu visperita estoy llegando  
En tu diíta estoy llegando

---

18. Comunidad de Palmadera.

19. Comunidad de Palmadera.

No te vayas a molestar, mamita  
No vayas a renegar, papito  
En tu diíta estoy llegando  
En tu diíta estoy viniendo.<sup>20</sup>  
En el borde del río está mi planta de arrayán  
¿Quién te ha puesto rejas a ti?  
¿Quién te ha puesto rejas a ti?  
¿Acaso yo te he puesto rejas?  
¿Acaso yo te he puesto rejas?  
Ahora pues paséate, diciendo  
Ahora pues camínate, diciendo  
Cuando cante el gallo ya estarás a mi lado  
A las cuatro de la mañana ya estarás a mi lado  
Ya estará llegando esa hora  
Ya estará llegando esa hora  
Cuando cante el gallo yo me estaré yendo.<sup>21</sup>

Luego del paseo se lleva a cabo el pago al Wamani, el cual suele estar seguido por la tradición del “luci luci”, la cual consiste en prender el pelo de los animales. La costumbre en Palmadera es “convidar” al cerro a las diez de la noche, como relata la señora Cirila Toribio:

De noche hacemos el convido a eso de las 10 de la noche [...] para que nuestros animales no se pierdan, además para que aumenten, para que nada les pase, para eso los recomendamos [...]. A las 5 de la mañana más o menos salimos, quemamos el pelo de las vacas con pajitas, cantando:

Estrellitas, estrellitas  
Ay florcita como lucero  
Ya el alba está aclarando  
Ay florcita como lucero.

El pago al Wamani debe hacerse antes de que amanezca; de lo contrario, se corre el riesgo de que el cerro no proteja al ganado como debe ser, tal como nos relata la señora Claudia Valle Choqa, de Chalhuapuquio, Palca:

Estrellita mía, estrellita  
Estrellita mía, estrellita  
Ya está cantando el gallo, estrellita  
Cuando esté arreando, dios Wamani  
Cuando esté arreando, dios Wamani  
No me vayas a ganar, dios Wamani  
No me vayas a ganar, dios Wamani.

Eso cantamos. En las faldas de los cerros hacemos la ofrenda, pero si nos gana,<sup>22</sup> nuestros animales se enferman, se mueren, no se reproducen. Después también comemos lo que nos hemos cocinado, así pues nos sentamos, mascamos coquita

---

20. Comunidad de Challhuapuquio.

21. Comunidad de Vizcapata.

22. Es decir, si amanece antes de terminar el pago.



con todas nuestras visitas, y entonces escogemos un poco de coca en nuestra mano, allí vemos la suerte de nuestros animalitos, si van a aumentar o no.

Al día siguiente, día central de la celebración, se realiza el *señalakuy* (también conocido como “herranza” en algunas comunidades), durante el cual el ganado (llamas, alpacas y ovejas, por lo general) es marcado con cintas y se come el tradicional plato de mondongo. El proceso de poner cintas al ganado se vive como una verdadera fiesta, pues a esas alturas de la celebración ya todos han bebido bastante. Jacinta Vargas, de Lircay, nos dice:

Nosotros tomamos tocando nuestra tinya. Los jóvenes solteros van de casa en casa, ellos deben entrar diciendo “Señor bendito alabado”. Si no dicen eso les multamos, eso deben decir viendo nuestra cruz, si no hacen eso no les damos trago. Ellos deben encontrar en la casa a su patrona y su patrón sentados al lado de su mesa, si no nos encuentran así, entonces nos multan. Luego nosotros les damos trago puro, si no les damos trago puro ellos nos cantan “Sin sabor había sido tu trago”, por eso nosotros les damos. Aquí no hay justicia, por eso todos, chicos y grandes, toman.

La última frase de doña Francisca es reveladora, pues sugiere que durante el Santiago el alcohol ejerce, de alguna manera, una influencia “igualadora” entre la población. Aparentemente, no se trata solo de ignorar las diferencias establecidas por la edad, sino también ciertas jerarquías sociales. Así, por ejemplo, la pastora, un personaje tradicionalmente excluido, adquiere protagonismo durante esta fiesta e incluso se permite criticar (en tono de broma) a sus patronos, quienes adoptan una actitud condescendiente con ella. En Palmadera, por ejemplo, es conocida la siguiente canción que entonan las pastoras:

Glorificada es mi mamá  
Glorificada es mi hermana  
Miserable mi patrón  
Miserable mi patrona  
Aunque le he pedido mi coquita  
Trigo menudo nomás me ha dado  
Trigo chiquito nomás me ha dado  
Esito, esito, mientras estaba escogiendo  
El zorro ladrón se lo ha llevado.

Algo similar se encuentra en Huaylacuchu, donde la señora Tadea Olarte Castro nos cuenta que:

A las pastoras también les ponemos su collar de frutas, porque si no les damos, nuestros animales disminuyen y luego la pastora nos canta así:

Qué feo, qué feo, así habían sido  
Qué feo, qué feo, así habían sido  
Miserables son mis patronos  
Miserables son mis patronos.

Tanto las pastoras como otros jóvenes, ya sea locales o venidos de otras comunidades, se convierten en los protagonistas principales de la marcación de animales. Para

ello, se horadan las orejas del ganado y se les colocan cintas de diversos colores (a manera de aretes o zarcillos) según el tipo de animal y el color de su pelaje.

En Pampachacra, Feliciano Quinto relata lo siguiente:

Los jóvenes, ya mareados agarran el ganado para poner la cinta; primero se pone la cinta a las vacas y último a las alpacas. Se compra cintas de diferentes colores: verde, azul, rosado, blanco y las cintas viejas lo quemamos; también hacemos la wallqa y pan y damos al que patea el ganado. A la oreja de la vaca y a cada oreja se pone seis cintas de diferentes colores y a las llamas se pone como una especie de flor hecho de lana, o sea como un pompón. Ya después bailando echamos el agua del anqoso en un pequeño plato, llamado mate, por todo el corral del animal, cantando con el tamborcito y la corneta. El trago anteriormente era ron azul y mezclábamos con agua hervida para tomar.

En Toccto, Acobamba, doña Martina Llauca Rojas indica que,

Los varones ponen las cintas haciendo un agujero con la aguja gruesa en la oreja de la vaca, y las mujeres cantan y otros bailan. Nosotros ponemos a cada oreja de la vaca cinco colores de cintas como rosado, blanco, azul, verde y rojo. Primero ponemos la cinta a las vacas al 25 de julio y a las ovejas el 1 de agosto; se pone la cinta de los pequeños hasta los más grandes, a todos los ganados se pone la cinta. Las cintas viejas juntamos para velarlos, *anqosamos* al cerro con sora, llampu, manzana y maní para que aumente el ganado. El Santiago dura hasta el 30 de agosto, a las vacas se le hace agujero con esas agujas llamadas *sauri* y a las ovejas con agujas delgadas.

Aquellos que atrapan al ganado y les ponen cintas en las orejas son recompensados con una wallqa o collar de frutas y panes. Posteriormente, todos comen y beben (incluidos los animales) para celebrar que el rito haya sido realizado de manera satisfactoria. En Palmadera, la señora Cirila Toribio afirma que,

[...] de todos los colores de cintas les ponemos [a los animales]; de acuerdo a los colores de las vacas les hacemos poner sus cintas. Después los tumbadores agarran a las vacas y nosotros del otro lado les atajamos. Luego, cuando ya han terminado de ponerles las cintas, a ellos ya también les ponemos sus wallqas y a las vacas les damos su bebida, su coca. Es costumbre, ellos también deben tomar en su día pues.

En algunas comunidades huancavelicanas, la costumbre es cortar las orejas de los animales siguiendo distintos patrones y beber su sangre mezclada con alcohol. También es común llevar a cabo el llamado “matrimonio” del ganado, que consiste en acostar a los animales, con las patas amarradas, como si fueran personas tendidas en una cama. Todos estos rituales apuntan a propiciar el aumento del ganado, su fertilidad y su bienestar.

Este es el caso del poblado de Chunca, en Acoria. María Crispín relata que, después del pago al Wamani, los participantes de la fiesta,

[...] van al corral donde pondrán las cintas. Trasladan la mesa de la víspera para empezar con puesta de cintas. En el caso de las ovejas y alpacas y llamas, realizan una ceremonia de matrimonio de las crías mayores. Cortan las orejitas en distintas formas: cuchara, flor, llave, etc. La sangre lo reciben en una copita y lo mezclan un poco de aguardiente y toman esa mezcla, con la creencia de que les va a calmar los animalitos. Y así van colocando las cintas de colores con acompañamiento de can-

ciones e instrumentos musicales: tinya y la corneta. Finalizada esta tarea, sueltan los ganados haciendo el rociado de caramelos y frutas como la naranja. Luego, en ese momento en el que salen los animales, cogen un animal para matarlo al instante para luego preparar una deliciosa comida y repartirlos para todos.

En Cachi Baja, don Severino Trucios cuenta que,

A nuestros animalitos les ponemos sus cintas de acuerdo a los colores que tienen. Los tumbadores que vienen son jóvenes, allí miden la fuerza que tienen, nosotros les damos collares de frutas y después les hacemos emborrachar, las chicas les hacen emborrachar al final para atenderles. Cuando ya hemos terminado todo eso ofrecemos el aqnu echando gotas al aire con los dedos, entonces todos bailan cantando, “Apóstol Santiago, tú pues cuídamelo a mis animalitos, diciendo”.<sup>23</sup>

Como podemos imaginar, durante la marcación de animales la música sigue ocupando un lugar central. Las letras de las canciones dejan claro que en esta etapa los protagonistas son los mismos animales, como puede verse en las siguientes tonadas sobre la vaca y la llama respectivamente, proporcionadas por Teodosio Pari, de 80 años, poblador de Pampachacra:

Bonita vaquita  
Hermoso torito  
Cuernitos de perlas  
Tíralo, túbalo  
A ese muchacho que no tiene fuerzas  
Túbalo, tíralo  
A ese muchacho que no tiene fuerzas.  
Mocito de cuello lanudo  
De dónde vienes  
De la laguna de Wanpuy  
Mocito de cuello lanudo  
A la distancia eres reconocible  
Orejita de sallqantuy  
Orejitas paraditas.

En Palmadera, esto es lo que se canta mientras se colocan las cintas en las orejas de los animales:

Estará poniendo decía  
Estará tumbando decía  
Pero estaba yendo en su lomo  
Pero estaba yendo en sus cuernos  
Atatau, paisano  
Poca fuerza habías tenido  
No te molestes, señorita  
No te molestes, novia mía  
Te da a tu color tu aretito

---

23. Como señalamos anteriormente, es presumible que en Cachi Baja se cuente con una imagen del santo. Esto explica su mención al realizar el ritual, lo que no se aprecia en ningún otro de los testimonios recogidos.

Para tu colorcito es tu zarcillito  
Quizá te estás molestando, señorita  
Quizá estás renegando, novia mía  
Mi día ya ha pasado, diciendo.

La coca es también un elemento fundamental en la fiesta del Santiago. Esta no solamente es consumida por los participantes (e inclusive por los animales, como mencionamos anteriormente), sino que sirve también para llevar a cabo el kintu o quinto, ritual que permite predecir si el ganado se reproducirá. Al respecto, la señora Jacinta Vargas señala:

Antes que empecemos a hacerles poner sus cintas, primero vemos la coca. Si hay bastante, entonces va a haber bastantes ovejas. Pero si se cae la coca es para que se mueran, para que no haya ovejas, por eso allí hacemos como un corralito con la paja finita para que estén bien, sin equivocarnos lo ponemos.

En Vizcapata ocurre lo mismo. La señora Macaria Ramos Huamán cuenta lo siguiente:

Mascamos coca, hacemos el kintu, tomamos. Allí vemos si nuestras vacas van a aumentar. Si sacamos una hojita chiquita en el kintu es porque va a haber una cría de vaquita; si vemos que no va a haber, entonces no hay. Luego les hacemos tomar a los tumbadores para que agarren a nuestras vacas, así empezamos a poner las cintas y las cantoras también empiezan a cantar.

También en Huaylacuchu el kintu es parte fundamental del Santiago. Doña Tadea Olarte incluye en su relato la letra de una canción dedicada a la hoja de coca que se encuentra en la mesa:

En la tarde sacamos nuestra mesa para escoger las hojas de coca; allí tendemos pues la coca, los collares de fruta, las pajitas. Después hacemos el kintu [...] todas las visitas, grandes y chicos, se recogen coca en la mano y buscan la mejor hoja, esas hojas les hacemos comer a una ovejita, el resto lo damos como ofrenda cuando hemos terminado de hacer poner las cintas a nuestros animalitos.

A ti, a ti te estoy buscando  
A ti, a ti te quiero encontrar  
Quizá está llorando solita, diciendo  
Quizá está sufriendo solita, diciendo  
Así como he dicho estaba llorando  
Así como he dicho estaba sufriendo  
En medio de la mesa de mi santo.

En muchas comunidades, además, se acostumbra practicar el ritual consistente en tirar un plato o pequeño cuenco para saber cómo se perfila el futuro de la comunidad, ya sea en lo referido al ganado o en lo que respecta a la vida misma de los comuneros. Así, en Huaylacuchu,

Cuando terminamos, recogemos nuestra mesa y tiramos nuestro platito. Si cae sentadito es porque nuestros animalitos van a aumentar, si cae volteado es porque nuestros animalitos van a morir.<sup>24</sup>

Mientras que en Challhuapuquio, Palca,

Cantando esa canción damos la ofrenda, luego tiramos el platito, allí miramos la suerte: si cae sentado vamos a vivir, si cae volteado es porque vamos a morir. Al día siguiente hacemos terminar todo lo de nuestra mesa.<sup>25</sup>

Finalmente, la fiesta termina cuando se entierran las cintas viejas de los animales junto con hojas de coca y otros objetos que hayan estado en las mesas. Como señala Jacinta Vargas:

Esa noche del 25 enterramos las cintas, las hojas de coca, los pelos de las vacas, a la media noche lo enterramos en su mesa [o manta]; así también hacemos con lo de las ovejas, enterramos sus colitas envolviéndolas con algodón. Nosotros solo le hacemos caso a los barrancos, por eso así nomás lo hacemos [...].

Guárdate, guárdate  
Mesa tendida  
Hasta el próximo año  
Como hoy  
Mesa tendida.

---

25. Claudia Valle Choqa.



## LA LAGUNA DE CHOCLOCOCHA\*

La región de Huancavelica se encuentra situada en la zona central de la región andina del Perú. Su superficie territorial abarca 22.131,47 km cuadrados y es una de las más accidentadas del país, pues se encuentra atravesada del sureste al noroeste por la cordillera occidental de los Andes.<sup>1</sup> En pocas palabras, Huancavelica podría describirse físicamente como una meseta con profundas quebradas y altos picos, tales como el Huamanrazo, de 5.303 m, y el Chonta, de 5.231 m.

En cuanto al clima, Huancavelica combina climas fríos (inclusive glaciales) en las zonas más altas con un clima templado en los valles y quebradas que nunca pasa de los 21 grados centígrados. En las zonas altas, donde se encuentran las cumbres temporalmente nevadas, el clima es además sumamente seco. La nieve en esta zona se debe a las aguas de las lagunas de Choclococha y Pacococho.

Como podemos imaginar, tales contrastes hacen de Huancavelica una región con paisajes hermosísimos y sumamente variados, lo cual la convierte en un territorio digno de ser apreciado. Sin embargo, esta belleza va aparejada de enormes dificultades de acceso que impiden que la región cuente con un flujo más sostenido de turistas.

Uno de los paisajes huancavelicanos más conocidos por su belleza es la laguna de Choclococha, la cual se ubica entre los distritos de Santa Ana y Pilpichaca, en el camino de Huancavelica a Castrovirreyna. Se encuentra situada sobre los 4.605 msnm y tiene una superficie de 15 km y una profundidad de 14 m. Además de ser un espejo de agua de singular belleza que atrae visitantes constantemente y de su importancia como fuente de agua para tres grandes ríos de la zona, Choclococha constituye también un importante símbolo en la historia y cultura huancavelicanas.

---

\* Testimonios:

- Armando Machuca, ganadero (52 años). Choclococha, Santa Ana, Castrovirreyna. Entrevista en castellano.
- Silvestre Anccasi Bendezú (65 años). Choclococha, Santa Ana, Castrovirreyna. Entrevista en castellano y quechua.
- Vicente Bustamante Siwin. Choclococha, Santa Ana, Castrovirreyna. Entrevista en quechua.
- Recogidos por la profesora Julia Castillo Ccanto y la ex alumna Gladys Ccanto Quispe.

1. INEI 2002.

Al llegar los conquistadores españoles al Perú, las lagunas llamaron su atención debido a su tamaño y profusión. El padre José de Acosta, por ejemplo, escribía en su *Historia natural y moral de las Indias* que,

[...] en lugar de mar Mediterráneo, que gozan las regiones del viejo orbe, proveyó el Creador en el nuevo, de muchos lagos, y algunos tan grandes que pueden llamar mares [...]. Son estos lagos tan ordinarios en las más altas cumbres de las sierras, que apenas hay río notable, que no tenga nacimiento de alguno de ellos. El agua de estos lagos es limpia y clara; crían poco pescado, y ese, menudo, por el frío que continuo tienen, aunque por otra nueva maravilla se hallan algunas de estas lagunas sumamente calientes.<sup>2</sup>

Sin embargo, los conquistadores quedaron más impactados aun por el hecho de que los lagos y lagunas, entre otros objetos de la naturaleza, recibieran tratamiento de divinidad. La concepción andina prehispánica sobre las fuentes de agua las vinculaba estrechamente a las ideas que la gente manejaba sobre el origen de sus pueblos. Así, los incas, por ejemplo, sostenían que sus ancestros, luego de ser creados por Wiracocha, fueron enviados por canales subterráneos de agua a sitios específicos donde emergerían de fuentes, cuevas, lagunas, cerros o ríos con derecho a reclamar la tierra y el agua de la zona para sus descendientes. Dicha concepción se basaba en la creencia de que todas las fuentes de agua estaban interconectadas entre sí, ya sea sobre o bajo la superficie de la tierra. Así, los mares proveían de agua a los grandes lagos; estos, a su vez, alimentaban ríos subterráneos que llevaban el agua desde los grandes lagos hacia lagos más pequeños, ríos, arroyos y manantiales, los cuales eventualmente regresaban sus aguas al mar.<sup>3</sup>

Entre todos los cuerpos de agua, las culturas prehispánicas resaltaban la significación de los grandes lagos o lagunas como sitios de origen de los ancestros. Sin duda, el lago más importante para toda la región de los Andes del sur es el Titicaca; sin embargo, Choclococha también tuvo gran importancia como lugar de origen de los ancestros. Al respecto, la historiadora María Rostworowski indica que las lagunas de Choclococha y Urcococha son descritas como *pacarinas* de los chancas por diversos cronistas como Cieza de León, Guamán Poma y Vásquez de Espinosa.<sup>4</sup> Esto quiere decir que eran consideradas como los lugares de origen de los primeros padres del pueblo chanca.

La narración más difundida al respecto dice que tres hermanos surgieron de la laguna de Choclococha y se dirigieron a tres destinos distintos: Ayacucho, Apurímac y Huancavelica. Según esta versión, Choclococha no fue solo la pacarina de los chancas, sino también de los pocras de Ayacucho y los wankawillkas de Huancavelica.

Rostworowski relata una historia sobre la formación de la laguna de Choclococha y el porqué de su nombre:

En el pueblo de Huancavelica había un cerro que los naturales llamaban Vilca, cuya etimología significa sagrado. Allí tuvo lugar una batalla entre dos capitanes, apellidado el uno Huanca y el otro Huamán (los pocras tenían al halcón por animal sagrado). Después de un encuentro sangriento, salió derrotado el capitán huanca,

---

2. Acosta 1985 [1590]: 118-119.

3. Ver Sherbondy 1992.

4. Rostworowski 2001.



en memoria de quien pusieron el nombre de Huancavelica a dicho lugar. Los guerreros del jefe vencido huyeron llevando consigo sus cargas de maíz. Por la prisa y el miedo que tenían, echaron sus fardos en una laguna llamada Acha. En el verano siguiente, debido al exceso de calor, se secó la laguna y las semillas brotaron produciendo hermosos choclos. Desde entonces el lago tomó el nombre de Choclococha, lugar que se encuentra cerca del actual pueblo de Castrovirreyna, a una altura de 4.950 msnm.<sup>5</sup>

De acuerdo con Rostworowski, sin embargo, es difícil creer que realmente haya crecido choclo en el territorio ocupado por la laguna, debido a la considerable altura en la que se encuentra.

Actualmente, se cuentan diversas historias con respecto al origen de la laguna de Choclococha, aunque la mayoría de ellas son variaciones con respecto a dos temas.

El primer tema —que es definitivamente el más extendido— puede resumirse en el siguiente argumento: Choclococha fue creada por Dios —que se materializa en la forma de un anciano pobre y hambriento— a partir de un desastre natural que sepulta a un pueblo. Solo una familia puede salvarse debido a que han tratado bien al anciano, pero finalmente son convertidos en estatuas de piedra por voltear a ver lo que ocurría durante su huida. Las mismas ideas básicas se encuentran en mitos o leyendas de diversas partes del mundo (incluido el Evangelio cristiano): la creación se da a partir de la destrucción; la divinidad castiga el mal comportamiento de los seres humanos, pero premia a unos pocos con la salvación; la intromisión humana en los asuntos divinos es castigada. Como “evidencia” de esta historia, al sudoeste de la laguna de Choclococha pueden verse hoy cinco rocas, una al lado de la otra, que semejan la figura de un hombre, una mujer y tres niños (o pequeños animales, según algunos).

El señor Armando Machuca, ganadero huancavelicano, cuenta la historia de la siguiente manera:

La leyenda es larga. Esta laguna dice que era una población donde existían los santos de Huayllay grande y Huayllay chico.

En el mes de setiembre, a comienzos de la lluvia, estaban celebrando la fiesta de estos santos, entonces había llegado un viejito a visitar al pueblo, era un viejito totalmente harapiento, cochino y barbón. Este viejito era Dios. Al mayordomo le pidió agua pero no le había dado. El hijito del mayordomo estaba comiendo una riquísima naranja y le dijo al niño: “Párteme un pedacito de tu naranja porque tengo mucha sed”; el padre no le había permitido.

Así caminando se fue a la última casita, ya en la salida del pueblo, que era una familia muy pobre que no tenía nada, solo un chanchito, un gatito, una gallinita. Entonces le dijo: “Regálame un poco de aguüita”, y la señora le alcanzó una tacita de agua a pesar de que el viejito estaba lleno de sudor y asqueroso. El viejito no le recibió y le puso bendición y le dijo: “Váyanse a otro sitio, no sé qué pasará, habrá una desgracia, tienen que irse de aquí”.

Como eran muy obedientes de las palabras, se fueron llevándose sus pocos animalitos, su chanchito, su gallinita y sus cositas que tenían. El viejito les recomendó que no voltearan si escuchaban algún ruido, pero como sonaba tan fuerte y con muchos truenos voltearon y se petrificaron y se encuentran en la cumbre llamada Wawqintuyuq.

---

5. Ob. cit.: 65.

Por su parte, el señor Silvestre Ancasi Bendezú narra lo siguiente:

En realidad, no soy del lugar de Choclococha, pero cuando yo hacía viajes con mi padre hacia Huancasancos nos alojábamos en unas estancias. Nos contaban las personas mayores de entonces que Choclococha no era laguna, era una estancia, un pequeño pueblo que se llamaba Choclococha precisamente.

Nos contaba en [ese] sentido que había una fiesta, y un viejito pordiosero, sucio, había llegado a esta fiesta pidiendo un poco de comida y agua. Resulta que los que hacían la fiesta no lo atendieron; al contrario, lo habían botado de la casa: “¡Fuera, viejo cochino! ¡Boten ese viejo asqueroso!”. Este viejito los había maldecido porque era Dios. Dios, para conocer la voluntad de los hombres de este lugar, si eran buenos o malos, se había convertido en un viejo harapiento y cochino, y había llegado a este pueblo.

Al último llegó a una casita al final del pueblo y le pidió un poco de agua, entonces los que vivían en esta casita le habían dado agua, un poco de comida para que sacie su hambre. El viejito, al retirarse, le dijo: “Ahorita va a pasar una desgracia, agarra tus cosas. Retírate tú y tu esposa. Retírense, va a suceder un desastre”. Obedeciendo esas palabras, tomaron el camino y se fueron. “Pero si hay algún sonido, nunca miren atrás”.

Unas de las parejas volteó y por no haber escuchado las recomendaciones del viejito se convirtieron en estatuas. Por eso, al este de Choclococha existen estas estatuas en una cumbre. También cuentan [que] hasta ahora escuchan el sonido de campanas en el mes de agosto. Nosotros no escuchábamos porque nuestros viajes los hacíamos en los meses de diciembre a febrero. Pero hasta ahora cuentan los choferes que al pasar por la orilla de la laguna escuchaban.

Don Vicente Bustamante Siwin, habitante del mismo poblado de Choclococha, narra una variación de la misma historia que incluye algunas referencias bastante críticas a la discriminación hacia los más pobres:

Sí, lo que está a mi alcance te puedo contar, sobre el origen de esta laguna. Dice que esta laguna en un principio era un pueblo, como la capital del Perú. Donde está ahora la laguna, hace mucho tiempo, se había levantado el primer pueblo. Dice que allí había una gran fiesta y como había fiesta, un señor ancianito, con su ropa muy gastada y rota, había llegado a la fiesta.

Cuando estaban celebrando le había dicho al mayordomo “Tengo mucha hambre, invítenme pues su comidita”, diciendo. Entonces le habían contestado “Vete, viejo inservible; estoy ocupado, primero voy a hacer mi fiesta”, así le habían dicho al pobre viejito. Entonces se había ido hacia las otras casas donde los señores que tenían tienditas. Pero esos también estaban en sus fiestas y no le habían atendido. Entonces el viejito caminaba por la calle triste mientras todos ellos en cambio bailaban y tomaban.

Sí, estaba con hambre ese viejito, entonces dice que ya estaba yéndose por el canto del pueblo y allí se había encontrado con unas gentes pobres: una mujer con su hijito varón [que] por ser pobres no habían ido a esa fiesta. Entonces, como no habían ido, le preguntaron al viejito “¿De dónde vienes, señor? ¿De dónde viene un forastero tan viejito? Siéntate”, diciendo. Entonces el viejito le dijo “Aquí la gente había sido envidiosa, hasta el dueño de la fiesta, cuando estoy hambriento, no me ha invitado su comidita”, así le contó. Entonces le dijo a la señora “Mamita, cocínamelos una mazamorrita, prepáramelos, estoy con hambre, te voy a dar azuquítar, harinita [...]”; entonces la señora le dijo “Ya, señor”, pues era compasiva por ser pobre y aceptó.

Su esposo también le dijo “Sí, prepáraselo, cocínaselo en la olla más grande, hazle descansar”, diciendo [...]. “Si es así, en esta olla cocinaré”, diciendo la señora, se puso a cocinar. Mientras el agua calentaba, le dijo al viejito “Señor, trae tu platito”. Entonces el viejito, desatando el bulto de su espalda, sacó harina y azúcar en una latita de atún, le dio un solo puñadito de azúcar y un solo puñadito de harina. Entonces dice [que] la señora había pensado “No va a espesar con esto”; pero haciendo caso a su esposo la pobre señora preparaba; “Hubiera hecho poco no más”, pensaba en su interior.

Después la señora había tapado la olla, y después de un rato la olla se estaba abriendo, rebalsando. Cuando vio la señora, la olla estaba llena y dice que ya no se podía ni mover, bastante había espesado la mazamorra hirviendo. La señora terminó de preparar la mazamorra “Ya está listo, te voy a servir ya, señor”. Entonces el viejito le dijo “No señora, ustedes no más coman, yo no como”, diciendo. Para ellos les había hecho preparar esa mazamorra, para esos pobres, “¡Apúrense!, coman y váyanse, este pueblo va a desaparecer. ¡Coman! Tienen que irse”, así les dijo el viejito.

Ya les había contado pues. Entonces, cuando estaban terminando de comer, les había dicho “Detrás de este cerro harán su casa, aunque escuchen muchos truenos no deben voltear a ver”. Entonces el esposo de la mujer le preguntó “¿Y tú a dónde te vas a ir, señor?”, diciendo; “No, yo en un ratito no más me voy, cuando ustedes terminen de comer”.

Los pobres alistaron rápido sus bultos porque tenían poquitas cositas nomás, llevando su burrito, llevando su gallinita, llevando su perrito; de noche, subiendo la cuesta hacia la cumbre.

Entonces ellos se fueron. Cuando ya estaban por llegar a la cumbre, dice que la laguna había reventado, entonces su perrito había mirado y también la señora se había volteado para mirar, y allí mismo se habían quedado encantados, convertidos en piedra [...]. Esa piedra se llama Linda, los señores se habían convertido en piedra y están allí. Linda era su nombre de la mujer, y eso ya es historia de lo que se han convertido.

Sí, dice también allá, por ese otro lado después venía un huancavelicano arreando su torito desde Viscapalca, de por allí venía, y se había encontrado con una pastora y su hijito, y a ella le había preguntado “¿Señora, está lejos todavía el pueblo?”, y la señora le había respondido “No, aquí atrasito no más está”. Y cuando habían mirado, ellos también se habían convertido en piedra, despuesito que Linda nomás, y así igualito miran desde el cerro, la señora también parece que estaría conversando y el señor está jalando su torito; sí, así es pues el encanto.

Así es esa historia que yo conozco de la laguna de Choclococha. Eso es todo lo que le puedo contar.

El segundo tema alrededor del cual han surgido historias sobre Choclococha habla de una misteriosa mujer que surge de la laguna y, secretamente, proporciona alimento a un hombre (o varios de ellos en algunas versiones). Por alguna razón, el hombre pierde el favor de la dama, quien regresa a la laguna llevándose con ella el ganado y demás pertenencias de valor del hombre. La interpretación más literal de esta leyenda tiene que ver con la representación de los cuerpos de agua (o la naturaleza en general) a través de la figura femenina y todas sus asociaciones con la fecundidad y la reproducción del género humano: la mujer que sale de la laguna es la laguna misma y puede favorecer al hombre o no, dependiendo de su comportamiento hacia ella. La riqueza y la pobreza

son concebidas como estados en los que el ser humano se encuentra a consecuencia de sus acciones con respecto a la naturaleza.

Don Vicente Bustamante Siwin cuenta la historia así:

En este pueblo, entonces dice que vivían dos jóvenes cazadores, que solo pasaban su vida cazando, atrapando vicuñas, los dos pobres jóvenes; y todas las tardes, dice, cuando volvían les esperaba choclo sancochado para que comieran. Entonces un día los jóvenes habían pensado “¿Tendremos algún familiar? ¿Quién nos preparará estos choclos?”. Esos dos jóvenes decían “Seguro que tendremos alguien de nuestra familia y por eso siempre nos cocina choclo”. Todos los días, dice, encontraban lo mismo. Entonces uno de ellos le había dicho al otro “Hoy día ándate tú solo, yo me voy a quedar aquí a ver quién viene”. Así había pensado porque este era más sabido. —¿Y le esperó en su casa?

No, dice que había ido a un lugar alto y allí esperó. Entonces de la laguna había salido una mujer vestida de negro, de luto, y tenía un perro negro. Luego esa mujer había entrado a la casa y había prendido el fogón; entonces el joven dijo “Ella seguro es” y se fue corriendo a la casa. Al encontrarla le había dicho “¿Quién eres tú?”, y ya se había enamorado el joven, y la chica también ya se estaba enamorando, entonces la chica ya se quedó a vivir con ellos.

Un día, dice, la chica les había dicho a los jóvenes “Hagan un cerco muy grande aquí, dos o tres hileras de cerco tienen que hacer; entonces aquí tendremos muchas llamas”. Entonces los jóvenes se habían puesto a hacer el cerco. Uno de ellos ya estaba comprometido con la chica, pero esta chica era pues un *encanto*. Entonces dice que los jóvenes habían terminado el cerco. Y la chica les había dicho “Ya está bien, ahora déjenlo así”.

Para la mañana siguiente, el corral había aparecido llenecito de llamas preñadas, algunas ya estaban pariendo. Entonces, dice, la chica se había anticipado y le había advertido a su joven “A este mi perro no le vas a pegar, ni aunque se coma la carne de las llamas, ni aunque haga cualquier otra cosa, si no volverás a ser pobre como antes eras”. Así pues, dice, mucho tiempo ya vivían, entonces dicen que Choclococha ya era un pueblo lleno de llamas, y el joven ya andaba orgulloso de tener tantas llamas.

Cuando un día habían matado llamas, el perrito se había acercado y estaba lamiendo la carne, pensando que para él se lo habían matado. En ese momento, dice, el joven había agarrado un palo y le había empezado a pegar al perro. Entonces el perrito “¡Wakak!, ¡wakak!, ¡wakak!”, diciendo, de frente se había lanzado a la laguna, había regresado pues a la laguna; y cuando el joven había visto, todas sus llamas también se estaban yendo. Entonces la chica le había dicho “Yo te había dicho que no debías pegar a mi perro. Bueno, yo también me voy a regresar, yo te había advertido”, diciendo. Así pues la chica también se regresó a la laguna junto con todas las llamas.

Los mozos se quedaron sin nada por ser medio codiciosos, por eso, desde allí, unos cuantos todavía son así, siempre existe todavía la envidia. Sí, así es, de esos dos jóvenes la envidia se ha quedado, por eso de cualquier cosa también se pelean, del pasto, de todo.

Así es pues la historia de Choclococha. Por eso dice que es su nombre. Su nombre legítimo es *Choqullo qocho* (‘lugar de choclos’). Ahora es *Chuqullo qucha*, ahora pronuncian *Choclococha*, diciendo.

Chuqlluqucha era pues esa chica, porque salía de la laguna todos los días para cocinar choclo.

El testimonio anterior enfatiza que la mujer de Choclococha era un encanto o encantamiento. Hasta el día de hoy, los huancavelicanos hablan con respeto sobre la laguna y la posibilidad de que eventos extraños ocurran cerca de ella. Y es que el folclor huancavelicano no es una excepción en la historia de la humanidad, la cual está repleta de episodios en que las mujeres son identificadas con lo misterioso, lo irracional, aquello que no se puede explicar apelando solamente a la razón.

Don Vicente narra otra historia sobre Choclococha en la que vuelve a aparecer una mujer “encantada”:

Te puedo contar lo que he escuchado, cuando era recién pequeñito, yo aquí en Choclococha [...]. Entonces mis hermanos me visitaban, sí, mis dos hermanos, y tomaban aquí en Choclococha. Se habían enamorado de una viuda, y enamorándole le habían seguido una noche, a la medianoche, hacia esa montaña; y luego, cuando regresaban borrachos, se les presentó en el camino una chica joven, muy bonita, y mis hermanos, como estaban borrachos —uno de ellos era alegre— entonces la chica les había preguntado “¿Dónde se están yendo? Yo les puedo llevar a mi casa, acasito no más queda mi casa”. Y se los había llevado.

Entonces uno de mis hermanos se abrazó a ella y se fueron, el otro hermano se iba atrás siguiéndoles “A ver dónde le llevará a mi hermano”, diciendo, porque nunca se separaban mis hermanos, no se dejaban. Entonces él seguía a los dos que iban adelante, como cuidando, porque estaba borracho el otro, y cuando él estaba siguiéndoles, también un poco tomado, vio que la chica los estaba llevando por el borde de la laguna, allí estaba su casa. En el corredor de la casa les había hecho dormir porque tenían miedo. “Hermano, no hay que entrar adentro, quizá estará su familia; no, hay que dormir aquí no más”, le decía al otro hermano.

Entonces, al día siguiente, cuando se habían despertado, se dieron cuenta que sobre las piedras donde se lava ropa habían dormido y escucharon el sonido de las olas. La chica les había llevado al borde de la laguna. ¿Qué habría sido eso? El “encantamiento” seguro; el “encanto” habría salido y les estaría llevando a su casa.

En sus historias dice que sí hay en esta laguna ese encantamiento, porque ese encantamiento existía en la laguna al principio, pero ya como el tiempo ha pasado, su encanto también ya ha desaparecido. Sí.

Sin embargo, no debe pensarse que la laguna de Choclococha es solamente una referencia en el folclor huancavelicano. En la actualidad, Choclococha es para los pobladores de la zona una importante fuente de recursos gracias a la pesca de truchas. Usualmente, la trucha es pescada extendiendo grandes redes en el agua, de la misma manera que se pesca en el mar, y luego es vendida en diversas zonas de Huancavelica (sobre todo durante temporada de fiestas) e inclusive en Ica. De esta manera, los habitantes del pueblo de Choclococha obtienen algunas ganancias que les permiten vestirse, alimentarse y comprar lo necesario durante la temporada escolar.

Además de truchas, la fauna de la laguna incluye también aves como la parcona, el pato, la huallata, el aquy y la wachwa. Estas son aprovechadas por los pobladores, tanto por su carne como por sus huevos. Pero definitivamente es la trucha el recurso principal. Lamentablemente, la cantidad de peces ha ido disminuyendo, debido a su pesca indiscriminada y a un cierto nivel de contaminación de la laguna que, según los pobladores de la zona, surgió a consecuencia de los desechos de las minas que estu-

vieron ubicadas en Palomo, Astohuaraca, San Genaro, Caudalosa Grande, entre otros lugares.

Por ello, lamentablemente, es muy improbable que podamos apreciar el espectáculo alucinante que se refiere a continuación:

Antes había bastantes [truchas], más todavía porque había hasta en los riachuelos. Cuando se lavaba ropa también, se enrollaban en la ropa. Antes dice que se podían atrapar haciéndoles ver luces no más; en todo el río habían truchas, de noche les hacían ver luces y saltaban; entonces les perseguían y las atrapaban con las mallitas, como con cucharita las sacaban. Ahora ya no hay, ya se están terminando estos animalitos, ya no es como antes.<sup>6</sup>

## EL “TREN MACHO” DE HUANCAVELICA\*

**E**l ferrocarril de Huancavelica, popularmente conocido como “tren macho”, fue inaugurado en el año 1926, durante el gobierno de Leguía, en el contexto de una serie de obras ejecutadas en la época bajo el ideal de lograr el progreso del Perú a través del desarrollo de diversas industrias, y de las vías y medios de comunicación.

Dicho afán progresista empezó a tomar fuerza en la segunda mitad del siglo XIX, cuando el ingeniero polaco Ernesto Malinowski promovió la construcción de un ferrocarril que atravesara los Andes para así impulsar la integración de la sierra con las ciudades de la costa a través del comercio.<sup>1</sup> La construcción y el funcionamiento del ferrocarril de Malinowski, conocido como el ferrocarril transandino, promovió que se presentaran proyectos para construir más vías férreas a lo largo y ancho del Perú, con la intención de comunicar e integrar las diversas regiones del país.

La historia del ferrocarril de Huancavelica se inicia así en 1907, cuando el ingeniero Carlos Weber presenta un plan para construir una línea férrea entre Huancayo y Ayacucho. Weber sugería que el tren avanzara por la quebrada del río Mantaro y luego por la del río Huancavelica hasta llegar a la provincia de Acoria y, posteriormente, a Ayacucho.

---

\* Testimonios:

- Alejandro Román, encargado de la subestación de Acoria (55 años). Acoria, Huancavelica. Entrevista en castellano.
- Wilfredo Tejada Egas (57 años). Huancayo. Entrevista en castellano.
- Enmanuel de la Cruz Palomino (52 años). Yauli, Huancavelica. Entrevista en castellano.
- Lorenzo Machuca Quispe (62 años). Yauli, Huancavelica. Entrevista en castellano.
- Víctor Ichpas Espeza (81 años). La Mejorada, Paucará, Acobamba. Entrevista en castellano.
- Emilio Olarte Espinoza (83 años). Huaylacuchu, Huancavelica. Entrevista en quechua.
- Teófilo Velásquez, ex alcalde de Yauli (65 años). Yauli, Huancavelica. Entrevista en castellano.
- Teodoro Flores Molina (35 años). La Mejorada, Paucará, Acobamba. Entrevista en castellano.
- Aurelio Gaspar Huillcahuaman (50 años). La Mejorada, Paucará, Acobamba. Entrevista en castellano.
- José de la Cruz Palomino (48 años). Yauli, Huancavelica. Entrevista en castellano.
- Recogidos por la profesora Estela Caso Huamani.

1. Ver Bartkowiak 1998.

En 1908, se comenzó la construcción que avanzó con mucha lentitud: tres años después, solo se habían enriado 16 km de vía férrea. Para 1912, los trabajos se hallaban paralizados y solo en 1917 el gobierno nombró una comisión que debía elaborar un estudio económico del ferrocarril que iría desde Izcuchaca hasta Ayacucho. Dos años después, los trabajos se reiniciarían con fuerza con la contratación del ingeniero Manuel Tellería, quien logró que se elevara el jornal de los operarios, los cuales llegaban desde muy lejos para trabajar en la construcción de la vía férrea. Tellería murió en 1921 y fue reemplazado por el ingeniero Voto Bernales. El 13 de abril de 1922, estaban terminados los primeros 50 km de enriado.

Hasta ese momento, la idea era que el tren uniera el trecho entre Huancayo y Ayacucho, y a Huancavelica se llegaría a través de un ramal secundario de la vía principal. Pero cada vez se oían más voces que pedían que la línea principal llegara a la ciudad de Huancavelica. El líder de dicha propuesta era don Celestino Manchego Muñoz, huancavelicano que primero fue diputado por la provincia de Huancavelica y luego Ministro de Gobierno.

Ya en 1917, el diputado Manchego Muñoz decía lo siguiente:

El paso de la línea por la ciudad representa para Huancavelica vida activa, progreso inmediato, en proporciones considerables; mientras que el ramal significa vida lánguida, adelanto tardío y progreso lejano, y esto si acaso se lleva a cabo la construcción del ramal. En cambio, si el ferrocarril principal pasa por la capital del departamento, la ciudad de Huancavelica será un lugar de tránsito obligado, el lugar central de intercambio de productos, y todo el movimiento comercial entre los demás departamentos se hará por Huancavelica.<sup>2</sup>

Sin embargo, fue apenas en 1922 cuando el Director de Obras Públicas de Leguía convenció al Presidente de la conveniencia de llegar directamente a Huancavelica. Y así se hizo: el tren tuvo como destino final Huancavelica y nunca llegó a Ayacucho. En palabras del señor Wilfredo Tejada Egas, de Huancayo:

Dado que en los años de 1850 Castilla inicia la construcción del primer ferrocarril de Callao a Lima, y posteriormente la corriente del ímpetu de querer descubrir la grandeza de la riqueza natural y cultural de la serranía del Perú, se firma un contrato con Enrique Meiggs para la construcción del ferrocarril hacia la Oroya y posteriormente su prolongación hasta Jauja-Huancayo. Es así de que el Estado, continuando la política de construcción de ferrocarriles para hacer de que el Perú cuente con un medio de comunicación, encarga al ingeniero Weber, el año de 1907, el estudio de los planos, la posibilidad de construcción del ferrocarril de Huancayo-Ayacucho y posteriormente, ya en el Parlamento, como Ministro de Fomento de las obras y representante en el Congreso por el departamento de Huancavelica, el doctor Celestino Manchego Muñoz desvía la construcción del ferrocarril de la localidad de Mariscal Cáceres a Huancavelica, concluyendo su construcción en el año de 1926, el 26 de octubre efectivamente. Pero ya como ingeniero responsable de la construcción del ferrocarril es el ingeniero don José Voto Bernales, habiendo iniciado la construcción el ingeniero Valdizán y en la plenitud de su vida el ingeniero Manuel Tellería, [a] quien se debe brindar homenaje por haber sido uno de los artífices de la construcción de este ferrocarril, pero que fatalmente [...] sucumbió ante la natu-



raleza y la enfermedad, y falleció en el kilómetro 45 que hoy día es la estación de Manuel Tellería.

Los huancavelicanos tienen muy claro el importante papel que cumplió Manchego Muñoz en la llegada del tren a Huancavelica. Don Enmanuel de la Cruz Palomino, poblador de Yauli, lo cuenta así:

Inicialmente la línea férrea iba a ir a Ayacucho, pero como quiera de que por aquellos años teníamos un huancavelicano en el gobierno, si mal no recuerdo Celestino Manchego Muñoz, que él estaba como congresista ¿no?, entonces él es quien ha influido a fin de que la línea férrea llegue a Huancavelica [...]. De Huancavelica se van a llevar el oro, cobre, la plata, razón por la cual dieron prioridad a Huancavelica y a la fecha contamos con este servicio.

Hasta hoy se sigue contando la anécdota sobre lo que dijo Manchego Muñoz, resaltando las riquezas minerales de Huancavelica. Por ejemplo, Lorenzo Machuca Quispe, también de Yauli, relata que,

El doctor Celestino Manchego Muñoz —que no es de la provincia de Huancavelica, sino es de la provincia de Castrovirreyna— [...] en el Congreso había defendido para que el tren llegue a Huancavelica, porque el proyecto era para que llegue a Ayacucho, entonces el doctor Manchego había dicho “¿A qué va a ir a Ayacucho el ferrocarril? ¿Qué cosa va traer? ¿Tunas? Huancavelica tiene riquezas minerales, a Huancavelica tiene que ir”.

Por su parte, don Víctor Ichpas Espeza, de 81 años, residente de La Mejorada, narra el episodio con las siguientes palabras:

Entonces dijeron [...] en mi Parlamento de Lima, “¿De Ayacucho qué cosa va a traer, qué carga va a traer: cochinilla, tunas, molle? En cambio, de Huancavelica van a traer mercurio, minerales, [...] toda clase de minerales”.

Cuando uno viaja en el tren macho, es imposible dejar de pensar en lo arduas que debieron ser las obras de construcción de esta vía férrea para los operarios que trabajaron en ellas. Según Dante Castagnola,<sup>3</sup> quien participó en la construcción del ferrocarril, uno de los trabajos más difíciles era la construcción de los túneles. Durante los primeros años de construcción de la vía férrea, un metro de túnel se terminaba en un lapso de cuatro a cinco días; una vez que se contó con más operarios, este ritmo se incrementó a un metro por día. Así, el túnel número 6, por ejemplo, de 150 m de longitud se terminó de construir en 150 días.

Por otro lado, Castagnola señala que la sección más complicada de ejecutar fue la que va de Yauli a Huancavelica (la última sección), debido a que la tierra arcillosa de la zona ocasionaba derrumbes constantes.

Una vez concluida la vía férrea, se establecieron siete *casas de camineros* que se ubicaban a cada 15 km de la vía. En cada casa había quince operarios cuya ocupación principal era mantener la ruta transitable, sobre todo en época de lluvias. Además, la ruta contaba con ocho estaciones.

---

3. Ver Costa y Laurent 1927.

Pero ¿quiénes fueron los operarios que participaron en la construcción de la vía férrea bajo la dirección de los diversos ingenieros que pasaron por el proyecto? Aparentemente, el tren fue construido con el concurso de obreros provenientes de diversas provincias huancavelicanas, pero también de otras regiones como Arequipa o Junín.

De acuerdo con don Enmanuel de la Cruz,

Por lo menos habrán trabajado [en Yauli], de acuerdo a lo que tengo entendido, unos sesenta trabajadores. Habían ferroviarios, eran aquellos que exclusivamente se preocupaban en hacer el tendido de la línea férrea, los durmientes y todo lo concerniente para que el tren macho pudiera transitar. Ahora, en lo que respecta a técnicos, maestros perforistas, empleados y conocedores en hacer túneles, posiblemente hayan habido también una buena cantidad, pero como tal refiero aproximadamente unos sesenta o setenta por esta parte. Y en su mayoría era gente de Huancayo y algunos de la ruta, así tanto de Mejorada, Izcuchaca; algunos también han venido desde Arequipa a tal punto de que también algunos arequipeños se quedaron aquí a vivir ya definitivamente.

Don Lorenzo Machuca, también de Yauli, cuenta que,

Viniendo para Huancavelica, saliendo de Tellería, hay un túnel largo; me han dicho que ese túnel ha sido construido por todos los jaujinos, toda una cuadrilla de jaujinos, dicen. Cuántas cuadrillas habrán construido y no sé en cuántos años habrán hecho.

El señor Emilio Olarte Espinoza, poblador de 83 años de Huaylacuchu, relata que,

Para los túneles había mucha gente trabajando, desde Huancayo, de por allí venían, era bueno. No hacían con máquina los túneles, hacían hueco con martillo, con taladro, golpeando, solo así este tren ha llegado hasta aquí, esa barrera, haciendo hueco pues han pasado, con eso ha llegado, y con el túnel que habían hecho. Ese puente Santa Rosa que hay, ese también han hecho así, como los picapedreros, muy bonito pues hacían el trabajo, cuadraban las piedras, así están pues los túneles abajo, bonito como un palacio. Todo eso había, cemento romana, haciendo mezcla de arena con cemento esos arquitectos trabajaban, ellos hacían y el tren les seguía atrás pues; los rielistas también colocaban y el tren avanzaba detrás de ellos. Ellos pues se llevaban a los jovencitos para hacerles trabajar. “Esto tiene que llegar a Pisco, hasta Talavera está yendo” diciendo. Fueron pues hasta Lachoq, de Lachoq ya los rielistas también les desataron, ellos hacían trabajar a la gente sin pagarles nada. Después de eso ya les pagaban un sol.

Don Teófilo Velásquez de Yauli, también manifiesta que en los inicios muchos trabajadores debían laborar sin recibir un pago a cambio:

Leguía estableció una ley, [...] el plan ferroviario, [...] todos los ciudadanos de este lugar tenían que trabajar seis días gratis, los que tenían sus libretas, [...] su libreta electoral, y otro su libreta de ferrocarril, entonces la policía agarraba “¡A ver, ven, ven tú, tu tarjeta de ferrocarril!”. “No tengo, señor”. “Ah ya, entonces tienes que cumplir, tienes que trabajar seis días”. Eso es la ley de reclutar, sí, esa era una ley que dio Leguía para que el pueblo colabore, entonces el pueblo colaboró en la construcción del ferrocarril seis días cada ciudadano, sí, claro, gratis. Después de eso, claro, a pagar pues.

Según el señor Lorenzo Machuca, en Yauli el pago a los operarios ascendió a un sol diario: “Acá dice ganaban un sol un jornal esa época, un sol le pagaban por su trabajo”. El mismo señor recuerda el aporte del ingeniero Castagnola en el trabajo con la piedra y el cemento:

Después había un italiano [...], ese italiano es lo que ha enseñado a labrar piedras, a partir piedra acá; también a utilizar el cemento, porque en esa época, el cemento compraban desde Roma y venía en barcos; por eso —ya ahora se han olvidado— más antes todavía los campesinos a cualquier cemento le decían cemento romano porque era traído de Roma pues. Entonces en las quebradas [...] el gringo dice que construía hornos y ahí quemaba cal, por eso hacía argamasa (cal mezclado con cemento) para no utilizar mucho cemento. Como era traído desde Italia, desde Roma, entonces con cal aumentando; por eso es que está medio blanqueado esas obras pues, en las catarillas.

La incursión del ferrocarril en Huancayo y Huancavelica provocó importantes cambios en el modo de vida de toda la región. Fue casi una revolución que es recordada aún por muchos con asombroso nivel de detalle. En sus inicios, el tren macho funcionaba a carbón y se trataba de una máquina bastante pequeña si la comparamos con el tren actual. Emilio Olarte Espinoza recuerda que,

El tren llegó cuando yo era un muchachito muy pequeño, muy tierno seguro habría sido, mis hermanas me cuidaban, allá lejos todavía vivíamos, en la estancia; entonces pues el tren llegó, chiquitita maquinita nomás era, “¡Wiyyy!, ¡wiyyy!”, diciendo gritaba; así traía muchos materiales, de todo. Cuando yo era muy pequeñito ha llegado el tren, humeando, gritando llegó. Hasta ahora me acuerdo de los señores rielistas cuando colocaban, seguro allí tendría cinco, seis o siete años, así nomás. Allí llegó el tren, pequeñito nomás era, chiquito, el ancho de la riel también era un poco más pequeño, de esa maquinita; después recién llegó esta máquina grande pues. [...] El tren macho llegaba pues cuando quería y cuando no quería no llegaba porque a veces funcionaba a base de agua, porque quemaban ¿no? En el interior tenían donde que quemaban al plomo y ahí es lo que goteaba el agua, ahí es lo que formaba el vapor. El vapor daba fuerza y a veces, cuando no había agua, ya no funcionaba y se quedaba en cualquier kilómetro ¿no? o cualquier distancia de Huancayo a Huancavelica.

El señor Teodoro Flores Molina, de La Mejorada, nos cuenta que:

El tren macho era gracioso, chiquito, pero cargaba su carga y funcionaba todo de carbón y agua [...] esa agua era para que realmente funcione, entraba en carga, un tubo entraba y otro salía, recibía atrás el desfogue, el desfogue cargaba al tanque así como olla a presión, y todo el volúmetro ya llegaba ya a su máximo, y entonces ya era suficiente, que estaba ya con gas, entonces soltaba la llave con fuerza, entonces empujaba el gas al brazo del tren, hay una rueda grande, entonces eso era el que hacía girar. Entonces ellos lo que hacían [para] parar a la máquina era como freno tipo uña de cabra. Donde bajaba el volúmetro, ahí el operador echaba más petróleo crudo y agua también para que se mezcle, llega la temperatura ambos graduado, no así solo, todo tenía que graduar, agua y petróleo, entonces cargado y concentrado estaba el tren. Funcionaba a base de gas, así funcionaba el motor, entonces, gracias al manual, en tres días tenían que desatorar, porque el sarro se cargaba y no dejaba trabajar, era un trabajo pesado pero bonito, tenían que desatorar ese hueco, el generador, el señor nos mandaba, y entonces, y a veces también más cargaza cargaba, y el volúmetro se bajaba y de vuelta más carbón echaban.

Continúa don Teodoro:

La estación hicieron porque había bastantes viajeros. Por entonces hicieron aquí carretera vial, [...] carros llegaban acá no más, carros de Ayacucho. Entonces, acá la estación era su fuerte, [...] carros chiquitos llegaban, montón de cargas traía, entonces en la estación grande, llenecito era la carga; [...] los trencitos que pasaban —“tren Voto Bernales” que decían— eran trenes chicos, que jalaban dos cochecitos y una bodega, y a carbón. Se hizo la estación más grande, aun todavía cuando tomaron como ferrocarril, diciendo, habían otros carros cargueros y aumentaron la estación, porque llegaban más carros cargueros desde Ayacucho y Huanta, carros que traían bastante carga, porque no había pase para Huancayo. Solamente llegaba trencito interdiario; un día llegaba a Huancavelica el vagón que venía y otro día vagón y así; pero interdiario, no era constante. Ahí está el trencito que está en Huancavelica, ese era el primerito tren; después de eso con la llegada del ferrocarril la población ha crecido.

El señor Aurelio Gaspar Huillcahuaman, de La Mejorada, también recuerda el funcionamiento de la antigua máquina:

El tren antiguo la candelita hacía arder, pues a los tubos donde estaba el agua, ahí se concentraba los vapores y tenían que estar echando agua siempre, por eso había a lo largo de la vía tanques de agua, para abastecer agua a la maquineta, porque consumía bastante agua y vapor. El agua estaba encima del tubo y dentro del tubo la candela iba, con el vapor nada más funcionaba... hasta el pito mismo, el vapor nomás lo hacía, cuanto más gas tenía “¡piiiiipp!” gritaba [...] cuanto más, más fuerza gritaba, más los números también a base de vapor, o sea todito hacía funcionar el vapor y otros. Solamente la campanita el ayudante del maquinista tocaba [...] pero el resto lo hacía todo el vapor, a base de valvulita, a base de tubo iba pues. Esas maquinetas eran así pues. Yo solo llegué a conocer solamente la máquina el 107, todo lo que funciona a base de agua se oxida y se ha oxidado todito ya, pedazo por pedacito se ha caído.

Sobre el servicio brindado, don Aurelio relata que,

El tren anteriormente tenía primera y segunda [clase], en primera ya no iban personas en intermedio, pero de las personas que tenían dinero hasta sus animales iban intermedio, y los vendedores ya no ingresaban a vender. En segunda sí, poco a poco, ya la empresa han dado como concesión a personas para que puedan vender en el mismo tren y el personal que trabajaban en la primera y en la segunda tomaban desayuno, almuerzo, cena, todo tomaban. Hasta ahora también sigue, pero ahora todos los negociantes ya han entrado a todo coche ofreciendo y cada paradero tiene su sector. Por decir, Izcuchaca vende su bollo, su chicharrón, su empanada; aquí en Acoria, bollos; en Yauli, su papa con queso; aquí en Mejorada, su segundo y su caldito. [...] Para cobrar, en cada paradero se tenía que conocer bien, mirar con qué clase de ropa está, chompa rojo, negro, con sombrero, todo eso, porque a veces se ponían como si estuviese viajando de lejos y decía “Yo ya pagué”; a veces se confundían y a veces no.

Don Aurelio recuerda, además, el sistema de comunicación que desarrollaron los maquinistas y operarios del tren macho:

Las señas que se utilizaban era: para partir era como un saludo de la mano, eso quería decir “Vamos”; para parar los dos manos utilizaban, alzando la mano hacia

arriba y se movía cruzando, o cuando caía algo para que se detenga; para decir “Están yendo lento, apúrate”, o sea “Acelera”, tenía que mover (como si se estaría desfilando) una de la manos para acelerar. El maquinista debía estar atento a todas las señales. Por ejemplo, al llegar a Mejorada va a tomar un carro, entonces al maquinista [...] alza la mano y luego ubica a la altura de los oídos, como diciendo “Escucha lo que te voy a decir”. Levanta una mano empuñado y se da una palmada en la nalga y eso quería decir “En la cola vamos a tomar un carro, hay que enganchar”. Para retroceder, giraba su mano para atrás y cuando ya se enganchó movía el brazo. Para cargar, había otra señal que realizaban los brequeros, la cual era poner su mano hacia el hombro, de esta manera se iniciaba el proceso del cargado y descargado de los equipajes. Y en las noches las señales eran con linterna, pero de diferente manera. Para indicar que retroceda se realizaba en forma circular o graficando un círculo; para que se detenga el tren se realizaba un movimiento horizontal con la linterna; y para que comience su recorrido o inicie su circulación se tenía que hacer un movimiento vertical con la linterna.

En la actualidad el tren macho realiza dos viajes completos diarios (Huancayo-Huancavelica-Huancayo), uno por la mañana y el otro por la tarde. Se encuentran en funcionamiento dos locomotoras y un autovagón, además de un número variable de vagones, según la cantidad de carga. El autovagón puede albergar hasta a 78 pasajeros.

El tren avanza a lo largo de la vía férrea bajo la conducción de un maquinista. Además, un ingeniero y un inspector se ocupan de comprobar que todos los tramos de la vía se hallen en buenas condiciones a través de una constante coordinación con unos vagones que van por delante del tren limpiando la vía. El resto de la tripulación está conformado por un ayudante que se encarga de verificar los boletos de los pasajeros.

El recorrido del tren se inicia en la estación de Chilca, en Huancayo, y a lo largo de sus 128 km es posible apreciar uno de los paisajes más impresionantes del territorio peruano, sobre todo cuando el tren llega a alturas mayores de los 3.600 msnm. Algunos dicen que el hecho de llegar hasta tan alto es la razón de su apelativo de tren macho; sin embargo, la mayoría coincide en que el tren es macho, porque “sale cuando quiere y llega cuando puede”. Luego de Chilca, la siguiente estación es la de Manuel Tellería, llamada así en honor al ingeniero que mencionamos líneas arriba. A mitad de camino entre Huancayo y Huancavelica se encuentra la estación de Izcuchaca, ciudad famosa por su puente colonial de piedra caliza. Finalmente, el tren se detiene en las estaciones de Acoria y Yauli antes de llegar a la ciudad de Huancavelica, luego de cinco horas de viaje.

En el ferrocarril de Huancavelica, desde que estaba en proyecto, se cifraron las esperanzas de los huancavelicanos para lograr mayor desarrollo en su región. Tal vez las palabras más representativas al respecto son las que pronunció Celestino Manchego Muñoz el día de la inauguración del tren:

En la evolución de los pueblos modernos, el ferrocarril juega un rol preponderante. Es el elemento transformador por excelencia. Todas las naciones le deben su prosperidad. [...] En el orden económico y financiero, los beneficios que crea el ferrocarril son incalculables. Facilita el desarrollo del comercio y de las industrias, impulsa la agricultura, la minería y en general todo lo que se relaciona con la riqueza y el bienestar social. Circula a través de los pueblos, llevando un torrente de energías, siempre renovado, como en las arterias la sangre que vivifica nuestro cuerpo. [...] El ferrocarril es también elemento de orden y de paz. Es lazo de unión entre los pueblos, factor que vincula y cohesionan los elementos que constituyen la nacionalidad.<sup>4</sup>

Probablemente, las expectativas del huancavelicano Manchego Muñoz eran desmesuradas. Sin embargo, es verdad que, desde que se empezó a construir, el ferrocarril de Huancavelica se convirtió en un elemento dinamizador de la región que favoreció la articulación con Huancayo, aunque disminuyó las posibilidades de integración con la costa a través de la ciudad de Pisco.

En la actualidad, el tren es utilizado sobre todo por los huancavelicanos que necesitan trasladarse a Huancayo por motivos de trabajo, pero también se ha convertido en un atractivo turístico. Asimismo, gran parte del transporte de alimentos en la región se realiza a través del tren macho, aunque, como señala don José de la Cruz Palomino, de Yauli,

Ahora hay poca producción [de ganado], incluso ya no trasladan. Antes sí. Más o menos los años 64, 65 hasta el 70, he visto todavía lo que transportaban ganados en cantidad para Huancayo, y de Huancayo muy posible ya negociaban para Lima.

Sobre la vigencia del tren macho en la actualidad, don Alejandro Román, encargado de la subestación de Acoria, manifiesta que,

Hasta el momento sigue corriendo pues el tren macho y [...] tanto pasaje como el servicio de carga y equipaje es al alcance del bolsillo para, más que nada, para toda la gente pobre, que es considerado en el departamento de Huancavelica de extrema pobreza. [...] Al tren aunque sea hasta tarde esperan, aunque sea, qué le digo, pasando las malas noches esperan, puesto que con el tren, con el tren, es lo que llevan sus bultos de acuerdo a sus posibilidades [...] ya es habilidad de uno.

En síntesis, el tren macho es parte viva de la cultura huancavelicana y todos en la región conocen al menos alguna de las múltiples anécdotas que se cuentan sobre él, algunas de las cuales se han convertido en virtuales leyendas que son transformadas y aderezadas con detalles locales según el lugar donde se escuchan. Por ejemplo, Don Teófilo Velásquez cuenta lo siguiente:

Había otra anécdota que mi padre decía: “Escucha —me decía— con mucha fuerza, escucha, mi hijo, lo que el tren habla: *mucha carga poca plata, mucha carga poca plata, mucha carga poca plata*. Ahí está hablando”. Así decía pues cuando soplaba el viento “chucu, chucu, chucu, chucu”; entonces *mucha carga poca plata, mucha carga poca plata*.

No obstante, tal vez la anécdota más conocida sea la siguiente, también relatada por don Teófilo:

El señor Benavides, mucho me acuerdo, era un maquinista, uno de los primeros maquinistas. “Cachimba” le decíamos porque nunca dejaba su cigarro [...] en la máquina con su cigarro. Anécdota siguiente dice: como ya tanto tiempo ya trabajó en la zona, se hizo familiar. Compadres, ahijados, con todos esos dice pues que venía Benavides [...] Cachimba venía con su máquina, “chucu, chucu, chucu”, con su tren macho; entonces, tenía un compadre cojo y le encuentra pues por ahí al compadre cojo. Cargando su leña, venía pues el compadre cojo; entonces para el tren y le

dice “Compadre, sube al tren, sube al tren”, y le contesta “No, compadre, gracias, estoy apurado” [...] porque el tren era muy lento.

Wilfredo Tejada Egas enmarca la misma anécdota en los días de la inauguración del servicio e incluye en ella al mismo presidente Leguía:

En la construcción demoraron de 1910 al 26, cuando se entrega la obra parcialmente en la estación de Huancavelica, debiendo de continuar las obras hasta Lachoq, Chuntaqasa, Pultuq, Sinto, Huantará, Pisco. Eso debería de ser el proyecto, haciendo un desvío por Pilpichaca, Apacheta y Ayacucho, para luego continuar hasta el Cuzco. Todo ello se quedó a falta de presupuesto de la república, que esa fecha estaba de presidente [Augusto] B. Leguía; recuerdo que ha sido Leguía por cuanto que don Celestino Manchego Muñoz viene desde Lima con un coche presidencial, hasta Huancayo, con la Peruvian, luego de Chilca a Huancavelica también con el coche presidencial. De ahí nace esa leyenda en que, cuando [...] después de la inauguración y la entrega parcial del ferrocarril, retornaba de Huancavelica el tren presidencial, venía caminando por lado izquierdo, por la cuneta un campesino, y detienen la máquina para decirle “¡Paisano, sube!”, y el paisano le dice: “No fastidies, estoy apurado”.

Don Wilfredo termina su relato recordándonos el porqué del apelativo de “tren macho” para el ferrocarril de Huancavelica:

Pasando una curva el tren se malogra y el campesino logró ganarle; de ahí viene el popular decir de que “el tren macho sale cuando quiere y llega cuando puede” [...] pero puede, aunque sea amarrado, pero llega pues. [De] ahí viene la denominación del tren macho, no por la conducta machismo del hombre, sino porque “macho” quiere decir que puede, macho que pone sus caprichos.





## ESCUELA Y COMUNIDAD EN HUANCVELICA\*

La historia de la escuela en Huancavelica guarda muchas semejanzas con la de la mayoría de regiones rurales en el Perú. Al mismo tiempo, en tanto este departamento posee características particulares (territoriales, climáticas, históricas, etc.), sus escuelas y comunidades tienen también peculiaridades propias.

Huancavelica, por ejemplo, es un departamento eminentemente rural, ya que el mayor porcentaje de su población vive en el campo. Además, ocupa el tercer lugar en la lista de los departamentos del país que cuentan con el mayor número de comunidades campesinas. Tiene nada menos que 510 del total de 5.680 comunidades campesinas que existen en el país.<sup>1</sup>

Otra característica resaltante, aunque mucho menos feliz, es su tasa de analfabetismo. Huancavelica tiene el porcentaje más alto de analfabetos en el país (más de 70.000 personas aproximadamente) y algunos distritos de la zona norte son los más afectados por este problema: en Angaraes, por ejemplo, 42% de la población es analfabeta.

Históricamente, el departamento de Huancavelica también nos ofrece datos muy interesantes. Luego de su activa participación en la época antigua (a través del desarrollo de los reinos huancavelicanos), su protagonismo se vio aplacado durante el predominio inca. Después, la colonización española convirtió a Huancavelica en una de las regiones más explotadas del país: las minas, obrajes y haciendas que funcionaron allí a lo largo de varios siglos tenían dueños que no se preocuparon por la educación de los campesinos, considerándolos únicamente como mano de obra barata. La época republicana, como sabemos, no cambió significativamente la condición de explotación en la que vivía la mayor parte de la población huancavelicana. Entonces, surgen miles de preguntas: ¿se produjo algún avance en los siglos posteriores?, ¿quién hizo que se die-

---

\* Testimonios:

— Silverio Crispín, comunero (65 años). Comunidad de Ccasapata, Yauli. Huancavelica. Entrevista en quechua.

— Agapito Soto Huamaní. Comunidad de Ccasapata, Yauli. Huancavelica. Entrevista en quechua.

— Recogidos por el profesor Gualberto Ramos Taipe y la alumna Rigoberta Poma Ramos.

1. Acobamba cuenta con 58 comunidades campesinas, Angaraes con 66, Castrovirreyna con 30 y Churcampa con 68. Además, la provincia de Huancavelica tiene 126, mientras que la de Huaytará tiene 27 y la de Tayacaja nada menos que 136 (ver Rubina y Barreda 2000).

ran tales avances?, ¿existieron cambios reales en la educación rural de Huancavelica?, ¿actualmente las comunidades participan en el proceso educativo de sus hijos?, ¿tenemos alguna manera de medir los “progresos” en lo que a educación se refiere?

La historia es uno de los elementos más útiles para entendernos mejor como sociedad, región, grupo humano o colectividad. Sirve para saber de dónde proviene la actual “configuración” que nos rodea, es decir, para informarnos sobre cuándo y dónde se creó, y cómo y por qué evolucionó el grupo humano actual del que formamos parte, aquel con el que compartimos el mundo en este preciso momento.

El conocimiento y análisis de nuestro pasado colectivo contribuye a comprender, por ejemplo, que la sociedad esté organizada (aquí y ahora) de esta forma y no de otra. A la vez, el conocer nuestros orígenes, nuestros “puntos de quiebre” y nuestros principales logros como comunidad supuestamente nos ayuda también a enmendar errores y repetir aciertos.

Para estudiar el tema de la historia de la escuela en Huancavelica, seguiremos cronológicamente el extenso período que va desde la época anterior a los incas hasta la actualidad. A lo largo del tiempo, trataremos de identificar los principales obstáculos que la historia planteó a las escuelas y comunidades huancavelicanas, y también los logros que ellas consiguieron. No debemos perder de vista que la mejor manera de entender la historia es tratando de identificar los procesos, más que los datos, fechas o personajes “importantes”.

Como el lapso de tiempo que nos ocupa es sumamente extenso, creemos necesario aclarar algunos conceptos antes de introducirnos específicamente en el tema.

En primer lugar, es importante recalcar la diferencia entre la educación como “escuela” o institución “oficial” y la educación consuetudinaria o familiar (también llamada “socialización”).<sup>2</sup> Esta última se refiere a la vida misma como escuela y, lógicamente, se practica en las comunidades sin la necesidad de intervención “externa”; en cambio, la otra implica la existencia de un local, el trabajo de un maestro, la aplicación de una serie de contenidos y metodologías pedagógicas, y el intento por desarrollar diversas capacidades entre los alumnos.

Un tipo de educación no descarta al otro (por el contrario, sería ideal lograr una buena comunicación entre ambos); sin embargo, a veces sí surgen contradicciones e incluso desencuentros entre la educación formal y la familiar. Como afirma Juan Ansión,

La socialización primaria —realizada en la familia y la etnia— es larga [...] coincide a los 6 años del niño, con la segunda socialización en la escuela oficial y así surgen los problemas de falta de tiempo y de contenidos contradictorios, así como de metodologías que se anulan unas a otras [...]. Una tarea fundamental podría ser [...] estudiar cómo compatibilizar los dos procesos educativos [...].<sup>3</sup>

Otro concepto importante es el relacionado con la responsabilidad de los Estados en lo que concierne a la educación de sus ciudadanos. Si bien cada vez más se explicita la necesidad de que la sociedad civil en su conjunto aporte en este aspecto, la educación sigue siendo uno de los derechos básicos que los Estados están en la obligación de garantizar.

---

2. Ver Fuenzalida 1992.

3. Ansión 1995.

Por otro lado, es importante reiterar que la larga colonización española prácticamente anuló el derecho de las comunidades campesinas a educarse. Esto hace que los avances que dichas comunidades fueron logrando en este aspecto a lo largo del tiempo (y con especial fuerza durante el siglo XX) sean ciertamente dignas de aplauso. Estos progresos están relacionados sobre todo con la cobertura o “alcance” de la educación rural (especialmente en el nivel primario), como podemos ver en el siguiente cuadro:

**ACCESO A NIVELES DE EDUCACIÓN SEGÚN EDAD (AÑO 1994)**

NIVEL EDUCATIVO ALCANZADO	40 AÑOS A MÁS	20-29 AÑOS
Sin educación	56%	16%
Solo primaria	34%	45%
Primaria y secundaria	6%	24%
Superior	2%	13%

*Fuente:* elaboración propia sobre la base de Rubina y Barreda 2000: 70

El nivel de educación que alcanza a más de la mitad del primer grupo etario es nulo y solo un mínimo 2% logra culminar la educación superior; de la generación posterior, en cambio, casi la mitad finalizó la primaria, 24% el nivel secundario y 13% el superior. Con respecto a este último, es necesario mencionar la presencia, desde 1991, de la Universidad Nacional de Huancavelica. Esta universidad cuenta con ocho carreras profesionales que funcionan en cuatro sedes: Pampas, Lircay, Acobamba y Huancavelica. El total actual de alumnado supera los mil alumnos, siendo Educación y Enfermería las facultades más numerosas.

Sin negar los avances, es necesario considerar también las graves y evidentes deficiencias que aún existen en la educación impartida en las comunidades rurales. Como veremos luego, una de las principales la constituye la baja calidad de la educación.

Una última idea que se debe recalcar antes de entrar en el tema en cuestión, es que, para estudiar a las comunidades campesinas de los Andes, es necesario desmitificarlas. Muchas veces se las ha idealizado al punto de construir una imagen completamente ajena a la realidad; en el afán de “protegerlas”, no se ha logrado más que distorsionar su dinámica real, creando (queriéndolo o no) estereotipos en vez de indicios útiles sobre el funcionamiento y evolución de las comunidades. Siguiendo a Norma Füller,

El cambio es una situación normal, puede ser doloroso o ambivalente pero ello no significa que debemos conservar a las culturas nativas como piezas congeladas de museo. Hay una evidente carga etnocéntrica en nuestra preocupación por la pérdida de “pureza” de nuestras culturas nativas. ¿Por qué no habrían de cambiar? [...] Para bien o para mal, las culturas americanas (tanto andinas como amazónicas), están en estrecho contacto con el resto del planeta desde hace cinco siglos. Han pasado por transformaciones fundamentales a nivel socioeconómico, político, tecnológico, religioso, etc. La educación formal es uno más de estos procesos y el más tardío (junto con la ciudadanía), para todas las poblaciones, no sólo la peruana sino la de todo el planeta.<sup>4</sup>

4. Füller 1992: 83-84.

No han sido muy comunes los análisis que consideren las múltiples transformaciones que ha sufrido la dinámica comunal, pese a que algunos factores de cambio sean evidentes. La escuela como institución oficial es un claro ejemplo de cómo pueden sucederse importantes modificaciones sociales y de poder, dado el “simple” hecho de que exista una escuela en la comunidad.

Sin adelantarnos, vamos a empezar el recorrido a través de la historia de la educación en el mundo andino.

Durante la época conocida como preinca, la educación que hemos llamado “oficial” y aquella que hemos designado como “consuetudinaria” eran, en la práctica, una sola. No existían instituciones “formales” que impartieran conocimientos: era el mundo familiar, de comunidad, de ayllu, el que se encargaba de transmitir a los más jóvenes las enseñanzas que implícitamente se sabía que debían aprender.

La practicidad (pragmatismo) fue otra característica de la educación de esta época: se aprendía haciendo, siguiendo el ejemplo de los mayores, constatando la utilidad de cada una de las instrucciones aprendidas. Esto es más fácil de entender si recordamos que los antiguos hombres del mundo andino debieron enfrentarse (empezar desde cero) con las múltiples dificultades que les presentaba el medio ambiente. Sin embargo, no queremos afirmar con esto que los pobladores andinos de aquellos tiempos solo recibían enseñanzas sobre técnicas agrícolas o domesticación de animales; era importante saber también cómo se había creado el mundo, cómo se había ordenado y cuáles eran las divinidades que se habían encargado de tal proeza. Por ello, en la gran mayoría de los casos, la educación corría a cargo de las personas mayores, quienes, dada su experiencia, conocían mejor tanto las cosas prácticas o concretas como las leyendas o historias de los antepasados, siempre transmitidas de manera oral. Como afirma Daniel Valcárcel,

La experiencia cotidiana sigue siendo su principal e insustituible escuela de aprendizaje. [...] Las faenas agrícolas son materia de un especial aprendizaje práctico, como factor de subsistencia y estabilización de vida colectiva.<sup>5</sup>

Los pobladores de la región que hoy se conoce como Huancavelica no estuvieron exentos de esta dinámica. Así, generación tras generación, aprendieron —entre muchas otras cosas— cómo dominar alturas de más de 4.000 msnm, cómo domesticar y potenciar la crianza de camélidos, cómo construir andenes y otras técnicas agrícolas, etc.

Un primer cambio importante en la historia de la educación se dio cuando el Tahuantinsuyu logró consolidar su dominio en la mayor parte del territorio que actualmente se conoce como Perú. Los incas, al igual que los pueblos huancavelicanos de los que hablamos líneas arriba, y muchos otros que poblaban este amplio espacio andino, habían logrado constituirse como la fabulosa civilización que eran, gracias a la transmisión generacional de conocimientos, y a la acumulación y asimilación de saberes que excedían su tiempo histórico como incas propiamente dicho. Recordemos que el Tahuantinsuyu como tal tenía menos de un siglo de existencia.

Al parecer, fueron los incas quienes instauraron tanto la figura del educador (*amauta*) como también el modelo de una institución especialmente concebida para impartir

conocimientos (*yachaywasi*). Ambos conceptos cumplieron una tarea que, si bien había sido practicada durante los siglos precedentes, nunca había tenido ese carácter “oficial”.<sup>6</sup>

Evidentemente, al manejar un territorio tan extenso y disímil (en cuanto a poblaciones, tipos de producción, creencias, etc.), era imposible continuar solamente con la práctica pedagógica comunal y consuetudinaria. Siguiendo a Valcárcel, podemos afirmar que se hizo necesario incluir un cariz político en la educación, con el fin de lograr “educar a las jóvenes generaciones dentro de un concepto favorable a la nueva estructuración política”.<sup>7</sup> Sin embargo, lo fascinante de este proceso de asimilación es que consiguió “mantener una cierta libertad en los pueblos sojuzgados, sin atacar sus costumbres más arraigadas”.<sup>8</sup>

El difícil equilibrio entre coacción y libertad se hizo posible gracias a la estructura organizada de la educación dentro del Tahuantinsuyu. Hubo una clara distinción entre lo que fue la educación de las elites (tanto las cuzqueñas como las vencidas) y la instrucción del pueblo “común”. A las primeras estuvo destinado el *yachaywasi*, que estaba dirigido por el amauta (normalmente concebido como “filósofo” o asesor del Estado), pero que también incluyó una serie de maestros especializados en enseñar diferentes artes u oficios: los *willac umu* (sacerdotes al servicio del culto), los *haravecs* o “inventores” (poetas), los *kipucamayoq* (para expresar y descifrar testimonios que debían ser transmitidos y recordados), los *chaskis*, etc. Las mujeres de elite (generalmente asociadas a las *acllas*) eran educadas en los *acllawasis*, donde las *mamaconas* impartían enseñanzas relacionadas básicamente con el culto y el servicio doméstico.

Frente a las masas, en cambio, se continuó practicando el sistema “tradicional” educativo. Enfocándose especialmente en la actividad agrícola, se mantuvo el sentido pragmático y utilitario de la misma (lograr la máxima productividad), y se dejó que esta fuese sostenida, como hasta entonces, por la comunidad a la que pertenecían los jóvenes aprendices. Uno de los pocos elementos “nuevos” impuestos por los incas en la educación del pueblo en general fueron ciertos personajes fieles al gobierno cuzqueño que, de alguna manera, “vigilaban” el correcto transcurrir de la práctica educativa en todo el territorio.

Como podemos ver, pese al dominio explícito de los incas, las diversas comunidades que conformaban (queriéndolo o no) el amplio espectro étnico del Tahuantinsuyu continuaron siendo agentes importantes de la transmisión de conocimientos entre los habitantes del mundo andino.

La llegada de los españoles y los siguientes siglos de dominación colonial cambiaron radicalmente el panorama. Además de no poner el más mínimo esfuerzo en comprender el aspecto pedagógico previo a su llegada, los conquistadores trajeron consigo una serie de prejuicios y valoraciones que les hicieron “deducir” que los habitantes andinos eran, simplemente, bárbaros y salvajes. Había, entonces, que civilizarlos, según la concepción española de la época. Un componente importante para lograr tal “hazaña” era la religión: un ser humano no podía ser concebido como tal mientras no tuviese conciencia de la existencia y omnipotencia del dios católico.

---

6. Ver González Carré 1990.

7. Valcárcel 1961: 73.

8. *Ibíd.*

Así, la primera etapa de la educación colonial se caracteriza por estar estrechamente relacionada con la catequización. Fueron las órdenes religiosas quienes primero (y casi exclusivamente) se ocuparon del aspecto educativo y, como veremos luego, mantuvieron esta función durante la mayor parte del período en cuestión.

Junto con la catequización, el tema lingüístico fue también muy importante. Como había que entenderse y sacar provecho de la población vencida, era preciso reemplazar el quechua (lengua “general” o *runasimi*, bastante extendido en la época de los incas) por el novedoso español.

Además de estos dos propósitos —muy “comprensibles”, por cierto— se hallaba el obvio interés que el Estado colonial tuvo frente al pueblo sometido. Así, cuando se fue reconfigurando la sociedad luego del derrumbe total de la estructura del imperio incaico, la educación colonial delimitó más precisamente sus verdaderos fines: se instruyó a los indios nobles con el propósito de contar con ellos como aliados o colaboradores,<sup>9</sup> mientras que rápidamente la educación elemental —tanto para niños como para la mayoría popular— se vio casi completamente abandonada. La educación para el hombre ordinario o común empezó a ser percibida más como un acto de caridad que de obligación y, en ese sentido, continuó estando a cargo de las órdenes religiosas, sobre todo los dominicos.

Primero los encomenderos (quienes supuestamente estaban encargados de velar e instruir a los indios) y luego los corregidores mostraron completa despreocupación por la población andina. La explotación, obviamente, no contemplaba la educación del sector dominado. En Huancavelica, los colonizadores abusaron del trabajo de los indios en las minas, obrajes y haciendas, y ese parece haber sido su único propósito en relación con la gran mayoría de la población.

Las comunidades, por su parte, perdieron también su carácter de “guía educativa” no solo porque sus propias estructuras se habían visto totalmente derruidas con la imposición del nuevo sistema, sino también porque muchos de los relatos que solían transmitirse de generación en generación fueron censurados por considerárseles “herejes”, “bárbaros” o “peligrosos” para el estado español. Aquellos que hablaban sobre las múltiples divinidades que poblaban el universo andino, por ejemplo, con seguridad estaban prohibidos.

Además, la nueva disposición de la sociedad eliminó casi totalmente la validez de los conocimientos, costumbres y tradiciones que hubiesen podido seguir “autoeducando” a los miembros de las comunidades andinas. Los saberes de los campesinos dejaron de tener cabida. Ahora había un patrón (generalmente bastante déspota) que no practicaba en absoluto el mecanismo de reciprocidad, por ejemplo; y había también una serie de novedosas reglas que cumplir, donde siempre el campesino era el menos favorecido.

Como indica Füller,

En la historia del Perú el lenguaje y la educación formal fueron usados como criterios claves para crear diferencias. De ahí la certera conciencia de los campesinos respecto al hecho de estar luchando contra los fundamentos del sistema estamental cuando reclaman el uso del castellano y de la escuela.<sup>10</sup>

---

9. Como afirma Valcárcel (1968: 8), los caciques instruidos en los Colegios de Caciques “jugaban un papel decisivo en la maquinaria administrativa del Imperio colonial hispánico”.

10. Füller 1992: 88.

Del mismo modo, Ansión plantea que,

El hablar o no en castellano y el escribir o no (también en castellano) era uno de los símbolos más fuertes de afianzamiento de estas diferencias [...]. Esto explica la fuerza con que la población ha venido luchando por el acceso a la escuela.<sup>11</sup>

No obstante, la lucha de los campesinos por la escuela será todavía mucho tiempo después: durante la Colonia, mientras la educación se iba convirtiendo en un privilegio de españoles y criollos, la mayoría de la población ni siquiera soñaba con la posibilidad de obtenerla. Solo hacia el siglo XVI, accedieron a ella los mestizos a través de los colegios mayores y seminarios, y los indios nobles en los colegios para caciques.

A los habitantes andinos “comunes y corrientes” no se les ofreció, entonces, ni siquiera la enseñanza primaria o elemental. Como afirma Emilio Barrantes,

[...] la enseñanza primaria se impartía en las propias casas de las familias acomodadas, en los conventos de religiosos, en las casas parroquiales, anexas a las iglesias de los pueblos y recién desde fines del siglo XVIII, y muy raramente, por cuenta de la comuna.<sup>12</sup>

La época colonial, sin embargo, introdujo un elemento educativo que resulta esencial, por lo menos tal como lo concebimos hoy en día. Se trata de la instrucción superior.

La Universidad Nacional Mayor de San Marcos fue fundada por iniciativa de los dominicos el 12 de mayo de 1551 y se convirtió en el centro de estudios universitario más antiguo de América.<sup>13</sup> Esta universidad, pese a sus limitaciones, “llegó a ser una institución prestigiosa y un foco cultural de primer orden, no sólo en Perú sino en América”.<sup>14</sup> A la creación de la UNMSM le siguieron las de San Martín en el Cuzco, San Cristóbal de Huamanga en Ayacucho y San Antonio de Abad, también en el Cuzco.

Sin embargo, la aparición de las universidades no fue la única “innovación” en el sistema educativo de la época colonial. Como señala Barrantes,

En la colonia existieron, institucionalmente, una educación elemental, casi marginada a nivel oficial [implementada por dominicos y continuada por franciscanos, quienes la asumen junto con la tarea de evangelización], una educación universitaria que surge luego [a cargo de los dominicos] y una educación intermedia que se desarrolló después de las dos anteriores [jesuitas].<sup>15</sup>

La educación intermedia a la que alude Barrantes aparece solo hacia la segunda mitad del siglo XVI, junto con la primera generación de mestizos y criollos. Siguiendo a Valcárcel:

---

11. Ansión 1995: 513.

12. Barrantes 1989: 55.

13. Es curioso notar que, pese a que el Perú tuvo la primera universidad de la América española, en Huancavelica se fundó la primera universidad solo en 1991, es decir, más de cuatro siglos después.

14. Barrantes 1989: 51-53.

15. Ob. cit.: 35.

Atareados en el dominio del Perú [...], los gobernantes no se preocuparon por la educación de la nueva generación mestiza. [...] Y así como los dominicos implantan la educación elemental y cultivan la universitaria, los jesuitas son el punto de partida de la educación intermedia al erigir los Colegios Mayores.<sup>16</sup>

Algunos de estos colegios, que funcionaban como centros de cultura previos a la universidad, fueron el San Felipe, el San Martín y (más tarde, en el siglo XVIII) el Convictorio de San Carlos. De este último proviene una joven generación pensadora —conducida por Toribio Rodríguez de Mendoza— y entre la que se encuentran Manuel Lorenzo Vidaurre, Francisco Javier Mariátegui, Luis José de Orbegoso, Faustino Sánchez Carrión, José Joaquín Olmedo, entre otros. Para algunos, la labor de estos intelectuales es crucial en la historia de la independencia del Perú.

Además de los colegios mayores, también existieron los seminarios (característicos de la época virreinal) y los colegios para caciques. Como su nombre lo indica, estas instituciones se crearon para instruir a los caciques (indios nobles) con el propósito de convertirlos en colaboradores. Obviamente, la educación se impartía bajo los criterios y necesidades de los colonizadores.

¿Y las mujeres?, ¿dónde se educaban?, ¿tenían ese derecho o no? Durante el período hispánico, su educación está relacionada básicamente con las instituciones benéficas y los conventos. Un poco más tarde, hacia el siglo XVI, aparecen los monasterios y beaterios que fueron una contribución frente a la insuficiencia de establecimientos de educación femenina. Estas instituciones impartían conocimientos elementales y ponían énfasis en la educación religiosa. Había muy pocos colegios femeninos. Uno de ellos era el Santa María de la Caridad (fundado en 1562) y otro el Santa Cruz de Nuestra Señora de Atoche (1659), ambos en Lima.

Sin embargo, de la misma manera que sucedía con los varones, la rígida jerarquía colonial impedía que las mujeres campesinas (indias) accedieran a esos centros religiosos de educación. Por lo general, eran las españolas y criollas quienes allí se educaban y también, aunque más raramente, las mestizas e indias nobles.

El Estado español, como lo hemos mencionado, se hallaba completamente despreocupado por la educación del hombre ordinario o común. Siguiendo la opinión de Valcárcel, la educación del indio

Fue una educación de caridad, dada por motivos morales y religiosos [...]. El gran maestro fue el clérigo y el misionero, donde destacan las órdenes de frailes dominicos [que estaban a la vanguardia de la enseñanza], franciscanos, mercedarios, agustinos y jesuitas. Como una excepción, entre pequeños grupos de la nobleza y la alta burguesía, aparece el Ayo, maestro de primeras letras de los niños [por ejemplo de los hijos de los conquistadores, como el clérigo Alcobaza, Ayo de Garcilaso] [...].<sup>17</sup>

Dado este panorama de desigualdad, el Concilio Limeño (1551-1552) resulta un hito importante en la historia de la educación peruana no solo porque sus conclusiones recordaron la obligatoriedad de enseñar a los indios (sugiriendo, además, hacerlo en su lengua materna), sino también porque impulsó una campaña para seleccionar maestros

---

16. Valcárcel 1968: 43.

17. Ob. cit.: 8.



para los pueblos entre la gente principal indígena. Así, aparecieron escuelas en ciertas parroquias y lugares, preferentemente donde la propia población campesina era capaz de sufragar su enseñanza. Estas escuelas se hallaban bajo la conducción del llamado “doctrinero”, quien era pagado a cuenta del tributo pero que generalmente solía cobrar (además) víveres y animales por sus servicios.

Según Valcárcel, a finales del siglo XVIII e inicios del XIX (etapa borbónica), la situación educativa elemental mejoró notablemente por iniciativa privada de laicos y eclesiásticos:

Se constata un innegable incremento educativo respecto a los siglos anteriores y una clara insuficiencia [...]. Por ejemplo, en Chachapoyas funcionaban tres Escuelas particulares para criollos y no existían planteles para indios.<sup>18</sup>

Aun si dicho incremento educativo no fuese tan significativo como lo sugiere este autor, es importante notar que empieza a aparecer cierta preocupación por la educación de la población en su conjunto; la Constitución de 1812, por ejemplo, explicitó por primera vez que la educación era un derecho. Sin embargo, como sugiere Barrantes,

El latifundio y la servidumbre son notas resaltantes de la época colonial que terminaron por extenderse, con un nombre u otro y en los más diversos campos, a todo el Perú. [...] Desde el punto de vista social, el principio predominante fue la desigualdad [...].<sup>19</sup>

Vemos, entonces que, a pesar de valiosos intentos y mínimos avances en el campo educativo, se mantuvo una división profunda entre los conquistadores y los conquistados.

Es interesante anotar aquí, a manera de resumen, la opinión de Enrique González Carré y Virgilio Galdo Gutiérrez. En su artículo titulado “La evangelización y la educación colonial”, distinguen claramente tres etapas: 1) la época de iniciación (1533-1551), durante la cual se desarrollan los procesos de cristianización y extirpación de idolatrías, además de cierto interés por la educación elemental; 2) la etapa de organización y afianzamiento (1551-1771), caracterizada por la fundación de universidades y el surgimiento de los colegios mayores; 3) y la época de renovación (1771-1820), que se produce luego de la expulsión de los jesuitas en 1767, y que implica cierto desarrollo de prácticas “ilustradas” o progresistas. El Convictorio de San Carlos es el mejor ejemplo de ello.<sup>20</sup>

Es más o menos en esas condiciones que llegamos al momento de la Independencia. Fuera de los discursos, este nuevo período, en la práctica, no trajo consigo mayores cambios, especialmente en lo que se refiere a la vida de la población campesina.

En lo que respecta al elemento educativo, Valcárcel considera que la principal innovación estuvo representada por la aparición de la Educación Normal (educación para formar maestros). Esta se originaba en la urgente necesidad de preparar instructores de nivel primario para solucionar las evidentes carencias pedagógicas de la mayoría de habitantes andinos.

---

18. Ob. cit.: 32.

19. Barrantes 1989: 35.

20. González Carré y Galdo Gutiérrez 1990.

Sin embargo, además del establecimiento de la Escuela Normal a través de un decreto dado por el flamante protector don José de San Martín en 1821, hay algunos otros hechos que merecen ser mencionados. El mismo año, San Martín dio la autorización para el establecimiento de la Biblioteca Nacional y para el funcionamiento de escuelas gratuitas de primeras letras en los conventos.

Tiempo después, Bolívar creyó posible fundar una escuela normal en cada capital de departamento, además de una normal dedicada exclusivamente para las niñas. Las medidas fueron ciertamente utópicas.

Posteriormente, en la época designada por Basadre como de relativa paz interna, se fundaron algunos colegios en las capitales de algunos departamentos: el Victoria de Ayacucho en Huancavelica, por ejemplo, o el Central de Cajamarca.

En 1845, apareció uno de los personajes con mayor importancia en la historia de la educación peruana. Se trata de Ramón Castilla, quien durante su primer período de gobierno (1845-1851) dictó medidas que apuntaban a que fuera el Estado quien asumiera la dirección del proceso educativo. Entre ellas estuvo la aprobación de un Reglamento General de Instrucción Pública (14 de junio de 1850), que era nada menos que una ley general para normar la organización y las funciones de la educación en el país.

De acuerdo con Barrantes, podemos afirmar que, a pesar de las buenas intenciones,

En general, la república fue una época de improvisaciones, intentos fallidos, medidas fugaces, desorden, caos [...] [hacia principios del siglo XX, todavía se vivía la] anarquía pedagógica en una república que iba al garete.<sup>21</sup>

Sin embargo, como bien señala Carlos Contreras, el siglo XX es el siglo de la educación en el Perú no solo por el enorme empeño que puso la población en abrir escuelas, colegios y universidades, sino, además, porque fue evidente un importante esfuerzo estatal en la materia.<sup>22</sup> Quien encarna principalmente dicho esfuerzo es José Pardo y Barreda, presidente del país entre 1904 y 1908.<sup>23</sup> Este personaje representaba a la República Aristocrática (1899-1919), concebida por los miembros del Partido Civil, y fue el impulsor de la primera reforma educativa que se dio en el Perú. Tal reforma buscó, entre otros aspectos, acabar con los mil y un reglamentos y normas sucesivos y dispersos, para dar paso a un plan de educación coherente y organizado.

El plan educativo planteado por los civilistas respondía a uno mayor que consistía nada menos que en “civilizar” al país para conseguir la integración nacional. Se trataba de revertir todas las condiciones que impedían que el Perú fuese próspero, culto, europeo, moderno. Poco después de llegar al poder, exactamente en 1902, los civilistas realizaron un censo en el que se constató que solo el 29% de los niños de 6 a 14 años recibía instrucción. La enorme masa indígena, carente de vida civil y educación, era uno de los obstáculos para la civilización y, en esa medida, había que educarla.

---

21. Barrantes 1989: 79.

22. Ver Contreras 1996.

23. Vale la pena mencionar que, en 1905, el ministro de Educación Jorge Polar dispuso, entre otras medidas, la implementación de la educación elemental gratuita y el reparto de materiales en las escuelas. Este enorme esfuerzo fue complementado con la fundación de escuelas normales en varios lugares del país.

La política de importar inmigrantes europeos para “mejorar” la población autóctona ya se había practicado, pero se obtuvieron muy pocos resultados concretos. Como afirma Contreras,

El arribo de inmigrantes europeos alfabetos e industriosos [...] fue una de las medidas pensadas y ejecutadas, incluso desde tiempos anteriores a la guerra con Chile. Pero ya en el inicio del siglo XX podía constatar que sus avances habían sido muy lentos [...].<sup>24</sup>

Los intelectuales civilistas, entonces, pensaron en la “autogenia”, que consistía en mejorar (a través de diversos medios) las condiciones y características de la mayoría de la población para civilizarla y, de este modo, integrarla a la comunidad nacional. Uno de los medios empleados fue la instrucción, la misma que enfatizaba la apropiación del castellano y de ciertos hábitos occidentales de salud, nutrición, relaciones sociales, etc.

Junto con la difusión de la educación, los civilistas buscaron uniformar el sistema judicial, y propagar un sistema de salubridad que mejorase las condiciones sanitarias y los hábitos de higiene de la población.

Más allá de lo desfasadas y racistas que puedan resultar actualmente las propuestas sugeridas a inicios del siglo pasado, queda claro que el proyecto impulsado por los civilistas se sustentaba en la certeza de estar por el buen camino, respondía a las teorías positivistas de moda en la época y significaba un gasto millonario por parte del Estado (ver cuadro).

**PRESUPUESTO PARA EL SECTOR EDUCACIÓN (AÑOS 1900, 1919 Y 1929)**

Años	1900	1919	1929
Millones de S/.	1,2	8,6	19,9

*Fuente:* elaboración propia sobre la base de Contreras 1996: 8.

Siguiendo a Contreras,

Los mayores logros del proyecto educativo del civilismo ocurrieron durante las dos primeras décadas del siglo [...]. Entre 1905 y 1920, lapso en el cual la población peruana creció en un 22%, el número de escuelas primarias más que se duplicó, pasando de 1,425 a 3,107, el número de maestros en ellas casi se triplicó y la matrícula de alumnos pasó de 85 mil a 196 mil.<sup>25</sup>

Pese a ello, un nuevo censo realizado en 1940 puso en evidencia el relativo fracaso del proyecto civilista. Según datos de Contreras, entre ambos censos (el de 1902 y el de 1940), el porcentaje de niños de 6 a 14 años con instrucción había crecido solamente de 29 a 35. En Huancavelica, este porcentaje incluso sufrió un retroceso: de 16,9 en 1902 a 13,5 en 1940. De igual manera, este censo demostró que todavía existía un 56% de analfabetismo en la sierra, porcentaje que en Huancavelica se elevaba nada menos que a 70.

24. Contreras 1996: 7.

25. Ob. cit.: 17-18.

¿Cuáles fueron los motivos para esta derrota? Por un lado, pese a haber centrado su atención en la región andina, el proyecto civilista no tomaba en cuenta el contexto geográfico, cultural y económico de las zonas rurales. Los primeros normalistas que llegaron a trabajar en el campo, además de ganar más que los prefectos, se convirtieron rápidamente en los nuevos “mistis” o “blancos” y no siempre demostraron buena calidad como preceptores. Por otro lado, el Partido Civil había dejado el poder en 1920, cediendo paso a un discurso indigenista que (hasta entonces) era francamente vacío. Como afirma Rodolfo Cerrón Palomino,

El indigenismo oficial de los años 20, fomentado por el gobierno de Leguía (que gustaba leer discursos en quechua sin entender una sola palabra de la lengua), pondrá al descubierto las contradicciones de un mensaje indigenista retórico acompañado de una política de explotación despiadada para con la masa indígena.<sup>26</sup>

Y esto nos lleva a identificar otro factor (quizás el más importante) que contribuyó al fracaso del proyecto “civilizador”. Se trata de la presencia del gamonalismo serrano que, gracias al poder político y económico que detentaba en la escena nacional posterior a la Colonia, ejerció una feroz resistencia frente a cualquier intento por educar a los indios, ya sea rechazando absoluta y explícitamente las órdenes gubernamentales o haciendo caso omiso de las mismas. La nula colaboración de los terratenientes y gamonales en el proceso educativo de las comunidades será una constante a lo largo del tiempo. Heraclio Bonilla lo explica bien: al desaparecer el sector minero y cancelarse el Estado colonial (los dos nexos fundamentales de la articulación del espacio colonial), se da una total fragmentación interna de las diversas regiones: “Cada región operaba en torno a la hacienda y el estado se hallaba acechado por caudillos y caciques regionales”.<sup>27</sup> Por ello, como afirma Contreras, “al final del predominio civilista la presencia de la escuela era todavía débil en la sociedad peruana”.<sup>28</sup>

Al finalizar la década de 1930, surgieron pensadores que —enfrentando a los gamonales y dejando de lado los discursos puramente paternalistas— sostuvieron una teoría indigenista más sólida y con mejores argumentos que aquellos llenos de retórica e idealización de la época de Leguía. Recordemos que este momento de la historia peruana fue sumamente convulsionado en lo que a movimientos campesinos se refiere y que cada vez se hacía más palpable la existencia de un “problema indígena”.<sup>29</sup> Por ello, a diferencia de la prédica oligárquica civilista según la cual el indio debía adaptarse e integrarse a la sociedad occidental, los representantes de la tendencia indigenista (entre ellos José Antonio Encinas, José Carlos Mariátegui, Luis E. Valcárcel, Manuel González Prada, etc.) hicieron hincapié en la situación de explotación e injusticia en la que los indios vivían respecto a la sociedad occidental, y relacionaron directamente el problema educativo con el económico y de posesión de tierras.

---

26. Cerrón Palomino 1990.

27. Bonilla 1990.

28. Contreras 1996: 19.

29. El “problema indígena” fue una de las preocupaciones centrales de la intelectualidad, aun antes de la ofensiva indigenista. Como afirman Gonzalo Portocarrero y Patricia Oliart (1989: 41), “la esperanza de arrancar a los indígenas ese pretendido *abatimiento secular* alimenta lo que puede llamarse *impulso educativo*”.

“Antes la tierra que la escuela”, afirmaba Encinas, quien además puso en práctica la teoría indigenista en su experiencia en el Centro Escolar de Varones N.º 181 de Puno (fundado en 1906). Allí se logró combinar armónicamente una práctica pedagógica moderna con la cuestión productiva (la producción agraria). A decir de Juan Ansión, “el concepto era audaz y revolucionario, evitando un enfoque estrechamente economicista al hacer de la escuela un centro movilizador de la comunidad”.<sup>30</sup>

Mariátegui pensaba igual que Encinas, ubicando el problema de la tierra como base del problema del indio. González Prada también compartía estas ideas: “Al que diga: la escuela, respóndasele: la escuela y el pan. La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social”.<sup>31</sup>

Valcárcel, también en clara oposición frente a las concepciones civilistas de años atrás, sostenía que el indio no debe ser incorporado a la vida civilizada, sino que es la civilización la que debe incorporarse a la vida de este grupo humano. Al respecto, es interesante la observación de Ansión, quien nos lleva a pensar un tema que tocaremos más adelante: “[La posición de Valcárcel] No se trataba ya de aculturación sino de interculturalidad”.<sup>32</sup>

La alfabetización era para los indigenistas otro tema crucial, así como el uso de la lengua autóctona para emprender tal tarea.<sup>33</sup> Según la opinión de Contreras, la preferencia por el quechua se debía más a una cuestión estratégica que a un rechazo frente a la cultura occidental y/o al castellano.

Obviamente, las voces indigenistas no encontraron un eco inmediato y, por el contrario, más de una vez fueron criticadas por los partidarios de una visión aristocrática de la cultura y la educación. Así, por ejemplo, Alejandro Deustua consideraba que las poblaciones indígenas no tenían el derecho de educarse:

[Sobre el grupo conformado por los habitantes de las punas y caseríos] puede decirse que carece de toda cultura, que no solo no la tiene, sino que le falta la condición primera para poseerla, el interés de saber. [...] es mentir por cobardía el imputar a la carencia de cultura de las clases populares la causa de nuestras miserias morales, económicas y políticas. La causa no está allí y por eso la escuela no la tocará para reformarla.<sup>34</sup>

La oportunidad política para que los indigenistas pudiesen poner en práctica sus ideas se dio solo en 1945, con el arribo de Luis Bustamante y Rivero al poder. Durante este gobierno, Luis E. Valcárcel fue nombrado Ministro de Educación y Encinas se convirtió en el Director de la Comisión de Educación. Algunas de las medidas más importantes impulsadas por los indigenistas en el gobierno fueron las siguientes: alfabetización en quechua, mejora del sueldo de los maestros, creación de núcleos educativos

---

30. Ansión 1995: 508.

31. González Prada 1990: 83.

32. Ansión 1995.

33. En un artículo fechado en 1944, Arguedas proponía el “método cultural” que era, justamente, alfabetizar en la propia lengua vernácula.

34. Deustua 1990: 87.

comunales,<sup>35</sup> y ampliación de la gratuidad y obligatoriedad de la educación (se introdujo la secundaria en algunas zonas de la serranía, por ejemplo). Además, se establecieron las escuelas “fiscalizadas”, las mismas que debían ser pagadas por los propietarios de las haciendas que tuviesen más de treinta niños en edad escolar y se consideró la educación rural como una política de gobierno. Esto último pudo confirmarse en el incremento que sufrió el porcentaje del gasto en educación en esta época:

**PORCENTAJE DEL GASTO EN EDUCACIÓN (AÑOS 1936 Y 1949)**

Años	1936	1949
Porcentajes	10,1	17,1

*Fuente:* elaboración propia sobre la base de Contreras 1996: 24

El proyecto indigenista pudo ser evaluado en el censo de 1961. Pese a que el analfabetismo en el Perú seguía alcanzando un importante porcentaje (39) y que la mayoría de analfabetos continuaban siendo los pobladores de la sierra, los resultados generales de este censo fueron relativamente positivos.<sup>36</sup>

Sin embargo, a pesar de los avances, la sociedad peruana continuaba viviendo algunos acontecimientos que impedían la concreción positiva de este proyecto. No solo los sectores jóvenes educados de la sierra continuaban emigrando hacia la costa (con el consecuente “vacío” educativo en sus zonas de origen), sino que, además, la estructura terrateniente seguía teniendo vigencia en la sociedad peruana.<sup>37</sup> Así, por ejemplo, como dice Contreras, “la obligación de instalar escuelas en los fundos era [seguía siendo, más bien] sistemáticamente burlada por los terratenientes”.<sup>38</sup> Los indigenistas, pese a sus intentos, no pudieron elevar realmente el nivel educativo de los departamentos más pobres de la sierra (Ayacucho, Huancavelica, Apurímac, entre otros).

Junto con ello, empezaron a aparecer críticas sobre la estrategia indigenista de alfabetizar en quechua no solo porque los padres de familia solían mostrar su desacuerdo frente a esta política,<sup>39</sup> sino, además, porque esta implicaba un gasto demasiado grande para el Estado (preparación de profesores, elaboración de materiales, etc.). Por otro lado, también comenzó a cuestionarse la premisa principal de los indigenistas, según la cual la educación podía actuar como el instrumento principal para la “liberación” de la

35. Estos núcleos estaban conformados por una escuela central, alrededor de la cual se agrupaban entre 15 y 20 escuelas “seccionadas”. Allí se impartía una educación para el trabajo y en el trabajo.

36. A diferencia del censo de 1940, que evidenció el fracaso de las ideas civilistas, los resultados del censo de 1961 “no provocaron tanta frustración y descrédito del proyecto indigenista” (Contreras 1996: 27).

37. Solo como un dato: hacia 1958, alrededor de 250.000 personas seguían siendo “colonos” de las haciendas de la región sur del Perú.

38. Vale la pena mencionar la amenaza que significaba para los terratenientes la educación de sus subordinados. Este “peligro” se hace evidente en expresiones de la época, tales como “indio leído, indio perdido” o “indio leído, demonio encarnado” (ver Ansión 1995 y Contreras 1996).

39. Como veremos más adelante, esta resistencia se extiende hasta bien avanzado el siglo XX.

raza indígena. La posibilidad de una reforma agraria y/o de una revolución socialista fueron ideas que empezaron a reemplazar la figura redentora de la educación.

No obstante, la expansión de la escuela continuó y, cada vez más, empezó a ser parte de las demandas de la población campesina. Durante las décadas de 1950 y 1960, la escuela se hizo presente hasta en los más remotos caseríos de la sierra, lo cual varió el paradigma educativo precedente y generó transformaciones sociales de gran importancia.

Los maestros rurales ya no eran solo destacados costeños, sino también serranos e indígenas cuyo paso por la Normal les daba, además de profesionalización, la posibilidad de mejorar su estatus dentro de las comunidades de las que provenían. Sin embargo, a diferencia de la prestancia que los maestros tuvieron en la época civilista (recordemos que ganaban más que los prefectos, por ejemplo), la figura del profesor en estas décadas empezó a deteriorarse. La enorme expansión de la educación hizo que muchas veces se recurriera a profesores sin preparación, a la vez que los salarios del magisterio también empezaron a sufrir importantes recortes.

Por otro lado, la generalización de la escuela en todo el territorio hizo que en las comunidades campesinas se estableciese prácticamente un nuevo sector o estrato social. Este se hallaba conformado por los jóvenes que habían recibido educación y que, por tanto, empezaban a constituir un grupo intermedio entre los “comunes” y los “mistis”. Muchas veces, estos “indios leídos” entraron en contradicción con los valores comunitarios resguardados por los ancianos; al tener la posibilidad de leer y escribir (y, por tanto, hacer trámites, gestionar demandas, etc.), rompieron jerarquías comunales ancestrales y accedieron de cierta manera a un mundo en el que las comunidades en general aún no tenían cabida.

Vemos, entonces, que, a pesar de las contradicciones que la expansión de la educación produjo entre los propios miembros de las comunidades, fue un paso importantísimo el que paulatinamente la cultura haya dejado de ser privilegio de “mistis” y, en cambio, haya empezado a ser considerada por comerciantes y campesinos como una posibilidad real. Es muy interesante la opinión de Contreras al respecto: “el hecho de que la educación haya pasado de tener la función de ‘filtro social’ para convertirse en ‘factor de contradicción’, fue una fractura del poder oligárquico”.<sup>40</sup> Aun si los terratenientes continuaban dominando el Perú, las nuevas aspiraciones sociales de la población (entre las que se hallaba la educación), alteraban radicalmente el *statu quo* de la oligarquía. Yendo más lejos, quizás fueron justamente estas aspiraciones las que permitieron la concreción de la reforma agraria, algún tiempo después. Como afirma Degregori,

La epopeya de la lucha andina por la educación y los efectos que ha producido en el país, son demasiado grandes para definirlos simplemente como una táctica para sufrir lo menos posible. [...] es indispensable ubicar esa lucha por la educación como parte de un conjunto de luchas (por tierra, migración a las ciudades, trabajo, etc.) a partir de las cuales por primera vez en siglos las poblaciones andinas pasan más bien a la ofensiva, al menos parcialmente y en ciertos aspectos.<sup>41</sup>

En 1970, Juan Velasco Alvarado impulsó una Reforma general que afectó diversos aspectos de la vida del país. Los cambios en la estructura de posesión de la tierra

---

40. Contreras 1996: 33.

41. Degregori 1991: 19.

fueron los más evidentes, ya que (a su vez) generaron importantes transformaciones en las relaciones sociales y de poder. Lo antes dicho puede verse claramente en algunos testimonios:

Cuando estuvo en el gobierno Belaunde, llegaron los ingenieros a la hacienda, manifestando que la hacienda va a acabar, por lo tanto no trabajen; entonces nos fuimos a Lima, en Lima nos dijo que vamos a tener la oportunidad de estudiar; mientras los hacendados van a ingresar a una queja. “Esta hacienda va a desaparecer”, dijimos al doctor. Pero ya con Velasco se hizo realidad la desaparición de los hacendados.<sup>42</sup>

y estoy muy agradecido al presidente Juan Velasco Alvarado, quien puso una ley para que desaparezca los hacendados pero siempre los hacendados se metían: “La hacienda nunca va a acabar, cada gobierno que dentre solo hace un juego, esto va a pasar como un río”. Luego nos reunimos, una parte apoyaba al gobierno y la otra a la hacienda. Ahí estuvimos en una batalla campal, hemos derramado sangre, ahí han muerto una cantidad de mis hermanos.

—¿Entre ustedes han peleado?

Sí, entre nosotros hemos peleado.

—¿Cómo era eso?

Los demás decían que la hacienda nunca va a acabar, y los demás “La hacienda va a acabar”. Nos tenían como unos analfabetos sin que sepamos leer [...] nosotros también siendo niños hemos sido en contra de los hacendados, luego llegó más o menos 70-71 donde hubo la primera escuela en Ccasapata [...] el presidente [Velasco] Alvarado ha puesto en diferentes lugares una escuela de ese momento es que empezaron hacer sus casitas para que puedan pedir al profesor mis abuelos [...].<sup>43</sup>

La reforma educativa fue otro de los pilares en los que se sustentó la propuesta velasquista. Siguiendo a Ansión,

[El Estado peruano] inició una reforma moderna y de gran envergadura destinada a poner la educación al servicio efectivo del desarrollo del país. Fue un esfuerzo concreto por acercarse a la realidad del país y responder al reto de la incorporación masiva de la población al sistema educativo. La reforma fue rechazada o criticada desde diversos sectores por razones ideológicas y políticas. Al final fue desactivada y luego liquidada [...]. No es éste el lugar para hacer un balance de sus defectos y virtudes. Solamente queremos recordar que hace dos décadas el Perú vivió una efervescencia sin precedentes en materia educativa, que luego se pretendió sistemáticamente olvidar.<sup>44</sup>

Hacia el mismo año (1970), el “Informe general de la reforma de la educación” constató que la población escolar matriculada había aumentado de manera consistente (casi 100% en el lapso que va de 1958 a 1968), pero reveló también que todavía alrededor de un tercio de millón de niños no accedían a la escuela. Asimismo, el informe identificó fallas estructurales “muy graves” en la educación impartida hasta el momento; así, la desatención de los niños de grupos sociales marginados, la desconexión de la

---

42. Silverio Crispín, Ccasapata.

43. Agapito Soto Huamaní, Ccasapata.

44. Ansión 1995: 508-509.



realidad, la inadecuada formación y selección del magisterio, la rigidez, el burocratismo, el memorismo y la falta de un sentido peruanista fueron algunos de los problemas que la reforma educativa buscaba solucionar.

La reforma, a pesar de sus buenas intenciones, no siempre consiguió revertir la situación. Como vemos, muchos de los problemas identificados ese año permanecen hasta la actualidad y la educación rural continúa teniendo graves deficiencias relacionadas con la calidad de la educación.

La desaparición de las haciendas favoreció el establecimiento de las comunidades rurales, cuyo reconocimiento legal empezó a ser solicitado cada vez con mayor fuerza. Como afirman Rubina y Barreda,

Las demandas por lograr el reconocimiento legal de las comunidades campesinas se han acentuado en las últimas décadas. De 1980 hacia delante, la mitad de las comunidades de Huancavelica ha alcanzado su reconocimiento o está tramitándolo. Las principales razones que impulsan hoy la formalización de una comunidad ya no se encuentran en la propiedad de las tierras, sino en las posibilidades de acceder a servicios públicos y a programas especiales de apoyo, desde la donación de alimentos y herramientas hasta la construcción de infraestructura productiva.<sup>45</sup>

Uno de estos servicios públicos fue, en su momento, la instalación de la escuela. Muchas veces, la gestión para su establecimiento se dio paralelamente a la “fundación” de la comunidad como tal, según lo sugieren algunos testimonios:

—¿Te acuerdas cómo se creó la comunidad?

Hemos creado la escuela después de que desapareciera la hacienda, poniéndonos de acuerdo en una asamblea.

—Cuando se terminó la hacienda, ¿ustedes se convirtieron en comunidad?, ¿fue así?

Sí, es así que nos convertimos en comunidad. Todos manifestamos la necesidad de que estudien nuestros hijos. Es así que solicitamos la creación de la escuela con su respectivo profesor.<sup>46</sup>

En esa hacienda nuestro patrón era el doctor Ollia Merendes Cueto donde los mayordomos eran entre familias, nosotros hemos sido todo una vida en esclavitud, ni siquiera hemos conocido la escuela, no teníamos conocimiento de nada, por eso cuando me interesé, y decía “Cómo en otros lugares saben escribir, hablar en castellano”, pero en este pueblo toda una vida estamos en los órdenes de los hacendados, gobernado por sus mayordomos. Solo me acuerdo de los abuelos de lo que decía, “La escuela es necesario, cómo no vamos a saber ni hacer una lista, ni escribir nombre de una persona [...] hasta los mayordomos vienen de otros lugares”, decían. Por eso es que la escuela ha sido contratado no más en Tinquercasa también era ahí la hacienda [...] La escuela era limitado como para 25 alumnos así no más, como era de lejos no podía asistir y nuestros padres en toda su vida ha sido trabajo en mandato de los hacendados.<sup>47</sup>

---

45. Rubina y Barreda 2000: 121.

46. Silverio Crispín, Ccasapata.

47. Agapito Soto Huamaní, Ccasapata.

Vemos, pues, que la escuela, si bien había empezado un franco proceso de expansión desde las décadas anteriores, fue gracias a la reforma que se generalizó completamente. Por ejemplo, el porcentaje de estudiantes de 6 a 23 años matriculados en las escuelas aumentó de 40,6 en 1960 a 73,8 en 1980.<sup>48</sup>

Otro logro de la reforma es que produjo la primera Política Nacional de Educación Bilingüe en 1972. Este término (“educación bilingüe”) había empezado a utilizarse dos décadas antes, a raíz de la creación de un sistema de educación bilingüe en la selva, que fue un esfuerzo promovido por el gobierno peruano en colaboración con el Instituto Lingüístico de Verano (que trabajaba en el país desde 1945).

El empezar a pensar la educación bilingüe como necesaria para la educación de la población fue un importante avance técnico, ya que se asumía el problema de las lenguas: por un lado, se reconocía la exigencia de usar la lengua materna de los alumnos para conseguir mejores logros en su escolaridad; y, por otro, identificaba la necesidad de enseñar la lengua oficial, el castellano. Sin embargo, el término acuñado quedaba “corto”. Como bien dice Degregori,

La educación bilingüe pronto empezó a llamarse educación bilingüe bicultural, reconociendo que además de las lenguas involucradas, había un problema de culturas [...]. La denominación [...] provocó un largo debate basado, entre otros puntos, en un cuestionamiento de si una persona puede ser bicultural de la misma manera como puede ser bilingüe. La reunión indigenista de Pátzcuaro, en 1980, dio una salida al problema terminológico y conceptual que se había planteado, proponiendo una nueva denominación: educación bilingüe *intercultural* [...]. En principio, se refiere a la opción que una cultura tradicional tiene para ampliar su acervo, incorporando selectivamente aspectos de la cultura occidental o de otras culturas.<sup>49</sup>

Así, la incorporación de la noción de “interculturalidad” hizo que el tema adquiriese mayor contundencia. Degregori lo explica al tratar sobre la objeción de los padres de familia puneños (entrevistados por Juan Ansión) respecto a la educación bilingüe que iban a recibir sus hijos:

Cuando el autor [Ansión] les preguntó por qué, la respuesta fue que querían una educación igual a la de todos, seguían viendo la educación bilingüe como una educación de segunda categoría [...]. Si es buena, entonces que todos reciban educación bilingüe. Ese fue su planteamiento y tenían teóricamente razón. Por eso me parece muy sugerente el concepto de *educación intercultural*. Pues si bien es imposible pensar a estas alturas en el Perú en un bilingüismo total a la paraguaya, al menos es posible pretender desarrollar la comprensión y el respeto en igualdad de condiciones por las culturas no occidentales.<sup>50</sup>

---

48. Degregori 1991: 17.

49. Ob. cit.: 137.

50. Ob. cit.: 24-25.

Pese a que existen diversos modelos de educación bilingüe intercultural<sup>51</sup> sobre los cuales los especialistas siguen discutiendo,<sup>52</sup> podemos considerar la actual política de Educación Bilingüe Intercultural (EBI) como un inmenso logro. La EBI determina que la educación bilingüe debe impartirse entre todos los habitantes de las diversas lenguas vernáculas que coexisten en el país, mientras que la educación intercultural debe ser parte de la formación de todos los peruanos. Citando nuevamente a Degregori,

Por primera vez, de una manera explícita, se estipula que debemos intentar conocernos: *todos los peruanos* somos un ámbito de conocimiento prioritario para *todos los peruanos*.<sup>53</sup>

La opinión de otros autores confirma esta idea. Cerrón Palomino, por ejemplo, afirma que,

[...] en relación a la noción de interculturalidad, creo que hay que pensar en ese aspecto de la doble dirección; hay que pensar también en el mundo hispanohablante que no puede permanecer indiferente al problema del ensanchamiento de la visión cultural en un país pluricultural como el nuestro, debiendo —la interculturalidad— afectar también a los grupos monolingües hispanohablantes.<sup>54</sup>

Del mismo modo, Füller piensa que,

La interculturalidad debe ser vista como una conquista democrática, que corresponde al derecho de todas las sociedades humanas de relacionarse con otras y con el Estado en términos igualitarios. Pero esta igualdad no se basa en la uniformización, sino en el respeto a la diferencia.<sup>55</sup>

El análisis responsable de las políticas educativas en marcha y la promoción de la interculturalidad entre los peruanos son algunos de los nuevos derroteros que la escuela (especialmente la de las zonas rurales) presenta actualmente. La calidad de la educación es uno de los más importantes. Como afirma Ansión,

La lucha de la gente por el *acceso* al sistema educativo ha sido exitosa aunque la permanencia y el éxito no están garantizados. Para avanzar, se requiere ahora de una educación distinta, de *calidad*. [...] el mito educativo (como ilusión en su doble sentido de deseo que empuja a la acción y de autoengaño) debe ser superado en un proyecto educativo que recoja los amplios consensos actualmente existentes. Ello

---

51. Uno es el modelo de transición y consiste en que, conforme se avanza en el aprendizaje del castellano, se va reduciendo el uso de la lengua materna; otro es el modelo de mantenimiento, que implica el uso de la lengua materna aun cuando el castellano haya sido incorporado completamente.

52. “Aún cuando son ya casi tres décadas de experiencia continua en educación bilingüe en el país, los conceptos básicos en torno a ella no han sido suficientemente difundidos, debido, entre otras razones, a la falta de un debate interdisciplinario que motive el interés por la educación bilingüe de parte de las diversas disciplinas que deberían intervenir en ese debate” (Zúñiga y otros 1991: 291).

53. Degregori 1991: 143.

54. Cerrón Palomino 1991: 273.

55. Füller 1992: 89.

supone esfuerzos concertados de todos, pero sobre todo voluntad política de enfrentar los problemas de fondo.<sup>56</sup>

Aparece también el intento por salvar las contradicciones que suelen surgir entre la educación “formal” y la educación “familiar” o “socialización” antes aludidas. ¿Cómo hacer para que la educación sea realmente significativa en contextos tan diversos como los que conviven en el Perú?; ¿cómo integrar los conocimientos tradicionales de las distintas comunidades en un currículo único para todo el país?; ¿es válido reducir los aprendizajes de los alumnos solamente a los saberes comunales ancestrales?; ¿no será también necesario pensar que, aun como país diverso, el Perú está inscrito en una sociedad globalizada de cambios acelerados?

La opinión de Fuenzalida al respecto nos parece muy lúcida:

La socialización atañe a la familia, al linaje, al grupo, a la etnia. La educación atañe al todo social. La socialización es el poderoso instrumento que protege las diversidades de clase, de grupo, de aldea o región. La educación es el instrumento de unificación e integración de la Cultura Global, el motor que conduce el proceso que universaliza el producto de culturas locales y otorga el acceso de éstas al contexto total. Su función está en poner lo diverso en contacto. Colocar al alcance de todos, los medios que permiten desplegar estrategias activas en todo contexto posible.<sup>57</sup>

Más o menos en la misma línea, Füller declara que,

[Es necesario] Concienciar a las diferentes instancias sobre su importancia e implementar un nuevo modelo de educación para las poblaciones nativas, campesinas, migrantes y urbanas que cumplan con su rol de introducirnos en modelos de pensamiento y tecnologías que nos permitan comunicarnos adecuadamente tanto a nivel nacional como planetario.<sup>58</sup>

Si echamos una mirada a la larga historia que hemos recorrido en estas páginas, podemos decir que las comunidades rurales han sido partícipes de una serie de logros en lo que a educación se refiere. Sin embargo, no solo quedan todavía muchos problemas que deben ser enfrentados (algunos de larga data), sino que, además, en tanto el mundo ha cambiado y lo sigue haciendo, van apareciendo nuevos desafíos que solo se podrán afrontar en la medida en que el aspecto educativo —equitativo y de calidad— siga siendo considerado como una necesidad prioritaria para todos los peruanos.

---

56. Ansión 1995: 518-519.

57. Fuenzalida 1992: 23-24.

58. Füller 1992: 91.

## BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, José de

1985 [1590] *Historia natural y moral de las Indias*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

ANSIÓN, Juan

1995 “Del mito de la educación al proyecto educativo”. En Portocarrero, Gonzalo y Marcel Valcárcel (eds.), *El Perú frente al siglo XXI*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 507-525.

BARRANTES, Emilio

1989 *Historia de la educación en el Perú*. Lima: Mosca Azul.

BARTKOWIAK, Danita

1998 *Ernesto Malinowski, 1818-1899: constructor del ferrocarril transandino*. Lima: Banco Central de Reserva del Perú.

BETANZOS, Juan DIEZ de

1987 [1551] *Suma y narración de los incas*. Transcripción y estudio preliminar de María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Atlas.

BONAVIA, Duccio

1991 *Perú, hombre e historia. De los orígenes al siglo XV*. Vol. I. Lima: Edubanco.

BONILLA, Heraclio

1990 “Comunidades indígenas y estado-nación en el Perú”. En Montero (comp.), pp. 53-58.

BURGER, Richard y Lucy SALAZAR-BURGER

1994 “La organización dual en el ceremonial andino temprano: un repaso comparativo”. En Millones y Onuki (comps.), pp. 97-116.

BUSTO, José Antonio del

1975 “El acto fundacional”. En *Enseñanza de la Historia. Seminario de Historia del Instituto Riva Agüero*, año 5: 6. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 12-15.

CÁNEPA, Gisela

1992 “Una propuesta teórica para el estudio de la máscara andina”. En *Antropológica* 10. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 139-170.

2001 “La fiesta en el Perú”. En Millones y Villa Rodríguez (eds.), pp. 223-234.

CENTRO PERUANO DE ESTUDIOS SOCIALES (CEPES)

1989 *La educación rural en el Perú. Hablan los maestros*. Lima: CEPES.

CERRÓN PALOMINO, Rodolfo

1990 “Política idiomática republicana”. En Montero (comp.), pp. 39-43.

1991 “Plenaria final: resultados del trabajo en grupos y conclusiones”. En Zúñiga, Pozzi-Escot y López (eds.), pp. 265-288.

CHOY, Emilio

1958 “De Santiago Matamoros a Santiago Mataindios: las ideas políticas en España desde la Reconquista a la Conquista de América”. En *Revista del Museo Nacional XXVII*, pp. 195-272.

CIEZA DE LEÓN, Pedro

1996 [1550] *Crónica del Perú. Segunda parte*. Edición y estudio preliminar de Francesca Cantú. 3ra. ed. Lima: Academia Nacional de la Historia y Pontificia Universidad Católica del Perú.

CONTRERAS, Carlos

1982 *La ciudad del mercurio. Huancavelica, 1570-1700*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

1995 *Maestros, mistis y campesinos en el Perú rural del siglo XX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

2003 “Vida y trabajo en las minas del Perú de la época colonial”. En Patricia Oliart (ed.). *Territorio, cultura e historia. Materiales para la renovación de la enseñanza sobre la sociedad peruana*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, PROEDUCA-GTZ y PromPerú, pp. 95-122.

COSTA Y LAURENT, Federico

1927 *El ferrocarril de Huancavelica. Opiniones técnicas, discursos, mapas y fotografías conmemorativas de la inauguración*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

CURATOLA, Marco y Fernando SILVA SANTISTEBAN (eds.)

1994 *Historia y cultura del Perú*. Lima: Museo de la Nación y Universidad de Lima.

DEGREGORI, Carlos Iván

1991 “Educación y mundo andino”. En Zúñiga, Pozzi-Escot y López (eds.), pp. 3-26.

DELGADO, Kenneth

1981 *Reforma educativa: ¿Qué pasó?* Lima: Sagsa.

DEUSTUA, Alejandro

1990 “El problema pedagógico nacional”. En Montero (comp.), pp. 85-87.

DOLLFUS, Oliver

1981 *El reto del espacio andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DURÁN MONTERO, María Antonia

1978 *Fundación de ciudades en el Perú durante el siglo XVI*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

DURT, Etienne

- 2002 “La mesa de concertación para la reconstrucción y el desarrollo de Huancavelica”. En Consorcio para el Desarrollo Sostenible de la Ecorregión Andina (CONDESAN), *Municipios rurales y gestión local participativa en zonas de montaña*. Lima: CONDESAN-Infoandina, pp. 205-216.

EARLS, John

- 1981 “Patrones de jurisdicción y organización entre los Qaracha Wankas: una reconstrucción arqueológica y etnohistórica de una época fluida”. En Amalia Castelli, Marcia Koth y Mariana Mould (comps.), *Etnohistoria y antropología andina*. Lima: Centro de Proyección Cristiana, pp. 55-91.

EQUIPO AUTOEDUCACIÓN

- 1990 “¿Educación rural o educación campesina?”. En Montero (comp.), pp. 73-78.

FELL, Eve-Marie

- 1990 “La construcción de la sociedad peruana: estado y educación en el siglo XIX”. En Montero (comp.), pp. 65-72.

FISHER, John

- 1977 *Minas y mineros en el Perú colonial: 1776-1824*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

FLORES ESPINOZA, Javier y Rafael VARÓN GABAI (eds.)

- 2002 *El hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G. Y.* 3 vols. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

FUENZALIDA, Fernando

- 1980 “Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano en Moya”. En *Debates en Antropología* 5. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 155-187.
- 1992 “La cuestión del mestizaje cultural y la educación en el Perú de nuestros días”. En *Antropológica* 10. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 8-25.

FÜLLER, Norma

- 1992 “La educación intercultural: retos y propuestas”. En *Antropológica* 10. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 79-93.

GALINDO, Francisco

- 1989 “Mitos y leyendas de Huancavelica”. En *Antropológica* 8. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 217-225.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

- 1970 [1609] *Historia general del Perú: segunda parte de los Comentarios Reales*. 3 vols. Lima: Universo.

GISBERT DE MESA, Teresa

- 1994 “Santiago y el mito de Illapa”. En *Historia y Cultura: Revista del Museo Nacional de Historia* 23. La Paz: Sociedad Boliviana de Historia, pp. 299-313.

- GONZÁLEZ CARRÉ, Enrique
- 1990 “Aproximaciones educativo-culturales en el Perú antiguo”. En Montero (comp.), pp. 27-32.
- 1992 *Los señoríos Chankas*. Lima: Instituto Andino de Estudios Arqueológicos y Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- 1999 *La cultura Wari y el primer imperio andino*. Lima: Lluvia Editores.
- 2002 “Los incas y sus contemporáneos: la sierra central, 1000-1500 d.C.”. En Flores y Varón (eds.), vol. II, pp. 537-552.
- GONZÁLEZ CARRÉ, Enrique y Virgilio GALDO GUTIÉRREZ
- 1990 “La evangelización y la educación colonial”. En Montero (comp.), pp. 33-38.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel
- 1990 “Nuestros indios”. En Montero, Carmen (comp.), pp. 81-83.
- GRIFFITHS, Nicholas
- 1998 *La cruz y la serpiente. La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe
- 1980 *El primer nueva corónica y buen gobierno*. Edición crítica de John V. Murra [1585-1615] y Rolena Adorno, traducción y análisis textual del quechua por Jorge L. Urioste. 3 vols. México: Siglo Veintiuno.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA E INFORMÁTICA (INEI)
- 2002 *Conociendo Huancavelica*. Huancavelica: Dirección Departamental de Estadística e Informática.
- JIMÉNEZ BORJA, Arturo
- 1994 “Continuidad cultural”. En Curatola y Silva Santisteban (eds.), pp. 405-416.
- KAUFMANN, Federico
- 1994 “La gestación de la civilización andina”. En Curatola y Silva Santisteban (eds.), pp. 51-100.
- KUON, Elizabeth y Jorge A. FLORES
- 1994 “Santiago en los Andes peruanos”. En *Historia y Cultura: Revista del Museo Nacional de Historia* 23. La Paz: Sociedad Boliviana de Historia, pp. 233-257.
- LAVALLÉE, Danièle y Michèle JULIEN
- 1981 *Asto: curacazgo prehispánico de los Andes Centrales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- LOHMANN VILLENA, Guillermo
- 1994 “El Gobierno y la administración”. En Busto, José Antonio del (dir.). *El Virreinato*. Vol. V. Lima: Brasa, pp. 17-125.
- 1999 *Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.



- LÓPEZ, Luis Enrique  
 1991 “Discusión general. Informe de relatoría”. En Zúñiga, Pozzi-Escot y López (eds.), pp. 241-264.
- LUMBRERAS, Luis  
 2000a *El imperio Wari*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Lluvia Editores.  
 2000b *Reinos y señoríos aymaras y quechuas (siglos X-XV d.C.)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Lluvia Editores.
- MACERA, Pablo  
 1990 “La educación elemental y la enseñanza de los indios”. En Montero (comp.), pp. 45-49.
- MARZAL, Manuel  
 2002 “Los ‘santos’ y la transformación religiosa del Perú colonial”. En Jean-Jacques Decoster (ed.), *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, pp. 359-372.
- MASSON, Luis  
 1994 “Ecología: el reto del espacio andino”. En Curatola y Silva Santisteban (eds.), pp. 27-40.
- MATOS MENDIETA, Ramiro y Jeffrey PARSONS  
 1979 “Poblamiento prehispánico en la cuenca del Mantaro”. En Ramiro Matos (comp.), *Arqueología peruana. Investigaciones arqueológicas en el Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 157-171.
- MESA DE CONCERTACIÓN DEPARTAMENTAL DE HUANCVELICA  
 1999 “Plan concertado y participativo para el desarrollo humano y sostenido del departamento de Huancavelica”. Documento aprobado en el II Foro Huancavelica.
- MILLONES, Luis  
 1994 “Representando el pasado: desfiles y disfraces en los Andes”. En Millones y Onuki (comps.), pp. 269-282.  
 1998 “Los dioses bailan, cantan, beben y comen; los humanos también”. En Silva Meniel, Javier (ed.), *Calendario del Perú: tiempos de fiesta*. Lima: Unión de Cervecerías Peruanas Backus & Johnston, pp. 6-27.  
 2001 “La fe y el espectáculo: breve historia de la vida ceremonial andina”. En Millones y Villa Rodríguez (eds.), pp. 87-106.
- MILLONES, Luis y José VILLA RODRÍGUEZ (eds.)  
 2001 *Perú: el legado de la historia*. Lima: PromPerú, Sevilla: Universidad de Sevilla.
- MILLONES, Luis y Yoshio ONUKI (comps.)  
 1994 *El mundo ceremonial andino*. Lima: Horizonte.
- MONTERO, Carmen (comp.)  
 1990 *La escuela rural. Variaciones sobre un tema*. Lima: Proyecto Escuela y Comunidad Campesina.

- MURRA, John  
 1975 “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”. En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 59-115.
- ORTIZ RESCANIERE, Alejandro  
 1992 “La sociedad inca en el momento de la conquista”. En *Antropológica* 10. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 95-115.
- PALMA, Ricardo  
 2001 “La mina de Santa Bárbara”. En *Tradiciones peruanas*. Vol. II. Barcelona: [1872-1910] Océano.
- PEASE, Franklin  
 1992 *Perú, hombre e historia. Entre el siglo XVI y el XVIII*. Lima: Edubanco.  
 1994 *Los incas*. 3ra. ed. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PLATT, Tristán  
 1980 “Espejos y maíz: el concepto de yanantin entre los Macha de Bolivia”. En Enrique Mayer y Ralph Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PORTOCARRERO, Gonzalo y Patricia OLIART  
 1989 *El Perú desde la escuela*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- QUIJADA JARA, Sergio  
 1985 *Estampas huancavelicanas*. Lima: Dugrafis.
- REGALADO, Liliana  
 1984 “En torno a la relación entre los mitmaquna, poder y tecnología en los Andes”. En *Historia y Cultura* 17. Lima: Museo Nacional de Cultura, pp. 61-73.
- ROSTWOROWSKI, María  
 1983 *Estructuras andinas de poder. Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.  
 1997 *Pachacutec y la leyenda de los chancas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.  
 2001 *Obras completas I. Pachacutec Inca Yupanqui*. Vol. I. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- RUBINA, Alberto y José BARREDA  
 2000 *Atlas del departamento de Huancavelica*. Lima: Buenaventura y Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo – DESCO.
- SANTILLANA, Julián  
 2002 “Chancas e incas: un nuevo examen”. En Flores y Varón (eds.). vol. II, pp. 553-566.
- SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro  
 1943 [1572] *Historia de los incas*. Edición y estudio preliminar de Angel Rosenblat. 3ra. ed. Buenos Aires: Emecé.

SEBASTIÁN, Santiago

- 1994 “La iconografía de Santiago en el arte hispanoamericano”. En *Historia y Cultura: Revista del Museo Nacional de Historia* 23. La Paz: Sociedad Boliviana de Historia, pp. 275-297.

SEMINARIO INTERDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS ANDINOS (SIDEA)

- 1986 “La leyenda de los chancas y el ascenso de Pachacutec”. En *Debates en Sociología* 11. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 7-51.

SHERBONDY, Jeannette

- 1992 “Water Ideology in Inca Ethnogenesis”. En Robert Dover, Katherine Seibold y John McDowell (eds.), *Andean Cosmologies Through Time. Persistence and Emergence*. Indianapolis: Indiana University Press, pp. 46-66.

SILVA SANTISTEBAN, Fernando

- 1990 “Los apodos en Cajamarca”. En *Antropológica* 8. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 101-117.
- 1994 “Desarrollo tecnológico, ideología y poder”. En Curatola y Silva Santisteban (eds.), pp. 289-312.
- 1995 *Desarrollo político en las sociedades de la civilización andina*. Lima: Universidad de Lima.

SOTO GUEVARA, Martín

- 1997 *Huancavelica: violencia y desplazamiento. Cabalgando por el futuro*. Lima: Consejería en proyectos.

TAIPE CAMPOS, Néstor Godofredo

- 1991 *Ritos ganaderos andinos*. Lima: Horizonte.
- 1996 “Procesos elementales de socialización andina”. En *Debates en Sociología* 20-21. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 145-180.

TAMAYO HERRERA, José

- 1994 “Los incas y el Cuzco”. En Curatola y Silva Santisteban (eds.), pp. 195-204.

ULFE, María Eugenia

- 2001 “Variedades del carnaval en los Andes: Ayacucho, Apurímac y Huancavelica”. En Gisela Cánepa (ed.), *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 399-436.

URTON, Gary

- 1994 “Actividad ceremonial y división de mitades en el mundo andino. Las batallas rituales en los carnavales del Sur del Perú”. En Millones y Onuki (comp.), pp. 117-142.

VALCÁRCEL, Daniel

- 1961 *Historia de la educación incaica*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- 1968 *Historia de la educación colonial*. Vol. II. Lima: Universo.

VALDERRAMA, Ricardo y Carmen ESCALANTE

1983 “Arrieros, troperos y llameros en Huancavelica”. En *Allpanchis*, año XIII, XVIII: 21. Cuzco, pp. 65-88.

WILLIAMS, Carlos

1994 “Arquitectura y urbanismo en el Perú antiguo. 7000 años de historia”. En Curatola y Silva Santisteban (eds.), pp. 275-288.

ZÚÑIGA, Madeleine; Inés POZZI-ESCOT y Luis Enrique LÓPEZ (eds.)

1991 *Educación bilingüe intercultural. Reflexiones y desafíos*. Lima: Fomciencias.

*Diagramado en el*  
**INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS**  
*por MERCEDES DIOSES V.*  
*Corrección de Pruebas: CARLA ALMANZA*  
Impreso en los talleres gráficos de  
**TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA**  
Psje. María Auxiliadora 156 - Breña  
Telfs.: 332-3229 / 424-8104  
Lima-Perú