*Revista de Indias, 1990, vol. L núm. 190*

# LOS CAMPESINOS LEEN SU HISTORIA: UN CASO DE IDENTIDAD RECREADA Y CREACION COLECTIVA DE IMAGENES (Los comuneros canas 1920-1930)

POR

LUIS MIGUEL GLAVE
Instituto de Estudios Peruanos

El crecimiento de la estrategia campesina de enfrentamiento del mercado y de la reproducción biológica y social debía chocar con el hambre de recursos que el sector mestizo o misti venía desarrollando desde mediados del siglo XIX. Los abusos por expropiación de tierras se dieron desde hacía un largo tiempo (1), pero se agudizaron a fines del siglo XIX, al amparo de una ley que de alguna manera retrotraía la legislación hasta las normas liberales de inicios de la República. Se trataba de la ley de 1893 respectiva a los terrenos indígenas. Alguna vez se consideró que esa ley reconoció implícitamente la existencia de las llamadas comunidades indígenas, amparando sus propiedades colectivas en una reedición del apoyo estatal que desde la colonia se dio a los indios para garantizar la reserva colonial de mano de obra. En esa oportunidad fueron otros los intereses que la originaron. Los campesinos pudieron ver en este tipo de legislación cierta garantía a sus posesiones, pero lo que ocurrió fue que dentro de las colectividades campesinas, al desarrollarse una de las formas de posesión y usufructo de carácter individual, se abrió paso a la

SIGLAS UTILIZADAS:
AGN: Archivo General de la Nación (Lima)
AHC: Archivo Histórico de Cusco (Cusco)

(1) Ver sobre todo el trabajo de Nelson Manrique YAWAR MAYU, *Sociedades terratenientes serranas 1879-1910*. Lima, Desco, 1988, donde se muestra el estado general de superioridad táctica de los gamonales en el sur desde la Guerra del Pacífico.

(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas.
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)
https://revistadeindias.revistas.csic.es/

posibilidad de mayores enajenaciones como realmente ocurrió (2).

El esquema de exacciones era muy simple: al diferenciarse el acceso a los recursos internos dentro de las colectividades campesinas y primar algunas veces el uso individualizado por familias, los conflictos por linderos y por herencia dieron lugar a ventas tras las que se ocultaban los intereses de los mistis. Amparados en un elemento influyente local, algunos linajes lograban defender sus tierras o ganar las de otras familias, terminando el control de las mejores tierras o pastos en poder de los llamados gamonales. Ello fue más dramático en la época que tratamos, que cuando fue planteado el problema todavía en el siglo XIX. Cuando se suscitaban problemas, los mistis presentaban verdaderos o fraguados contratos escritos, frente a la sola tradición verbal de los linajes campesinos, de ahí que las autoridades, vinculadas a los mistis por supuesto, ampararan a éstos y acusaran de «*fabuladores y viles*» a los indios desde su «idiosincrasia». Los abusos por servicios personales y la agitación campesina en su contra, particularmente en Chucuito y el actual departamento de Puno, fueron otro detonador de conflictos y nueva conciencia campesina (3). Los *abusos* denunciados por los campesinos tienen características de exacciones directas y violentas. Implicaban compromisos serviles de trabajo y el uso directo del poder y la violencia. Tenemos casos de pastores que debían pagar ovejas supuestamente perdidas por ellos y eran expropiados, o expropiaciones por falta de pago de arrendamientos de las propias tierras campesinas que eran incorporadas a los fundos de los mistis. También, el incumplimiento del pago de tributos que eran cobrados coactivamente en especies. Todas estas cobranzas y embargos implicaban el uso de la violencia y la fuerza local, de carácter étnico, con mestizos reclutados en bandas y apoyados por una

(2) Ver Jorge BASADRE, Historia de la República del Perú, Lima. 1983. En las *Bases Documentales* para la Historia de la República del Perú. BASADRE, *Introducción a las bases documentales para la Historia de la República del Perú con algunas reflexiones*, Lima. P. L. VILLANUEVA, 1971, II, págs. 563-564, evalua la apreciación de Kubler sobre esta ley que reconocía la existencia de las comunidades. Fue éste un hito en la aceleración de las apropiaciones y las expropiaciones de hecho de los terrenos campesinos, ello se puede ver en las referencias a las agitaciones campesinas desde fines del siglo XIX; ver Michel GONZALEZ "Neocolonialism and Indian Unrest in Southern Perú, 1867-1898" en *Bulletin of Latin American Research* 6/1; 1-26, 1987: Alejandrino MAGUIÑA, [1902] *Rebelión India*, Lima, Ediciones Rikchay Perú, 1988; José URQUIAGA, *Indios*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1977 y particularmente la excelente tesis doctoral de J. L. RÉNIQUE, que en la versión que yo revisé llevaba por título *Kausachum Gosgo 1900-1985*.

(3) Ver al respecto Thomas DAVIES, *Indian Integration in Perú:* Nebraska, University of Nebraska Press, 1974; GONZÁLEZ [2], MAGUIÑA [2] y URQUIAGA [2].



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

pequeña y dispersa gendarmería cuando era menester. Ello condujo a un necesario afloramiento de la violencia más primitiva y a los robos y depredaciones propias de una guerra interna a propósito del control de los recursos.

La situación general que todo esto implicaba era la de una subordinación india que se mantenía en ese dominio interno a cambio de una supuesta protección paternalista y a un sistema de alianzas clientelistas con sus vecinos mistis. La protección que los campesinos recibían de sus señores implicaba resguardo a la rapiña tributaria y estatal pero también a la de los otros mistis. Ese clientelismo terminó invirtiendo las fuerzas y convirtiendo lo que pudo ser un acuerdo de los indios con los mistis en un enfrentamiento cuando éstos se apropiaron de los recursos y pretendían monopolizarlos (4).

Hay que señalar además que estos pastores no eran pobres, tenían el control de los recursos más estimados para el desarrollo de la ganadería en punas y manejaban el mercado para satisfacer sus necesidades de moneda y acceder a otros bienes. La situación de las economías campesinas había cambiado radicalmente del estado de penuria por la que atravesaron hacia la mitad del siglo XIX; habían ampliado sus fronteras de pastos e integrado, con un habil manejo de la delimitación, las altas estepas; sus productos habían mejorado en sus términos de intercambio con el mercado exterior al que se vinculaban y la tributación de tipo colonial, que se mantenía con otros nombres, había descendido en su impacto interno sobre los recursos campesinos (5). Pero sus intereses estaban enfrentados con los de los mistis. En el contrapunto y en la disputa por recursos, el enfrentamiento de ambas partes se agudizaba, tenía que explotar. Ello ocurrió en la década que comentamos, cuando la rebelión estuvo latente y la ideología y la lucha legal afloraron en la vida cotidiana.

La coyuntura de 1920 se abrió en el marco del desarrollo de

(4) Ver el análisis que hace M. GONZÁLEZ [2] al respecto, emparentado con las apreciaciones para las sublevaciones mexicanas del siglo XVIII de William TAYLOR *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, Fondo de Cultura Económica, México 1987.

(5) Respecto a la situación de estas economías en 1846 ver el informe del apoderado fiscal de Canchis Marcos VILLAFUERTE, un excelente diagnóstico de la vida rural de entonces, antes de la peste de mediados de siglo. (AGN H-4, 1877, R. 0318). Tengo en mi poder una versión en borrador del mismo Villafuerte con anotaciones marginales a su informe, sobre la zonificación y el recurso de los bofedales, ver Benjamín ORLOVE, "Tomar la bandera: política y trago en el sur peruano" en *Identidades andinas y lógicas del campesinado*, Lima, Mosca Azul Editores 1986.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

nuevas corrientes políticas que se manifestaban también a nivel local, así como en relación con los cambios sociales y económicos que el desarrollo del mercado y de la nueva sociedad nacional habían introducido (6). Las protestas por abusos serviles y por la tierra se hicieron entonces más frecuentes, más ideológicamente cargadas y más irritantes para el sector misti, ahora convertido en un aletargado conjunto de comerciantes y terratenientes rurales, enfrentados al campesinado de una manera violenta y muy cargada ideológicamente (7). Los documentos utilizan incesantemente términos como «gamonal», «crimen abominable», «raza miserable» y por supuesto los de «misti» y de «indígena», comúnmente aceptados y manejados por los actores como identificatorios de los grupos. El desarrollo de una ideología campesina del «nosotros», atada a una historia recreada en el mito, en el ritual y, como veremos, en la protesta legal, fue el factor más sobresaliente que esta coyuntura nos ofrece. Las referencias a las denuncias legales pueden ser incontables en Coporaque, particularmente en Pichigua, en Yauri por supuesto y en toda la zona baja de Langui y Layo (8). Todos éstos son pueblos de la región de los antiguos indios canas, ubicados al sur del actual departamento de Cusco, en Perú, de donde tomamos el caso que en este trabajo analizamos.

Ello por cierto ocurrió en un marco generalizado de violencia y enfrentamiento, fenómeno paralelo a una reformulación de la presencia del focal Estado, que implicó el final «*reconocimiento*»

(6) Comparar con el proceso seguido en algunas aldeas mexicanas como Naranja, en las mismas fechas que la coyuntura que ahora examinamos. El cambio social fue detonante de las alteraciones políticas. De la misma manera que en los Andes, lo que se denominarán las comunidades también campesinas "*encarnan los conflictos ideológicos que marcan el crecimiento de una nación*" Paul FRIEDRICH, *Revuelta agraria en una aldea mexicana.* México. Fondo de Cultura Económica, 1981.

(7) Ver al respecto el libro documental de Julio GUTIÉRREZ, *Así nació el Cuzco rojo,* Cusco, 1986.

(8) AHC: "Prefectura, documentos sueltos". Se trata de un grueso conjunto de comunicados y documentos de pedidos de protección y garantías que se hacían a las Subprefacturas provinciales y que se informaban a la Prefectura departamental. Se encuentran en un lento proceso de catalogación. Son documentos muy variados entre 1920 y 1935. Ver también Jean PIEL, "A propósito de una sublevación rural peruana en los inicios del siglo XX: Tocroyoc", en: *Dependencia* 1/3: 3-28 1969; ORLOVE [5] y el aludido trabajo inédito de RÉNIQUE que pienso es el mejor documentado que tenemos actualmente sobre esta coyuntura; son útiles también los clásicos de Wilfredo KAPSOLI, *Los movimientos campesinos en el Perú 1879-1964,* Delva Editores, Lima 1977 y Wilfredo KAPSOLI y Wilson REATEGUI *El campesinado peruano: 1919-1930,* Universidad de San Marcos, Lima 1987. Las acciones de reconocimiento de comunidades también mencionan estas situaciones de enfrentamientos por tierras; ver Archivo de la Zona Agraria de Sicuani.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

de las *comunidades de indígenas,* instituciones que terminarían siendo depositarias del contenido de esta ideología y de esta historia recreada, reductos finales de la defensa del «nosotros» y de la reproducción económica del campesino indio frente a la arremetida mestiza y la subordinación neo colonial.

## *Tocroyoc 1921*

No bien iniciado el período gubernamental de Augusto B. Leguia, se desataron las tensiones y fue el año 1921 el más violento y representativo de la nueva situación. En una aldea campesina, estratégicamente ubicada en las punas de la flamante provincia de Espinar, se iniciaron las hostilidades. Un jefe o «*cabecilla*» campesino fue el personaje central, su nombre fue Domingo Huarca Cruz.

Como otros muchos de los importantes acontecimientos y procesos de la historia de los pueblos, éste de Tocroyoc fue rescatado por un estudio intuitivo y relevante de hace unas décadas. Fue J. Piel (1969) quien rescató la figura de Huarca y la violencia reeditada en la historia de los canas. El estudio de Piel adoleció de una serie de planteamientos que han hecho de la difusión del tema parte de una creación imaginaria, pero tuvo indudables aciertos que justifican su trascendencia y pertinencia. Un primer problema que en un estudio de historia rural debe detectarse es que en el texto se presenta a Tocroyoc como una comunidad campesina, cuando no lo es. Tocroyoc era sólo parte de la gran comunidad o «hatun ayllo» de Antaycama, un grupo indio que durante las reducciones del siglo XVI fue asentado entre los indios Yauri pero originario de la cabecera étnica de Hatun Cana, es decir se trata de un agrupamiento sociopolítico que mantuvo, por largo tiempo una doble filiación. En cambio, Piel señala muy bien el cambio social que se percibe entre los indios desde fines del siglo XIX. Dice el texto en cuestión que los Huarca fueron ricos (9). Las condiciones de la rebelión serían las clásicas de abusos frente a los que reaccionan espasmódicamente los campesinos. En términos de contacto político anota la existencia del Congreso Indigenista convocado en Puno ese año de 1921. Señala también que estuvo el movimiento aislado por lo

(9) Sobre la situación de Huarca —además de las referencias generales, que provienen muchas de la afirmación de Piel— se pueden ver las matrículas de contribución predial en el AHC. "Tesorería Fiscal".



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

localizado. Su principal acierto creo que es el enfoque que le da, en sentido de ser una lucha campesina por la modernidad. La principal objeción debe ser por supuesto que en su texto, salvo la alusión equivocada a la segunda mitad de 1921, no da ninguna fecha (!).

Conviene ubicar mejor el proceso económico seguido por el poblado desde fines del siglo XIX. Tenemos para ello los materiales fiscales a nuestra disposición. Entre fines del siglo XIX y 1917, se produjo en Yauri un aumento del número de propiedades ganaderas y de propietarios de esas estancias y ganados. En 1895 se registraron 216 propiedades mientras en 1917 fueron 266; en términos de propietarios individuales, en 1895 fueron 203 frente a 250 en 1917. La mayoría eran propiedades del mínimo de renta imponible, al que estaban sujetos la mayoría de los linajes campesinos. El crecimiento del número de estancias y de propietarios revela el aumento de los pastos y de los espacios en actividad ganadera entre ambas fechas. Pocos fueron los que tenían más de una propiedad, normalmente las familias mistis de poder local.

La economía pastoril creció. Entre estos pastores, algunas familias son más representativas, porque tienen ganado en distintas parcialidades o ayllos de la comunidad de Antaycama y se relacionan entre ellos por parentesco, aumentando su importancia interna dentro del grupo. Los Huarca pertenecían a este grupo. En 1895 los Huarca tenían ocho estancias, todas en la parcialidad de Chorrillo, donde se fundaría Tocroyoc; sólo Mariano Huarca registró dos estancias de su propiedad, uno de los pocos dobles propietarios de todo el distrito. Mientras que en 1917 sólo se registraron cuatro estancias de la familia aunque una era evaluada solamente en algo más del mínimo impositivo. Por su parte los Saico, que veremos se relacionaban políticamente con ellos, tenían ocho estancias y los Samata una. Aunque el apellido no figura con la misma proporción que en 1895, es de suponer que no perdieron sus tierras sino que las difuminaron entre la parentela con otros apellidos. No se trataba de la única familia campesina con recursos apreciables, otros casos son todavía más llamativos, pero sin duda que ellos tenían una ascendencia y un poder internos muy apreciables. En aquel grupo creció Domingo Huarca, pensando en formar un pueblo con capitalidad política y liberando su tráfico comercial de la tutela de pueblos languidecientes de mistis como Ocoruro. La rivalidad con Ocoruro y el deseo de ampliar su mercado y ser capital de distrito es una



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

bandera de lucha de Huarca. La lucha por esta reivindicación de carácter político-administrativa y comercial, estuvo entonces atada al crecimiento de nuevos poblados que rearticulaban el espacio campesino, lo que arrojó como resultado una nueva fuente de diferenciaciones y conflictos, como éste de Tocroyoc y otros en Acocunca, y posteriormente en Sillacunca o El Descanso (10).

Volviendo sucintamente a la narración de Jean Piel, se puede subrayar la evolución de los hechos notables de la historia de este conflicto rural. Huarca, nombrado *cabecilla* presenta reivindicaciones. Hay miedo en los vecinos que consideran a los indios en rebelión. Aparentemente los indios toman o intentan tomar el pueblo de Ocoruro. Señala como antecedente de la represión final lo que ocurrió en Alcasana y Chañi de Pichigua en 1914, cuando mucha gente reclutada por los mestizos atacó las estancias indias robando ganado y enseres, y luego quemando las viviendas. Finalmente, Huarca es asesinado por los mistis.

Otros estudios nos dan alguna otra referencia sobre los sucesos de Tocroyoc; M. Burga (1986) vincula la agitación del año 1921 con los mensajeros del Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo. Como veremos, esta es una realidad muy importante para comprender las agitaciones campesinas. Sabemos también gracias a este estudio que los desórdenes de Yauri se produjeron en Mayo de ese año. El dato más importante de Burga es la transcripción del informe del Subprefecto de Espinar, Gregorio Alvarez Valer, del 12 de mayo (11). Burga señala que fue en Yauri la manifestación campesina del 2 de mayo que estremeció a las autoridades y mestizos de la zona, pero fue realmente en Tocroyoc y el día del mercado. Fue encabezada por Huarca, de «la parcialidad grande» de este pueblo, con 4.000 indios a los que se les leyó un comunicado con acuerdos del Comité Central Tahuantinsuyo. Esta fue la única acción documentada del movimiento de Trocroyoc; por lo demás, la toma de Ocoruro que mencionaran las fuentes orales de Piel puede ser el mismo intento de copar la hacienda de Hector Tejada del que otro testimonio local nos informa (Alencastre 1942). Los campesinos indudablemente estuvieron agitados, pero no hay más evidencias de actos

(10) Ver Patricia RUIZ BRAVO, *Sicuani, la ciudad en el problema regional*, Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1986 y Andrés ALENCASTRE, *Kunturkanki un pueblo del Ande*, Cusco. Editorial Garcilaso 1961.

(11) Es el mismo documento transcrito en la tesis doctoral inédita de José Luis RÉNIQUE [2].



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

de rebeldía que éstas y el recuerdo oral que Piel recogió y que se conserva hasta hoy (Lienhard 1988).

Por su parte el trabajo de Kapsoli (1984) nos ofrece además la evidencia de la prensa gremial del Comité Central Tahuantinsuyo, que refiere la «mitológica» inmolación de Huarca, con extracción de ojos y exhibición del cadáver en Ocoruro o Yauri, al estilo de los escarmientos punitivos coloniales. La imagen fue muy difundida entonces en varios escritos políticos (12). Fue el «*mensaje*» de forma mítica en que se convirtió el asesinato del líder, transformado en un mártir de connotaciones simbólicas y de ahí la reiteración con que aparecen figuras violentas, propias de las imágenes andinas de sacrificios en pos de redención futura. Además Kapsoli aporta nuevas evidencias de la ramificada conexión de Huarca con el Comité Central Tahuantinsuyo, gracias a varios memoriales previos que desde Yauri se llevaron a la Asociación Pro-Indígena y a un texto de José Gardella publicado en Buenos Aires en 1923. En ese texto se refiere un memorial de los campesinos de Yauri, Ocoruro y Condoroma —obviamente los que conformarían la comunidad Antaycama— donde afirman que las 39 parcialidades de estos pueblos habían dado sus poderes para que los representen ante los obreros de Lima, que se aprestaban a celebrar el primer Congreso Indígena. Ello ocurría en el centenario de la Independencia del Perú, cuando se fundaba la organización indigenista más importante de la historia moderna andina (Gardella 1923).

Sabemos algo más de las acciones que condujo Domingo Huarca gracias al material que se conserva en la propia localidad de Tocroyoc (13). El Ministerio de Fomento, a través de su Dirección de obras Sanitarias, cuando todavía no se había formado la Sección de Asuntos Indígenas (Davies 1974), emitió un oficio con fuerza ejecutiva ya que se refrendó como Resolución Suprema que llevaba la firma del Presidente de la República y de su secretario, Rada Gamio. Su fecha, el 14 de abril de 1921. El oficio fue una concesión a las gestiones que como delegado

(12) Ver por ejemplo otra referencia de KAPSOLI [8], pág. 67-68.

(13) Los documentos fueron conservados por el cuñado de Domingo Huarca. Constan de diez testimonios: desde el Oficio del Ministerio de Gobierno a la prefectura de Cusco de 1888 hasta los preparativos de las primeras fiestas en homenaje a Domingo Huarca, el 28 y 29 de junio de cada año con los gastos y el programa de actuaciones y bailes por anexos. Los citaremos en adelante como *Documentos Huarca*. Agradezco a Antonino Lovon, entonces miembro del equipo de promotores del centro de Formación Campesina de Tocroyoc, quien me facilitó la documentación y me ayudó en el conocimiento de la zona de esta investigación. Su colaboración ha sido realmente inapreciable para mi trabajo.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

indígena de Espinar había realizado Huarca. Por el oficio sabemos que 23 delegados indígenas, encabezados por Huarca, habían estado en Lima haciendo gestiones de defensa campesina. Lo que confirma el tenor del comunicado de los campesinos de Yauri al Congreso del Comité Tahuantinsuyo (Gardella 1923) y la persistente actuación de estos promotores indios que remembraron el accionar de los curacas andinos del siglo XVII. Ellos fueron los que en las localidades fueron identificados como «*cabecillas*». Los delegados campesinos decían llevar el mensaje de los indígenas a la capital, en ese año simbólico del Centenario de la Independencia. En medio de una más violenta exacción de recursos y de tierras por parte de los mestizos en los pueblos, los indios se presentaron ante el Estado en demanda de «protección», de la misma manera que lo hicieron los señores étnicos de la época colonial temprana. En grupo, desde las provincias altinas y sureñas de Cusco, demandaron garantías y arrancaron un nombramiento oficial del Ministerio de Fomento como Delegados de las Comisiones de Indígenas. Ellos debieron sentirse como funcionarios oficiales, tenían el amparo estatal a su liderazgo campesino local.

Con ese amparo estatal, Huarca y sus compañeros regresaron a Cusco. A los pocos días, la comunicación se extendía por las punas. El dos de mayo, un jueves de mercado en Yauri, con su grupo Domingo Huarca llevó esta noticia y la de las organizaciones indígenas que se centralizaban en la capital de la República. Esa resolución ministerial fue realmente como su condena a muerte. Las actividades que desde entonces realizó, en medio de un temor generalizado de los mestizos, fueron consideradas como una sublevación india y como tal fue enfrentada por las bandas armadas que se formaron en los pueblos, apoyadas por las gendarmerías nacionales de las capitales de Provincia. Su final no podía ser otro que el asesinato del lider, un personaje de indudable carisma y ascendencia entre la masa campesina.

La defensa legal ante el Estado como protector —en la época de la fraseología indigenista y la organización dispersa de un *partido de los indios*, con sus fraternidades secretas de apoyo llamadas "la *rama*"— se mantuvo aún luego de la violenta respuesta mestiza de 1921. En Tocroyoc fue Nazario Saico quien volvió a Lima con varios memoriales de protesta. Recordemos que los campesinos de lo que sería pronto la Comunidad de Antaycana habían presentado repetidos memoriales ante el Comité Pro-Indígena entre 1910 y 1920 (Kapsoli 1984: 48-49). En



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

1922, Saico juntó diversas acusaciones contra gamonales por abusos y expropiación ilícita de tierras (14).

Las acusaciones indias son exactamente iguales a las que el Gobernador pampamarquino de 1922, expresando el pensamiento misti frente a la situación de agitación, señalará como calumnias y mentiras: robo de ganado, apropiación ilícita de tierras, incendios de chozas, obligación de pagos por servicios no cumplidos o ganado perdido, etc. El carácter eminentemente servil de la dependencia personal entre los indios y los señores mestizos era lo que se ponía en tela de juicio. Por eso, los delegados de las Comisiones Indígenas —como lo hicieran sus antecesores, mallkus y curacas andinos del siglo XVII— adjuntaron leyes a su favor que los protegían de los *servicios personales.* El propósito era hacer ver ante el Estado benefactor y protector, que no se cumplían sus prevenciones a favor de la raza. Por eso podemos ver todavía en 1922 que un delegado campesino lleva una Resolución Suprema de 1888 por la que los antecesores campesinos de la robusta colectividad de los antiguos antas de Yauri, habían conseguido la protección del Ministerio de Gobierno y Policía contra los *servicios personales* gratuitos que los «*naturales, por error o abuso*» seguían cumpliendo en las punas sureñas. Junto con un memorial de creación y defensa de las «*escuelas indígenas*» en seis parcialidades, esta antigua resolución fue juntada a la demostración de la continuidad de la opresión que representaban los memoriales que los campesinos de Yauri presentaron. Paralelamente, los familiares de Domingo Huarca y de los campesinos de Ichulahua, seguían juicio contra los masacradores (no parece haber otro nombre para ellos) del 29 de junio, fecha de la cruenta ejecución de Huarca y de otros campesinos.

La hermana de Huarca, ya viuda, fue en ese tiempo depositaria de los documentos que Huarca había presentado y que Samata llevó como su sucesor Delegado de Espinar a Lima. La continuidad histórica y la memoria se mantenía en constante recreación, hasta su posterior plasmación colectiva y ritual. Todavía en 1927, poco antes que los juicios por los enfrentamientos de 1921 fueran sobreseídos —los de Layo y los de Yauri eran los

(14) *Documentos Huarca.* Son ocho extensos memoriales de distintas parcialidades de Antaycama, como Mollocahua Marquiri, Coto Collana, Huancane Anta, Marquiri Collana y particularmente Ichulahua Anta, de donde aparentemente fueron un grueso de los caídos por la represión de los poderes locales de Yauri. Sobre el papel de apoyo de la Asociación Pro-Indígena, con la que los campesinos de Yauri estuvieron vinculados, ver el trabajo de Wilfredo KAPSOLI, *El pensamiento de la asociación pro indígena,* Cusco. Centro Bartolomé de las Casas. 1980.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

más importantes— Samata estaba protestando por las penas ridículas que los mistis locales habían recibido por las muertes que causaron.

Como hemos visto, la familia de Huarca era acomodada, pero no dejó de estar influenciada por las contradicciones propias de la sociedad campesina diferenciada. La posesión de tierras y de solares, cuando Tocroyoc fue por fin declarada capital de un nuevo distrito y sede de una feria comercial de importancia, fueron objeto de disputa entre sectores de la familia (15). Esas contradicciones entre sectores de los anexos de lo que ya era la comunidad indígena de Antaycama, no fueron impedimento para que el mito de Domingo Huarca se extendiera y arraigara entre los campesinos (Lienhard 1988). Cada 28 de junio, la víspera de la fecha de su inmolación, desde cada anexo comunal se concentran en la plaza del pueblo —«danzando por sus ayllos» diría un informe colonial— para la representación teatral de la muerte de Huarca, inmolado por la colectividad india y en crecimiento constante hacia el mañana, como la muerte de Atahualpa comenzó a ser representada en el ritual del siglo XVII (Burga 1988).

No existe ninguna prueba de alzamientos efectivos en el sentido de acciones violentas de protesta, salvo algunas concentraciones y concertaciones políticas, que pusieron a los gamonales sobre aviso y los cargaron de temor. Como veremos de inmediato además, los campesinos actuaron dentro de un comportamiento regido por el simbolismo y el mesianismo, expresados en una forma más ritual que militar o política. Por el lado de los mestizos, enfrentados en cuanto que sector de clase con los campesinos, lo que se manifestó fue un miedo generalizada a un ataque violento contra ellos, como ha sustentado muy bien el estudio de J. Deustua (Deustua y Rénique 1984: 76 y ss). Ello ocurrió en el contexto de una agitación que ha sido llamada por Burga (Burga y Flores 1980: 45-48) la «Gran Sublevación», un proceso que duró hasta 1923 y que fue una conjunción entre temores y estallidos dentro del proceder nuevo de los «profetas de la rebelión» (Burga 1986); esos mensajeros indígenas que se llamaron Delegados o *cabecillas*, vinculados con el Comité Central Tahuantinsuyo. Las

(15) El desarrollo de los nuevos poblados, por el efecto de su ubicación en las nuevas rutas comerciales de integración campesina, fue un moderno factor de conflictos. Como Tocroyoc, cerca de Pichigua se desarrolló Acocunca; ORLOVE [5] y cerca de Layo El Descanso, bajo el impulso del hijo del asesinado jefe mestizo de Layo, Leopoldo Alencastre; el propio actor escribió un libro sobre sus acciones, ver al respecto RUIZ BRAVO [10]. En todos los casos, la contradicción, la violencia y la muerte acompañaron el crecimiento comercial.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

acciones más concretas y dramáticas, sin embargo, fueron las de los hacendados que mataron probablemente a centenas de campesinos, en medio de un hambre generalizada por apoderarse de sus tierras y un gran temor a la defensa desesperada y prepolítica de los indios.

## *Layo 1921*

Casi en el mismo momento que los sucesos de Tocroyoc, en Layo y toda la comarca del lago de Langui y Layo se suscitaron otros violentos enfrentamientos. Es importante para nosotros notar que en esta nueva coyuntura de la historia de los antiguos canas, en un mismo momento se produjo un estado de agitación y violencia —cargado de expresiones rituales y de un mensaje mesiánico— en toda la comarca, entonces dividida en dos provincias, Canas y Espinar. Lo curioso es que nuevamente, las explosiones y la organización interna manifestaron los antiguos segmentos en que se dividían las personas. Los «canas de urco», asociados a las punas y cuya cabecera estaba ahora no en Pichigua sino en el territorio de los antas de ese pueblo, poblados en Yauri. Los de uma, asociados a la humedad, al lago de Langui, cuyo centro estuvo en un cerro sagrado en las orillas del lago. Los sucesos de Layo y la zona del lago fueron contemporáneos a los de Tocroyoc, se diría casi coordinados. Fueron también claras las influencias de los mensajeros indios vinculados al Comité Central Tahuantinsuyo y la de los líderes de los levantamientos de Huancané y Azángaro, violentamente reprimidos un tiempo antes.

El testimonio más sugerente de este suceso violento es el que dejara don Andrés Alencastre, testigo de los acontecimientos y vinculado a ellos por la muerte de su padre, jefe de los mestizos del pueblo (16). Seguiremos su relato para presentar los hechos. Según Alencastre había sido nombrado Gobernador del distrito

(16) Andrés ALENCASTRE, "Sublevaciones indígenas", *Monografía presentada al Curso de Sociología Nacional*, Universidad Nacional del Cusco, noviembre de 1492. Se conserva el texto mecanografiado en la colección de Monografías compiladas por el Catedrático Jorge Cornejo Buroncle, una relación completa de este material en Monografías 1958. La de Andrés ALENCASTRE, en *Monografías 1958*, 307. Véase también Jaime ALENCASTRE, "Los levantamientos indígenas de la provincia de Canas", *Monografía del Curso de Geografía Humana de la Universidad Nacional del Cusco*, noviembre 1957. Ver la referencia en *Lonografías* 1958, 342. Jaime Alencastre da equivocado el año de los sucesos como 1920. Este texto señala varias batallas, incluida Rucluida Rumitaque. Serían 2.000 los indios alzados y parapetados. El llamado de atención más importante de este segundo texto testimonial sobre los sucesos es el referido a la importancia de las batallas rituales en el tipo de acción de los campesinos, que refuerza el carácter ritual que para los campesinos tuvo la violencia.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

el mestizo Luis Condori, lo que soliviantó a los vecinos que estaban acostumbrados sólo a la autoridad de los «*caballeros*». Condori fue atemorizado con violencia por unos mozos del vecindario. Con dos gendarmes que le dio el Subprefecto, quiso hacer justicia sin lograrlo, lo que lo motivó a pasarse al bando indio que ya estaba en efervescencia por los conflictos por la tierra y la influencia de los líderes de Puno. Se hizo *cabecilla* como entonces lo era Huarca en Yauri.

El cerro o *apu* de Rumi Taque (Rumitaque), un morro al sur oeste del lago desde donde se domina toda la hoyada del lago, fue el lugar donde se reunió la muchedumbre para atacar la población, los campesinos hicieron largas reuniones donde se consumió alcohol y coca. Algunos quisieron acabar sólo con los excesos y nombrar nuevas autoridades; otros pretendían exterminar a los blancos y restaurar el Tahuantinsuyo: «*hasta los perros y gallinas blancas deben ser muertos*» decía el mensaje de los rebeldes mesiánicos. Las quejas que se destacaban en el sentir campesino eran por los renovados servicios personales por los que eran expropiados de sus bienes. Se juntaron los indios con los licenciados del ejército y se prepararon para atacar.

Mientras, los mistis se habían agrupado y llamado a Leopoldo Alencastre (17) que estaba en su hacienda Lupinayra (Chichuinayra), a 50 leguas de Layo. Alencastre tenía ascendencia entre los mistis y en la masa por ser hombre de trabajo, había sido arriero y conducía vinos y licores al Cusco. Con el dinero compró tierras. Según nuestro testimonio sin embargo, no dejaba de tener serios conflictos con los campesinos. Los mismos indios habían contribuido indirectamente a incrementar sus propiedades pues en pleitos con familiares, dentro de un ayllo o en una estancia, los que reclamaban derechos, hicieron que Alencastre fuera su apoderado, recuperando los terrenos y quedándose ellos de pastores allegados. Así acaparó tierras y tenía aliados entre los indios, así como enemigos.

Alencastre envió un espía, Carlos Mamani, para que se infiltrara entre los sublevados. Pero Mamani delató la maniobra y desarrolló un papel de contraespía despistando a los mistis. Alencastre con unos 20 vecinos fue a Cusibamba pata, donde estaban las huestes indias. Entonces no eran pocos pues según el testimonio del hijo de Alencastre, habrían ido a Tocroyoc en ayuda de los sublevados,

(17) Andrés Alencastre no llama por su nombre a su padre; en el texto figura como Manuel Zapata, pero el actor de los sucesos de 1921, se llamó Leopoldo Manuel Alencastre Zapata.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

para atacar la hacienda Boston y entrar en Yauri, pero fueron derrotados, restituyéndose los alzados de Layo a su emplazamiento (18). Alencastre y su gente fueron conducidos a una trampa donde unos 400 indios los atacaron con piedras y garrotes. La captura del lider de los mestizos se habría producido así:

> «...el cholo licenciado Cruz Pineda logró cojer del poncho a don Manuel [Leopoldo Alencastre N.M.] y tirándolo con feroz impulso lo bajó al suelo. El caballo zafó atropellando a la muchedumbre. Don Manuel quedó cojido por los indios, los demás mistis no regresaron a rescatarlo; los indígenas ebrios de alcohol y furia, lo torturaron brutalmente, él les pidió que no lo victimaran, les dijo que le pidieran lo que quisieran que si se trataba de los terrenos él estaba llano a devolverles, porque sólo le habían dado los otros indios que no estaban allí, les ofreció también dinero, pero cada palabra que pronunciaba era contestado con actos horripilantes, y así le cortaron la lengua, le saltaron los ojos, le arrancaron los cabellos y le machucaron los dedos, la sangre que manaba tomaron a sorbos y una vez cadaver, lo botaron a un profundo barranco».

Eran las primeras horas del 1º de julio.

Ya en la mañana del día siguiente, junto con vecinos de Langui y gendarmería enviada por el subprefecto, los de Layo fueron a rescatarlo, pero se encontraron con la muchedumbre que ascendió al morro de Rumitaque y desde ahí atacó con piedras que las mujeres les alcanzaban a los hombres, danzando y levantando las polleras en mofa de sus adversarios. Con fuego de fusiles lograron los atacantes derrotar la resistencia india y pusieron en fuga a los alzados, dejando 34 muertos en la meseta.

El proceso judicial fue típico. Las acusaciones fueron falsas por ambos lados. No avanzaban las diligencias por años, hasta que el representante parlamentario de Canas logró suspender las acciones por lo que se llamaba la «*Masacre de Rumitaque*».

Un trabajo reciente (Valencia 1980) ha seguido los testimonios de Alencastre y añadido referencias que provienen de la tradición oral en el pueblo. Señala un antecedente en Hampatura en 1914, en protesta por la expropiación de terrenos. Eso habría sido un síntoma de protestas incubadas desde antes del momento de la

(18) Como vimos, es posible que los campesinos de Tocroyoc hayan intentado atacar la propiedad del fundador de la Provincia de Espinar. Por las fechas, podemos dar cierto margen de validez a la afirmación de Alencastre, pero es también probable que tuviera interés en hacer aparecer a los campesinos como efectivamente confabulados y así se justificaría la cruenta represión de que fueron víctimas.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

sublevación. Señala también la influencia muy marcada de los movimientos puneños (19). Junto con la influencia de los líderes puneños, confirma la presencia de delegados del Comité pro-derecho indígena Tahuantinsuyo, desde 1919, antes de su instalación en 1920. Esto parece claro por todos los otros testimonios. Entre el Comité Central Tahuantinsuyo y los líderes de Puno se introdujeron los llamados *ramalistas*. Con esa logia secreta de ayuda, la práctica de los mensajeros mesiánicos se hacía todavía más eficiente en medio de las dificultades de comunicación en estos espacios abiertos de pastores. Además del encuentro en Rumitaque, Valencia sigue a Jaime Alencastre sobre otras batallas que se habían producido, la de Checa Pucara es a la que debe haber aludido Chaparro, el Juez cuyo testimonio seguiremos más adelante. El encuentro de Checa fue el 17 de junio. Dice que hubo 50 muertos.

El texto que ahora seguimos, para completar la imagen dejada por el de Alencastre, insiste con acierto en que los campesinos buscaron coronar los cerros para sus manifestaciones de hostilidad y usaron en las batallas la táctica de quemar los pastos y formas de acción de enorme similitud con las batallas rituales. Por lo demás no altera la narración de Andrés Alencastre salvo en que Mamani según sus informantes fue descubierto por los indios y los Paqos (jefes ancianos) lo atemorizaron para que confesara (20).

Al relato presentado, Valencia añade otros posibles enfentamientos entre los mestizos y los indios. El 31 de julio se habría

(19) Este tema que hemos encontrado señalado y confirmado por los testimonios presentados hasta este punto, se puede relacionar con la antigua vinculación y el intercambio permanente entre el territorio cana y el collao, al punto que los collavinos son los que se hacen de terrenos en estas punas de Espinar y Canas. ALENCASTRE [16] señala que se fugaron muchos de Puno hacía estas provincias para refugiarse. Esto se comprueba también en las matrículas de contribución predial, se pueden consultar también Bienvenido AGUILAR, *Yuca*, "Articulación doble y endogénesis" Simposio SSRC, *Reproducción y Transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*, Quito, 1986 y ORLOVE [5]. También ilustra el caso de Phinaya en Pitumarca con los Guerra que fueron asumidos y se apropiaron de terrenos (AHC, Prefectura, sueltos, 1929); un impreso suelto que tengo en mi poder titulado "El terrorismo de los Guerra" de 1921, confirma la historia de estos prófugos de Puno que se refugian en Canas y Canchis, en este caso, se apropian de terrenos indios y forman haciendas; lo contrario ocurrió con los prófugos rebeldes de la segunda década de este siglo, que se dedicaron a la agitación campesina. Sobre el pensamiento de uno de los líderes de las agitaciones de Puno se puede consultar el texto de Teodomiro Gutiérrez publicado por Carlos CONTRERAS y Jorge BRACAMONTE, *Rumi Maqui en la sierra central, documentos inéditos de 1907*. Lima, Insituto de Estudios peruano, 1988.

(20) El texto de Valencia tiene algunos aciertos muy meritorios como el rescate de las canciones guerreras que luego veremos, pero sigue de manera impresionista las narraciones de Andrés y Jaime Alencastre, con otras referencias que no tienen sino sustento oral. No se han hecho revisiones documentales que permitan confirmar o negar los hechos; por ejemplo: el texto dice que los sucesos de Rumitaque fueron a fines de julio, cuando ocurrieron un mes antes.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

producido la primera batalla según los testimonios que recoge, provocada por los mestizos, que tenían a los indios de sus haciendas entre sus huestes. Como hemos visto sin embargo, la batalla se produjo el primero de julio y no en la fecha que erróneamente estos testimonios o un error en la interpretación de los mismos, parecieran indicarnos. El triunfo fue de los indígenas que usaron la quema del cerro y una trampa para encerrar a los mestizos. Usaron las latas de alcohol vacías llenas de piedras, que dejaban caer por la pendiente, produciendo un ruido ensordecedor y brillos por el reflejo del sol. Con ello espantaban a los caballos, además de herir a los atacantes al caerles los artefactos contundentes. En el transcurso de la batalla, los campesinos entonaron unos versos guerreros:

Oye ladrón, hoy ratero te voy a matar
a que has venido a nuestra casa, a nuestro pueblo
carajo
quién de nosotros va a vuestro pueblo a vuestra casa
ahora dirán todavía carajo
como antes arrodillado tiene que servirme
eso desde ahora ha terminado carajo
ladrón, gente ladrona, ¿dónde están nuestras chacras?
¿dónde estan nuestros ganados? mestizos perros ladrones
ahora morirán en nuestras manos
ahora ya no somos como antes
ya no soñamos ni dormimos
ahora ya hemos despertado bien carajo
ahora morirán todos como perros blancos carajo.

Estos versos de escarnio han sido recogidos en el campo por Valencia y son el aporte principal de su texto.

Respecto a la muerte de Alencastre la afirmación de este texto es que cayó en combate y no por emboscada. Eso sí, confirma por varios testimonios de ambas partes la tortura que sufrió el jefe mestizo. Escenas de crueldad inmensa son descritas, por un claro odio de los campesinos al viejo Alencastre. Ese odio estuvo acompañado de un accionar de tipo ritual, por lo que es pertinente relacionar la acción violenta con el rito. Los indios en los enfrentamientos bailaron sus cashuas y cantaron posiblemente los versos de esas batallas. Esas canciones se relacionan en el mensaje que representan con los versos de escarnio como veremos más adelante. El texto más difundido de los versos del Chiaraque es el siguiente:



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

Hermano no vayas a temer
hermano fulano
así cayera granizo de piedras
fulano hermano
dirás que sólo es tostado de maíz
fulano hermano
y si corriera sangre como agua
fulano hermano
dirás que es agua de airampu
fulano hermano.

El 1 de julio fue la matanza de los campesinos en rebelión, Valencia acepta como dato unos posibles 500 muertos. Luego del escarnio, las fuerzas represoras quedaron en el pueblo cometiendo abusos y cuando los indios quisieron recuperar sus cadáveres, los apresaron y torturaron, cometiendo nuevos atropellos y muertes que fueron denunciadas en Lima. Finalmente, señala que son varias las versiones de la muerte de Alencastre, la que ofrece Valencia es la de los mestizos y es la más extendida.

El análisis de contenido de los testimonios de que disponemos nos muestra estos hechos como más violentos que los protagonizados en las alturas. En Layo, los campesinos realizaron movilizaciones de tipo tradicional hacia las alturas de los cerros y su hostilidad fue aparentemente mayor. Además, el interesado testimonio de los mestizos buscaba relacionar las acciones con las de Yauri y Tocroyoc como un alzamiento concertado. La coincidencia en el tiempo no es suficiente para probarlo sin embargo. Lo que si demuestran estos testimonios en cambio es que el temor de los mistis de Layo era mayor por el antecedente de los enfrentamientos de los pueblos anteriores. Ambos bandos entonces iban a un encuentro mucho más abierto y definido. De cualquier manera, Leopoldo Alencastre fue un personaje que reunía todas las contradicciones de ese universo rural convulsionado. Efectivamente su giro comercial tenía que ver con los vinos y los viajes desde la costa hacia Cusco, pero su familia se había asentado ahí mucho antes y se había hecho arrendataria de algunas estancias, emparentando con otras familias poderosas de la localidad como los Zapata (21). Leopoldo Alencastre de la segunda generación de la familia en Layo, habiendo conseguido propiedades era un hombre integrado, conocedor de las costumbres y vinculado con los indios por esa red de dependencias

(21) Las evidencias provienen de los datos de las matrículas de contribución predial y de castas. Más información en el texto de ALENCASTRE [10].



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

personales que le granjearon la alianza con algunos pero la enemistad de muchos. La violencia con que se procedió en el asesinato demuestra que los indios tomaron en él un símbolo contra el que desfogaron iras contenidas. Esa es la evidencia más clara del enfrentamiento de Layo, un violento asesinato acompañado de formas rituales. El testimonio que afirma que hubieron batallas es sólo una imagen propia de la simbólica representación posterior de los hechos. Veamos otro testimonio confiable de los hechos.

El Juez de Primera Instancia de Canas, con sede en Yanaoca, de apellido Chaparro, informó al presidente del Superior Tribunal de la ciudad del Cusco, desde Yanaoca el 8 de julio de 1921 (22). Según su testimonio, el 30 de junio Leopoldo Alencastre acompañado de dos muchachos se dirigió a Morocoyo, a seis kms. de Layo, al anochecer y con el fin de continuar el viaje a su finca Chichuinaira, a cinco leguas de Morocoyo. Se quedó a pernoctar en Morocoyo, sin desvestirse, temiendo un ataque de los indios «*que en partidas de centenares coronaron los cerros*» desde el 24 de junio. Los indios rodearon la finca y cuando se fugaron sus ocupantes los atacaron, escapando uno de los acompañantes, que vio a los indígenas irse hacia el cerro que *servía de cuartel general.* Capturado Alencastre fue conducido a una casa de estancia, siendo cruelmente golpeado, con una ferocidad escabrosa. Fue torturado durante varias horas. Sólo después de muerto, con su propio revolver le reventaron la cara.

En la mañana siguiente, desde las nueve, la tropa de Langui inició la batalla contra los indios. Duró hasta las doce del día cuando éstos huyeron, dejando 24 muertos. Señala Chaparro que comprobó la existencia de piedras distribuidas en forma de depósitos estratégicos que prueban la intención de batalla que tenían los indios. Estaban armados de hondas básicamente, pero también tenían en su poder algún arma de fuego dando muerte por bala a otro criado del propio Alencastre que estaba entre los represores.

Chaparro afirmó también que encontró propaganda que mostraba que los indios estaban en contacto «*con los de Puno*». Decía el testimonio del juez que los campesinos daban dinero para pagar a los parlamentarios; es mencionado específicamente

(22) Documento de AHC, Corte Superior de Justicia L, 90 Alberto Flores Galindo me facilitó una copia del documento, que es utilizado en su estudio sobre el "Horizonte Utópico" Alberto Flores Galindo en J. P. DELER e V. SAINT GEDURS (Comps.), *Estados y naciones en los Andes*, Lima, Instituto de Estudios Peruano, 1986, págs. 545-546.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

Manuel Quiroga, que fuera diputado por Chucuito al Congreso Regional del Sur, autor de un Proyecto de Legislación Indígena, con el que aparentemente tenían vinculación los ramalistas y los delegados indígenas (23). También se denuncia que daban dinero para la impresión del diario de la raza indígena, y compraban a sol el periódico «Tahuantinsuyo». Las versiones de esto, sin embargo parecen ser de los vecinos y no parece haber ninguna prueba de ello.

Menciona que 86 indígenas habían sido puestos a su disposición por los «sucesos» de Checa, los cuales han sido liberados aconsejados de que presenten sus quejas por las vías ordinarias de la ley, lo que recomienda se les diga a estos sublevados y acabar con «*la situación azarosa por la que atraviesan esta provincia y la de Espinar*».

Como se puede colegir de este testimonio, igualmente interesado pero útil, es que la única batalla comprobada fue la que se suscitó el 1 de julio entre la tropa y los mestizos contra los indios prevenidos en Rumitaque, luego de la muerte de Alencastre el día anterior o la madrugada del mismo día. Esa batalla desigual dejó varias decenas de campesinos muertos y las hostilidades contra ellos duraron varias semanas, con más muertes inexcusables. Antes pareciera que se produjeron escaramuzas o enfrentamientos en Checa, pero no hay en la tradición una descripción como la que se puede encontrar en Layo. La intención de protesta y la organización, vinculada tanto al movimiento político del Tahuantinsuyo como al rito violento del tinku, fueron también un hecho comprobado, pero ello no fue suficiente para justificar las acciones de los mestizos que asesinaron a una masa armada sólo con *guijarros*. Las tradiciones, entre las que se puede ubicar el testimonio de Andrés Alencastre —un niño durante los sucesos— han glorificado la violencia y la supuesta valentía de ambas partes, convirtiendo las acciones reales en un ingrediente más del imaginario colectivo, que representa la constitución de una conciencia étnica campesina.

---

(23) Ver en el proyecto, publicado en 1920 Manuel QUIROGA, *Proyecto de Legislación Indígena*, Arequipa, Tip. S. Quiroz, 1920 una curiosa reedición de algunas de las prácticas burocráticas coloniales. Sobre la agitación en Chucuito, a la que tendría que haber estado vinculado Quiroga, ver DAVIES [3] y GONZÁLEZ [3]. La situación de principios de siglo en Chucuito en el informe de Alejandrino Maguiña de 1902, MAGUIÑA [3]. Quiroga era además autor de una tesis de doctorado titulada. La evolución jurídica de la propiedad rural en Puno, de 1915 en la Universidad de Arequipa, una pieza fundamental en el indigenismo de entonces, ver Manuel BURGA, "Desconocidos inventores de tradiciones", en *Márgenes*, nº 1, 1987, págs. 174-182.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

*El miedo de los mestizos*

Otras pequeñas conmociones fueron regando por los pueblos surandinos la idea de una sublevación. La violencia era cotidiana en las relaciones entre la gente y las masacres de Tocroyoc y Layo eran un comentario general. Hemos ido señalando la paulatina cristalización de un ideario mesiánico que acompañó a los sucesos, pero también los mestizos tenían en sus expresiones una forma de entender el universo social y un casi terror por las cosas que parecían escaparse de sus manos, por los cambios en las relaciones de poder y la modernización. Tomaremos una pieza de antología para ilustrar lo que ocurría en el pensamiento mestizo, el oficio de Francisco Guevara, Subprefecto de Canas, al Prefecto de Cusco, de Yanaoca a 21 de octubre de 1922 (24).

Se trataba de un documento probatorio de la situación angustiosa que atravesaba el vecindario misti de las localidades de Pampamarca y Tungasuca. Guevara señalaba que hacía más de un año que en Canas y toda la región «*han sentido una conmoción de querer restaurar el antiguo Imperio del Tahuantinsuyo*». Esto demuestra que efectivamente el año 1921 fue un año de agitación ideológica, confabulaciones y temores, que terminaron en sangrientas acciones punitivas contra los campesinos. El documento es interesante en la medida que confirma la continuidad de los temores pero también da algunas evidencias más de la forma de pensar de las autoridades locales de entonces. Dice Guevara que la idea de la restauración nació con el Comité Pro-Derecho Indígena, institución que con nobles principios actuó con buenas intenciones, pero que fueron desviadas una vez que lograron levantar en algo el estado de postración de la raza indígena. Esa desviación se habría manifestado en el «*reparto*» que con aspiraciones a la «*comunidad de las tierras*» habrían hecho los delegados. Vincula esta actitud sin duda alguna con la prédica del «comunismo», primera aparición en este proceso de aquel movimiento e ideología. Esto puede relacionarse con los postulados que en el proyecto de legislación indígena de Manuel Quiroga (1920) se presentaron ante el Congreso Regional del Sur y que fueron apoyados por «La Rama» como se desprendió del informe del juez Chaparro luego de los sucesos de Layo. En esa legislación se planteaba un empadronamiento general de los indios con un posterior reparto de tierras comunalmente. Fue la

(24) AHC Prefectura, comunicaciones, L. 2 1920-1922. Deborah Poole me hizo notar la existencia de este importante testimonio.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

época en que se debatieron sin aplicación alguna hasta cuatro proyectos de legislación indígena (Basadre 1968 XIII: 308). Esto antecedió a la agitación india del año 1921. Según el subprefecto caneño, esta era la «*utopía mayor*» en que los indígenas buscaban la «*igualdad absoluta*», social, económica e intelectual y así «*creerse iguales a los blancos o mistes como ellos nos califican*». Esto surgiría del «*odio eterno*» que el indio tiene al misti. Como corolario de esto, los indios recurrieron a las calumnias, ya que en la «*psicología del indio se contemplan todos los vicios inclusive el de la calumnia*». Señala una serie de supuestas calumnias, del mismo tenor de todos los memoriales que hemos visto presentados en el contexto de la agitación, todos falsos según este pintoresco personaje local.

El temor del vecindario es ilustrado por Guevara con una carta de Pampamarca firmada por M. Lazo, donde denuncia las supuestas confabulaciones de los indios para apoderarse de tierras de los mistis como ocurrió en otro distrito el año 1921, en alusión a los sucesos de Layo. En Tungasuca se manifestaron los mismos temores, y en ambos casos los indios se reunían en los cerros aledaños y los vecindarios temían ataques a las poblaciones, que como vimos en Layo, no ocurrieron nunca, salvo la «manifestación» de Tocroyoc. Los vecinos de Pampamarca aseguraban también en otra comunicación que desde los cerros se daban pregones para un alzamiento general y eventualmente ingresaban al pueblo haciendo tocar las campanas y disparando al aire. En la más atrevida construcción de hechos, Facundo Mogollón, de Pampamarca, señaló a Guevara que en un pleito por tierras con una vecina, se habría descubierto toda una estrategia de ataque, desde un pago rural hasta Yanaoca y luego la toma de Sicuani y de ahí el mismísimo Cusco para la restauración del Tahuantinsuyo, con ayuda de sus «*padres y protectores chilenos*». Los vecinos anunciaban que, si no se reprimía a los indios, la furia incontenible de los mozos del pueblo y de los notables se manifestaría en una decidida defensa contra estos intentos. Lo mismo que ocurrió en lo que Luis Felipe Aguilar llamó la «*masacre de Layo*». El enfrentamiento se mantuvo, pues, en los años siguientes a 1921, con las mismas características. Las consecuencias fueron un mayor acaparamiento de tierras, pero dentro de mayor violencia contra los campesinos y un crecimiento de la ideología indianista, que interpretaba la historia en función de los derechos ancestrales de los indios a la tierra. Este segundo proceso culminó con la presentación de documentos ante los



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

entes protectores de los indios y el reconocimiento oficial de las comunidades Campesinas por el Estado central desde 1924.

*Comunidades reconocidas*

Aunque el debate sobre el destino de las posesiones de tipo colectivo y la existencia de los agrupamientos campesinos corporados que se denominaron comunidades habían empezado desde el inicio de la República, sólo en la época del segundo leguiismo fue que se llegó a un definitivo reconocimiento y amparo oficial a sus posesiones y derechos. Luego de largos e inútiles debates y cuando en distintas corrientes políticas se ventilaba lo que se llamaba la cuestión indígena, se inició el proceso de «*reconocimientos*». La Constitución de 1920 amparó esta idea pero sólo se aplicó cabalmente desde 1925 cuando se manda hacer el padrón de comunidades con sus límites, población y bienes. En 1926 se reconocieron 59 comunidades, en 1927 fueron 54, el año 1928 el número fue más elevado llegando a 97. En 1930 se tenían inscritas 321 comunidades (Davies 1974: 90). En algunos lugares, donde los ayllos y parcialidades eran la forma fundamental de organización social de los campesinos, como Puno por ejemplo, durante este tiempo no se reconocieron sino el 2,3 % de las comunidades que actualmente existen, mientras que desde 1963 se inscribieron el 92 % (Sánchez 1987). En cambio, en la zona de los antiguos canas, particularmente en la parte alta que es el escenario de nuestro análisis, la mayoría de las organizaciones, de distintas maneras, se presentaron con sus documentos y sus datos para ser oficialmente reconocidas. En Espinar, flamante provincia creada en medio del crecimiento de la arremetida mestiza por los recursos, fueron el grueso de las comunidades las que lograron reconocerse. Mientras, en otras zonas de la antigua provincia de Canas, no ocurrió así. En Yanaoca por ejemplo y en los pueblos de origen Canchi, enclavados en medio de las pequeñas propiedades agrícolas, los reconocimientos de comunidades han sido en épocas posteriores. Es de pensarse que la agitación campesina, la ideología comunalista en crecimiento y la lucha por la tierra fueron las causas de esta diferenciación de actitudes. Es probable pues que en agitaciones y conflictos posteriores, en Yanaoca o San Pedro por ejemplo, en medio de los conflictos, los campesinos recurrieran a esta herramienta legal para su defensa. Sin embargo no debe ser la única razón de la lucha por la tierra. Ese factor,



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

junto con la prédica ideológica y los acuerdos internos entre los grupos segmentados de una sociedad dividida por intereses externos, fueron el impulso definitivo. Como quiera que sea, las organizaciones sociales y económicas campesinas de la zona del conflicto y las alteraciones que ahora estudiamos, acudieron masivamente ante la nueva puerta abierta para ellos en su integración y defensa.

En los expedientes de reconocimiento, muchas veces los delegados campesinos, junto con sus datos básicos, reclamados por los funcionarios para empadronarlos, indicaban los nombres de los «*usurpadores*» de sus tierras, los odiados «*gamonales*» de la prédica proindígena. Tenemos casos en Goporaque, Langui y Layo, Pichigua y por supuesto Yauri. Algunos son más evidentes como los casos de Langui cuyas comunidades estaban enclavadas en terrenos fértiles y apreciados donde los particulares habían organizado la conducción privada y se formaron verdaderas haciendas (25). Ello corrobora la importancia que los conflictos previamente expuestos tuvieron para la coyuntura del reconocimiento.

En los trámites se puede ver además que las contradicciones continuaban. Como los Gobernadores y Subreprefectos tenían que informar respecto a la exactitud de los datos dados por los delegados campesinos, se puede apreciar la posición que los mestizos tenían en esta nueva medición de fuerzas. Por ejemplo, el Gobernador de Langui fue muy extenso en su informe, justificando la legalidad de las compras de los mestizos a los campesinos propietarios por herencia de parcelas comunales. Para terminar afirmaba que habiendo exigido a los indios que residían en diferentes puntos «*de lo que ellos han llamado comunidad*» sus títulos, se había convencido «*de que en realidad no existe comunidad según unos papeles que han representado en la que consta que muchos indios habitan desde la región de Yanacucho hasta Quecra* [y] *ocupan sus estancias que les pertenece a cada uno de estos i con sus límites conosidos*». Así, la agrupación de pequeños propietarios, donde primaba la conducción individual, no podía ser comunidad, ni siquiera por «unos papeles» que como títulos

(25) Los datos generales provienen de los expedientes de reconocimiento que se conservan en el Archivo de la Zona Agraria de Sicuani. No tienen orden de catalogación, por lo que sólo se puede mencionar el nombre de la comunidad para orientar otras búsquedas. En ese entender, son particularmente interesantes y obvios los casos de Conde y Hanansaya Collana de Langui. En adelante mencionaremos los casos por comunidades suponiendo siempre la ubicación en el archivo señalado.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

presentaron los delegados campesinos. Esos títulos provenían de transcripciones de viejos documentos coloniales que las autoridades campesinas, depositarias de la tradición, habían guardado o que en distintas búsquedas por conflictos, habían logrado conseguir de sus vecinos o propietarios privados, manteniendo la generalidad del contenido pero también alterándolo muchas veces o «interpretándolo» de acuerdo a los intereses de las partes. Por eso abundaba el gobernador Epifanio Miranda, lo que los indios llamaban comunidad se llamaba «*parcialidad, que quiere decir una agrupación de individuos que antes obedecía a un sólo envarado que hacía de autoridad entre ellos i servía de intermediario ante las autoridades del pueblo*». De manera que eso no podía ser comunidad y los acusados de usurpadores eran mestizos que sólo habían comprado algunos fundos de los indios que se los vendieron por distintos motivos. La prefectura del Cusco respondió al Subprefecto de Canas que el Gobernador debía constreñirse a responder por la exactitud de los informes y evitar «*apreciaciones de otro género*».

Los indígenas campesinos tenían de alguna manera un apoyo en las autoridades departamentales, que bloquearon estos intentos de evitar reconocimientos. Pero con todo, en otros informes, donde ya no aparecían las consideraciones acerca de la existencia o no de comunidades, las autoridades locales, luego de señalar la población y los bienes de los «*comunitarios de las parcialidades*», informaban que la mayoría de los territorios habían sido «comprados» por distintos mestizos. Alguna vez incluso, señalaron que «*dentro de los límites i mojones señalados en el presente informe aparecen vendidas casi la totalidad del Ayllo*». Los indios, que así se denominan generalmente los campesinos en los informes de las autoridades mestizas, vivían «*libremente*» en esas tierras, «*gozando de la libertad en sus casas*» pero no eran suyas(!) según los informes de los funcionarios civiles locales. Por ejemplo en Pichigua, cuando se reconoció la comunidad de Mamanoca, se evidenció que casi la totalidad de la parcialidad estaba ocupada por el fundo Boston de Hector Tejada, el patrocinador de la nueva provincia de Espinar. Sin embargo, algunos gobernadores mestizos dejaron escrita la realidad de la vida campesina, señalando que los indios eran «*explotados*» y las comunidades «*completamente despojadas*», como lo hizo el Gobernador de Pichigua Eulogio Alvarez. Luego de los reconocimientos, los conflictos continuaron incluso con mayor violencia en algunas partes. Por ejemplo en Langui, los mismos denunciados en el expediente de



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

reconocimiento de varias comunidades, figuraron en 1929 usurpando tierras y enfrentados con los indígenas, cometiendo, en el lenguaje indigenista de la época, «abusos incalificables». Cuando estos abusos fueron evidentes, como en este caso, los mestizos terminaron purgando prisión, pero ello no obstante, no perdían sus posiciones de fuerza y sus «secuaces», administradores y otros campesinos allegados, seguían agrediendo a los comunitarios (26).

Tanto como los conflictos con agentes externos a los indígenas, identificados como mistis o mestizos, los problemas que se presentaron para el futuro de las comunidades tenían que ver con los conflictos internos. Así lo hacía notar el Gobernador del Cercado de Yauri, Salcedo Cárdenas, que hizo una plantilla igual para informar sobre todas las comunidades de su distrito que pidieron reconocimiento. Decía que «*por malquerencias o enemistades que tienen entre ellos, maliciosamente no han querido consignar a todos los comunitarios i así se explica porque de las averiguaciones que he hecho aparecen más pobladores del ayllo que los presentados por los cabecillas de...*». Así se expresó en cada caso de los que tuvo que informar. Estos enfrentamientos eran normales en el desarrollo de la sociedad campesina en su proceso de conversión en el campesinado nacional. En el momento de los reconocimientos, no sólo ocurrieron fenómenos de reintegración e ideologización comunitaria, también se manifestaron las tensiones cotidianas entre los componentes de estas agrupaciones.

El reconocimiento de comunidades implicó pues el encuentro entre la historia larga de estos campesinos y las ideas que de su historia y del mundo se hicieron frente a las demandas de su integración a nuevas formas estatales y de poder que se manifestaban en la década de 1920. En medio del violento enfrentamiento de castas por la lucha económica por los recursos, el acceso al reconocimiento, ganado en el debate político y en la práctica social y política de los campesinos fue un punto de recuperación de posiciones campesinas. Pero ello no evitó que la lucha se mantuviera, al punto que luego se volvieron a manifestar cruentas batallas entre indios y mestizos y la lucha política continuó. Lo cierto es que la fracción de clase dominada y diferenciada económicamente y étnicamente, respondía en distintos planos a su dominación. Uno fue éste de los reconocimientos. Otro fue la creación de un imaginario colectivo que se manifestó en el

(26) AHC, Prefectura, documentos sueltos.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

ritual y la expresión artística y en una «*invención de tradiciones*» o lectura campesina de la historia. Veamos el caso más sorprendente de este fenómeno.

## *La invención de la tradición*

Utilizando la forma de aproximarse a la realidad que nos dejan un conjunto de estudios editados por Hobsbawm y Terence, Manuel Burga (1987) ha propuesto la utilización de la figura de los «*inventores de la tradición*» para un grupo de intelectuales provincianos de fines de la República Aristocrática. Estos escritores procuraron rescatar antiguas formas sociales y culturales, supuestamente autóctonas, para incorporarlas en la creación de una conciencia nacional. Ellos habrían inventado estas tradiciones para rescatar ese pasado que consideraban necesario y definir una identidad. La nota de Burga resume los distintos estudios que nos han mostrado un frondoso grupo de intelectuales que desde diversas disciplinas emprendieron un inventario de las particularidades andinas. Ellos sintieron la necesidad de redescubrir el Perú y dotarlo de una conciencia propia, en el proceso de cambio y modernización que se abría al fin de lo que Basadre llamó la República Aristocrática (27). Con ese espíritu, cometieron inexactitudes y pecaron de excesos interpretativos, construyendo muchas veces historias alteradas del pasado andino. En la zona de Huamanga por ejemplo, los intelectuales como Victor Navarro del Aguila (1983) crearon un grupo étnico que les diera un asidero en el pasado autóctono. Una imagen del Perú desde las necesidades de una nueva conciencia se abría paso desde entonces.

No obstante que estas creaciones mentales tenían características de conscientes elaboraciones de carácter incluso científico, la invención de la tradición no fue sólo patrimonio de los sectores pensantes de las colectividades regionales emergentes, también fue una acción de las mentalidades colectivas populares. Por una sedimentación estratigráfica, se fueron quedando en la memoria

(27) Sobre esta época el trabajo de Manuel BURGA y Alberto FLORES GALINDO, *Apogeo y crisis de la república aristocrática*, Lima, Ediciones Rickchay Peru, 1980; Manuel BURGA y Alberto FLORES GALINDO, *Feudalismo andino y movimientos sociales 1866-1965*. Lima, Ed. Juan Mejía Baca, 1980. Es consulta obligada, un panorama sobre los intelectuales de entonces en José DEUSTUA y José L. RENIQUE, *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú 1897-1931*. Cusco, Centro Bartolomé de Las Casas, 1984.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

y recreando en el ritual, la representación artística y los cantos, una serie de imágenes que permitían a los campesinos indígenas, desde su posición de subordinación estamental, recrear sus identidades y recurrir a figuras que desde la historia los amparasen y defendiesen de los *poderosos extranjeros* con los que necesariamente se relacionaban. La idea de un grupo subordinado creador de estas imágenes ha sido bien planteada por T. Abercrombie (1986) siguiendo un esquema interpretativo de John Comaroff. Según éste, los subordinados de una sociedad, cuya incorporación segmentada en el cuerpo social mayor que se crea implica alienación y pérdida de independencia, desarrollan una filiación étnica que se manifiesta como atribución de identidad que puede tener poco que ver con la existencia social y cultural previa. Los campesinos también se inventan su tradición. De hecho, en la década de 1920, confluyeron ambas vertientes en la creación de un movimiento ideológico y político indigenista. Al analizar la estructura interna de los ayllos de esta localidad, se puede apreciar la forma como de manera muy lenta y pesada, por debajo de las más claras manifestaciones sociales y culturales, fueron «reapareciendo» los viejos ayllos que se registraron en el siglo XVII, recreados en la construcción de esta necesaria identidad en el contexto de enfrentamientos que se dieron desde antes de fines del siglo XIX. En el análisis que ahora presentamos queremos señalar la forma como, además «*leyeron a su manera su historia*». Se construyeron una propia imagen que enfrentaron al Estado, apoyados por los miembros de ese difuso partido de los indios del nuevo Perú, en la búsqueda de nuevas formas de amparo frente a una violenta situación de expropiación, acoso y alguna vez etnocidio. En el arte, como veremos se manifestaron estas formas de creación colectiva, no exentas de contradicciones y violencia. Pasaremos ahora al sustento ideológico de sus expedientes de «*reconocimiento*», como comunidades de indígenas. Las ideas sueltas estaban en la fraseología de las denuncias que hemos visto, pero alguna vez, hemos podido ubicar piezas completas de esta lectura campesina de la historia. El tinku de su pensamiento y su ideología con la historia de su subordinación y administración táctica de la misma. Una institución fue la depositaria concreta de esa creación, una creación ella misma en el contexto de la guerra por los recursos en una sociedad fracturada cultural y étnicamente: la comunidad campesina.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

*Lectura campesina de la historia*

La comunidad campesina de Antaycama fue la expresión más importante de una federación de ayllos y parcialidades que mantuvieron una antigua integridad para su reconocimiento oficial durante la época leguiista. Ellos lograron su inscripción en el Registro oficial de comunidades en 1928. Es interesante notar que mientras otras comunidades presentaron títulos antiguos, coloniales normalmente, de las distintas visitas de tierras y particularmente de la de mediados del siglo XVII hecha por Domingo de Cabrera Lartaun (28), los campesinos de Antaycama tienen en su expediente de la dependencia estatal correspondiente y en sus papeles colectivos, como en la memoria oral, una extensa *historia* absolutamente original, que escapa a los patrones comunes de títulos coloniales que se pueden ubicar (29).

Las supuestas titulaciones coloniales que los campesinos presentaban no eran exactas ni mucho menos auténticas. Algunas eran verdaderas *invenciones* sobre un patrón conocido: en algunos casos, de un título auténtico se obtenía otro, de acuerdo a las tradiciones; en otros, de tantas transcripciones y en pleitos continuos, se alteraban los títulos originales, etc. El caso de Antaycama fue la más clara expresión de estas alteraciones. No fue sólo una necesaria identificación colectiva, donde se pusiera en los documentos el nombre que la entidad tenía para ser presentada ante el Estado; ello fue así al punto que su título no menciona una sóla vez el nombre de la comunidad. El documento fue presentado en conjunto por las comunidades que se hicieron reconocer en el distrito de Pichigua, aunque Antaycama pertenecía administrativa y políticamente a Yauri; como señalamos, estos campesinos provenían de una misma matriz cultural, ubicada en lo que desde el siglo XVI se llamó Pichigua, pero estaban emplazados de manera discontinua en el espacio, en territorios de los

(28) Recordado en la memoria oral de los campesinos como *Lartaun de Cabrera o Cabrera Lartacunca o Santo Domingo de Larton.* En algunos títulos, indudablemente «interpretados» por los campesinos y sus delegados o representantes legales, algunas de estas denominaciones del visitador han sido reproducidas por los notarios como si así estuvieran escritas en los títulos originales de los que se tomaron los testimonios.

(29) Títulos de la Comunidad Campesina de Anta Cama (Antaycama o Antaykama). Se conservan la Resolución Suprema de 1928 en copia autenticada y la copia del título presentado por los campesinos de ese año, en transcripción hecha en 1937. No se ha podido encontrar la lista de comuneros ni la solicitud presentada por los representantes campesinos para el reconocimiento. El documento sirvió también para el reconocimiento de otras comunidades de Pichigua. Los papeles se encuentran en el Archivo de la Zona Agraria de Sicuani.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

indios de yauri. El escrito que comentamos en una interpretación sincrética de la historia donde se justificaba la posesión comunal de las tierras y se identificaba a todo el pueblo de los antiguos canas en su proceso de constitución como comunidades a través del tiempo. El documento guarda algunas de las formas de los expedientes coloniales pero es carente de sintaxis y algunas veces incomprensible. Pareciera alguna vez una traducción de una narración quechua al castellano en la forma documental colonial. Adolece de tantas imperfecciones en sus posibles sucesivas transcripciones que pierde también la lógica muchas veces.

El documento inicia su recorrido por la historia en 1601, cuando los *principales y capitanes* de los Canas, Ignacio Villa, Juan Huahuamozo, Martín Ayerbe, Nicolás Alvarez y José Rodríguez hacen un pedido de revisita. Según el registro histórico, efectivamente, en 1603 se hizo una revisita por Pedro de Colindres, corregidor de la provincia (30). Los principales eran jefes de Alccasana, Chañi y Collana lo que diera a entender que los jefes canas de principios del siglo XVII pertenecieron a estos ayllos que habrían formado una unidad, a la que pertenecieron los ayllos Anta y Cama reducidos en Yauri. Los canas se declaraban encomendados de Carlos Inca, lo que entonces no era cierto pues su sucesor, Melchor Carlos, heredero de la encomienda, había permutado sus bienes por un título y rentas en España, quedando la encomienda en la Corona, administrada por la Caja Real de Cusco. Entonces, el documento lo que hace es juntar las épocas y recordar la vinculación de este pueblo a uno de los descendientes del Inca. La relación que hacen entre el personaje y el Inca se prolonga a Tupac Amaru quien habría mandado a Carlos Inca a liberar todo un «*departamento del Perú*» y repartir las tierras. A ellos, los canas de esos ayllos de Pichigua, los habría puesto «*en el castillo mismo de Canamarca*», restos incas y preincas ubicados en las cercanías de Yauri, en territorios de una nueva comunidad campesina lindante con Antaycama, donde hoy se celebra la fiesta folklórica de toda la provincia. Luego, introducen la figura de F. Domingo Cabrera, que actuó a mediados del siglo XVII y que fue el visitador más importante en cuanto a exactitud de los títulos. Todo en un mismo tiempo mítico. Cabrera habría dado nombre o puesto bajo la advocación de distintas divinadades a los pueblos: Langui y Layo con Santiago, María Asunción y Corpus con Checa, la «beata» Santa Lucía con Pichigua, Belén para Yauri y Coporaque con San Juan. Así,

(30) AHC Real Hacienda Tributos, L.1 C.3.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

cada una de las cabeceras canas de la altura estaban «bautizadas» en el documento por el Santo Domingo Cabrera. Este bautizo cristiano sin embargo, estaba antecedido en la tradición autóctona que es inmediatamente invocada luego de la mención a las advocaciones cristianas puestas por Cabrera en su mítica dimensión de protector santo y español. Así, el documento dice:

> «...que fueron nombrados en el año de mil quinientos treintaicinco por pueblos visitados por todos indios tierra para sus dominios según por Manco Capac que sembró las campañas por todo el circundo y orbe, año veintidos del siglo, para su dominio y de sus indios y salvajes y forman pueblos en los puntos del mundo donde hay caídas las campañas. Es costa del Inca Manco Capac, para el dominio de los salvajes, no de ninguno de los españoles, véase en la Corte de la gran Ciudad del Cusco, Cabeza del Perú».

Aparentemente, los Capitanes de la Mita y principales, tradicionales figuras de los antiguos curacas y mallkus, señores principales de las etnias, hacían el pedido no de una revisita, como pudo haber sido según algún documento que celosamente guardó alguna autoridad campesina, sino del amparo en la posesión de las tierras que Carlos Inca, Cabrera Lartaún, la advocación o bautizo cristiano y la eminente posesión de tipo «*ancestral*» y autóctona les otorgaba por derecho. Si no quedó claro el párrafo referido a Manco Capac, los capitanes canas reafirmaron que «*poseemos esas tierras con la orden de su archivo del nuestro Rey antepasado Tupac Amaru*».

En su sincretismo, pasan del amparo en la historia autóctona, con personajes como Tupac Amaru o Manco Capac, a la reivindicación del apoyo del Estado Colonial y sus personajes. Carlos Inca aparece como su Regente, vinculado al mundo o universo nativo, pero también habría sido un supuesto Juez visitador, en compañía de otro Juez, nada menos que Francisco de Toledo, lo que retrotrae la historia hasta las primeras reducciones coloniales. El documento reproduce la escena cumbre de la posesión:

> «...don Ignacio Villa, Juan Huahamozo, Martín Ayerbe, Nicolás Alvarez y José Rodríguez capitanes del pueblo de Pichigua y en medio de ellos don Francisco de Toledo Juez Visitador salieron del pueblo de Pichigua a horas ocho de la mañana al punto del Castillo Grande Kanamarca y en una música de caja y clarín dio posesión en Mollocahua...».



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

Luego, el documento recorre los linderos de una gran provincia que habría sido la circunscripción de estas reducciones, con Toledo descansando en algunos lugares y dando gracias en puntos sagrados o fundamentales del espacio pensado por los campesinos, como los arcos de los Pueblos. Finalmente, amparados en el servicio de Potosí, donde los Capitanes llevaba la mita y en la «*faena para elevar la plaza de la ciudad del Cusco*», habrían conseguido impedir las pretenciones de los caciques de los pueblos de Checa, Langui y los de Coporaque, Aquí se debe mencionar que las contradicciones entre los curacazgos canas se habían manifestado desde la reducción toledana. Eso quedó en la memoria colectiva. Toledo habría amparado a los indios de Hatuncana, lo que por otros documentos de nuestra investigación, sabemos no ocurrió, pues las contradicciones continuaron; pero lo interesante es el mecanismo de apelar al recuerdo de los servicios colectivos con los que selló un pacto colonial entre las jefaturas étnicas y el Estado. Esa memoria no se olvidó y se conservó todavía en los inicios del siglo XX (31).

En este punto es en el único donde encontramos la alusión a los ayllos Anta y Cama. Junto con los conflictos con Checa, Langui y Coporaque, los capitanes de Pichigua, a los que estaban sujetos los ayllos en cuestión, tenían conflicto con los caciques de Yauri. El litigio estaba en las tierras ocupadas por los indios que devinieron en los antas de Yauri. En esos territorios estaba la fortaleza de Mollocahua, el castillo de Canamarca y el territorio se denominaba Antaymarca, por donde pasaba el río Salado de Huancani, nombre de una encomienda de Carlos Inca. En el documento que obra el papel de título, se suceden las diligencias de linderos con cada uno de los pueblos y parece tenerse el recuerdo de la primera década del siglo XVII como el momento en que se dirimieron. En algunos casos, la transcripción usa términos coloquiales campesinos, alejados del lenguaje procesal.

(31) Ver al respecto de estas continuidades la experiencia boliviana en la misma época de esta historia. Remitimos a los trabajos del Taller de Historia Oral de la Paz presentados en el texto de Silvia RIVERA, "Pedimos la revisión general de límites. Un episodio de incomunicación de castas en el movimiento caciques-apoderados en los andes bolivianos, 1919-1921". Ponencia presentada al Simposio SSRC, *Reproducción y transformaciones de las sociedades andinas, siglo XVI-XX*, Quito, 1986, Silvia RIVERA, *Oprimidos pero no vencidos, luchas del campesinado aymara quechua de Bolivia, 1900-1980*. Ginebra, Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, 1986. Los campesinos viajaban a los Archivos de Lima y Sucre en busca de los documentos probatorios de sus revisitas y repartos de tierras, y se informaban de sus trabajos en Potosí, que amparaban sus posesiones de tierras en acuerdo a ese compromiso histórico entre los subordinados y el Estado.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

Así los indios de Langui eran «*muy abusivos*». Luego, cuando trata del caso de los territorios de lo que luego sería Antaycama, regresa el documento al tenor de la súplica india y sus argumentos. Así:

> «Ante el señor don Carlos Inca Gran mariscal de su Magestad ilustrada nos exponemos en reclamo de nuestras tierras, pastos, moyas, huaycos y quebradas, con todo posesión y provisión nos dio y dijo nuestro Vice Virrey Francisco de Toledo, el considerado de todos los agravios y crímenes entre nosotros, sobre esta tierra nos ha favorecido de todos estos juicios en la región entera del país del Perú, del cual hacemos demostración para que los gozemos en las dichas tierras y pastos...».

Una vez demostrada la legítima posesión, por derecho amparado en el pacto de servicio al Estado y en una mezcla de luchas, abusos aceptados y leyes, los interlocutores de Pichigua, los capitanes reiteradamente invocados, presentan sus amparos ante cada uno de sus grupos vecinos. Luego de ello pasan a defender una forma de manejo de las posesiones que sería la amparada por esta visión ideológica de la historia. Esa forma era la comunitaria. La redacción pasa entonces a la forma de una prédica oral o consejo sabio. El hablante habría sido Alonso Maldonado de Torres, el Oidor que hizo la primera composición y venta de tierras en la última década del siglo XVI, pero el texto nos traslada casi a una conversación paternal de alguien que esta explicando cuál debe ser la forma justa de utilizar estas posesiones ganadas por el sacrificio colectivo de la historia de su pueblo. Así, dice el texto en su parte más coloquial y normativa:

> «...y por el señor Oidor Juez Visitador General se hizo su mando que las justicias guarden y cumplan poseyendo y viviendo en todo general comunitarios terrenos, ayllos y parcialidades y para los beneficios de todos los indios de la región de nuestro país del Perú, estos provechos dejados y jurando desir verdad para que nunca desamparen a cualquier otro, así cuando muerto y cuando desfallecido por motivos de sus necesidades, lo amparen de posesión y provisiones y agricultura y cuyos remedios garantizan sus derechos correspondientes. Eso no a cuenta del terreno común sino en forma de devolución. Este arreglo común se practica y arregla, manda fe de unión indígenas a los indios e indios aumentados que no tienen terrenos para que formen cabañas y estancias en los terrenos sobrantes, con los respectivos testimonios de este título y no hay otro título para contradiccio-



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

nes algunas, este me ha dejado; en caso de perderse, pidan y busquen al archivo o caja de libros hasta que encuentren, en la gran ciudad del Cusco, cabeza del Perú y otros a Lima donde han dejado también de este departamento, sino en todos los departamentos de la región del Perú y Chile, del nuestro país, así manda y mande los dichos indios cuando se desamparen y vendan o troquen a otro y dejen testimonios a sus herederos, serán penados y castigados severamente con mil pesos de multa en oro al provecho de la cámara...».

Lo que en un inicio parecía un texto documental colonial se transforma abiertamente en un discurso posterior, en otro tiempo, mezclando a la manera andina los momentos de la historia. La posesión es colectiva, no se puede enajenar, es un mandato que se ampare a los que no tienen pastos, esto es una práctica de reciprocidad [«en forma de devolución»] y restitución de las posesiones al común (32). Este es el título o norma y no hay otro. Debe ser conservado por el común y si se perdiera, se debía buscar en dónde fuera, en Cusco, en Lima, en Chile, en dónde fuere de la gran región «*del país del Perú*» (33). La enajenación o la violación de la norma se sancionaba en una curiosa alusión a la práctica procesal colonial, con nada menos que *mil pesos de oro,* para la Cámara de Su Magestad(!) como diría la más dura sanción colonial. En líneas posteriores, dice el hablante colectivo que los tratos entre los indios debían ser «*sin contradecir, sin chocar, sin hacer guerra y sin pelear*», para cuyo remedio se ponía esa multa de los mil pesos. Un llamado a la unidad del «nosotros» indio que se ha ido abriendo paso en esta interpreta-

(32) Tristán PLATT, *Estado boliviano y Ayllu Andino,* Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1982, señala que los ayllos desarrollaron lo que llama un "derecho reversionario", confirmado ritualmente por todos los miembros en los tinkus por ejemplo. De la misma manera como el ayllo podía colectivamente asignar las tierras, también podía sancionar a quienes violaban las normas de manejo de los recursos. Comparar con el contenido de este texto de Espinar en 1928.

(33) En 1918 testimonios bolivianos presentan el mismo espíritu de apego a los títulos y la lucha legal, a pesar de las veces que ésta no surtía efecto frente al poder local. En diversos testimonios se puede descubrir el mismo lenguaje de este relato campesino de la historia; por ejemplo Julián Tangara decía los miembros del Taller de Historia Oral de la Paz. RIVERA, [31]: "frente a la nueva ley había que ir a los archivos, a Lima, y de la época republicana al Archivo Nacional de Sucre. Mi abuelo al no tener papeles sabía ir hasta Sucre porque también se encontraba perseguido en esos años. Sabía ir a pie, en compañía de los viajeros, ida y vuelta. Así es como ha conseguido los títulos". Otros testimonios afirman que los líderes, en este caso llamados "apoderados", como en el Perú se llamaban delegados, viajaron a Sucre y Potosí. Algunas veces no tenían éxito, por lo que recurrían a otros como Santos Marka T'ula, de cuyos títulos transcribían lo pertinente para sus intereses.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

ción indigenista de la historia del Perú. Por si quedaran dudas respecto a esta visión moral india del devenir histórico del país, el documento continua diciendo:

> «...la inquietud de nuestro Perú y país se domina con la fuerza derrotando a los españoles por los indios, sobre la muerte de nuestro Rey Tupac Amaru, así publica y circula el referido bando *[la orden moral comunitaria que estamos comentando, N, M.] discursando que las justicias guarden y cumplan su previo ordenado por el señor Virrey(!) y no molesten. Se bailen contra ellos comunitarios libres ayllus desde el fin de las calles de los pueblos en todo general nuestro país*».

Poco a poco en el discurso, sin dejar de hacer referencia al Virrey y a formas coloniales, se ha entrado en la historia republicana y es el país el que ampara la propiedad colectiva. Son los indios los que han dominado o deben dominar la inquietud del país, derrotando a los españoles sobre la muerte de Tupac Amaru. Es entonces que el texto se traslada al ritual, al taypi andino del pueblo donde se danza, desde los confines de los pueblos por todo el país. Es recién que aparecen las presiones de «otros», desde los límites de los pueblos y desde el Estado en las punas, por las tierras comunales. Pide entonces el hablante colectivo, en el escenario de su ritual, que se les detenga a «*todos sin salvación de ninguna clase*» porque así se manda y ampara. En caso contrario, aluden a un «*juicio militar*» y a una provisión de «*la patria poderosa*» (34). Termina la parte de la transcripción fechada en la ciudad del Cusco el 9 de octubre de 1608 años(!!!).

Luego el personaje que sigue la defensa del pueblo es el Alférez Nicolás Alvarez, de quien, salvo el apellido, vinculado a Yauri, no tenemos otra noticia. En Alvarez se vuelve a observar el mismo sincretismo. Aparentemente está haciendo las diligencias de la época de Cabrera Lartaun a mediados del siglo XVII y se ampara en el cumplimiento de la mita de Potosí y la faena de la plaza del Cusco, pero de inmediato obedece órdenes de Tupac: Amaru y es miembro de la «*Infantería de Ayacucho*». Nuevamente especifica otros límites y deslinda con los conflictivos vecinos de principios del siglo XVII. Una vez más se confunden los tiempos y

(34) ORLOVE [5], Hace un estudio de las costumbres folklóricas de Sicuani, donde los campesinos "toman la bandera", en una mezcla de tradiciones campesinas con nuevos símbolos externos a ellos como la bandera nacional. Comparar con la apropiación de esta nueva imagen en el sentir colectivo de los campesinos canas.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

el Visitador Maldonado de Torres está junto con Cabrera Lartaun. En la ceremonia de posesión, se recurre a la sacralización, entregando los visitadores dos diadenas con advocaciones diferentes a dos jefes de todo el pueblo, uno Alvarez y el otro Rodríguez. Una obra pía parece formarse con trabajo comunal y recursos señalados al culto y agradecimiento del propio frayle Cabrera Lartaun. El texto se vuelve nuevamente ilegible y se cruza con el ritual, y apareciendo el *chacco* o barro blanco en una fiesta a favor de Cabrera y en la consagración de las tierras que serían para los principales y para el culto. Entonces descubrimos a dónde apuntaba la narración: al bautizo que habría hecho Cabrera Lartaun de los pueblos, Chañi, y Collana con la Virgen de la Purificación, Cahuaya con San Pedro, Mamanoca con el Santísimo Sacramento del Altar, Alcasana con la Virgen Concebida y Chillque a la Circunsición del Señor. No figuran Anta y Cama que dependían de uno de estos ayllos de Pichigua, probablemente Alcasana. Con ese bautizo termina el ceremonial en mandato de Maldonado de Torres para que no se vendan terrenos comunitarios y cuando mueran los comunarios se dejen las tierras para el común, pues los indios no pueden saber el valor de «*la tierra santa*» [pachamama diría el narrador de donde se tomó el testimonio].

Quedaba escrita la historia de las «*comunidades de Pichigua*» a cuyo interés se hizo la transcripción que fue entregada y guardada por el Patronato de la Raza Indígena en Cusco y sirvió para el reconocimiento de las comunidades de Alcasana, Chañi, Cahuaya, Collana y la gran comunidad de Antaycama.

Cualquier lector del documento que presentaron los comunarios del antiguo territorio de Hatuncana descubrirá de inmediato el contenido figurativo del discurso. Ello no obstante, las autoridades del Patronato de la Raza en Cusco y las del Ministerio ante el que se presentaron para su *reconocimiento*, aceptaron estos papeles como títulos. Cuando alguien revise los padrones de comunidades en el Perú, en la columna que señala si tienen titulación y de qué tipo, en las comunidades de Pichigua y la de Antaycama se leerá: «*presentaron título colonial*». El momento del reconocimiento fue un punto en el que los campesinos lograron efectivo apoyo en su lucha por la reproducción cultural y económica. Pero eso no era suficiente y el poder mestizo reaccionaría nuevamente con violencia. Ello fue en otro de los anexos de nuestra comunidad de Antaycama. En 1921 fue Tocroyoc, una década luego fue en Mollocahua, el morro donde los canas



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

podían divisar toda su comarca, lugar sagrado donde volvió a derramarse la sangre campesina.

*Mollocahua: nuevamente la violencia*

Era el 12 de septiembre de 1931. La violencia fue respondida por los campesinos. En Mollocahua, también un anexo de la comunidad indígena de Antaycama, por otro conflicto de tierras, como los tantos que habían antecedido a la situación crítica de 1920-1923, los comunarios respondieron al ataque armado de la gendarmería y los mestizos, que había dejado un muerto de manera abusiva. La respuesta campesina tuvo la misma brutalidad, varios cadáveres mutilados. Por su lado, la reacción mestiza tuvo las mismas características que la que dieron los mistis en 1921; temerosos, esta vez recordaron los hechos de aquel año, se organizaron en bandas con apoyo de las autoridades, y perpetraron otra matanza, durante dos meses de escaramuzas, con cientos de detenidos y otros tantos muertos en dantescas escenas de llamas y balas.

El movimiento fue el corolario de la lucha de la década por la defensa de las tierras que siguieron siendo objeto de transacciones fraudulentas amparadas en las diferencias entre los propios campesinos. Otros frentes de lucha campesina fueron las escuelas, junto con la corporativización de las colectividades campesinas y el desarrollo de una ideología identificadora dentro de una nueva nación. En 1930 todavía se realiza un Congreso Indígena, que reune a 50 delegados, todos tenían seguro en el recuerdo la imagen del lider Domingo Huarca y las acciones de los delegados durante toda una década. Tenían el amparo de la languideciente sección local del Patronato de la Raza. Con ese amparo, los campesinos se defendieron y ejecutaron también la violencia que los rodeaba. En Mollocahua además, la lucha adquiría un carácter simbólico por la naturaleza del lugar, una explanada elevada de sagrado simbolismo, con restos de los antepasados; lo mismo había ocurrido en Rumitaque, cerca de Layo en 1921 (35).

(35) Ver Benjamín ORLOVE, "Mollocahua 1931. Un levantamiento campesino en el sur del Perú" en Jorge FLORES OCHOA y Abraham VALENCIA, *Rebeliones indígenas quechuas y aymaras*. Cusco, Centro de Estudios andinos, 1980. Es un artículo poco difundido y de gran interés. Se basa en informes orales pero más en recortes periodísticos de la época. Señala adecuadamente en nota la importancia de la religión nativa a propósito de la ubicación del escenario en Mollocahua. Hace énfasis en el tema del cambio social que se vive en el campo, lo que lo vincula con los aciertos del pionero e intuitivo estudio de PIEL [8]. En esta interpretación hemos comparado el fenómeno del cambio también con México, FRIEDRICH [6] lo que parece dar una buena pista para el entendimiento de las acciones del campesino moderno en nuestros países.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

En comunicación dirigida al Prefecto del Departamento, Gavino Condori y Alejandro Huacarpuma, representantes indígenas de la parcialidad de Alcasani, del distrito de Pichigua en la entonces provincia de Espinar, denuncian los abusos y violencias que los gamonales cometen con ellos. La situación se origina en los sucesos de Mollocahua presentados en el párrafo anterior. Los representantes indígenas reconocen la muerte de dos Guardias Civiles y califican el hecho de «*desgraciado*», pidiendo que los culpables sean castigados; pero lo que ocurre es que los inocentes están siendo hostigados por «*todos los enemigos gratuitos de las masas indígenas ensañados contra nuestra desgraciada raza*». La modalidad del ataque gamonal era la de arrasar las casas con fuego. Eso era constantemente denunciado en las punas, donde el emplazamiento estacional era el que tenía que impedirse o condicionarse al arrendamiento. El testimonio habla de un centenar de casas incendiadas en la zona de Pichigua, que está fuera del ámbito de Mollocahua. La violencia se extendía también por todo el distrito de Yauri. Es importante notar que las bandas incendiarias eran amparadas por el poder local y estaban compuestas por hombres de un mismo clan familiar campesino, que estaba al servicio de un hacendado gamonal para el que trabajaban como colonos. Entonces, el nivel de la lucha entre los bandos ha adquirido otras connotaciones. Los representantes indígenas estaban acreditados por el Patronato de la Raza y eran perseguidos para encarcelarlos, acusados ya como «*comunistas*». Eran los continuadores de las Comisiones que ante el Ministerio de Fomento logró reconocer Domingo Huarca, vinculados todos con el Comité Central Tahuantinsuyo. Las escuelas particulares indígenas eran también objeto de la violencia del bando misti. Finalmente, en uso de la prédica ideológica con la que se desarrollaba el movimiento campesino, los representantes aducen ser «*descendientes del poderoso Tahuantinsuyo*» y no deben morir «*en la tierra que sus ancestros hicieron*» (36).

El hecho está comprobado en la prensa política regional. En el primer número del periódico de la célula comunista cusqueña, «*El Ayllu*», de febrero de 1932, figura la denuncia de incendios en Yauri y Pichigua, como venganza por los sucesos de Mollocahua. Los incendios eran seguidos de robos de ganado y enseres domésticos. La misma práctica de arrasamiento que hoy se utiliza

(36) AHC. Prefectura, sueltos, 13 de noviembre de 1931. "Denuncian crímenes abominables e impetran garantías i libertad de sus representados indígenas de Yauri".



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

para reprimir movimientos sediciosos en el campo era empleada por estas bandas armadas apoyadas por la Guardia Civil. Producto de los arrasamientos, se detenían decenas de varones, pastores supuestamente implicados en la resistencia de Mollocahua luego de la ejecución de un supuesto cabecilla. Para liberarlos, las autoridades, también mistis locales, cobraban en dinero a los detenidos, convirtiéndose el momento violento de la política en la vieja prebenda del uso privado del poder público (37).

Luego del intento de resistencia campesina, los cuadros políticos del bando misti asediaron las posiciones campesinas con la violencia narrada y recuperaron la iniciativa. Era el momento de mayor fuerza económica y política de un personaje del cual hoy lleva el nombre el distrito donde ocurrieran estos hechos, Hector Tejada, que hizo de una parcialidad del viejo territorio Hatuncana, una de las más grandes haciendas de la región; en 1917 como parlamentario había logrado la formación de la provincia de Espinar. La fuerza gamonal no se desperdició y se atacó más duramente en 1932 a los campesinos, asediando las tierras (38).

En 1931 la violencia fue mucho más clara por ambas partes. Los contenidos ideológicos más depurados, los bandos más prevenidos. Las contradicciones eran sin embargo las mismas irresueltas del enfrentamiento irreconciliable entre dos sectores, con alternativas diferentes para encarar la vinculación con el mercado y las relaciones entre los hombres para administrar los recursos. No se solucionaron tampoco en aquella ocasión. Habrían de ser necesarias nuevas coyunturas de violencia y muerte. En este proceso, como en la época colonial, los campesinos fueron cambiando su forma de ver el mundo y de entenderse ellos mismos. Fueron creando un imaginario colectivo que les dio una herramienta para reproducirse como grupo particular dentro de un conjunto mayor que los reconocía pero se resistía a aceptar su integración.

## *El presente como historia*

Pero ¿hubo una sublevación indígena en la década de 1920-

(37) La nota de "El Ayllu" es reproducida en el valioso trabajo de GUTIÉRREZ [7].

(38) Sobre las tierras de Tejada ver las últimas matrículas de predios en AHC, también los documentos de reconocimiento de las comunidades del distrito en el Archivo de la Zona Agraria de Sicuani. Sobre las denuncias contra este personaje, ver GUTIÉRREZ, [7], pág. 313.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

1930? Realmente la hubo: en la creación de una mentalidad, en el establecimiento de un nuevo comparendo entre las fuerzas de los sectores sociales fracturados por castas, en el robustecimiento de una institución social y también ideológica que fue la comunidad, definitivamente integrada en el conjunto de la nueva civilidad nacional. Además, hubieron asonadas, venganzas, ajusticiamientos y asesinatos. Nada nuevo en la historia de los campesinos de las punas de los antiguos canas. Un recuento de la tradición expresada en los cuentos escritos nos muestra la percepción del fenómeno por la colectividad cusqueña. Por un lado, la «*sublevación indígena*» significaba en un cuento una nueva actitud de una bella campesina frente a los acosos de un galán mestizo urbano. En otra narración la fuerza del mito explicaba una revelación a través de una imagen muy escolar del Tahuantinsuyo a tres niños indios; la escena era una montaña tras unas tarucas y sorprendidos los pequeños personajes por los cóndores. Esos pequeños se pondrían a la cabeza de reclamos por tierra en Pampamarca, recordando a Manco Capac quien les dijo que la tierra era de ellos, termina el narrador en 1931 (39).

Un conjunto de prácticas orales de arraigo local que no se disocian de su contexto artístico y ritual ha servido a M. Linehard (1988) para elaborar una buena hipótesis que acá quisiéramos integrar. Se trata del obsesivo conjunto de motivos *utópicos* que han impregnado una serie de manifetaciones artísticas campesinas que evocan una vuelta del mundo *pachacuti*. En la exposición de este argumento y su tratamiento interno, Lienhard ha recurrido nada menos que a tres momentos vinculados con nuestra provincia: los versos guerreros de Rumitaque en 1921, rescatados felizmente por Valencia (1980), los cantos del Chiaraque, batalla ritual en Canas que se ha registrado desde el siglo XVIII y las escenificaciones en homenaje a Domingo Huarca, motivo de integración e identificación actual de los campesinos de Antaycama, atacados por el faccionalismo y las nuevas contradicciones de la crisis contemporánea. En todos los casos, las expresiones rituales y artísticas reafirman el «nosotros» campesino, se vinculan con el carnaval y el tinku, con el utopismo indianista y con las imágenes de renovación por el dolor (muy atadas a la tradición judeo cristiana, releida por los campesinos) del río de sangre que

(39) Pedro OROS, *De la Sierra*, Cusco, 1931. Se trata de un conjunto de narraciones cortas pertenecientes a Roberto Barrionuevo, que usa el seudónimo de Pedro Oros según el prólogo del libro que pertenece a José Gabriel Cosio. Son narraciones ligeras de la vida cotidiana, interpretadas por un artista viajero de la época.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

transforma. El análisis del contenido de estas manifestaciones artísticas y rituales muestra la fuerza renovadora de la tradición que no muere. Lienhard llega a comparar estas manifestaciones artísticas con los cantos que actualmente emanan de la vivencia subversiva-terrorista de Ayacucho, pero lo que aquí queremos resaltar es la coyuntura de dónde se han desprendido estas manifestaciones. Fue en el *tinku* entre la historia de los campesinos canas y la imagen de esa historia, que se crean en el contexto de una violenta batalla (no ritual) por defenderse de la agresión que sufrían dentro de la transformación del campo serrano y de la relación entre ellos y el Estado en la década de 1920.

La manifestación más trágica de la maduración de esta tradición expresada artística y ritualmente fue la vida de don Andrés Alencastre. La tradición expresa una recreación permanente de las identidades y de las contradiciciones que la subyacen. Alencastre fue su más clara expresión. Hijo de Leopoldo, fue testigo de los sucesos de Layo en 1921. Desde entonces aprendió las costumbres de los indios con los que convivió. Estudió sus ritos y supo interpretarlos en versos, canciones y teatro. Arguedas lo consideró la mejor expresión del devenir de la canción popular mestiza e india en el Perú. El conocido narrador andino conoció bien a Alencastre cuando estuvo en Sicuani y alguna tradición local nos lo refiere impactado por Kilko Waraka (alias de Alencastre) al punto de inspirarlo para su personaje de Bruno en *Todas las Sangres* (40), Alencastre se proclamó alguna vez como socialista o deseoso de solucionar los problemas que originaron la muerte de su padre (Alencastre 1961). Pero el destino lo puso frente al mismo papel: intermediario entre los conflictos campesinos, uno más en la lucha por las tierras y el poder local. Fundó un pueblo, acaparó bienes y poder, le dio al Descanso (el pueblo que denodadamente terminó convirtiendo en cabeza de distrito, como Huarca luchó por convertir a Trocroyoc) su alma y su personalidad, mientras enseñaba quechua en la Universidad y cooperaba con los mejores etnólogos contemporáneos en la interpretación de las batallas rituales y las expresiones artísticas de los campesinos (Alencastre y Dumezil 1953, Alencastre 1943). En 1984 fue muerto por varios campesinos que libaron alcohol, como en Rumitaque, para darse valor, en medio de conflictos

(40) La vinculación entre José María Arguedas y Andrés Alencastre parece haber sido estrecha. Algunas notas periodísticas de Arguedas eran muy elocuentes frente al significado que el narrador y etnólogo le otorgaba a la práctica cultural de Alencastre. Ver José María ARGUEDAS, *Indios, mestizos y señores*, Lima, Editorial Horizonte, 1985, págs. 59-76.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)

por tierras que hoy persisten en el contexto de nuevas tensiones políticas y económicas. La tradición popular lo presenta exactamente igual que a su padre. Su muerte habría sido mítica, a pedido propio, para dejar el corazón en la tierra, creciendo, como crece la imágen de Huarca en la interpretación de danza y teatro campesino en las alturas (41).

(41) Estoy rescatando una narración que escuché grabada de un testimonio tomado en Yauri. Con ella elaboré un relato que presenta las cosas de esta manera (Boletín SUR Nº 80-81). Es seguro que introduje mucho de mi propio subjetivismo en ello, pero traté de ser honesto con la realidad. Anoto esto pues en otro texto Flores GALINDO, [22] y su reedición como ensayo en el nuevo texto de Flores GALINDO sobre *La utopía Andina* ha sido también incluida esta presentación del sentir o interpretación popular de la muerte de un personaje muy respetado a la vez que contradictorio.



(c) Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. https://revistadeindias.revistas.csic.es/
Licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)