

Los chopcca de Huancavelica

Etnicidad y cultura en el Perú contemporáneo



Investigadores
Pedro Roel Mendizábal
Marleni Martínez Vivanco



Ministerio de Cultura

Los chopcca de Huancavelica

Etnicidad y cultura en el Perú contemporáneo

Los chopcca de Huancavelica

Etnicidad y cultura en el Perú contemporáneo



Investigadores
Pedro Roel Mendizábal
Marleni Martínez Vivanco



PERÚ

Ministerio de Cultura



Diana Alvarez-Calderón Gallo
Ministra de Cultura

Luis Jaime Castillo Butters
Viceministro de Patrimonio Cultural e Industrias Culturales

Soledad Mujica Bayly
Directora de Patrimonio Inmaterial

Giarncarlo Marcone Flores
Coordinador Técnico del Proyecto Qhapaq Ñan - Sede Nacional

Los chopcca de Huancavelica.
Etnicidad y cultura en el Perú contemporáneo
Colección: Pueblos y tradiciones; 2

Ministerio de Cultura
Av. Javier Prado Este 2465, San Borja, Lima, Perú
www.cultura.gob.pe

Investigación y textos: Pedro Roel Mendizábal, Marleni Martínez Vivanco
Prólogo: José A. Lloréns Amico
Fotografías: Archivo del Ministerio de Cultura
Edición: Milagros Saldarriaga Feijóo
Diseño y diagramación: Sara Tejada Montoya

Primera edición, Lima, 2013
Primera reimpresión, Lima, 2014
ISBN: 978-612-4126-15-4
Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2014-01829
Impreso en los talleres de Lucent Perú S.A.C.
Calle Elías Aguirre 126, oficina 1002, Miraflores, Lima

Roel Mendizábal, Pedro
Los chopcca de Huancavelica. Etnicidad y cultura en
el Perú contemporáneo / Pedro Roel Mendizábal, Marleni
Martínez Vivanco.- Lima: Ministerio de Cultura, 2013.
312 p.; 23.5 x 16.5 cm
ISBN 978-612-4126-15-4
I. Grupos étnicos--Huancavelica--Perú II. Etnicidad--Perú
Dewey 305.8

Índice

Presentación	11
Prólogo	13
Introducción	41
Capítulo 1	
Entre la diferencia y la desigualdad: visiones sobre la etnicidad en los Andes peruanos	49
Desindianización y campesinización de las poblaciones rurales altoandinas	53
Lo andino como patrón cultural	67
Del mestizaje a la choledad	72
La etnicidad, rasgo prohibido	75
El Estado integrador	80
Identidades en juego	84
Capítulo 2	
Los chopcca de Huancavelica	89
Ubicación	92
Del mito a la comunidad	96
Chopcca y Anqara: relatos de origen	96
La hacienda en Huancavelica	104
La comunidad campesina Chopcca	119
Economía y condiciones de vida	136
Agricultura	139
Ganadería	143
Comercio	144
Educación y salud	146

El poder local	154
Autoridades tradicionales o varas	157
Autoridades comunales: Asamblea Comunal, Directiva Comunal y Junta Local	160
Autoridades municipales	164
Nación y distrito	165

Capítulo 3

Expresiones contemporáneas de la identidad chopcca 169

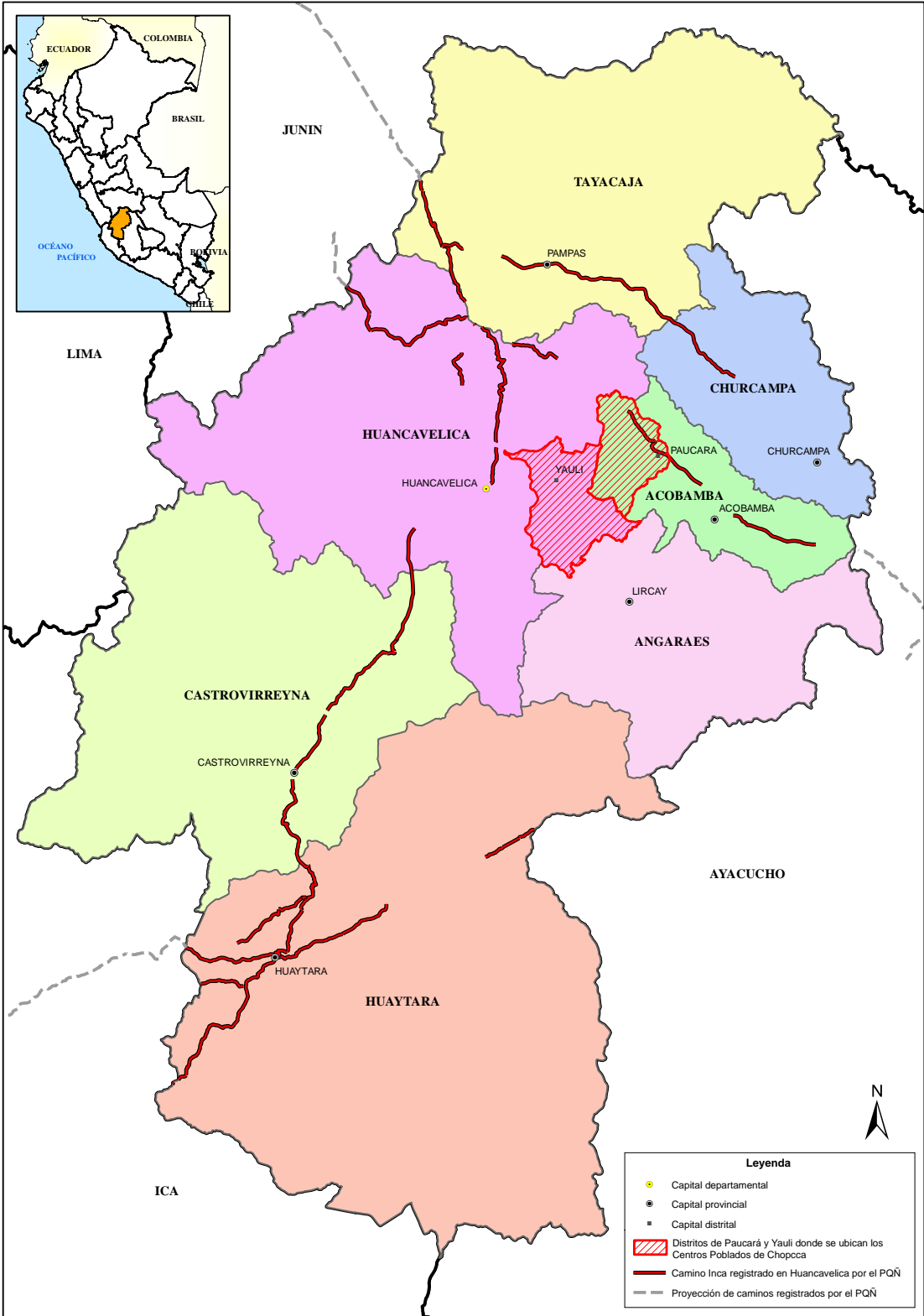
Indumentaria	174
Materias primas	175
Técnicas de tejido	175
Colores y tintes	178
Diseños	179
Vestimenta femenina	184
Vestimenta masculina	187
Accesorios	194
Ciclo festivo	197
Fiestas del calendario católico	205
Fiestas del ciclo productivo	206
Fiestas del ciclo vital	228
Fiestas cívicas y conmemorativas	240
Música	244
Huaino	245
Géneros tradicionales	247
Organología	249
Gastronomía	256
Medicina tradicional	260
Tradición oral	265
Geografía viviente y otros seres sobrenaturales	266
Animales humanizados	276

Conclusiones 281

Fuentes 285

Agradecimientos 307





Leyenda

- Capital departamental
- Capital provincial
- Capital distrital
- ▨ Distritos de Paucará y Yauli donde se ubican los Centros Poblados de Chopcca
- Camino Inca registrado en Huancavelica por el PQÑ
- - - Proyección de caminos registrados por el PQÑ

Presentación

La investigación del patrimonio cultural inmaterial peruano es uno de los propósitos que orientan las acciones del Ministerio de Cultura. Ello no solo con el afán de registrar prácticas culturales que afirmen nuestra identidad nacional diversa, sino, principalmente, bajo la necesidad de construir herramientas para que dicha diversidad sea percibida como parte de la vida cotidiana del país y continúe signando nuestro devenir cultural. La serie de discos *Chopccamkani* y el documental *Chopcca kaymi llaqtayku*, sobre la música y las festividades de los chopcca de Huancavelica, publicados en el 2009 y 2010 respectivamente, se originaron en esta ruta de acción. A ellos se suma el libro que ahora presentamos, *Los chopcca de Huancavelica, etnicidad y cultura en el Perú contemporáneo*, investigación antropológica que complementa las publicaciones previas sobre el pueblo chopcca.

El interés que justifica un tercer producto dedicado a la experiencia cultural de los chopcca proviene de la importancia de poner en evidencia la organización de un sistema político mixto que propicia la vigencia de su especificidad cultural, la constitución unitaria de un conjunto de comunidades dispersas en distritos e incluso provincias distintas y la lucha por ejercer, de manera plena, sus derechos culturales. Cualquiera de estos hechos nos lleva hacia las coordenadas históricas y coyunturales que se han sucedido en esta área de la región Huancavelica, generando la comunidad chopcca, una entidad social y política con características étnicas muy propias. Definen a este colectivo una historia de ocupación continua en un territorio delimitado desde tiempos prehispánicos, la lucha por su autonomía del régimen de haciendas, la organización política coherente de los dieciséis centros poblados que la componen y una herencia cultural recreada y convertida en un vehículo de cohesión social. En síntesis, reúne

las consideraciones de los analistas sociales como rasgos étnicos para los casos de las colectividades indígenas del continente americano.

La comunidad chopcca constituye actualmente una entidad legitimada ante la sociedad que los circunda. Su experiencia colonial, como encomienda dedicada a la explotación minera, provocó el nacimiento de haciendas cuya función era proveer de mano de obra a la minería. Por esa razón no se establecieron en la zona dinastías familiares de terratenientes, mientras la población nativa conservaba la organización de los *ayllus*. De esta manera, los pobladores, hijos de los antiguos Anqara, recrearon, a veces de manera subrepticia y otras de forma más evidente, la interacción de dos regímenes culturales hasta bien entrada la República y más claramente con la Reforma Agraria, cuando desaparecieron las haciendas. Desde entonces, y a través de un largo proceso, la comunidad chopcca ha consolidado su unidad social a partir de sus rasgos étnicos, convirtiéndose en una sociedad contemporánea que exige el reconocimiento de su especificidad cultural.

Los chopcca de Huancavelica, etnicidad y cultura en el Perú contemporáneo, así como el estudio y registro de la experiencia cultural chopcca, son parte de las acciones con que el Ministerio de Cultura reitera su compromiso con la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura - UNESCO, a diez años de su redacción y aprobación por parte de los estados miembros, entre los que nos encontramos.

Luis Peirano Falconí
Ministro de Cultura

Prólogo

Conceptos básicos sobre etnicidad

El estudio sobre la comunidad campesina Chopcca de Huancavelica, Perú, llevado a cabo por los antropólogos Pedro Roel Mendizábal y Marleni Martínez Vivanco, entre los años 2009 y 2010, pone de relieve la existencia de significativos rasgos culturales colectivos en este grupo social, los cuales se corresponden en general con las definiciones y concepciones sobre etnicidad. Así, como se verá a lo largo de este libro, la mayoría de integrantes de la referida colectividad se reconocen a sí mismos –y son reconocidos por otros– como “chopcca”, en base a referentes culturales específicos (idioma originario, vestimenta ancestral distintiva, música tradicional con marcadas peculiaridades locales, actividades colectivas de tipo festivo y ritual) que recrean y refuerzan el sentimiento comunitario local, así como mitos de origen y relatos que narran un conjunto de hechos memorables con desafíos y triunfos enfrentados y obtenidos colectivamente. Por lo demás, los miembros de la comunidad habitan un territorio delimitado y de prolongada ocupación continua por ellos, a más de constituir actualmente una entidad jurídicamente reconocida y legitimada ante la sociedad que los circunda. En síntesis, lo mencionado reúne lo que mayormente es considerado por los analistas sociales como rasgos étnicos en los casos de las colectividades indígenas del continente americano.

Teniendo en cuenta las características mencionadas de la comunidad campesina Chopcca, hemos estimado pertinente exponer con más detalle conceptos básicos de lo que en las Ciencias Sociales se clasifica como etnicidad para el caso de los pueblos indígenas de nuestro país, no solo para ofrecer elementos analíticos que puedan facilitar una mejor comprensión

del grupo autodenominado chopcca, sino en general para aportar al debate sobre la composición cultural del país y las interacciones entre los diversos sectores sociales que forman el Perú actual. Así, trataremos de ofrecer un marco conceptual más amplio para juzgar los resultados obtenidos mediante el trabajo etnográfico de Roel y Martínez.¹ Además, estimamos que este ejercicio es útil para la propia Dirección de Patrimonio Inmaterial Contemporáneo, y para el Ministerio de Cultura en general, en tanto podría contribuir a orientar conceptualmente los futuros trabajos sobre el tema.

Cabe advertir, por tanto, que la intención no es formular aquí una nueva teoría sobre la etnicidad, ni tampoco revisar exhaustivamente la historia intelectual del término. Por lo demás, no se pretende establecer en este ensayo si el grupo chopcca es una etnia. El propósito de este prólogo es el de reunir y organizar de modo didáctico las definiciones básicas del fenómeno étnico y los temas que consideramos más significativos para una mejor comprensión cultural de la colectividad chopcca, así como de los demás grupos culturales del país. Esto responde a que en la actualidad son poco frecuentes en nuestro medio las reflexiones antropológicas en torno a las características étnicas de grupos altoandinos. En cualquier caso, cumplimos con aclarar que las opiniones vertidas en este prólogo no representan necesariamente la posición oficial del Ministerio de Cultura al respecto, y son de entera responsabilidad de su autor.

La etnicidad en el Perú

Es ampliamente aceptado que el territorio actual del Perú está establecido en un espacio que a lo largo de su milenaria y continua ocupación humana ha sido habitado por grupos que desarrollaron características culturales y sociales que pueden ser consideradas como étnicas, según las conceptualizaciones que hemos resumido arriba y que en este prólogo expondremos con mayor detalle. Se debe tener en cuenta, para empezar, que en el ámbito territorial del Perú actual se desarrollaron y sucedieron diversas organizaciones sociopolíticas de dimensiones significativas, las cuales desarrollaron distintas expresiones culturales basadas en variadas

1 Debemos aclarar que el caso de los grupos afrodescendientes es distinto por diversas razones, las cuales merecen un estudio especializado. Con todo, ofreceremos más adelante un breve resumen de los factores étnicos que se relacionan específicamente a estos grupos.

percepciones estéticas relacionadas con sus propias cosmovisiones. Por lo demás, numerosos y variados grupos originarios que pueblan la Amazonía desde tiempos inmemoriales no llegaron a ser articulados a los Estados prehispánicos, y sus características étnicas los distinguen de otras colectividades que han habitado el país.

En el espacio ocupado por el Perú, en efecto, la multietnicidad es un fenómeno primevo. Si bien la mayoría de las formaciones estatales han incluido distintos grupos étnicos, la naturaleza de esa diversidad se relaciona a la manera en que cada Estado ha llevado a cabo su proceso de formación. Como dice Toland (1993:3), las dinámicas de las relaciones interétnicas se caracterizan según las necesidades de cada Estado para manejar su jurisdicción territorial, controlar los desplazamientos poblacionales, acceder a recursos, y adecuar sus necesidades y distribución de fuerza laboral. Así, el Estado inca había desarrollado una compleja mecánica de relaciones interétnicas para articular y administrar políticamente los distintos grupos humanos que fueron encontrando en su proceso de expansión, y para explotar los diversos recursos bajo el control de dichos grupos.

La llegada de los europeos representó –entre muchas otras cosas– una alteración en la interacción étnica de los distintos grupos andinos. La repentina y violenta irrupción foránea no motivó, sin embargo, la mitigación de la diferenciación étnica interna como una posible respuesta para enfrentar de modo unificado a los invasores de ultramar. Al contrario, desde el primer momento de su llegada al Tawantinsuyu y tal como habían ensayado ya en otras partes de América, los españoles manipularon las tensiones interétnicas del Estado inca para enfrentar a los grupos originarios entre sí y abatir la resistencia de la elite cusqueña ante la invasión europea. Así, los antagonismos étnicos internos fueron instrumentalizados para lograr la derrota del Estado inca y consolidar la conquista española.

Con la conquista europea, la variedad étnica de la región se hace más compleja en tanto los españoles traen poblaciones de África bajo el régimen de esclavitud, el cual se refuerza al ser asociado con rasgos físicos externos. A la vez, los propios españoles eran portadores de rasgos físicos que en términos generales los distinguían tanto de los pueblos originarios como de los esclavos africanos. De este modo, la etnicidad se articuló en esta parte del mundo con el sistema de jerarquías sociales y estuvo así relacionada en gran medida con las características de origen (*i.e.*, aborígen,

europeo, africano) y los rasgos fenotípicos asociados, todo lo cual se desarrolló como un régimen de demarcación de los distintos estratos sociales y ocupacionales del Estado colonial.

Cabe agregar que en la época republicana el panorama étnico en el Perú se hace todavía más variado, a medida que el Estado y la sociedad civil intensifican su contacto con las poblaciones originarias de la Amazonía que habían permanecido mayormente aisladas hasta entonces. Por otra parte, aparecen también nuevos grupos provenientes de lejanos lugares con los cuales previamente se había tenido poco o ningún contacto: europeos no españoles (ingleses, italianos, alemanes, etcétera), y asiáticos (particularmente de China y Japón). De este modo, se mantuvo el precepto de demarcación étnica de los distintos estratos sociales del régimen colonial, al cual se agregaron nuevas categorías fenotípicas que también denotaban el origen geográfico así como el estatuto ocupacional y la jerarquía social.

Siguiendo esta exposición sumaria, hubo en el siglo XIX algunos hitos importantes que influyeron en estas dinámicas, como el asunto del llamado tributo indígena, la manumisión de los afrodescendientes, y la Guerra del Pacífico. Esta última, en particular, propició una reflexión en el país sobre la situación de la población indígena en relación a la conformación del Estado, la cual se extendió durante la mayor parte del siglo XX. Hubo diversas posiciones al respecto de lo que empezó a llamarse “el problema del indio”, desde propuestas de su exterminación hasta políticas estatales de asimilación y reivindicación cultural. Para terminar con este resumen, señalaremos que el régimen militar del General Velasco Alvarado constituyó otro importante hito en tanto pretendió abolir los aspectos denigrantes y opresores de la situación indígena y llevó a cabo una reforma agraria de proporciones nunca antes vistas en el Perú, lo cual permitió la “liberación” de las comunidades indígenas del régimen de haciendas. Es justamente este un evento central para la conformación de la comunidad campesina Chopcca, como lo explican con detalle Roel y Martínez.

En el Perú contemporáneo hay un creciente reconocimiento de la existencia de una significativa variedad de prácticas culturales y expresiones estéticas colectivas que están relacionadas con el ancestral carácter multiétnico de la población asentada en el territorio nacional. Este reconocimiento fue institucionalizado en la más reciente Constitución Política del Perú (1993: Título I, Capítulo I, Artículo 2°, Numeral 19°), la

cual establece además que el Estado debe proteger la pluralidad étnica y cultural de la Nación. De ahí que la reflexión sobre esta diversidad y sobre los procesos de interacción cultural (en el sentido antropológico del concepto) entre distintos grupos humanos es de utilidad para entender la conformación y desenvolvimiento de la diversidad cultural peruana. Una de las maneras de aproximarse a la mejor comprensión de las dinámicas culturales actuales del país es mediante el concepto de etnicidad.

Definiciones de etnicidad

Presentaremos el asunto de la etnicidad bajo dos líneas de tratamiento. Por una parte, expondremos el significado del concepto de etnicidad y de grupos étnicos indígenas en relación a otros conceptos, como territorio y nación. Por otra parte, exploraremos las condiciones de la interacción social en que las identidades étnicas se convierten en significativas. Esto requiere tratar de identificar y entender las circunstancias en que este tipo de identidad se vuelve una dimensión relevante de las dinámicas socioculturales entre las colectividades que asumen tales referentes, así como exponer de modo crítico las principales teorías sobre los fundamentos y procesos contemporáneos de la etnicidad.

Dado lo complejo del asunto y la intención de hacerlo asequible a la mayor cantidad de personas, empezamos con lo básico: una definición resumida y elemental, como la que puede brindar un buen diccionario. Por ejemplo, el *Diccionario de la Lengua Española* (2001) de la Real Academia Española (RAE) define así el término “etnia”: “Comunidad humana definida por afinidades raciales, lingüísticas, culturales, etc.”, vocablo que proviene del griego *ἔθνος*, que significa “pueblo”. Es interesante indicar que este término es de reciente adopción por la RAE, ya que en ediciones anteriores solo aparecía el adjetivo “étnico/a”, derivado (a través del latín *ethnĭcus*) del ya mencionado vocablo griego “pueblo”. De las tres acepciones incluidas por la RAE (2001), solo una tiene relación con nuestro tema: “perteneciente o relativo a una nación, raza o etnia”. Incluso hasta esta fecha, el término “eticidad” no ha sido admitido por la RAE, a pesar de que su uso es muy común en el castellano.

De ahí que los científicos sociales hispanohablantes debieron tomar estos vocablos de otros idiomas, en los que el término “étnico” es más abarcador

y tiene derivados referidos al fenómeno que estudiamos. Así, el término inglés *ethnic* (étnico) se refiere a lo “relativo a grandes grupos de personas clasificadas según un origen común de tipo racial, nacional, tribal, religioso, lingüístico o cultural” (Merriam- Webster 1987:427).² Además, en el inglés norteamericano existe no solo el adjetivo “étnico” sino también el sustantivo, para referirse a las personas: “miembro de un grupo étnico; especialmente, miembro de un grupo minoritario, quien mantiene las costumbres, lenguaje o creencias sociales de su grupo” (Merriam- Webster 1987:427). Parece evidente que el uso del término en cada idioma expresa en buena medida la experiencia social de su comunidad lingüística. En este caso, por ejemplo, se refleja la situación de las “minorías étnicas” en los Estados Unidos. Por otra parte, y de modo aparentemente paradójico, la “mayoría blanca” de ese país (y de otros países europeos) no es usualmente considerada como un grupo étnico, a pesar de que también tiene rasgos culturales y lingüísticos característicos (Eriksen 2002; Guibernau y Rex 2010:3- 4).

Cabe advertir, en este sentido, la existencia de dificultades inherentes a cualquier intento de discutir un fenómeno sociocultural que influye en todos y del cual nosotros mismos participamos, bien sea de modo consciente o no, e incluso de modo involuntario y pasivo en tanto somos sujetos de tratamiento diferenciado (favorable o desfavorable) según nuestros rasgos étnicos, de modo que sus dinámicas forman parte de nuestra cotidianidad en varios sentidos y aspectos. Este rasgo nos plantea desde un inicio un problema de conocimiento que muy pocos estudiosos del tema mencionan. Para empezar, se debe tener en cuenta que todos hemos sido socializados al interior de grupos y colectividades específicas que son portadoras de imágenes y percepciones sobre ellas mismas y sobre los “otros”, por lo que hemos asimilado desde la infancia una serie de imágenes, ideas y juicios de valor sobre los distintos grupos sociales, culturales y étnicos que conforman nuestro entorno social.

Así, todos podemos estar condicionados o influidos por las actitudes y valoraciones que nuestro grupo social ha desarrollado y manifiesta con respecto a los otros grupos; además, este es un elemento importante en la conformación de la identidad individual. Por otra parte, como señala Banton (2001:173), el propio lenguaje cotidiano sobre estos temas está cargado de significados múltiples y variables que reflejan las circunstancias

2 Todas las traducciones del inglés son responsabilidad del autor.

particulares de una sociedad en un momento determinado, y por tanto esto puede obstaculizar la comprensión de las dinámicas étnicas de otras sociedades y de otros momentos históricos. Esto lleva a la necesidad de emplear términos y conceptos cuyo sentido sea explícito y lo más técnico posible, teniendo consciencia de los posibles sesgos y cargas connotativas de los mismos.

Esto implica una exigencia constante de tomar cierta distancia de nuestras propias concepciones al respecto y asumir una conciencia crítica frente a nuestros hábitos mentales cotidianos. Se trata de un esfuerzo por detectar en nosotros mismos las actitudes negativas o prejuicios que podamos haber adquirido con respecto a otros grupos sociales, y tratar de neutralizarlas. De este modo, nuestra intención al escribir este trabajo es también la de procurar motivar actitudes y comportamientos de tolerancia y comprensión frente a la diversidad cultural de nuestro medio social y del mundo en general. En todo caso, al tener en cuenta las potenciales fuentes de distorsión de nuestra reflexión, podemos someter nuestras propias ideas a un mayor rigor crítico (y autocrítico).

De este modo, como miembros de grupos y entornos sociales determinados, todos estamos constantemente expuestos a –y en casos hasta confrontados con– representaciones sobre grupos culturales, las cuales provienen de diversos ámbitos: el sistema escolar, el entorno social general, los medios masivos, la industria cultural, junto con nuestra propia interacción social dentro de nuestras colectividades y con otros estratos o subculturas, todo lo cual puede reforzar o cuestionar lo aprehendido desde la niñez. Como advierte Roland Breton (1983:17), uno de los más connotados analistas del tema:

Para muchos de nosotros las etnias son las otras [colectividades]. Y la división académica entre el campo [de estudio], el vocabulario y los métodos de [la sociología y la antropología] reflejan también esta división radical entre *La Sociedad* (la buena sociedad, normal, el centro del mundo) y los grupos étnicos: marginales, periféricos, arcaicos, atrasados y en vías de extinción, propios de una cierta anomalía y por lo tanto de un enfoque especial.³

3 Énfasis en el original. En este sentido, agrega Breton, el prefijo “etno” aparece en disciplinas académicas relativamente recientes que estudian aspectos específicos de las sociedades no occidentales, como sus sistemas de conocimiento, percepción, expresión y valores: etnobotánica, etnolingüística, etnohistoria, etnomusicología, “etnofilosofía”, etcétera.

En todo caso, muchos grupos étnicos o etnias son identificados usualmente en términos de diferencias culturales básicas que contrastan con las de otros grupos. Es en cierta forma lo que desde hace algunas décadas diversos investigadores denominan “la otredad”, lo que pertenece a un grupo cultural socialmente construido como distinto al de uno mismo: la categoría sociocultural de ser considerado “otro”. Por otra parte, la etnicidad “consiste en desplegar la frontera de la categoría étnica como un escenario central para la disputa por recursos de distintos tipos” (Anthias 2001:629). Líneas más abajo, la autora dice:

El término grupo “étnico” siempre es construido relacionamente en tanto solo tiene sentido en el contexto de la etnización de otra población e implica un proceso de diferenciación.

En cuanto a la historia del uso de términos como “etnia” y “eticidad”, mencionaremos brevemente que según Williams (1983:119-120) connotaba en tiempos modernos el sentido de las características raciales atribuidas a los grupos humanos. Como hemos visto, esta denotación aún se mantiene en la acepción más reciente del *Diccionario* de la RAE. Luego, en el siglo XX, se usó en las ciencias sociales para tratar de neutralizar las connotaciones peyorativas del término “raza”.

Billington et al. (1991:87) opinan que, si bien los científicos sociales han tratado de evadir los problemas asociados con el término “raza” mediante el desarrollo del concepto de “eticidad”, este también se basa en una construcción ideológica con una historia específica de uso (Devalle 2002:11-29). Con esto se quiere aclarar que el término “eticidad” no necesariamente es más libre de connotaciones ideológicas cuestionables que el de “raza”, y que sólo un análisis histórico del uso social de estos términos permitiría comprender las diferentes connotaciones de su uso entre los diversos individuos y grupos que lo han empleado.

Por su parte, Eriksen (2002) ha señalado otro importante factor que influyó en el creciente uso del término etnicidad. Se trata del cambio de terminología de “tribu” a “grupo étnico”, en tanto la gran mayoría de “tribus remotas y aisladas” de antaño han sido englobadas por distintos Estados y han pasado a ser “etnias”. Esto ha ido de la mano con los cambios teóricos en la antropología, que ha adoptado concepciones más dinámicas y fluidas sobre los grupos sociales, así también sobre la interacción entre las

colectividades culturales, dejando de lado las visiones estáticas, aisladas, cerradas y homogeneizadoras de las escuelas estructural- funcionalistas y culturalistas.

Para el caso específico de América Latina, se ha dado un nuevo giro en estos cambios en tanto los propios grupos indígenas han usado el asunto de la etnicidad en sus reivindicaciones de autonomía y reconocimiento propio. Así, varios de ellos están pasando de la categoría pasiva y poco autorreflexiva de “grupos étnicos”, la cual es muchas veces adscrita de modo exógeno, a considerarse a sí mismos como pueblos y naciones indígenas, en tanto sus líderes se agremian en grupos mayores y adquieren una consciencia más global de su ubicación social en contextos regionales supranacionales.

Según esto, los grupos étnicos pueden concebirse como unidades sociales o colectividades que existen dentro de una sociedad mayor. Este tipo de agrupación social generalmente está compuesto por personas que se consideran o identifican a sí mismas, o que son identificados y diferenciados por otros grupos sociales, en base a sus características sociohistóricas, como, por ejemplo, tener un origen común y expresar manifestaciones culturales que se asocian a tal origen. Así, sus miembros son portadores de elementos, rasgos, o características significativas de una cultura específica compartida; y sus integrantes más activos participan en labores y prácticas grupales que sirven para mantener y reproducir o recrear dichas características culturales (Eriksen 2002; Fenton 2010; Guibernau y Rex 2010; Smith 2010).

Aquí debemos recalcar que se está usando el término cultura en el sentido más amplio, lo que incluye el variado espectro de actitudes, comportamientos, prácticas sociales, símbolos, valores, y artefactos que caracterizan y distinguen a los humanos.⁴ Por otra parte, se debe tener en cuenta que tanto el concepto de etnicidad como los grupos sociales así referidos presentan distintas características específicas de acuerdo a factores como su trayectoria histórica colectiva y el entorno social mayor

4 El término cultura que se usa aquí va más allá de la educación formal o escolarizada y también trasciende lo que en ciertos grupos sociales se considera “refinado” o “de buen gusto”. El uso más general del término incluye los símbolos colectivos que representan las colectividades y otorgan sentido a los grupos sociales, símbolos que, en su conjunto y por medio de la interacción social, pueden distinguir un grupo humano específico (o estrato social) de otros grupos (o estratos).

con el que interactúan; además, su identidad colectiva puede hacerse más intensa o notoria en respuesta a ciertas coyunturas históricas. Así, los propios grupos étnicos pueden resaltar uno o más elementos de identidad étnica en distintos momentos y circunstancias, según el contexto social y situación histórica en las que estén inmersos. A continuación, describiremos con más detenimiento los principales aspectos atribuidos a los grupos étnicos y luego resumiremos los enfoques de análisis más usuales sobre las dinámicas sociales de la etnicidad.

Características básicas de la etnicidad

Existen distintas perspectivas en relación a cuál elemento específico es el más importante para diferenciar a un grupo étnico, por ejemplo: ocupación territorial, historia común, idioma, ancestros, costumbres propias. Desde un punto de vista histórico, lo que actualmente ocupa un lugar central en la definición étnica de los pueblos indígenas es la reivindicación por el territorio y el uso de sus recursos. Es así que muchos grupos étnicos concentran los demás elementos étnicos para reforzar sus reivindicaciones territoriales. La misma lucha por el reconocimiento pasa por la reivindicación territorial y está estrechamente ligada a la misma, especialmente como referente simbólico (Bello 2004). En nuestro país, el criterio de la reivindicación del control territorial y uso de sus recursos ha sido quizá el más notorio en los últimos años para los grupos altoandinos y amazónicos o grupos etnolingüísticos de la Amazonía. Breton (1983:46-49), por ejemplo, se refiere así al territorio al mencionar a los elementos generales en que se fundamenta la condición étnica:

Es el marco físico en donde la etnia se ha fijado, e incluso muchas veces donde se ha constituido a partir de elementos de procedencia diversa. La etnia se ha adaptado a este medio natural y lo ha transformado en menor o mayor grado para la utilización de sus recursos. Cuanto más desarrollada, sofisticada y exigente es la economía, más modifica el marco ecológico, más “humaniza” el paisaje. Cuanto más densa es la ocupación del territorio más profundas e irreversibles son estas transformaciones. [...] Sean cuales fueren la forma de ocupación del suelo y la antigüedad de la implantación, cada etnia tiene una noción precisa de sus relaciones con el territorio, de la delimitación de su jurisdicción y de los eventuales repartos con las otras etnias.

Stavenhagen (1990:100), por su parte, hace ya algunos años señalaba que el problema de la ocupación territorial y explotación de los recursos naturales es la principal reivindicación que los grupos indígenas reclaman en nuestros tiempos, sobre todo cuando el Estado nacional o las empresas privadas tratan de explotar las tierras habitadas por ellos. Se moviliza así la preocupación por defender los derechos de los pueblos indígenas sobre los territorios que tradicionalmente han sido ocupados por ellos. Esto se debe a que el territorio no solo representa la fuente principal de recursos para la subsistencia económica de estos grupos, sino que además es la base de su identidad social y cultural. Es la tierra de sus antepasados, el lugar de los vínculos religiosos y míticos con el pasado y con lo sobrenatural, también es el entorno en el cual han adaptado y desarrollado su cultura y estilos de vida característicos mediante un largo proceso de interrelación con la naturaleza:

Para los nativos [de la Amazonía], la Selva no es un medio de inversión y de lucro. Para ellos, la Selva es su medio, su hogar, su fuente única de abastecimiento y creación cultural. Privarlos de su territorio [...] es más que quitarles su medio de trabajo: es también privarlos de su vida misma. [Estas poblaciones] han establecido con su medio relaciones de complementariedad. La eliminación de la Selva conlleva la eliminación de la cultura, la sociedad y el individuo, puesto que de ella se nutren física y culturalmente (Chirif s/f:13).

En el Perú, el criterio de territorialidad ha sido adoptado por muchos investigadores sociales. Así, se considera que existen rasgos básicos de las culturas aborígenes derivados de este proceso centenario de ocupación territorial, desde los aspectos materiales hasta los ideológicos y espirituales. Por ejemplo, cuando los arqueólogos y etnohistoriadores hablan de grupos étnicos precolombinos, casi siempre están considerando este factor territorial implícita o explícitamente como uno de los rasgos definitorios de las diversas culturas que han poblado nuestro continente. Así mismo, cuando en la actualidad se habla de los grupos amazónicos, la ocupación territorial constituye uno de los elementos para demarcar y sustentar la existencia social de estos grupos, e incluso para considerarlos como “naciones”:

Las sociedades nativas eran, hasta hace poco tiempo, naciones independientes con un mismo lenguaje y una misma visión del mundo, unidos por una red de relaciones sociales y económicas. [...] una de las bases importantes de esta nacionalidad es el reconocimiento grupal tácito de un territorio común; al interior de [sus límites] reside “nuestra gente” o, como dicen los Amuesha [grupo etnolingüístico del Perú],

“nosotros gente”. Este concepto de territorialidad [desde el punto de vista de los nativos es reclamado por] haber recibido de su Dios el derecho de usufructo [de la tierra que ocupan]. La tradición oral confirma este derecho a usufructuar un territorio particular” (Chase-Smith s/f:173).

Vemos que este rasgo de la etnicidad se entrelaza con el aspecto de la definición de la nacionalidad y también con la autodeterminación. En otras partes del mundo, cuando existen conflictos étnicos de carácter nacional, los pueblos que aspiran a lograr autonomía política siempre incluyen en sus reivindicaciones el control sobre cierto territorio que consideran la base de su reclamo independentista (Preda 2003:205-226). No se puede concebir un Estado-nación sin derechos soberanos sobre un territorio. De ahí que una demanda constante de los grupos separatistas sea tener derecho autónomo sobre un determinado territorio que se reclama propio por su ocupación continua desde tiempos inmemoriales.

El idioma es otro aspecto importante en la definición. En efecto, el lenguaje no es solo un medio de comunicación. Es sobre todo un elemento central de la cultura y del proceso de socialización. A través de la lengua el grupo expresa su propia cultura y su identidad social porque el idioma está íntimamente ligado a los procesos mentales e ideológicos, a la percepción del mundo interior y exterior, a la naturaleza y a la sociedad (Stavenghagen 1990:108). Cada lengua es el resultado dinámico del continuo proceso de adaptación y manejo del entorno natural y social del grupo. Así, varios autores consideran que un grupo cultural que pierde su lengua propia está en proceso de desaparecer como grupo étnico, es una comunidad cultural en vías de extinción. Otro rasgo importante en la identificación de grupos étnicos es, por lo tanto, el idioma propio del grupo. Para algunos autores, esta es la característica principal que identifica una etnia:

En sentido estricto la palabra *etnia* puede designar a un grupo de individuos pertenecientes a la misma lengua materna. [En] estos casos etnia es equivalente a grupo lingüístico, o grupo etno-lingüístico, es decir, lo que los lingüistas designan como *grupo de lengua materna* (Breton 1983:11-12).

En este contexto, es necesario tener en cuenta que el proceso de colonización europea por lo general rebajó culturalmente los idiomas de los grupos indígenas al considerarlos meros dialectos, término que connota una situación de inferioridad cultural porque implica que no es un

lenguaje estructurado y plenamente desarrollado. Así, en la opinión pública contemporánea existe todavía la imagen de que los grupos indígenas hablan dialectos y no lenguas, con lo cual se perpetúa una imagen de inferioridad cultural de estos grupos. Dado que lingüísticamente esto no es correcto, lo que hay es una finalidad ideológica detrás de esta subvaloración de las lenguas aborígenes, porque de este modo se justifican o legitiman muchas veces las políticas gubernamentales de aculturación y asimilación, especialmente en cuanto a la educación monolingüe en el idioma nacional. De este modo, se ha discutido mucho sobre la alternativa de que los grupos indígenas sean alfabetizados en su propia lengua, y diversos sectores de intelectuales y de los propios indígenas plantean la educación inicial bilingüe (en el propio idioma del grupo y en la lengua nacional predominante) como una reivindicación cultural.⁵ Esta definición, por otra parte, tiene el inconveniente de pasar por alto las diferencias internas que existen en los amplios grupos humanos que poseen la misma lengua materna. De ahí que se busquen otras características para distinguir a grupos sociales en términos étnicos.

Otro elemento usual es el de considerar que tienen antepasados comunes, lo que implica una historia u origen común. Algunos autores estiman incluso que este es el rasgo definitorio de lo étnico:

[...] el término grupo étnico debería ser usado solamente para comunidades que poseen *la creencia de una descendencia genealógica compartida* [...] La etnicidad describe el pensamiento y acción sociales basadas en este ancestro putativo (Kaufmann 2000:1088).⁶

En cuanto a las percepciones que los integrantes de grupos étnicos tienen de sí mismos, algunos analistas consideran que la conciencia de la propia identidad étnica es un factor básico de la etnicidad. Por ejemplo, Degregori (1993:125) considera que “es necesario tomar en cuenta la dimensión subjetiva por la cual una población dada se auto- percibe como etnia”. De esta manera, la autoconciencia de su etnicidad, o al menos cierta percepción del propio grupo sobre su “otredad” o su peculiaridad, se presenta como rasgo imprescindible en la identificación de movimientos sociales y culturales asociados a la etnicidad. En este sentido, un grupo étnico puede ser la base de un movimiento social, en busca de reivindicaciones propias. Algunos

5 Augusto Carli, Cristina Guardiano et al. (2003) han elaborado un estudio ilustrativo que explora las relaciones del idioma materno y la aserción étnica en Europa. Para el caso de Perú, véase por ejemplo Zúñiga, Sánchez y Zacharias (2000).

6 Énfasis en el original.

autores llegan al extremo de proponer que no existe un verdadero grupo étnico sin “conciencia étnica”: que tenga y comparta colectivamente una autoconciencia positiva, particular, activista; según esto, no habría etnicidad sin que el propio grupo étnico se movilice para reclamar sus reivindicaciones.

Otros, en cambio, ven la etnicidad como un rasgo inconsciente o subconsciente, de modo que no siempre está presente en forma autoconsciente para el grupo, y que solo en determinadas coyunturas se “activa” y se vuelve consciente para el propio grupo. De ahí que se requiera, según este punto de vista, una situación de contacto interétnico para que la etnicidad aflore. Se puede recalcar entonces que la determinación de la etnicidad implica varios aspectos, y su atribución a un grupo específico requiere, según cierta perspectiva, el análisis de los dos niveles más aparentes de su existencia: lo que se considera el nivel “objetivo” (es decir, un criterio de percepción externo al grupo), y el “subjetivo” (es decir, un criterio desde los sentimientos y percepciones al interior del propio grupo):

Lo único que permite establecer cuáles son los criterios de identificación más válidos en cada caso es el examen de cada grupo étnico [...], tanto objetivamente, a los ojos del observador, como subjetivamente, en la conciencia de los interesados (Breton 1983:13).

Así, por ejemplo, el factor racial se repite en las definiciones de los diccionarios citados, lo que nos lleva a hacer una mayor aclaración sobre la relación entre “raza” y “eticidad”. El factor racial se refiere en especial a los rasgos fisiológicos o fenotípicos de los individuos (color de la piel, forma de los ojos, la nariz o el cabello, etcétera). Por más que las características hereditarias no sean factores que expliquen la variación cultural, son rasgos visibles o externos de los miembros de algunos grupos sociales y han sido resaltados para identificar a ciertas colectividades como grupos étnicos. Esto ha ocurrido generalmente cuando son los miembros de la sociedad mayor o los sectores dominantes los que definen o identifican grupos étnicos al interior de las sociedades multiétnicas. El “factor racial” ha sido así una de las principales características para la diferenciación étnica, la jerarquización social y la discriminación. Por otra parte, también la noción de raza en combinación con otros elementos culturales ha sido utilizada por algunos grupos, como los afrodescendientes, para reforzar internamente

su identidad étnica y crear una comunidad imaginaria transnacional.⁷

Aunque la “raza” se considere usualmente un factor biológico más que cultural, y aunque muchas veces se ha empleado los rasgos fisiológicos de los individuos para identificarlos o clasificarlos según su “raza”, algunos rasgos, como el color de la piel o la forma de los ojos, no tienen valor en sí mismos, y solo adquieren importancia en las relaciones humanas cuando en una sociedad determinada se les atribuye significado o valor social y cultural (Stolcke 1992; Wade 1997; Eriksen 2002; Malešević 2002; Kivisto 2003). Es por esto que el uso de rasgos fisiológicos, anatómicos o fenotípicos para denotar a un grupo étnico responde en realidad a una dinámica social. Algunos autores incluso hablan de “razas sociales” en contraste a las comúnmente asumidas “razas biológicas”, para enfatizar el origen social de las atribuciones raciales (Stavenhagen 1990:2-3).

Por lo tanto, si bien la noción de “raza” no tiene sustento científico, sin embargo su estudio es relevante en tanto influye en las actitudes y comportamientos de las personas y los grupos sociales. A este nivel, la raza existe como un constructo cultural, es decir, como categoría descriptiva con la que se organizan datos y experiencias del mundo. Es más, este constructo es una de las bases para las dinámicas de jerarquización y exclusión social. Es así que este concepto se debe incluir en el análisis de la relevancia social de su existencia como noción cultural (Gilroy 1998; St Louis 2002).

Otro criterio que algunos autores establecen para la condición étnica en países como el nuestro está en relación a ciertas actividades distinguibles histórica y geográficamente, o por las características del entorno. En términos de ocupaciones, por mucho tiempo se ha identificado en nuestro país al campesino serrano como “indio”. Llevando esta apreciación a un nivel de generalización mayor, Ribeiro (1979:2) analiza las diferencias al respecto entre el campo y la ciudad, postulando que:

[...] la condición campesina, al permitir a los hombres conservar por largos periodos sus tradiciones, preservará sus caras humanas o étnicas originales. En las ciudades, por el contrario, los conquistadores se suceden, las novedades se difunden rápidamente, todo cambia, incluyendo la propia identificación étnica de la población.

⁷ Para más detalles sobre estas dinámicas, véase por ejemplo el caso colombiano, según lo presenta Restrepo (2004).

Ahora bien, según este autor, la condición campesina en la población rural aborígen de nuestros países es crucial para la identidad étnica, porque permitiría que los rasgos étnicos anteriores a la estratificación de clases sociales se preserven en el campo. Según Ribeiro, los indígenas pierden en las ciudades sus rasgos étnicos. La gente de origen rural se convierte en “una mera fuerza de trabajo, sin lengua, ni costumbres, ni voluntad propias. Despojados de sí mismos, despersonalizados de sus características culturales, ellos podían ser transfigurados étnicamente” (Ribeiro 1979:4).

En una apreciación sobre la antigüedad aproximada del fenómeno étnico, el citado autor considera, por lo demás, que la condición étnica es anterior a la de campesino o de trabajador manual agrícola (como lo es en general en la humanidad), porque “las etnias y los conflictos inter-étnicos son muy anteriores a las clases ya que las sociedades estratificadas tendrán, cuando mucho, seis mil años de existencia, mientras que las etnias vienen de tiempos inmemoriales” (Ribeiro 1979:16).

Ribeiro, sin embargo, ofrece un análisis un tanto complejo frente a todo este proceso, porque también reconoce que en la actualidad ciertos rasgos étnicos de las poblaciones rurales pueden sobrevivir a los procesos de modernización y urbanización, incluso en ciudades céntricas. Aunque no llega a explicar del todo esta nueva dinámica, afirma que hay una situación reciente en que se observa la mantención de características étnicas más profundas y duraderas que la condición de clase que se adquiere en el proceso migratorio a las ciudades.

Pero también hay otros conjuntos de elementos que son usados para diferenciar a los grupos sociales en términos de su condición laboral, y atribuirles por asociación la habilidad para desempeñar ciertas prácticas laborales u ocupaciones, o también de conocimiento detallado en el manejo del entorno físico según una lógica de adaptación cultural al medio ambiente. Por ejemplo, en términos de ocupaciones, por mucho tiempo se ha identificado en nuestro país a los tenderos como “el chino de la esquina”, a las vendedoras ambulantes de anticuchos o tamales como “negras”, a los comerciantes informales como “provincianos” o “serranos”, etcétera.

Por lo demás, las sensibilidades estéticas o las prácticas artísticas son también elementos usados para diferenciar a los grupos sociales en

términos culturales y étnicos. Esto puede incluir, por ejemplo, músicas, bailes, e incluso instrumentos musicales. Así, el jazz ha sido identificado –tanto en los Estados Unidos como en Europa– como un conjunto de músicas nacidas en los grupos de origen africano en Norte América. Incluso ese mismo país, que se caracteriza por tener una amplia población de origen africano, permite en los medios masivos la existencia de audiencias étnicamente definidas. En nuestro propio país, la quena, la zampoña, el charango, ¿a quiénes evoca, si no es a los “portadores de la cultura andina”? Por su parte, los medios masivos presentan formatos musicales generalmente segmentados por públicos diversos, entre los cuales destacan los “programas folclóricos”, los espacios de música criolla peruana, etcétera. Hasta las inclinaciones gastronómicas o tradiciones culinarias han sido asociadas a ciertos orígenes étnicos: el olluquito con charqui o sopa de mote a los serranos, el cebiche y el lomo saltado a los costeños, el arroz chaufa a los chinos, etcétera. Pero estas son manifestaciones aparentes de fenómenos sociales más profundos, para los cuales se ha intentado dar diversas explicaciones.

En tiempos más recientes, como señala por ejemplo Wood (1998), el turismo se ha vuelto una forma de relación étnica, en la cual la interacción se convierte en uno de los elementos estructuradores de identidades étnicas; además, gran parte de la experiencia turística de estos tiempos se ha construido como una forma de “consumo” de la etnicidad. Otros autores, como Comaroff y Comaroff (2009), incluso perciben gran parte de la etnicidad contemporánea como una empresa ligada al turismo y a intereses corporativos particulares. Esto ocurre aún en el turismo interno de países multiétnicos, y no solo en el turismo internacional. De esta manera, el turismo es un importante modo de visualizar y estructurar la diversidad cultural, así como de generar o reforzar identidades étnicas mediante una dinámica relacional interactiva. El propio Estado juega un papel importante en estas dinámicas de construcción étnica en tanto asume iniciativas que orientan de determinadas maneras la promoción y el desarrollo de la industria turística.⁸ Con todo, cabe señalar de paso que esta aparente celebración de lo étnico tiende a soslayar los problemas de apropiación cultural desigual y los de relaciones asimétricas de poder entre

⁸ En el libro editado por Michel Picard y Robert Wood (1997) hay varios estudios antropológicos de diferentes autores que analizan los procesos turísticos en las minorías étnicas en relación al papel del Estado nacional en la promoción turística.

los grupos que participan en estos procesos.⁹

Las dinámicas sociales de la etnicidad

Los rasgos étnicos mencionados pueden estar combinados, y puede haber más de una particularidad compartida por el grupo. Estas combinaciones pueden incluso variar en el tiempo. Tanto los propios grupos étnicos como la sociedad mayor que los envuelve darán más importancia a uno o varios de estos rasgos en distintos momentos de su historia y según la situación en que se encuentren. En todo caso, es poco usual que un grupo étnico se perciba a sí mismo o sea percibido por otros como poseedor de todos estos elementos distintivos a la vez o en un mismo momento. Por lo general, en cada coyuntura histórica se usa uno o más de estos rasgos diferenciadores como los más representativos o emblemáticos de su identidad colectiva (Breton 1983; Eriksen 2002; Guibernau y Rex 2010; Smith 2010).

Los elementos culturales que caracterizan la etnicidad pueden ser utilizados para lo que Barth (1969) llamó “la organización social de la diferencia cultural”, como parte de un continuo proceso de formación de identidades colectivas y delimitación de fronteras grupales. Según esta perspectiva, más importante para el análisis social es la manera en que las fronteras se construyen antes de lo que contienen. Sin embargo, autores más recientes sostienen que no puede haber una teoría de la etnicidad, ni la “eticidad” puede ser considerada una teoría:

Más bien puede haber una teoría sobre el mundo social moderno, como el contexto material y cultural para la expresión de identidades étnicas. Esto es para rechazar toda separación de “eticidad” o “racismo” o “identidad nacional” del curso social y teórico predominante. Es para reposicionar el interés sobre la etnicidad en el dominio central de la imaginación sociológica -la estructuración del mundo moderno, las formaciones de clases y las culturas de clase, y las tensiones entre vidas privadas, culturas, y la cohesión de la vida comunal y pública (Fenton 2010:2).

Desde otros aspectos, el interés por la cuestión étnica en los países de América Latina se ha incrementado en los últimos años a partir de otros

9 Para el caso de la corriente musical llamada *world music*, véase, por ejemplo, Feld 1998.

factores, como la creciente movilización política de los propios grupos de población considerados étnicos; en particular, los descendientes de pueblos originarios cuyo contacto con los Estados-nación y sociedades que los engloban se hace cada vez más intenso. En tal sentido, algunos autores consideran que son precisamente las dinámicas socioeconómicas y culturales de este creciente contacto lo que convierte a las “tribus indígenas” en “minorías étnicas” al interior de las sociedades nacionales que las contienen. Así, a principios de la década de 1990, Urban y Sherzer (1994) proponían que los diversos grupos indígenas latinoamericanos podían ser analíticamente ubicados en un continuo que iba desde las poblaciones aisladas, o “en aislamiento voluntario”, hasta los grupos plenamente reconocidos como etnias y considerados como tales en el contexto del Estado-nación. “Los grupos de las sierras andinas”, según ellos, “parecen estar en el lugar más avanzado del continuo” (Urban y Sherzer 1994:5). Otros autores, como Jackson (1994), sostienen complementariamente que dicho “continuo” responde en términos generales a la evolución de la relación histórica de los pueblos indígenas latinoamericanos con los Estados de la región.

Por lo demás, esta transformación de la visión sobre lo étnico se ha ido reflejando también en las definiciones operativas para las políticas de desarrollo implementadas por las principales agencias internacionales de desarrollo y organizaciones mundiales. Así, por ejemplo, la primera declaración de políticas respecto a los pueblos indígenas y tribales del Banco Mundial, formulada en 1982, se centraba “en los grupos tribales considerados relativamente aislados y menos aculturados” (Plant 1998:31). Una nueva “directiva operativa” emitida en 1991 adopta una definición considerablemente más amplia sobre los pueblos originarios, abarcando diversos grupos sociales con una “identidad social y cultural diferenciada de la sociedad dominante que los expone a estar desaventajados en el proceso de desarrollo” (Plant 1998:31). En forma complementaria, en esos mismos años, instituciones como la Organización Internacional de Trabajo y la Organización de Estados Americanos señalaban que la continuidad de rasgos culturales y lingüísticos propios, así como la autoidentificación o reconocimiento de sí, son criterios fundamentales para establecer el carácter indígena de ciertos grupos sociales específicos (Deruyttere 1997). Dichos rasgos constituyen a la vez parte de los criterios básicos de etnicidad, lo cual permite establecer una relación conceptual entre “situación indígena” y “situación étnica”.

Es así que varios países de la región han incorporado en sus constituciones políticas el reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de sus poblaciones, mientras que otros acogen derechos específicos para estos grupos.¹⁰ Esto se complementa con la recurrente constatación de que los grupos étnicos figuran conspicuamente entre los sectores considerados propensos a situaciones crónicas de exclusión social, discriminación y desatención de necesidades socioeconómicas. Como parte de este reconocimiento, los ejercicios censales y demás prácticas estadísticas estatales en la región han ido incluyendo ítems que permiten la obtención de indicadores socioeconómicos referidos a los grupos que se encuentran en esta condición. Incluso recientemente se ha llevado a cabo encuentros regionales para reunir a especialistas, técnicos y funcionarios de los gobiernos de América Latina y del Caribe, junto con representantes de organismos multilaterales y líderes de comunidades y organizaciones de indígenas y afrodescendientes, para intercambiar experiencias al respecto de la manera en que se ha levantado información sobre los grupos étnicos en los ejercicios censales y demás procedimientos estadísticos de cada país (Departamento Administrativo Nacional de Estadística 2002; INEI 2003).

De este modo, se está llevando a cabo un conjunto de iniciativas a todo nivel para lograr un mejor conocimiento sobre la situación de estos importantes sectores poblacionales, tanto para una más adecuada focalización y sostenibilidad de programas sociales del Estado y de las agencias de desarrollo, como para un progresivo reforzamiento de la identidad colectiva de estos grupos en relación a la sociedad que los engloba, y a su gradual empoderamiento a medida que se van conociendo mejor a sí mismos y sus líderes utilizan dicha información para su interacción con el sistema político nacional e internacional. En efecto, al establecer el nivel de presencia de estos grupos, se favorece su legitimización social en tanto se logra el reconocimiento de su situación y del lugar proporcional que les corresponde en la vida nacional, en la representación de intereses colectivos específicos y en la atención a sus particulares necesidades.

Aunque los intentos de comprensión del fenómeno de la etnicidad tienen ya muchas décadas, aquí vamos a exponer solo algunas perspectivas

10 Los países que reconocen el carácter multiétnico y pluricultural de sus poblaciones son Bolivia, Ecuador, México, Nicaragua y Perú. Los que incorporan derechos específicos de carácter constitucional para pueblos indígenas que habitan en sus territorios son Argentina, Brasil, Guatemala, Panamá, Paraguay y Venezuela (Renshaw, Maillieux y von Bremen 2001:2).

recientes en cuanto a la conceptualización de la dinámica sociocultural que propicia dicho fenómeno. Estos son los principales discursos teóricos de análisis social que actualmente predominan en los estudios sobre el tema, aunque por lo general no son expuestos explícitamente. De ahí que al intentar hacerlos más explícitos o evidentes, podemos entender mejor el punto de partida de muchos trabajos sobre la etnicidad. Debemos aclarar, por otra parte, que estas concepciones básicas no siempre se encuentran presentes en forma pura o extrema, sino que por lo general predomina una de ellas, complementada con elementos de las otras (Gil-White 1999; Hechter 1986; Kellas 1991; Nagi 1992; Stavenhagen 1990; Young 1993).

Una de las concepciones sobre etnicidad se conoce como “primordialismo”, y sus seguidores resaltan el predominio de lo que denominan “afiliaciones primordiales”. Estas son vistas como lazos afectivos derivados del sentimiento intragrupal que caracterizaría a todos los grupos humanos, que producen la relativa hostilidad y hasta rechazo que se siente frente a los que no son del grupo, a los “otros”; siendo todos estos rasgos referidos a los elementos subjetivos y psicológicos en general que conforman las identidades étnicas (Stavenhagen 1990:9). Esta posición sostiene que la etnicidad es el reflejo de “identidades primordiales”; por lo tanto, se ve como si existiera desde el principio de la historia registrada o aún desde los propios orígenes de la humanidad. Algunos autores, según refiere Young, llegan incluso al extremo de sostener que la conciencia de afinidad grupal es tan profunda y antigua que está impresa en el código genético humano, como resultado de los muchos milenios de existencia prehistórica, cuando la capacidad de reconocer a los miembros del mismo parentesco era crucial para la supervivencia (Young 1993:23).

Desde esta perspectiva, los sentimientos étnicos se conciben como vínculos que unen a los grupos de manera enigmática, racionalmente inexplicable, y se considera la etnicidad como un componente esencial y permanente de la “naturaleza humana”, como parte del comportamiento básico o impulso instintivo elemental de la humanidad (Hechter 1986:13).¹¹ Se trata, así, de comprender la poderosa e inveterada carga afectiva, la intensa cualidad emocional que está subyacente en gran parte de los comportamientos étnicos (Young 1993:22).

11 Véase también Van den Berghe 1978; Stack 1986; Kellas 1991.

Sin embargo, los “primordialistas” tienen varias limitaciones. Al generalizar la caracterización de una “esencia humana” a verdades universales, hacen que este supuesto carácter universal no ayude mucho a tratar de entender o explicar las diferencias locales o rasgos étnicos particulares que existen en diversas partes del mundo (Kellas 1991:8). Por otra parte, si nos ubicamos exclusivamente en esta perspectiva, tampoco se podría comprender por qué existe una variación a través del tiempo en la intensidad de los sentimientos étnicos, al punto de desaparecer por momentos y reaparecer con inusitada fuerza en otras coyunturas históricas.

En todo caso hay un factor importante en la dinámica social de la etnicidad, y es que muchas veces los rasgos étnicos se vuelven notorios o socialmente relevantes como resultado del contacto de un grupo étnico con otros grupos diferentes, o también como resultado de la naturaleza de las relaciones que vinculan ciertos grupos sociales específicos con el Estado al que políticamente pertenecen o del cual forman parte (Stavenhagen 1990:9). Así, aunque por lo común se piense que la etnicidad es un rasgo inalterable de la vida y que está determinado desde el nacimiento, otras posiciones del análisis social contemporáneo tienden a concebir la etnicidad como una construcción social. Si bien la identidad étnica responde hasta cierto punto a características adscritas (estatus determinados por el nacimiento), parcialmente también es un logro individual y grupal.

Lejos de constituir una constante primordial incuestionable, la etnicidad puede ser “re-descubierta” o “reivindicada”. Más aún, no sólo los grupos culturales desaparecen por asimilación o “aculturación” y “transculturación”, sino que además se están formando constantemente nuevos grupos étnicos (Riggins 1992:2).

La etnicidad, como hemos reiterado, es un proceso dinámico que requiere al menos dos grupos interactuando, entre otras cosas porque el aislamiento social tiende a inhibir la percepción de rasgos comunes en los grupos sociales y de su diferencia con otros. La etnicidad implica la opción de un individuo de identificarse con un grupo y la reacción frente al grupo de parte de los que no pertenecen a él (Riggins 1992:2). Así, no se trata de una experiencia social constante o uniforme ni para los individuos ni para los grupos. Más bien, es un fenómeno variante, procesal, emergente, y por lo tanto se manifestará en formas diferentes y con grados diversos de intensidad en distintos contextos sociales (Marger y Obermiller 1987:2; citado por Riggins 1992:2).

Quiere decir entonces que algunos de los rasgos constitutivos de la etnicidad no son necesariamente inmutables o perennes. Pueden ser manipulados o reforzados de acuerdo al momento histórico y al contexto social, para distinguirse o ser distinguido como grupo. La etnicidad depende, así, de la construcción social de la diferencia, en la cual los factores biológicos pueden jugar un papel significativo pero no imprescindible. Por otra parte, el concepto de grupo étnico no es siempre equivalente al de minoría étnica o social, ni tampoco al de grupo subordinado. Los grupos dominantes también tienen rasgos étnicos y, por otra parte, los grupos subordinados pueden ser numéricamente mayoritarios aunque políticamente estén bajo el dominio de una minoría étnica. Por lo tanto, hay que distinguir la etnicidad de las relaciones sociales y correlaciones de poder entre los grupos dominantes y los grupos étnicos.

En este sentido, ciertas dinámicas de desenvolvimiento de la etnicidad resultan de construcciones sociales que surgen en los tiempos modernos como consecuencia de “tipos específicos de interacciones entre las dirigencias políticas de estados centralizadores y las elites de grupos étnicos subordinados, especialmente, aunque no exclusivamente, en las periferias de estos estados” (Brass 1991:8- 9). Según este punto de vista, la etnicidad como fenómeno político no es constante e inmutable, sino más bien el resultado de configuraciones políticas y sociales en ciertas coyunturas históricas. Estas configuraciones son usualmente elaboradas y construidas por las elites locales o regionales, las que se apoyan en materiales simbólicos, los distorsionan, o a veces los fabrican, tomando elementos étnicos de las culturas de los grupos que quieren representar con el fin de preservar su bienestar o su existencia, o para obtener ventajas políticas y económicas para sus grupos y también para sí mismos (Brass 1991:8). Así, la etnicidad es vista como un arma de las elites locales, las que aprovechan las dimensiones primordiales y atávicas de las identidades étnicas.

De ahí que exista otra perspectiva básica sobre la etnicidad como fenómeno social, y que puede complementar con la “primordialista”, aunque en sus versiones más extremas ambas son excluyentes. Esta otra visión del fenómeno étnico es la llamada “contextualista”, “instrumentalista”, o “estructuralista”, y considera la etnicidad como estructuraciones grupales que son instrumentales (es decir, manipulables) para favorecer los intereses colectivos de ciertos sectores sociales. La etnicidad como construcción social reflejaría las diferencias objetivas en la posición o ubicación de

grupos específicos en la estructura social (Hechter 1986:13). Esto quiere decir que la identidad étnica de un grupo es básicamente el resultado o expresión de algún tipo de organización social desde cuyo interior los individuos se ubican a sí mismos y se relacionan con otros. Es la sociedad la que define la etnicidad del individuo, tanto la del miembro del grupo como la del extraño, y no es el individuo quien desde siempre tiene cristalizada en sí la identidad étnica que su sociedad le atribuye. Según este punto de vista, no podría hablarse de un individuo étnico, solo de grupos étnicos (Stavenhagen 1990:9).

Desde esta visión, por lo tanto, la etnicidad no es un atributo permanente o invariable de un sector social específico, sino que está en función de factores históricos, socioculturales y económicos. En gran medida, y según esta segunda posición analítica, la etnicidad es el resultado momentáneo de una autoidentidad construida o “negociada” por el grupo en función a su autopercepción como una comunidad, y en respuesta también a cómo el resto de la sociedad percibe al grupo. El “contextualismo” busca explicaciones básicamente de tipo histórico, sociocultural y económico; es decir, de tipo contextual o estructural: contextos y estructuras en el conjunto social que expliquen la identidad de ciertas colectividades como grupos étnicos.

La perspectiva es instrumentalista en tanto ve la etnicidad como epifenómeno: un fenómeno secundario que acompaña otros fenómenos o dinámicas sociales de tipo estructural y que es causado o se deriva de ellas (Hechter 1986:13). Así, “una etnia puede activar su etnicidad cuando lo considere políticamente conveniente o necesario, así como disminuirá o ignorará su etnicidad cuando ésta no se considere útil” (Stavenhagen 1990:10). En efecto, los sentimientos étnicos (y por ende, los propios grupos étnicos) pueden desaparecer en algunos momentos para luego volver a manifestarse. Pueden incluso surgir grupos étnicos nuevos en base al “redescubrimiento” por algunos grupos de su propia etnicidad; o puede darse el caso también que algunos individuos busquen identificarse con algún grupo étnico o identidad étnica, o con las características o cualidades que el resto de la sociedad atribuye a ciertos segmentos sociales.

Es así que los “primordialistas” han debido reconocer, especialmente en relación al surgimiento de movimientos nacionalistas, que la intrínseca y supuestamente inmutable “naturaleza humana” no es una explicación

suficiente para la variación en la intensidad que el sentimiento étnico experimenta en diferentes momentos históricos.¹² Todo esto lleva a la percepción de los grupos étnicos como actores colectivos calculadores, interesados en promover sus propios valores para maximizar la obtención de beneficios materiales a través del vehículo de la identidad comunal, pero manipulando el principio grupal excluyente para provecho único de los miembros del grupo (Young 1993:22; cf. Malešević 2002).

Desde esta perspectiva, en fin, el análisis social debería identificar los factores políticos que pueden activar la identidad étnica, descubrir los activistas culturales que articulan estos movimientos ideológicamente, y detectar a los líderes que explotan dichas solidaridades. Los contextualistas tienen, sin embargo, limitaciones en cuanto a sus esfuerzos por explicar por qué las pasiones movidas por la etnicidad y el nacionalismo son tan fuertes y extendidas, al punto de parecer trascender las meras circunstancias contextuales para alimentarse de emociones o sentimientos profundamente arraigados (Kellas 1991:8), a la vez que pueden llevar a colectividades enteras a desatar niveles de agresión, violencia y enañamiento difícilmente comprensibles exclusivamente en términos de intereses materiales (Young 1993:23).

Al intentar complementar ambas posturas se puede considerar que, pudiendo ser la etnicidad un constructo social, enmarcado en jerarquías sociales que buscan justificar la existencia de diferencias y legitimarlas, muchos de los miembros o participantes de estos grupos pueden sentir ciertos símbolos o ideologías como si estuvieran basados en la parte más “esencial” de su identidad, asumirlos y movilizar su propia etnicidad en ciertos momentos como si perteneciera a la larga tradición interna del grupo, a uno de sus rasgos propios más profundos y permanentes. Por otra parte, en muchos de los países del llamado Tercer Mundo, el conflicto étnico sería el resultado de las desigualdades sociales y políticas que el colonialismo estableció dentro de las sociedades multiétnicas, en las cuales las jerarquías sociales coinciden en buena medida con las diferencias étnicas (Stavenhagen

¹² Kellas (1991:8), por ejemplo, a pesar de optar por la perspectiva “primordialista” reconoce que la “naturaleza humana” es sólo una de las “condiciones necesarias pero no suficientes” para las múltiples manifestaciones de la politización de la etnicidad en relación al nacionalismo. Según dicho autor, “el por qué se desarrollan determinadas naciones y nacionalismos es un asunto que requiere explicación histórica. Por lo tanto, para que existan «condiciones suficientes» en cualquier caso particular relacionado al nacionalismo y etnicidad, se debe recurrir a explicaciones que vayan más allá de la naturaleza humana”.

1990:10). En estos casos, habría que analizar las relaciones entre Estado y etnicidad para lograr una mejor comprensión de la naturaleza, causas y dinámicas de los conflictos étnicos alrededor del mundo.

Existe pues una visión más reciente que las anteriores sobre la etnicidad, que tiene ligeras variaciones. Young (1993:23) denomina a una de ellas “constructivista”, mientras que otros autores agregan ciertos matices para lo que llaman “perspectiva relacional”. Según este autor, la perspectiva constructivista está influida por el discurso postestructuralista. De acuerdo a esta tercera perspectiva, el grupo étnico es sobre todo una “comunidad imaginaria”, de modo análogo a la concepción de Anderson (1983) sobre la nación. Se ve así al grupo como una colectividad que debido a su tamaño no puede establecer relaciones directas, cara a cara, aunque sus miembros desarrollan y comparten los sentimientos propios de grupos primarios y se imaginan ligados entre sí por vínculos semejantes a los que mantienen unidos a los grupos primarios (familia o vecindad, pequeñas colectividades que comparten un hábitat reducido y mantienen contacto directo, permanente y cotidiano). Así, para los constructivistas lo que debe ser analizado no es lo que motiva la actividad del grupo étnico, sino que la problemática étnica debe ser referida a la propia existencia del grupo. Se debe establecer la génesis de símbolos en el ámbito de los imaginarios colectivos. Por otra parte, se ve a las personas “como los agentes de su propia historia, pero que se desenvuelven dentro de diversos contextos y límites materiales, institucionales, e ideológicos” (Quirin 1993:201).

En nuestra opinión, esta tercera vertiente, en ambas de sus variantes analíticas, parece derivada de las teorías instrumentalistas, pero con mayor énfasis en el carácter creativo e imaginario de la construcción de la identidad étnica. Se atribuye entonces mayor capacidad a los individuos de definir y manipular sus posiciones sociales. La etnicidad es así una posición estratégica que asumen los individuos y los grupos en un determinado momento de su desenvolvimiento social, pero está en constante flujo y redefinición. Por lo tanto, el sentimiento étnico debe analizarse en cada coyuntura histórica, incluyéndose tanto al grupo de intermediarios culturales o activistas que tratan de aglutinar ideológicamente al grupo étnico, como a los propios individuos del grupo en tanto necesitan apeгarse a ciertos valores que son concebidos como tradicionales para darles seguridad, especialmente en momentos de profundo cambio sociocultural. La conciencia étnica está siendo socialmente construida desde los individuos

en sus interacciones cotidianas, en las cuales estos se definen y redefinen a sí mismos constantemente. A través de múltiples mecanismos, y mediante dinámicas complejas, la conciencia étnica va acomodándose a los diversos niveles de interacción social, desde los grupos más pequeños hasta el nivel estatal de relaciones interétnica. En cuanto al énfasis en lo relacional, las nuevas corrientes de análisis social consideran que no se puede hablar de un grupo étnico sin considerarlo en el marco de un sistema de relaciones étnicas: no existe un grupo étnico aislado o en sí mismo, aunque durante muchos años las Ciencias Sociales hayan concebido este hecho (Stavenhagen 1990:14). Es más, se ve la etnicidad como algo que se construye no solo en cada momento y que cambia en relación al contexto macrosocial o histórico, sino que además se percibe como algo que puede variar en un mismo individuo hasta en los niveles de relación contextual microsociales. Estas nuevas corrientes de análisis social han enfatizado especialmente la multiplicidad y la fragmentación de identidades sociales, a la vez que postulan la capacidad individual de poner en acción selectiva y pragmáticamente los diversos repertorios culturales que manejan los individuos, permitiendo desarrollar la perspectiva relacional. Esto quiere decir que una misma persona puede adoptar diferentes posiciones étnicas según la interacción social que está teniendo con diferentes sujetos al interior de una misma sociedad. Frente a algunas personas, este individuo puede ser visto como miembro de un grupo étnico específico, mientras que frente a otras su estatus étnico puede cambiar para ser puesto en una relación de subordinación jerárquica. Resulta siendo en resumen una dinámica de autoidentidad étnica “negociada” o “tranzada”.

Por ejemplo, y para referirnos a nuestro país, un campesino de la sierra puede ser visto como “indio” por los habitantes urbanos, mientras que frente a otros habitantes rurales puede ser considerado “mestizo” si es que habla castellano y está frente a otros campesinos quechuahablantes monolingües. Más aún, la propia persona puede conscientemente manipular estas diferentes posiciones, de modo que su etnicidad se define *en relación* a otras personas y dentro del contexto concreto y específico de la interacción social. De acuerdo a esta concepción, la etnicidad del individuo no es, pues, algo dado o marcado exclusivamente de antemano (adscrito o heredado), ni tampoco siempre definido por su pertenencia a ciertas colectividades mayores. La persona hace un uso selectivo de su repertorio sociocultural, de sus experiencias vivenciales, de su pericia en la interacción social, de los símbolos externos, de referentes no solo tomados de su posición en la

estructura de producción sino también en la del consumo, en particular de los objetos y prácticas culturales, para tomar la postura más ventajosa posible que el contexto interaccional -en juego con su “capital sociocultural” y su nivel de autoconciencia o reflexividad social- le permite. Como dice Quirin (1993:200), “las gentes tienen la capacidad de crear sus propias identidades, pero deben hacerlo dentro de contextos político-económicos y socioculturales diversos y cambiantes”.

En síntesis, la etnicidad se refiere a los aspectos de las relaciones entre grupos que interactúan entre sí y que a partir de esta interacción se consideran a sí mismos y son considerados por otros como poseedores de características culturalmente distintas. Sin embargo, no es posible igualar literalmente grupos étnicos con grupos culturales ya que la etnicidad no está basada en lazos o fundamentos primordialistas, sino que corresponde a una relación social históricamente construida entre los grupos en torno a la cual se desarrollan ideas y percepciones sobre ellos de ser culturalmente diferentes. Solo en la medida en que las diferencias culturales sean percibidas como importantes y como hechos socialmente relevantes es que las relaciones sociales tienen un componente étnico.

En definitiva, el estudio de Roel y Martínez permite apreciar aspectos importantes de las diversas dinámicas sobre etnicidad que acabamos de exponer. Tal vez la más importante es el propio proceso de constante reconfiguración cultural de la colectividad chopcca, reconstruyendo de modo activo su identidad en continua interacción con el contexto mayor que la rodea. Un aspecto muy significativo de este proceso es que, en los momentos actuales, el grupo ha desarrollado no solo un alto sentido de su propia identidad, sino sobre todo, su orgullo, un elevado sentimiento de autoestima como grupo cultural único y el control sobre su propia imagen ante el resto del país. En tal sentido, la Dirección de Patrimonio Inmaterial Contemporáneo se ha esforzado por respetar este control que ejerce la colectividad sobre la manera en que quiere presentarse ante la comunidad nacional, especialmente en las expresiones de patrimonio cultural inmaterial que ha escogido para expresar esta identidad y autoestima.

José Antonio Lloréns Amico

Introducción

En las zonas rurales de la serranía del Perú existen diversos grupos culturales con características propias que los distinguen no solamente de las poblaciones costeñas y amazónicas, sino de otras colectividades de la misma región altoandina. Algunas de esas colectividades han alcanzado notoriedad por sus características particulares, que les han valido ser objeto de estudios y reportajes, y que sus imágenes hayan sido difundidas por los medios de comunicación, como los *q'ero* del Cusco, los *uro* del Titicaca, los pobladores de la comunidad de Tupe, en la sierra del departamento de Lima, y los *iquichanos* de Ayacucho. Grupos que manifiestan hoy en día una identidad muy acusada y conscientemente sostenida, aunque el interés que logran en la sociedad nacional y el mundo intelectual se funda en ser considerados los últimos remanentes de una civilización milenaria y difunta, pueblos del pasado, excepciones a la regla en un universo compuesto por grupos campesinos que miran hacia el futuro. Como resabio del pasado debería ser, por tanto, definido el grupo autodenominado *Chopcca*¹ de la región Huancavelica, descendiente, según su historia oral, del grupo *anqara*, y por tanto con hondas raíces que se remontan a tiempos preincaicos. Esta definición, de hacerse, involucraría dos atingencias: la enfática manifestación de una identidad *étnica*, que les ha dado reciente notoriedad en Huancavelica, una de las regiones con mayor población indígena y también una de las más pobres del país, y el hecho de que tal manifestación es un fenómeno

1 La escritura de los topónimos referidos en este libro, así como del gentilicio *chopcca*, se ciñe a la escritura usada por la población, que a su vez la recoge de los documentos oficiales en los que los lugares y los nombres son reconocidos. Los demás términos quechuas, desde los nombres antiguos de los pueblos *chopcca* hasta los vocablos que designan recursos y actividades, se han escrito siguiendo las normas actuales de escritura del quechua establecida por el Ministerio de Educación en 1975, según Resolución Ministerial N° 4023-75-ED.

actual, no un motivo del pasado. El término chopcca no es exactamente una toponimia y mucho menos un centro poblado: actualmente define a los miembros de esa colectividad, habitantes de un territorio delimitado y caracterizados por un conjunto de prácticas culturales que los cohesionan como grupo, trascendiendo el concepto de comunidad campesina en que están oficialmente inscritos. Notoriamente, esta actual conformación étnica es resultado de un proceso de etnogénesis surgido a partir de 1973, cuando la Reforma Agraria del gobierno de Velasco Alvarado les concedió la autonomía del régimen de hacienda.

La colectividad chopcca es definida por sus pobladores como *nación*, lo que expresa la toma de conciencia de su identidad colectiva. Los chopcca establecen una demarcación frente a las unidades sociales vecinas –distritos, comunidades, centros poblados y las ciudades de Huancavelica y Huancayo–, valiéndose de la expresión pública y constante de la especificidad de sus manifestaciones culturales y valores propios. Siguiendo la definición de Barth (1976:16-17), se trata de una identificación étnica. Si se quiere, asume también la forma de una “identidad contrastante” (Cardoso 1992:23), que establece la afirmación del *nosotros* chopcca en contraste con los sectores sociales con los que tienen contacto. La estrategia de demarcar una frontera frente a los demás pobladores de la región les ha permitido agenciar una de sus prioridades: integrarse a su sociedad local. A su vez, la respuesta de la población urbana de Huancavelica ante la presencia chopcca ha sido positiva; aunque se mantiene cierta distancia en el contacto –limitado por ahora al intercambio comercial–, la imagen del hombre chopcca con su traje colorido, su postura desafiante y sus proezas físicas ha sido usada como imagen costumbrista en algunos productos destinados a resaltar la identidad de la ciudad y la región Huancavelica.

Esta imagen contrasta con la imaginaria que la intelectualidad nacional ha creado sobre el poblador andino, tanto la del indio sumiso y marginal que añora el pasado, como del agente del “desborde popular” deseoso de abandonar sus rasgos culturales en aras del progreso. Que esta población establezca sus propias fronteras en términos de igualdad frente a los vecinos, a partir de una particular herencia cultural y un territorio delimitado, es un hecho inédito en la historia reciente de las poblaciones andinas del Perú. Inscritos en una sociedad nacional que solo recientemente reconoce su existencia como grupo, los chopcca han aparecido, de cierta manera, como una negación de la institucionalidad instaurada por las

clases dominantes, que formalmente no han ido más allá de reconocerlos como una comunidad campesina.

La observación de campo mostró que algunas de estas prácticas culturales que la población chopcca considera definitorias de su identidad son compartidas con los pueblos vecinos, como Acoria (Yauli, Huancavelica) o Huayanay (Anta, Acobamba); manifestaciones como el *vigawantuy* y elementos de la vestimenta también han sido identificados en otras localidades en la subregión (que comprende las provincias de Huancavelica y Acobamba). No obstante, además del énfasis que ponen los chopcca en la práctica de estas manifestaciones como rasgos definitorios -de hecho, la participación en las actividades del ciclo festivo es masiva, así como la presencia de la población en las asambleas para la toma de decisiones y el uso de vestimenta tradicional-, las poblaciones cercanas no se consideran a sí mismas como chopccas, ni enfatizan sus prácticas culturales como un rasgo de identidad.

Durante el trato inicial con las autoridades chopcca no se encontró una administración centralizada ni se halló un centro administrativo, sino miembros de todos los centros poblados reunidos en asamblea general en un centro poblado menor para decidir el acceso de los investigadores de campo. El control político resultó no estar centralizado en una sede geográfica, lo que contrasta con el sistema de gobierno local de las comunidades campesinas, con cargos y atribuciones escalonadas dadas por ley, que subordinan a las antiguas autoridades de vara sobrevivientes del sistema colonial y a los representantes locales del gobierno municipal. El que esos poderes, de distintas procedencias legales y parcialmente coincidentes en sus funciones, tuvieran siempre la voluntad de colaboración recíproca antes que una competencia entre las autoridades, delataba una solidaridad que no había sido rota por la influencia de un sistema formal jerárquico y centralizado ni por tendencia personalista alguna, factores que siempre han obrado como elementos de presión sobre las organizaciones rurales.

Como colectividad, los chopcca presentan las características de una comunidad campesina tradicional, que ha conservado sus rasgos culturales más característicos justamente por ser tradicionales. Una visión más detenida muestra que estos rasgos, bien conocidos en muchas otras colectividades altoandinas, adquieren gran importancia como canales de participación y, por tanto, como cohesionadores del colectivo. Sostenidos

por una precaria economía de subsistencia, los chopcca han recreado sus principios culturales, potenciando las manifestaciones que permiten la participación de las nuevas generaciones en la vida social del grupo. Estas manifestaciones son las actividades del ciclo festivo, la vestimenta local, la adscripción a un discurso de identidad grupal, que incluye una mitología sobre los orígenes y las características del grupo. El cumplimiento de estas actividades es la condición básica para entrar a esta sociedad como miembro adulto con capacidad de decisión. La organización política interna, en que están presentes los representantes de todos los centros poblados, ha logrado unir en un conjunto bastante coherente a autoridades comunales, municipales y de varas, sin tener una capital administrativa geográficamente ubicable. Estas características son una respuesta particular a las mismas condiciones que en otras áreas andinas han resultado en la dramática transformación del modo de vida. En el caso chopcca, el resultado ha sido la reafirmación de su identidad y de su modo de vida, dando a esta sociedad local características más propias de una unidad étnica que de un grupo campesino.

La extraordinaria importancia que el discurso identitario tiene para los chopcca, aunque parte de referentes muy antiguos, es un fenómeno contemporáneo derivado de su historia reciente. Los chopcca se liberaron del régimen de hacienda y formalmente fueron reconocidos como comunidad en fecha muy tardía (1981), si se hace una comparación con los cientos de comunidades campesinas reconocidas oficialmente en las décadas precedentes. De la misma manera, los programas de desarrollo y los sistemas de educación y de salud se han presentado muy tardíamente en esta área. Aparte de estas presencias externas, la historia chopcca no ha conocido mayor incidencia de la sociedad nacional. La atención puesta en los chopcca empezó a tener efectos reales en el nuevo siglo, pero los resultados de la labor de ONGs y gobierno local han dependido más de la capacidad local de gestión que de la voluntad del Estado o del grupo de intervención. En consecuencia, la conformación actual de los chopcca es producto de un esfuerzo propio, en el que se han reinventado los medios de reproducción del grupo, ofreciendo protección y un sentido de identidad que resguarda a su población, convirtiendo su universo cultural en un capital que ha cobrado importancia extraordinaria en una de las regiones más pobres del país.

Esta configuración es hoy objeto de fuertes presiones que amenazan con erosionar algunas de sus manifestaciones culturales más arraigadas,

aunque hasta ahora la colectividad chopcca ha logrado minimizar estas condiciones. El cristianismo evangélico, la labor asistencial de algunas ONGs y los desencuentros planteados por el Estado a través de los sistemas de educación y de salud son factores que hasta hoy han planteado problemas a la expresión de su identidad actual. Uno de los efectos de esta situación se encuentra en la problematización de su visión del universo y los conocimientos que de él derivan, parcialmente censurados por el mensaje cristiano y la formación escolar. Al contrario, el factor migración, que en toda la región andina ha contribuido a la transformación y desaparición de costumbres, no ha tenido el mismo efecto en el territorio chopcca; por lo pronto no ha afectado la presencia de la generación más joven en los canales de integración a la comunidad. De hecho, las manifestaciones festivas más concurridas actualmente involucran especialmente a los jóvenes.

*

El presente trabajo es resultado de una investigación de campo realizada entre los años 2007 y 2009, en los centros poblados de la comunidad campesina Chopcca. Esta investigación tuvo el propósito inicial de registrar las características culturales más resaltantes de esta comunidad. Posteriormente, los avances nos llevaron a analizar las concepciones y procesos que apuntalan la vida actual de los chopcca, los mismos que salen del marco de definición usual de la comunidad campesina andina, y entender las razones por las que esta unidad social ha adoptado las características con que actualmente es conocida. Este trabajo fue monitoreado por la Dirección de Registro y Estudio de la Cultura en el Perú Contemporáneo, actualmente Dirección de Patrimonio Inmaterial Contemporáneo, órgano del Ministerio de Cultura y entonces componente etnográfico del Programa Qhapaq Ñan.²

El texto que se presenta al lector es parte de una labor de identificación, registro y promoción de las expresiones culturales de los pueblos que componen el Perú, labor de apoyo que el Ministerio de Cultura ofrece a los depositarios de un rico patrimonio inmaterial. La Dirección de Patrimonio Inmaterial Contemporáneo, órgano del Ministerio de Cultura, contribuye de este modo al conocimiento del patrimonio cultural inmaterial nacional.

2 El Proyecto Chopcca ha sido uno de los proyectos de más largo aliento del Programa Qhapaq Ñan. Productos anteriores han sido la compilación de música chopcca en 3 discos compactos: *¡Chopccam Kani!* (2009), y el documental en quechua *Chopcca kaymi llaqtayku* (2010).

Conocimiento que se revierte a sus propios creadores y cultores, con quienes la institución establece contacto directo a través de esta investigación y sus productos.

La información recogida se obtuvo tras una prolongada observación directa *in situ* de diferentes manifestaciones culturales y rituales relacionadas con las actividades productivas, buscando adquirir un mejor entendimiento de la idiosincrasia chopcca. Esta observación fue recogida en soportes audiovisuales. También se obtuvieron datos a través de entrevistas a autoridades comunales, locales, dirigentes, líderes sociales y religiosos, así como al personal docente del Ministerio de Educación y del sector salud presentes en el área. De manera especialmente atenta se entrevistó a los adultos mayores de ambos sexos, quienes guardan memoria de la historia pasada. Como fuentes secundarias, se recogió información de instituciones privadas, como CARE-Perú y AMARES. Si bien se accedió a los Archivos Regionales de Huancavelica y Ayacucho, estos no se constituyen como fuentes de esta investigación puesto que no se encontró en ellos referencia directa al área chopcca o al término.

Es necesario recalcar que hasta la fecha se han realizado muy pocas investigaciones socioculturales sobre la población de esta área. Se determinó inicialmente que la investigación se realizaría en todo el espacio de ocupación chopcca, correspondiente al territorio formalmente reconocido, incluyendo un recorrido por los dieciséis centros poblados que conforman la comunidad. En asamblea llevada a cabo por la presidencia de la comunidad campesina, que contó con la presencia de la investigadora de campo, la antropóloga Marleni Martínez Vivanco y de la directora de la Sede Regional del Instituto Nacional de Cultura en Huancavelica, doctora Victoria Contreras Lacho, se decidió por acuerdo unánime que el estudio se desarrollaría en cinco poblados considerados representativos a criterio de la Asamblea: Chuñunapampa, Ccasapata, y Chopccapampa B del distrito de Yauli y Tinquercasa y Huachhua del distrito de Paucará. Con el avance de la investigación y la programación de nuevas actividades, la investigación de campo pudo ampliarse al resto de centros poblados chopcca: Libertadores, Santa Rosa de Chopcca, Ccollpaccasa, Sotopampa, Pucaccasa, Limapampa, Mejorada de Chopcca y Chucllaccasa, más los tres anexos: Chopccapampa A, San Pedro de Chopcca, y Dos de Mayo, con lo que se pudo cumplir el objetivo originalmente establecido.

La participación de la investigadora de campo en las asambleas comunales, con la presencia de las autoridades de cada uno de los dieciséis poblados, permitió que los pobladores estuvieran informados de los avances de la investigación, facilitando la coordinación de las actividades programadas. Tras la coordinación con autoridades y pobladores, la presente investigación se concentró en el registro de aquellas manifestaciones que los chopcca consideran la expresión más cabal de su identidad. Simultáneamente, se observaron otros aspectos de su identidad que son menos visibles, aunque no menos importantes, en los que se aprecian las aristas más problemáticas de su identidad. Es fácil ver este ejercicio de definición de los chopcca, a través de las características que asume su identidad, como un intento de exotizar o idealizar a una comunidad campesina como unidad étnica, cuando se ha asumido por décadas que los rasgos de identificación étnica han perdido importancia, y por lo tanto no es pertinente hablar de la existencia de grupos así definidos.

* *

El cambio de orientación en la política estatal frente a las poblaciones étnicamente diversas del país requiere la revisión de los conceptos sobre la etnicidad en el Perú, puesto que la sociedad nacional está reconociendo tardíamente el valor y peso de los pueblos que la componen. Por esto, antes de pasar al cuerpo principal de nuestra exposición, consideramos necesario revisar brevemente ciertos aspectos de la etnicidad en nuestro país y su efecto en ciertas prácticas públicas y cotidianas que la vuelven invisible o poco relevante. En ese sentido, el primer capítulo establece un puente con la introducción planteada por José Antonio Lloréns sobre el tema étnico y la descripción etnográfica. El segundo capítulo traza un esbozo sobre la historia regional, en la que se ubica el devenir chopcca, desde su existencia como un predio durante el régimen de hacienda, hasta el grupo simbólicamente relevante que es hoy. En el tercer capítulo presentamos una descripción de las manifestaciones culturales que componen el universo actual de los chopcca y cómo se expresa en ellas su cotidianidad y su identidad. Dicho de manera sintética, esta investigación narra cómo una población originaria adquirió visibilidad en la vida pública de la región y del país, y los retos que supone esta nueva realidad para las concepciones y políticas sobre los pueblos étnicamente diversos en el Perú.



Capítulo 1

Entre la diferencia y la desigualdad: visiones sobre la etnicidad en los Andes peruanos

La literatura académica sobre la etnicidad en el Perú ha resaltado, como un lugar común, la carencia y práctica inexistencia de organizaciones de base planteadas sobre términos de identificación étnica, como una muestra de la poca o nula importancia que este factor tiene actualmente en la conformación social y cultural de las poblaciones del país. La excepción que confirmaría esta regla es la región amazónica, justamente una de las primeras donde aparecieron organizaciones políticas de base étnica, que llegaron a ser el referente para el surgimiento de organizaciones similares en países como Ecuador, antes que en el Ande peruano. Las poblaciones andinas del Perú posteriores a la Reforma Agraria del año 1969 han sido definidas, por la literatura académica y por los decretos oficiales, como *campesinas*; cualquier referencia de este gran conjunto por sus rasgos culturales se limita a su identificación local o regional (Mayer 1970; Fuenzalida 1976), o como parte de la gran área cultural andina, tal como la definió la antropología desde la década de 1940. En este acápite nos fijaremos en algunas categorías dominantes en las ciencias sociales del Perú y cómo ellas han orientado nuestras visiones sobre las poblaciones altoandinas.

La capa intelectual define a su sociedad y sus componentes a partir de modelos establecidos por corrientes de pensamiento que se han sucedido a nivel global en los ámbitos académicos. Aunque validadas como teorías científicas, tales visiones han estado signadas por el imaginario dominante en su sociedad, más evidente en cuanto una realidad como la peruana – socialmente desigual y étnicamente diversa– no coincide en fondo o en grado con aquellos modelos de sociedad nacional. Se agrega a ello la diversidad de legados culturales, que han dejado una huella indeleble, tanto en la memoria de los grupos que sobrevivieron a su violenta destrucción como en los que

nacieron a partir de este hecho. Esta población, distribuida en el ámbito geográfico de los Andes y, vía la migración, en la costa urbanizada, ha sido parte sustancial de la economía colonial y siguió siendo parte integral de la sociedad republicana, actuando casi siempre como un sector *subalterno*. En consecuencia, ha formado parte del imaginario nacional, pero siempre en términos de un “otro” Perú, ya sea para definirlo como el *verdadero* rostro del país o como un antimodelo en el que se reflejan, deformados, los temores de los sectores social y/o simbólicamente dominantes.

Tal condición ha convertido la definición de las poblaciones altoandinas en un motivo de tensas discusiones, admitiendo de este modo que lo que se pone en discusión es el carácter mismo de la nación peruana. Víctor Vich (2010) realiza un recuento de las imágenes negativas que han existido y siguen vigentes sobre esta amplia región como reflejo deformado e inverso de una sociedad que se concibe racional y moderna. A saber: espacio estático y refractario a las transformaciones operadas por la modernidad, realidad salvaje y no educada, territorio y pueblo incomprensibles y difíciles de controlar, escenario de una historia continua de violencia irracional y como resumen de todas estas imágenes, un espacio de atraso y atavismo que necesita ser modernizado para superar tal condición. Las ciencias sociales han respondido afirmativa o reactivamente a tales imaginarios, elaborando propuestas de carácter *nacional*, de acuerdo a las necesidades planteadas por su sociedad o sector social y por el esquema teórico del que se haya partido. Por tanto, tales propuestas significan en la práctica el establecimiento de una *política*, tanto en el sentido de una propuesta de acción social hacia la población aludida, como en su relación con esta población como objeto de estudio.³

3 Las poblaciones originarias de la Amazonía, denominadas “nativas” en las políticas de Estado desde la década de 1970, han pasado por un proceso distinto que las poblaciones andinas. Aunque muchos grupos amazónicos han coexistido desde tiempos coloniales en un mismo espacio económico, por ejemplo en las misiones, al no ser aplicado allí el mismo esquema de explotación de la tierra establecido en la sierra y la costa, fueron vistos como poblaciones dispersas, aislados de los sistemas colonial y republicano (Stocks 1981:17). Su comparativamente tardía integración a la política y al imaginario nacionales ha significado su ausencia en buena parte de los discursos que resumiremos en las páginas siguientes, a pesar de que históricamente el contacto con el mundo europeo se dio en la misma época y está comprobada su relación con las poblaciones andinas desde tiempos prehispánicos. Cabe agregar que esto es indicio de que este imaginario no ha sido planteado desde las poblaciones indígenas o sus descendientes, sino desde los sectores urbanos dominantes.

Desindianización y campesinización de las poblaciones rurales altoandinas

El sistema nación oficialmente nacido con la Independencia empieza la reflexión seria sobre sí mismo a partir de la derrota en la Guerra con Chile. Descendientes de esta reflexión son el primer Indigenismo humanístico y literario y la crítica acerba de Manuel Gonzáles Prada a la sociedad de su época, que plantearon que el verdadero núcleo nacional lo constituía, precisamente, aquel contingente andino, explotado y marginado, antes que los sectores hegemónicos de la sociedad nacional. Esta propuesta fue retomada por intelectuales fundadores del pensamiento social peruano en la primera mitad del siglo XX, como José Carlos Mariátegui, Jorge Basadre y, muy especialmente, Luis Eduardo Valcárcel y Uriel García, quienes presentaron a la población subalterna del espacio altoandino como la verdadera fuente de la nacionalidad, heredera de una civilización del más alto nivel y cuya condición se explicaba por la dominación a que estaba sometida desde tiempos coloniales, señalando que esta condición subalterna era la verdadera tara de la sociedad peruana. Intelectuales entre los que se encontraban periodistas, arqueólogos, artistas, juristas, provenientes en su casi totalidad de sectores medios profesionales y en algunos casos de sectores dominantes del espacio urbano de provincias, hicieron del poblador altoandino, en cuanto “indio”, su bandera de reivindicación.

El Indigenismo, nombre con que se definió a todo este movimiento cultural, abarcó las áreas de la jurisprudencia, la creación plástica, musical y literaria, y acompañó los inicios de la arqueología y los precedentes de la etnografía en el país. Lo que es más importante, estableció algunas constantes del pensamiento social peruano, que han sobrevivido en formas insospechadas, por mucho que este movimiento haya sido después objetivo de numerosas críticas. Esta corriente cultural reivindica al indígena en la estética, la investigación arqueológica y el derecho, y plantea una serie de acciones respecto de este sujeto social, definido como indio, término originado en la Conquista y con el que se generalizó a todo el contingente de población del continente americano. En este punto el término sustituía al de indígena, apareciendo como sinónimos por mucho que tuvieran una etimología distinta, pues identificaba por igual al poblador rural subalterno (que entonces incluía al de la costa, que en algunas regiones aún mantenía sus lenguas nativas). En las décadas de 1910 y 1920 las exigencias del Indigenismo formaron parte

de la agenda política, convirtiéndose en una vía de legitimación de un sector de la población dominante y del Estado nacional, que estableció las primeras leyes de protección de las comunidades de indígenas y asumió la estética indigenista en algunas construcciones públicas.

Este movimiento intelectual mantuvo ciertas constantes ampliamente analizadas: una defensa del indígena planteada por los sectores medios de las capitales de provincia sin la presencia directa de los defendidos, sustituidos estos por una imagen ideal, generalizada, positiva pero a la vez insondable, del indio, a la vez el Otro y el origen reivindicado de la identidad nacional (Degregori 1978; Tamayo 1982; Deustua y Rénique 1984 y Krystal 1991). Todo esto sin intentos apreciables de revertir este discurso hacia la población defendida, o al menos en una acción que trascienda sus ámbitos de discusión. Es más, derivó en la apropiación de los caracteres externos de la identidad indígena -y siempre en un sentido general y estereotipado, aunque de ningún modo uniforme- por el sector dominante urbano, siendo el caso de la élite cusqueña, importante núcleo del movimiento Indigenista, el caso más extremo. Frente a la posición de la ciudad de Lima, en que imperaba un discurso hispanista y la identificación de la modernidad con el espacio urbano, el Cusco fue erigido por los primeros indigenistas como un espacio en el que convergían las fuerzas modernistas con las tradiciones indígenas (López 2007:300). Tanto en el milenarismo de *Tempestad en los Andes* (1927), de Valcárcel como en el neoindianismo de J. Uriel García, el Cusco se convierte en un referente para la fundación de una nueva nacionalidad peruana, respuesta al discurso civilizatorio occidental establecido desde Lima. Pero, mientras Valcárcel proponía un retorno más figurado que real al orden anterior a la Conquista, cuya herencia consideraba denigrante, García propuso por primera vez al “nuevo indio”, un entonces hipotético individuo separado de su ligazón con la tierra en el proceso de hacerse mestizo, que para García estaba ya presente en el cholo de la ciudad, a quien consideraba el fundamento de la nacionalidad peruana:

El indio actual es más un valor biológico (...) mera arcilla para una nueva forma de cultura. En cuanto pervive en ciertas modalidades de su historia autóctona -su agrarismo, su colectivismo, su falta de inquietud sobre problemas de ultramundo, su lengua, etcétera, viene siendo un retrasado, un sujeto de estudio arqueológico o motivo de exaltación lírica, un pueblo antihistórico, por tanto. Pero en cuanto sale o se liberta de este estuario sombrío de su pasado que lo sume en mortal quietud y se pone en marcha, ya es otro, es el nuevo indio (citado por López 2007:285-286).

Desde esta perspectiva, el cholo es visto como un paso en la evolución del poblador andino rural, entendido aquí como una “materia prima” sin historia ni experiencia cultural (justamente como resultado de su condición de poblador rural). No deja de llamar la atención que García no considere en ese retrato del indígena su situación subalterna bajo el régimen de hacienda y su dependencia de la ciudad. Así, el cholo, con experiencia urbana, es un paso evolutivo en todo nivel –y con ello García se anticipaba casi cuarenta años a la popularización del término por la ciencia social de la década de 1960–.

A partir de 1930, los descendientes espirituales de este movimiento se organizaron en diversos campos de actividad, uno de los cuales fue el Folklore de esta década y la siguiente, que volcó masivamente su interés, a través de ensayos y artículos, al rescate del “folklore”, es decir, de las manifestaciones culturales de las poblaciones andinas. Como declaraba Morote Best (1950:33), el Folklore, como disciplina, trataba la cultura de los estratos subalternos, en sus clases y subclases, con un afán reivindicativo de “la plebe, la gente rústica, la chusma, la gente baja, los mozos, los mestizos, los chutos, las de polleras, los cholos, los chutíferos, los indiacos, los indios con leva”. El Folklore, que participaba también de la dinámica indigenista, tuvo efectos prácticos inicialmente en las publicaciones periódicas y en las asociaciones de danza y música que ayudaron a definir la identidad regional de la clase media urbana de las ciudades; y posteriormente, en la década de 1940, en la política de registro de manifestaciones culturales que Luis E. Valcárcel implementó en el Ministerio de Educación, y que finalmente acompañó la aparición de las primeras cátedras de etnología en las universidades del Cusco y en San Marcos, en Lima (1946).

De estas cátedras nacieron las primeras teorías sociales centradas en temas de cultura de las poblaciones altoandinas, y de hecho se formalizó el término andino como área cultural, para referirse a todo el contingente inscrito en la región geográfica marcada por la cordillera de los Andes. La etnología concentró la primera producción de las Ciencias Sociales, progresivamente centralizada en la ciudad de Lima durante las dos décadas siguientes. Su interés se centró en definir las características culturales de este contingente andino, siempre desde la perspectiva de su peculiar *configuración* cultural (Arguedas 1953, 1958; Morote 1988; Roel 1959), que podía identificarse en las poblaciones más aisladas y, por tanto, supuestamente menos sometidas

a la influencia occidental.⁴ Los resultados de esta actividad también se proyectaron en una normativa acerca del destino de este universo cultural. Esta voluntad no era casual: en esos momentos una parte importante de la población altoandina iniciaba un notable proceso de transformación, dejando su entorno rural original y redefiniendo el panorama urbano, accediendo masivamente a la educación y a los medios de comunicación, valiéndose de diversas estrategias para fortalecer su propia organización local y formando nuevas asociaciones tanto en el campo como en la ciudad; aunque operaba parcialmente a través de los canales dispuestos por la sociedad hegemónica y adoptaba a su manera los modelos y estereotipos que esta mantenía.

El desarrollo y diversificación de la enseñanza e investigación académicas, la nueva realidad planteada por los procesos de capitalización, migración y urbanización, las necesidades planteadas desde los programas de desarrollo implementados por el Estado –justamente llamados “Programas de Integración [o de Desarrollo] de la Población Aborígen”-, y las nuevas corrientes teóricas provenientes del funcionalismo norteamericano y posteriormente del marxismo rompieron progresivamente con la antropología cultural difundida en las cátedras de etnología, con su búsqueda de modelos culturales y de pueblos “tradicionales”, insuficientes para el reconocimiento de una nueva realidad que ya era patente a mediados de la década de 1950. A la sombra del desarrollismo de posguerra, promovido por el patrón de estado de bienestar que se extendió a partir del modelo norteamericano, se impartieron nuevos esquemas teóricos que ponían énfasis en la transformación de las sociedades del ahora llamado Tercer Mundo, en las que serían rápidamente abandonados los sistemas sociales de casta y servidumbre, y los individuos se integrarían por vía de la migración y la urbanización a un sistema nación moderno, conformado por sectores sociales establecidos sobre criterios económicos. Cobró importancia, entonces, entender las transformaciones por las que pasaba la sociedad rural, trascendiendo las estructuras sociales y culturales inmutables conocidas y percibidas por el Indigenismo. Adams (1953) sobre la comunidad de

4 Como muestra de esta búsqueda de unidades socioculturales en la ciencia social peruana, reconocemos la expedición presidida por Oscar Núñez del Prado en 1955, con alumnos de la Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco, al distrito de Q'ero, Paucartambo, Cusco. Esta expedición tuvo el valor de un verdadero descubrimiento, iniciado con *El hombre y la familia: su matrimonio y organización político social en Q'ero*, por Núñez del Prado (1957), y ha seguido funcionando como paradigma en un estudio que de algún modo significa la culminación de esta tendencia, con el significativo título *Q'ero, el último ayllu inka*, de Jorge Flores Ochoa, Juan Núñez del Prado Béjar y Manuel Castillo Farfán (2005).

Muquiyauro y Francois Bourricaud (1963) sobre la sociedad puneña diagnosticaron el paso de sociedades basadas en la propiedad común o la servidumbre a sociedades basadas en la propiedad y el beneficio individual y familiar o, como se proponía entonces, pasar de ser sociedades de casta a ser sociedades de clase.

Una nueva generación de estudiosos redefinió el modo en que la sociedad nacional podía ser entendida. Entre sus innovaciones estuvo la denuncia de la desigualdad imperante en la sociedad nacional desde la perspectiva de las clases sociales y la importancia fundamental dada a la organización económica y social, superando el fuerte acento que se había puesto hasta entonces en la cultura, y desplazando el objeto de estudio del “indio” a categorías más generales y abstractas, en las cuales el aspecto cultural operaba más como un reflejo de su condición socioeconómica.

Una visión crítica desde el punto de vista de un modelo nacional encuentra que la sociedad peruana está signada por una profunda desigualdad social, pero también por una notable diversidad étnica y cultural, realidades ambas que contradicen el modelo clásico de Estado-nación constituido sobre la base de la igualdad de derechos, pero también sobre la uniformización cultural de los ciudadanos. Desigualdad y diversidad entendidas como parte de este mismo problema: la diversidad cultural es una consecuencia de la desigualdad social, por tanto toda defensa o imagen positiva que se tuviera de esa diversidad –como planteaba la antropología peruana de ese momento– se convirtió para el nuevo progresismo en una actitud aberrante. El indio, como categoría, era una condición de casta, y la superación de esta condición implicaba su desaparición como sujeto étnicamente definido. Académicos y pensadores prestigiosos indicaron desde entonces el carácter erróneo e incluso perverso de este tipo de reivindicaciones, ya se tratara del sujeto indígena o de sus manifestaciones culturales, en lo que se convirtió en un referente negativo, aunque en realidad nunca tuviera representantes cabales de importancia que defendieran la condición subalterna del indígena, acaso sí su carácter *tradicional*.⁵

5 En contra de lo que suele decirse, el discurso indigenista no fue realmente pasatista más que en la estética y, solo durante un periodo, las proclamas de carácter más panfletario, como el caso de *Tempestad en los Andes* (1927) de Luis E. Valcárcel, exponente cabal de lo que López (2007:286) denomina el “mito regresivo andino” del agrarismo y retorno a un orden jerárquico prehispánico, que fue cuestionado en su misma época por la élite cusqueña y ha sido casi siempre un referente negativo en los discursos modernizantes de las ciencias sociales. El mismo Valcárcel, hacia el año 1945, se acogió al Indigenismo desarrollista del modelo mexicano, que proponía justamente el mestizaje programado del sujeto indígena, con lo que en la práctica renegaba de sus ensayos de juventud.

El tropo de lo moderno planteado frente a lo tradicional colocaba en este último lugar a la población andina en su condición subalterna, recogiendo así una de las constantes de la imagen negativa de la sierra peruana. La diferencia respecto de esta es el planteamiento de la necesidad de la *superación* de esta condición en un sentido integral, es decir, dejar atrás simultáneamente la condición subalterna y los rasgos de identificación étnica y cultural. La superación de la diversidad se establecía como una *necesidad*, pero además como un hecho *natural*, orientando el interés hacia los canales donde se estaba operando la *evolución*, *transición* o *transformación* de la sociedad peruana (con las implicancias positivas que tienen tales términos) en una sociedad moderna. La literatura académica de las Ciencias Sociales erigida como una nueva lectura de la sociedad nacional iniciaría entonces el proceso de desindianización del indígena. La movilidad social, la migración y la aculturación se convirtieron en los grandes argumentos de esta nueva perspectiva.

Un evento que patentiza la postura de esta generación es el famoso simposio sobre la novela *Todas las Sangres* de José María Arguedas, realizado en 1965, donde se reunieron el autor de la novela, y los científicos sociales más importantes del momento. Lo que se produjo fue, antes que un encuentro, un choque de interpretaciones sobre la realidad nacional, que se concentró en los errores en los que según los participantes habría incurrido dicha novela, al retratar una realidad ya superada según las investigaciones recientes (Rochabrún 1985) -y, cabría incluir, distinta a lo que los estudiosos deseaban ver en una novela *representativa*-. El choque de visiones cobró en este simposio una dimensión dramática. Sostiene Rénique (2008:32) en una rememoración de este evento:

¿Eran reales los indios de los que hablaba Arguedas? Que su versión del mundo rural andino no era históricamente válida, sostendría un crítico. Se defendería el novelista con términos elementales: “Hablé hace poco con los cuatro pongos de un hacendado huancavelicano, si no se usa para ellos la palabra indio habría que inventar alguna otra cosa”. Indios mágicos y cuasi- míticos, de un lado; campesinos “cholificados” provistos de una visión crecientemente clasista, del otro. “Yo también soy socialista (como Arguedas)” -diría Jorge Bravo Bresani- (...) “pero yo creo que al socialismo se llega por una cooperación de espíritus libres, por un fenómeno de *racionalización* y no con la base en ese desborde de *instinto primario* que *Todas las sangres* presentaba”. Preferían no admitir (...) que existiera ese desafiante fondo de irracionalidad que mostraba Arguedas; preferían solazarse con la idea de que había un proceso de transición

en curso que llevaba a la modernidad, a la racionalidad, a la conciencia política (énfasis nuestro).

Más allá de las razones particulares que acompañaron a esta famosa polémica, este evento puede ser visto desde hoy como la crítica y destronamiento de un paradigma sobre la cultura peruana, cuyo representante más cabal era Arguedas, por los modelos y métodos de análisis social planteados por la ciencia social del momento, que en lo que nos interesa ponía en cuestión los términos de adscripción étnica, sustituyéndolos por los de clase, entendidos como más racionales y conscientes, un paso necesario en la evolución social que nos llevaría a una sociedad más democrática y moderna. Debían buscarse, entonces, otros referentes sociales, que resultaran centrales en la percepción de la sociedad nacional.

Siempre atentos al tema de la transformación de la sociedad rural, las investigaciones de campo de aquellos años se encontraron con la escasa adecuación de los términos indio y mestizo en la definición étnica de los grupos sociales existentes. En primer lugar, porque los términos usados por los pueblos andinos estudiados resultaban ser relacionales y cambiantes según la condición étnica y social del hablante, siendo imposible aplicar las definiciones étnicas como valores absolutos o esenciales. Enrique Mayer encontraba que indio no era un término de autodefinition; todos los entrevistados, indígenas desde la perspectiva del investigador, declaraban en cambio que los indios estaban siempre en zonas más alejadas; por ello Fernando Fuenzalida consideró que el término indio era “una definición esquiva” (Degregori 1995:304). En varios tratados de la época no queda claro si estos términos de definición provenían de los pobladores o de la percepción del investigador, o si este había validado como objetivos los términos usados por los pobladores de una comunidad local.

De la misma manera, los criterios de definición étnica recogidos y usados en la literatura académica del momento oscilaban entre la distinción racial, las características culturales y lingüísticas y la clase social, y daban lugar a conclusiones distintas según el peso dado a cada factor. Más aún, también estaban relacionados con el posicionamiento del investigador, con resultados distintos si este era nacional –proveniente del sector urbano, ya sea que se autodefinía como criollo o mestizo– o extranjero. La conclusión era que las categorías étnicas con que los grupos sociales eran definidos dependían de la posición del hablante en una relación de poder, sin existir

como categorías. Aunque esta es una conclusión correcta, no se dedujo en cambio que no había una adscripción voluntaria de los sujetos al término indio, no solo por ser sinónimo de inferioridad social, sino porque este seguía siendo un término *impuesto* por los niveles altos de la jerarquía social, sin considerar la adscripción de cada grupo local o regional a una red de parentesco y paisanaje, a una historia y a una cultura particulares. Al partir de la búsqueda –y la crítica– del indio como sujeto genérico, se dejaron de lado categorías de adscripción local o regional existentes en las áreas de estudio. Desde una perspectiva nacional y de clase, cualquier filiación regional carecía de importancia o podía ser entendida como un signo de fragmentación social.

La respuesta a tal problema pasó entonces por denunciar el carácter subjetivo de los términos de definición étnica y su relación con las estructuras de poder, y por tanto la necesidad de que fueran superadas tales definiciones y las estructuras que las sustentaban. Los sectores llamados emergentes, que desde esta perspectiva escapaban a la división prevaleciente entre *mistis* (población mestiza dominante) e indios, se convirtieron en uno de los grandes temas-fuerza, protagonistas del cambio social, encarnados en el sector denominado cholo, entendido como sinónimo de mestizo-urbano-popular. Con el precedente de las descripciones de Arguedas sobre las sociedades de Puquio (1956) y del valle del Mantaro (1953), este término es tratado ampliamente por Bourricaud (1963) para definir a un sector poblacional originalmente indio que ha pasado por un proceso de urbanización, logrando la independencia en el plano ocupacional y saliendo, por tanto, de la división dual de *mistis* e indios. En los primeros textos en que se citaron referencias a este grupo, se indicaba que en las sociedades descritas, cholo también era un término del mismo carácter relacional y subjetivo que indio, siendo de uso poco frecuente en muchas poblaciones locales, donde suele incluso hoy adoptar un carácter fuertemente peyorativo, solo menos peyorativo que el término indio.⁶

6 De hecho, los intentos de definir a este grupo en la etnografía de sociedades regionales tuvieron resultados distintos. Van de Bergue (1973:5- 18) recoge las definiciones recogidas en distintas investigaciones. Así, según los antropólogos Ortiz V. (1962) y Galdo, Martínez y Samaniego (1967) la estratificación étnica en Puno constaba de tres sectores: mestizos o *mistis*, cholos e indígenas. Núñez del Prado y Whyte (1970; citado por Van den Bergue 1973) identificaban en Kuyo Chico, Pisac, Cusco, a cuatro grupos socioculturales: indígenas, cholos, mozos y mestizos, con cholos y mozos como etapas intermedias en la movilidad social. En cambio, Castillo (1970) encontró en la misma región y el mismo año solamente dos grupos, el de los *mistis* y el de los indios, con los cholos como un sector intermedio y temporal, al cual no le concedió el estatus de grupo social. Prologando una reedición de este texto, el antropólogo mexicano Julio de la Fuente opinaba que el término cholo era más usado por los antropólogos que por la población.

La importancia que el término cobró, como expresión de las transformaciones que estaba sufriendo la sociedad en el escenario provinciano, vino además de una voluntad planteada por la necesidad de superación de las antiguas estructuras, lo que dio un papel protagónico al sujeto socialmente móvil como agente de modernización. Hacia el final de la década de 1960, parecía claro que el cholo sería tal agente que rompería con la antigua división de *mistis* e indios, entre terratenientes y siervos de hacienda, al salir de este rígido esquema social y cumplir el papel de intermediario entre los indios aún no liberados y la sociedad nacional, en virtud de su experiencia migratoria y urbana y su formación escolarizada. Desde esta perspectiva, de este grupo provendría la dirigencia de los movimientos sociales en el campo y la ciudad. La adscripción de la intelectualidad nacional al marxismo en la década de 1970 acentuó esta tendencia, relegando desde entonces y (casi) para siempre al factor étnico a los tiempos pretéritos de las relaciones de casta, subsumidas o simplemente sustituidas por relaciones de clase.⁷

La estructura de las comunidades rurales, oficialmente llamadas de indígenas hasta 1969, fue objeto de un tratamiento similar. En las primeras décadas del siglo XX, la comunidad rural era entendida como la descendiente directa del *ayllu* prehispánico (Bautista 1975, Castro Pozo 1924), caracterizada por la propiedad común de la tierra y el origen gentilicio de sus componentes (Pajuelo 2000:131). No se consideraba la influencia colonial en el sistema de cargos o la organización espacial de los pueblos, salvo algunas excepciones, por ejemplo Kluber (1946) y Tschopik (1946). Tampoco fue considerado el reconocimiento oficial que estas unidades pugnaban por alcanzar, que significaba la adopción de una estructura administrativa formal que en un alto número de casos terminó relegando el sistema de cargos tradicional a un papel ritual. La historia de la estructura comunal que fue forzosamente variada en una región tan vasta, en un rango que pasó del uso común de los recursos a la minifundización; el registro de asociaciones de parceleros como comunidades para lograr protección legal, ni el peso del intercambio monetario dominante en algunas regiones fueron factores que se tomaron en cuenta. La sierra del departamento de Lima y muy notoriamente el valle del Mantaro, que se habían desarrollado libres del sistema de haciendas, no participaban de la misma forma en la dicotomía de casta *misti*/indio, establecida para otras regiones andinas. La investigación de campo en estas

7 Rodrigo Montoya, antropólogo que se adscribía por entonces al marxismo, proponía que “la oposición étnica en el mundo andino es una representación ideológica de la estructura de clases en formación” (Montoya 1980:229; citado por Degregori 1995:310).

unidades contrastaba con la imagen culturalista de comunidad autónoma y descendiente directa del *ayllu* prehispánico, que se mostró irreal e inadecuada (Cotler 1959; Dobyns 1970).

La comunidad de indígenas participaba de las transformaciones que sufría entonces el sector rural altoandino, y su caracterización pasó por el mismo proceso con que se vieron las identidades étnicas: el contraste de las comunidades rurales en transformación con la imagen ideal de comunidad heredada del Indigenismo fue entendida como una superación de su condición indígena. Gabriel Escobar (1973) no dudó en llamar mestiza a la comunidad de Sicaya en el valle del Mantaro, dado que siendo andina no correspondía a la imagen que se tenía de la comunidad de indígenas tradicional tomada de los ejemplos cusqueño o ayacuchano. A partir de Arguedas (1956), se atribuye la condición de mestiza a la cultura rural del valle del Mantaro, por su carácter especialmente dinámico y abierto al exterior, significando una vez más que lo indígena no puede acceder a la modernidad sin perder su entidad original.⁸ Partiendo de motivos similares, los norteamericanos William Mangin, en su descripción de las comunidades del Callejón de Huaylas (1964), y Bernard Mishkin respecto de la comunidad de Kauri en Quispicanchis Cusco (1964) consideraron que la comunidad perdía su carácter indígena y dejaba de ser comunidad, mientras que los resultados de investigaciones contextualizadas sobre las comunidades en Huarochirí (Matos et al. 1958) y el valle de Chancay (Matos et al. 1969, Fuenzalida et al. 1968, Celestino 1972, Degregori y Golte 1973) demostraban, por el contrario, el carácter dinámico de estas organizaciones, que recurrirían a diversas estrategias para adaptarse a las condiciones impuestas por la economía mayor. Como en el caso del concepto de indio, se partió de una imagen esencialista –mejor dicho, primordialista– de comunidad campesina, confrontada con una realidad dinámica. El resultado fue la *mutación* del carácter indígena original.

El tropo de identificación de “indio” con “comunidad de indígenas” se vio problematizado no solo por las transformaciones contemporáneas sino también por las investigaciones de la época sobre la trayectoria histórica de la

8 “Lo que probablemente fue una comunidad autosuficiente y *cerrada*, se convirtió gradualmente en la comunidad mestiza abierta del presente, fuertemente orientada hacia el mundo de afuera. Además del cruce étnico, los cambios responsables de esta nueva configuración han sido la migración (...), la movilidad social y una gradual integración en la vida económica y política del valle del Mantaro y del Perú central” (Escobar 1973:180).

comunidad rural. Arguedas había encontrado en su estudio comparado *Las comunidades de España y Perú* (1968) la impronta hispana en la organización rural andina; en el trabajo comparativo de Fuenzalida (1976) la comunidad de indígenas resultaba ser el producto de una política colonial sobre los patrones de poblamiento y organización social prehispánicos, establecida sobre una matriz que reorganizó a la población indígena en los aspectos social, político y simbólico, sin poder considerarse que esta organización fuera descendiente del *ayllu* prehispánico, como se había proclamado en tiempos del Indigenismo. Estas conclusiones de la trayectoria histórica de la comunidad, más la gran diversidad que asumía la organización rural andina (Matos 1976) problematizaron la idea del carácter indígena de estas organizaciones. Si lo que se había considerado la organización indígena por excelencia era un producto de las políticas colonial y republicana, el resultado debía ser, a la luz de los criterios generalizadores de la época, no solo la desindianación de las unidades sociales conformadas por la llamada población india, sino que además estas unidades podían ser vistas como un medio de explotación de la población rural, indefendibles, entonces, como tema de reivindicación.

La migración continua de las poblaciones rurales a las ciudades fue uno de los causales más importantes para la transformación de la sociedad nacional. Aunque este proceso se daba con renovada fuerza en todo el orbe, en el Perú fue descrito como un hecho heroico, como un paso del régimen de servidumbre al de la ciudadanía, y por tanto de la superación de la condición de indio, reproduciendo la asociación hecha por Uriel García entre desarrollo y evolución:

(...) al optar por sí mismos, por el futuro, por lo desconocido, por el riesgo, por el cambio, por el progreso, en definitiva, por partir, cientos de miles o millones de jóvenes comuneros, campesinos y provincianos en las últimas décadas se autodefinieron como “modernos”, es decir, libraron su subjetividad de las garras de la tradición, del pasado, del suelo, de la sangre, de la servidumbre, convirtiéndose psicológicamente en hombres libres. Y al hacerlo, sin ser conscientes de ello, cerraron una época del Perú para abrir otra (Franco 1991:87).

El ensayo de Aníbal Quijano (1980, aunque escrito en 1965) refrendó el uso de la categoría cholo como término de análisis para referirse étnicamente a un vasto grupo social. Con ella se describe de forma más bien culturalista a este sector por procedencia, educación, actitudes, usos

y ocupaciones. Simultáneamente define como cholificación los cambios en la sociedad y cultura nacionales derivados de la migración andina, y estos a su vez como punto de partida de una nueva cultura nacional popular y democrática, dado que su motor era la reivindicación de las mayorías de origen rural. El cambio del indio al cholo, es decir del poblador rural, local y capsulado en la tradición, que al dejar su entorno original se integraba automáticamente al cuerpo nacional, al que obligaría a su vez a democratizarse, fue entendido como un verdadero proceso evolutivo: “con ese trasvase masivo a la ‘sociedad nacional’ los antiguos ‘indios’ se convertían en peruanos y redefinían la noción misma de lo que era el Perú” (Degregori 1995:307, énfasis nuestro).

Hay que destacar que si este sector poblacional, que pasaba por la experiencia migratoria, de urbanización y escolarización, no hacía ciertamente reivindicación de su condición étnica, ni como indio ni como migrante, tampoco reclamaba ser el cholo descrito por los científicos sociales de entonces. La adscripción de este gran sector poblacional a la categoría cholo en la teoría social ha tenido, por otro lado, diversas consecuencias en el plano de la teoría y, como veremos después, de la política. En primer lugar, la imposibilidad de considerar al indígena, adscrito al concepto de indio, fuera de un ámbito y un patrón cultural rural y tradicional, considerando que al salir de este marco su entidad mutaba a la del cholo, con lo que no se hizo sino refrendar una imagen esencialista del indígena como un relicto del pasado, indefendible como actor social o sujeto teórico. Para la población migrante, contingente tan grande como heterogéneo, se usó una categoría igual de generalizante como la de cholo, que la propia población no reclamaba necesariamente para sí misma. Y con ello, vino el establecimiento de una nueva mitología.⁹

La población andina, tanto rural como urbana, dentro del imaginario del pensamiento social peruano, pasó de ser la “nación otra” –el Otro Perú, milenario y marginado, de González Prada, Mariátegui, Valcárcel y Basadre, y del Indigenismo en general– a convertirse en el gran contingente *popular*, protagonista de los grandes cambios que atravesaría la sociedad nacional del

9 La bibliografía alrededor del sujeto cholo es extensa e involucra textos clave de la actual ciencia social peruana. Solo mencionaremos algunos: Bourricaud 1963, 1968; Quijano 1964, 1980; Degregori 1986; Franco 1991; Nugent 1992. A esta lista se suma la serie *Perú Problema* del Instituto de Estudios Peruanos, que surgió en 1968 con *Perú Problema: cinco ensayos*, Fernando Fuenzalida et al. y terminó con *Desborde popular y crisis de estado* de Matos Mar (1984).

momento: caída del régimen de hacienda, migración a la ciudad, explosión urbana, masificación de la educación, aparición de organizaciones de base barriales y sindicales, aparición de una nueva cultura popular urbana y un largo etcétera. El indio de la estampa indigenista atribuido al poblador rural fue definitivamente sustituido por el paradigma del nuevo poblador urbano, encarnado en diversos personajes que adquirieron la categoría de prototipos/símbolos del progreso: el nuevo empresario y el negociante informal, el poblador y el dirigente barrial, el líder sindical, el músico y el consumidor de música tropical andina, etcétera. Para la nueva generación de estudiosos, parcialmente involucrados en la acción política, este contingente era un gran nosotros inclusivo, en quienes se cifró la esperanza de la definitiva superación de las grandes brechas que han signado nuestra historia republicana.

La nueva sociedad emergente, temática de las Ciencias Sociales en la década de 1980 e inicios de la siguiente, se reflejaría en una nueva cultura cuyos rasgos fueron descritos como esencialmente modernos y democráticos en análisis futuros: la organización barrial como célula de un nuevo orden social (Quijano 1980; Franco 1991; Matos 1984), las estrategias de inserción en la economía urbana, siguiendo la lógica de maximización de recursos naturales y humanos (Golte y Adams 1987), la informalidad como respuesta al Estado dominante (Matos 1984), la cultura chicha, denominada así por el ascenso de la música tropical andina en el consumo popular del momento (Degregori 1986, Quispe 1993, Hurtado 1995). Diversos personajes con carga mediática fueron erigidos como representantes de este universo: María Elena Moyano, Máximo San Román y conjuntos de música tropical andina, como Los Shapis, así como los cultores del festival Agustirock, especialmente los Mojarras, fueron presentados como emblemas de la nueva (o la otra) modernidad.

Visto desde la actualidad, el resultado de tal proceso no fue necesariamente una cultura más democrática, como demostró el gran apoyo que el contingente dio a Alberto Fujimori Fujimori por un juego de contraste con el candidato oponente, Mario Vargas Llosa, claramente identificado con los sectores hegemónicos del país. Consciente de esta identificación –facilitada por el mismo sector intelectual que había promovido la mitología de lo popular–, Fujimori la promovió mediáticamente como forma de legitimación, de la misma manera que el discurso clasista y campesinista había sido uno de los elementos de legitimación del gobierno reformista de Velasco Alvarado. El

discurso de lo cholo había logrado la hegemonía, y algunos elementos de esta propuesta teórica han sido base de programas de acción cuyo punto de partida fueron el empresario informal y la necesidad de su integración al sistema nacional a través de los programas de apoyos a la pequeña y mediana empresa. En su época un producto insólito, el programa de *El otro sendero* de Hernando de Soto et al. (1988), claramente representativo de una visión empresarial del país, fue enarbolado por un sector de la derecha intelectual como una de las corrientes del pensamiento hegemónico de hoy en día.

El término cholo ha sido objeto del mismo uso que el de mestizo, del que se ha convertido en sinónimo, en un juego de autodefinición que públicamente proclama la desaparición de las diferencias étnicas y raciales en un nosotros idealizado. Pero, el triunfo de lo cholo no ha resultado en la superación del racismo, actitud que ha sido motivo de un sinnúmero de ensayos y estudios que la consideran un hecho atávico y un obstáculo para la consumación del Perú como nación. De hecho, la sociedad nacional da al término el mismo uso ambiguo y aparentemente contradictorio que le dio al de indio en tiempos del Indigenismo: enarbolado formalmente como bandera de reivindicación por la mayor parte de la intelectualidad y los sectores medios liberales y utilizado en los medios para representar al Perú en términos genéricos y de cara al exterior, es al mismo tiempo un insulto degradante en el roce social cotidiano, por individuos de prácticamente todos los grupos sociales, que voluntariamente no se definirán a sí mismos como cholos.

Una razón para tal contradicción está en la misma definición del término: un paso evolutivo hacia la modernidad, opuesto al indio, un sujeto tradicional, social y simbólicamente degradado, y al que ni siquiera se le puede reconocer una ascendencia esencialmente indígena. Este concepto del indio parte de la imagen esencialista y milenarista del Indigenismo, pero las críticas al concepto pasaron también por una crítica al sujeto representado, como una sobrevivencia del pasado, no admisible en tiempos de la modernidad ni en un sistema nación basado en un modelo uniforme de ciudadano. Los análisis planteados por la ciencia social peruana desde la década de 1960 tuvieron, además de su rol descriptivo de las características de la sociedad peruana, un carácter fuertemente prescriptivo a partir de los modelos de modernidad sucesivamente planteados por las corrientes del pensamiento y la política globales. No sorprende en este afán la necesidad de atribuir a las poblaciones el papel y la voluntad de crear una nueva sociedad nacional, pero en esta orientación el sujeto indígena fue progresivamente abandonado

por la teoría social más comprometida. Esta es una de las razones del progresivo abandono de los estudios sobre cultura en las décadas de 1960 y sobre todo de 1970, al mismo tiempo que los sectores más radicales de esta misma capa intelectual reivindicaban una imagen de cultura popular que era una depuración, otra vez idealizada, de algunos elementos genéricos de la cultura andina en la plástica y la música. En las importantes reformas de este período tuvieron un rol las propuestas intelectuales del momento, con el mismo carácter de redefinición de los grupos subalternos de origen indígena: campesino y popular. Intentos de hacer política en estos esquemas fueron los programas de movilización en áreas rurales y urbanas que planteaban una relación directa del Estado con las poblaciones (el Sistema Nacional de Movilización Social, SINAMOS, uno de los organismos más importantes del gobierno reformista). En el otro extremo se encontraban las campañas de reivindicación de algunas manifestaciones culturales de sectores subalternos, quizás la herencia más importante de este período en el rubro de política cultural. Como tal consideramos los festivales Inkarrí, nacidos en 1972 y de corta existencia que son el modelo del que partieron los modernos festivales folclóricos y las ferias artesanales.

Estos esquemas teóricos, basados en la necesidad de fundar una sociedad nacional moderna, establecieron una ruptura con las visones culturales y esencialistas de los grupos subalternos, simultáneamente se distanciaron de ellos al proponer otro modelo esencialista aunque modernizante: el cholo como superación del indio. Antes de continuar con las consecuencias de estos esquemas teóricos, repasaremos el papel de dos universos teóricos sobre cultura nacional, igualmente importantes, que se han desarrollado paralelamente a la teoría de lo cholo, y de la cual son parte constitutiva: el discurso sobre lo andino como área cultural, y del mestizaje como piedra de toque de la cultura nacional. Lo que nos interesa de ambos es su capacidad para visibilizar la diversidad étnica.

Lo andino como patrón cultural

Como se dijo antes, el concepto de cultura andina es una creación de la antropología cultural, heredera de los planteamientos del Indigenismo, de los ensayos de folclor y de la teoría de las áreas culturales tomada del Culturalismo norteamericano. En esta ruta se estableció un uso del nombre andino, una expresión geográfica, para definir un complejísimo

universo cultural compuesto por diversas poblaciones partiendo de algunas características básicas comunes: la lengua, el aprovechamiento de recursos, los conocimientos y la tecnología, la organización social y política, la cosmovisión y el ordenamiento espacial, los rituales, el sentido estético y la identidad social, que se entienden originados en un mismo proceso civilizatorio autónomo. El término tuvo un sentido reivindicativo para la generación de estudiosos provenientes de las canteras del folclor en la década de 1940 –Navarro del Águila, Morote, Arguedas, Roel, Mendizábal, Quijada Jara– quienes orientaron sus esfuerzos a definir las características básicas de esta *área cultural*.

Desde 1950 en adelante, las características de lo andino han sido el objeto del análisis de una de las vertientes más importantes de los estudios sobre cultura en el Perú, poniendo énfasis en los diversos, y a veces contradictorios, aspectos que conlleva este concepto: una civilización que cubrió igualmente las áreas costeras y de selva alta, estrategia de adaptación al variado entorno geográfico y social, estructura mental que ha mantenido sus características básicas a lo largo de milenios, sinónimo de la población rural subalterna o simplemente de la sociedad desarrollada en el medio geográfico homónimo. El énfasis puesto en una u otra perspectiva ha resultado en visiones muy distintas sobre el mismo concepto base.

Debido a esta amplitud, lo andino presenta inconsistencias al definir los grupos sociales como sectores étnicos. Viéndolo desde la perspectiva de identificación de unidades étnicas discretas, el término andino es etimológicamente una demarcación de origen geográfico que define un área cultural, cubriendo bajo su manto una gran variedad de expresiones y diversos tipos de unidad social que pueden partir de principios contrastantes –por ejemplo, no es lo mismo la comunidad rural cusqueña que la cajamarquina–, algunos de ellos contrapuestos o contradictorios. Dado su origen en la Antropología culturalista, el concepto de lo andino es un término generalizador, que hace referencia al contingente mayoritario de la población en el área geográfica andina, pero no a poblaciones específicas definidas en términos étnicos. Aunque un transfondo cultural común es un elemento consustancial a la existencia de una unidad étnica o al menos de un contingente social étnicamente diferenciado, no es suficiente para definirlos.

En segundo lugar, y como resultado de lo anterior, lo andino no define a un grupo social y étnico sino a los grupos indígenas y mestizos existentes

en un área geográfica. De hecho, en algunas de sus definiciones originales (Morote 1950, Arguedas 1958), lo andino no señala solamente a los grupos rurales subalternos, sino también a los estratos dominantes y urbanos, cuya historia está relacionada con aquellos. Opera en un sentido similar a los términos indio, cholo, mestizo o campesino, los cuales definen un contingente étnicamente diverso con criterio geográfico y cultural, antes que de relación social. Podría actuar como elemento de definición étnica en la medida que este sea aplicable a un segmento social, pero existen rasgos culturales que son compartidos con el sector dominante regional. El uso del idioma nativo (sobre todo el caso del quechua), la participación en las fiestas católicas, ciertas expresiones plásticas (imaginería) y musicales (el género huaino) han sido compartidos, con sus variantes, por los sectores *mistis*, cholos e indios en las sociedades regionales de Cusco, Ayacucho, Apurímac o Puno. Los *mistis*, herederos de la población mestiza que se hizo del poder local y regional en diversas áreas andinas con el advenimiento de la República, se atribuyeron el papel de intermediarios entre la población de origen nativo y la sociedad nacional, erigiéndose de este modo en los patrones de aquella. En su relación directa con la población indígena, adquirieron algunos de sus rasgos originales, confiriéndoles su propia configuración cultural. Compartir estos rasgos daba el necesario canal de comunicación con la población sometida; en las áreas donde la población india vivió bajo el régimen de hacienda, los *mistis*, el sector hegemónico local, era prácticamente el único grupo social externo con el cual mantenía una relación directa. El sector mestizo tampoco era un grupo homogéneo, pues estaba estratificado en un rango que iba desde los propietarios de hacienda hasta las profesiones liberales que se desarrollaron progresivamente en las ciudades. Desplazados por la creciente hegemonía del desarrollo capitalista urbano y occidentalizante de la costa, en especial de la ciudad de Lima, este último sector más liberal de la capa provinciana mestiza replanteo su propia identidad en términos culturales y políticos.

Una parte del Indigenismo es precisamente resultado de la respuesta de las élites y los sectores medios mestizos de la ciudad a la hegemonía del sector criollo dominante, planteando una imagen reivindicativa del indio como miembro de una “nación otra” originaria. Este sector del Indigenismo, encuentra su propia significación como grupo en su identificación con el sector subalterno de sus sociedades regionales; esta relación se mantendrá, con sus variantes, en las corrientes intelectuales que le siguieron: los estudios de folclor de los años 1930 a 1950 y la antropología andinista de

los primeros años de existencia institucional de la disciplina. Morote Best en *Elementos de Folklore* (1950:34), determinaba que el folclor no hacía referencia solamente al bagaje cultural tradicional de los pueblos agrarios subalternos, sino también a las tradiciones de los sectores ciudadanos.

El desarrollo posterior del concepto acabaría, en cambio, asociándolo con la población rural altoandina, entendida esta como la heredera directa del proceso civilizatorio prehispánico. Otra vez el concepto no hacía referencia a las diferencias étnicas dentro de esta población subalterna, como no sea viéndolos como subáreas culturales, por ejemplo el área ayacuchana (Arguedas 1958) y el valle del Mantaro (Arguedas 1953). En estas áreas se hace referencia al sector subalterno, pero también al sector dominante de los *mistis* locales.

Por la misma época que este concepto comenzaba a inspirar una serie importante de ensayos e investigaciones, la sociedad altoandina se iba transformando. Aquella población representada por el Indigenismo y la Antropología salía de su entorno rural y entraba en una nueva dinámica signada por una serie de procesos: movilización social, cambios en la estructura agraria, migración, escolarización, aparición de una industria de música andina, asociaciones de provincianos en las ciudades costeñas y el surgimiento de una estructura económica, tardíamente formalizada, que se valía de las redes sociales y los mecanismos de maximización de recursos vigentes en los pueblos originarios para insertarse en la economía de las ciudades. Esta nueva coyuntura ayudó mucho a difundir el término andino para denotar al gran contingente que protagonizó tales procesos y fenómenos, pero en la mayor parte del análisis este contingente fue subsumido bajo las denominaciones genéricas cholo o popular. El estudio de lo andino se orientó, con escasas excepciones (Golte 1980, Golte y Adams 1987, Degregori 1986, Lloréns 1983), al análisis del poblador rural y su cultura, manteniendo el tropo que identificaba lo andino con lo rural y lo indígena. Esta actitud fue refrendada por el grueso de la investigación social que, al relegar el tema cultural, identificaron el tema andino con lo rural-tradicional -la población migrante es llamada en cambio popular-, y terminaron por convertirlo en un sinónimo de población rural subalterna del área altoandina.

Dentro del grupo de académicos interesados en el estudio de lo andino, un sector proveniente de la Antropología y la Historia, inspirado

en la teoría estructuralista francesa, se desmarcó de los estudios sociales para concentrarse en el análisis del mito y la organización social con el fin de dilucidar lo que se consideraba la estructura mental del universo cultural del Ande, llevando el paradigma cultural de lo andino a sus últimas consecuencias. Trascendiendo (y, en su mayor parte, minimizando) consideraciones de tipo histórico, estos trabajos han partido de los datos proporcionados por las crónicas de los siglos XVI y XVII sobre la organización y las concepciones espaciales y temporales el universo mítico y social andino, y plantearon una comparación con conceptos del mismo nivel existentes en las poblaciones rurales más *tradicionales*, consideradas por ello más *andinas*. Una amplio número de autores peruanos y un importante grupo de extranjeros (Zuidema 1989, 1995; Urton 2006; Ossio 1973, Ortiz 1973, Isbell 1974 y Randall 1982) produjeron una serie de trabajos interesantes en este aspecto, pero en lo que nos interesa este fue otro factor que reforzó el tropo de identificación de lo altoandino con lo rural-tradicional. La política del Estado bajo el régimen velasquista realizaba una asociación similar al sustituir los términos indio o indígena por el de campesino, al tiempo que reivindicaba algunas de las características más notorias de lo andino en la plástica, la música, la danza o la narrativa bajo el membrete popular o como sinónimo de lo folclórico, sea cual fuere su origen. En ello se cuentan la oficialización (nominal y no efectivizada) del idioma quechua, la difusión del *folklore* por los medios de comunicación oficial y la entrega del Premio Nacional de Cultura a Joaquín López Antay, maestro retablista de Huamanga, en 1975.

El carácter generalizador del término andino como área cultural tuvo como consecuencia la puesta en discusión de su carácter originario. Según orientación y tendencia del autor, el origen del patrón cultural andino se ha datado en los orígenes de las sociedades sedentarias o de la civilización en la región andina; o, por el contrario, en la Colonia, dada la fuerte presencia de componentes de tipo hispano en el universo cultural de las poblaciones de hoy. Gracias a la relación continua que la población indígena mantuvo con Occidente, la impronta de este contacto se volvió parte consustancial del universo andino en diversos niveles de su existencia. La ambigüedad de la concepción base (andino) permite que su universo sea definido como indígena o como mestizo, según el peso que se dé a sus componentes, pero tal definición tiene un error fundamental, que es la confusión de los planos cultural y étnico. Como se ha dicho antes, lo andino es ante todo un concepto cultural, cuyo grupo de referencia puede ser la población

subalterna altoandina, pero también la población mestiza; sin embargo, indio, indígena o mestizo son términos de definición étnica, por lo tanto de sectores delimitados no solamente por su bagaje cultural, sino por su posición social (regional o nacional), criterio a su vez determinado por una serie de factores de otros órdenes: económico, geográfico, etcétera. La adopción voluntaria o forzada de elementos de un patrón cultural externo no convierte, por tanto y automáticamente, a un grupo indígena en mestizo, toda vez que su posicionamiento social, apoyado de todos modos en un bagaje cultural originario, siga definiéndolo como indígena.

El acento en la definición étnica del patrón cultural andino tiene otra consecuencia en la definición del sujeto indígena: si la cultura andina es exclusivamente de los sectores más tradicionales, en la medida que es un patrón que ha perdurado por siglos a lo largo de su historia, el poblador andino no podría alterar sus expresiones y procedimientos sin perder su identidad. Toda variación se considerará una *mutación* del esquema. Considerar que el patrón cultural andino no es indígena por mantener elementos de origen hispano u occidental parte del mismo supuesto del patrón cultural inalterable, pero supone además la imposibilidad teórica (y por ende política) de definir a la población del área altoandina como indígena, con lo que ninguna reivindicación étnica tendría sustento. A su vez, la idea de una cultura andina mestiza proviene de otra noción de uso común, que es la idea del mestizaje como raíz de la cultura peruana, concepto que se ha pretendido extensivo a todas las poblaciones del territorio nacional.

Del mestizaje a la choledad

El mestizaje parte de la hipótesis de que los universos culturales indígena e hispano se han fundido en una especie de síntesis cultural, paralela a la fusión racial que afecta a toda la población entendida como nacional. Esta fusión se entiende como la solución armónica y no conflictiva entre estos universos, subsumiendo la inacabable diversidad de expresiones de los pueblos que componen el país bajo el manto de una identidad común, que se pretende nacional, y por tanto integradora de todas ellas. La tesis del mestizaje se ha impartido prácticamente como una doctrina oficial en los espacios educativos y medios de comunicación y ha inspirado una importante bibliografía dedicada a sustentarla. Está demás decir que esta

visión resulta históricamente irreal pues obvia, en primer lugar, la historia de los pueblos que actualmente componen el país: historia de conquista e imposición colonial, heredada por la República como relaciones desiguales de poder y expresiones sistémicas de discriminación sobre las poblaciones con ascendencia indígena. Es claro que el primer efecto de esta noción es la invisibilización de estas relaciones de poder y discriminación. El segundo es no considerar indígenas a las poblaciones andinas, incluso si su ascendencia y características originarias son más marcadas, bajo la explicación de que toda influencia exterior las hizo perder su carácter original. En efecto, estas han sido las funciones de la idea del mestizaje al referirse a las sociedades indígenas, dado que al definir como mestizos el origen y el destino de la trayectoria cultural de la sociedad nacional, esta definición se extendió a todos los grupos existentes en ella.

La visión mestiza de la cultura americana adquiere estatus de doctrina con el libro *La Raza Cósmica* del mexicano José Vasconcelos (1924). En el marco postrevolucionario de México la intelectualidad urbana planteó un modelo de desarrollo para las poblaciones indígenas, que incluía un proceso dirigido de mestizaje cultural: su occidentalización bajo el modelo urbano nacional. Fue propugnado en la década de 1940 como patrón a seguir por toda América Latina; el Perú se adscribió a esta política en 1946, asumida en un primer momento por un indigenista tan contumaz como Luis E. Valcárcel, quien dejaba de este modo su prédica radical de *Tempestad en los Andes*.

En realidad, el mestizaje es una propuesta política, planteada por diversos sectores urbanos, cuyo efecto práctico es la minimización del criterio étnico en la definición de los grupos sociales. Esta finalidad se plantea como una necesidad, tanto desde las propuestas de desarrollo social democrático como desde el planteamiento de la desaparición de la diversidad, y el proceso es entendido no solo como superación social sino incluso humana. En el extremo de esta postura, el mestizaje ha escudado paradójicamente expresiones del desprecio manifiesto hacia los grupos étnicamente diversos. Al no concedérsele validez a la diferencia étnica, la conclusión lógica del argumento del nosotros mestizo es que la diferencia étnica es un hecho anómalo que debe ser conjurado.

Como se ha visto más arriba, el proceso de cholificación ha sido una propuesta teórica de evolución social por medio de un proceso de mestizaje

similar, con la diferencia de que este sería un proceso promovido por las poblaciones y no un proceso planificado, como en el caso mexicano o los planes de desarrollo que el Estado peruano implementara en las décadas de 1950 y 1960 con pocos resultados prácticos. La propuesta de la choledad, plenamente instalada en el sentido común del sector medio urbano, ha sido usada como un sinónimo de mestizaje y un argumento esgrimido para demostrar la inexistencia de indígenas andinos en la sociedad peruana (Venturo 2006).

El error básico en la idea del mestizaje es, como en el caso de la cultura andina indígena o mestiza, la confusión de términos de orden étnico y cultural. Indígena es un término de definición étnica que delimita un universo históricamente originario, aunque en el trayecto haya transformado parte de su bagaje cultural, si bien un componente culturalmente originario sea central en su definición. La descripción de la cultura de los grupos originarios, nativos o indígenas, no puede obviar la presencia de componentes de origen externo, como la inevitable influencia hispana en las poblaciones altoandinas. Otra vez, el resultado de esta operación es la imposibilidad de describir un grupo social como indígena, porque solamente los grupos que presentan un bagaje cultural sin influencias externas –condición imposible en el mundo actual– podrían pretender declararse indígenas.

Si la diferencia no puede fundarse en razones de procedencia cultural o étnica, toda vez que no es válido identificar a los sujetos sociales por tales criterios, solo queda declarar la causa última de la diferencia en la *desigualdad* social. Ya hemos visto cómo la presencia de rasgos no verbalizados de identificación étnica se entendió como el producto del aislamiento y la discriminación, en algún modo un hecho anómalo y propio de sectores subalternos y marginales. Por poner ejemplos, de tal manera han sido consideradas las poblaciones Q´ero de Paucartambo (Cusco) o el distrito de Tupe (Yauyos, Lima), cuyas vestimentas, idioma y costumbres enlazan directamente con sus ancestros prehispánicos. Se ha establecido igualmente una correlación entre postergación social y la sobrevivencia de estos rasgos culturales originarios, como ocurre con la población femenina de zonas rurales, que suele mantenerlos con mayor fidelidad (De la Cadena 1992:181-202). Si la supervivencia de elementos de identificación étnica es producto de una situación desfavorable, no puede ser considerada un tema defendible ni en la teoría social ni como reclamo político.

La etnicidad, rasgo prohibido

La gran transformación vivida por la sociedad peruana en el último tercio del siglo XX contó con factores importantes que la canalizaron hacia una nueva configuración, como las reformas del Gobierno Militar de 1968- 1975 y los movimientos sociales bajo la influencia de la izquierda, a la que estaba ideológicamente ligada buena parte de la capa intelectual. Parte de esta transformación fue la creación y difusión de un nuevo discurso sobre la sociedad nacional desde la perspectiva de la lucha de clases, que analiza la historia peruana como una historia de explotación y la necesidad de superar las estructuras de desigualdad que persisten hoy en día, para crear una nueva sociedad -y por ende una cultura- sobre bases *populares*,¹⁰ nacidas del gran proceso migratorio de la segunda mitad del siglo XX que se plasmó en el contingente de organizaciones de base barrial y sindical y en las multitudes, ahora populares, que habían cambiado el panorama urbano.

Con la campesinización oficial de la población rural, el tema indígena dejó de ser parte de la política oficial respecto de los pueblos andinos. Los rasgos culturales y étnicos quedaron invisibilizados, y la población rural de sierra y costa fue tratada como una masa común e indiferenciada, tanto de parte de las políticas de Estado como de las agrupaciones políticas. La gran diversidad de términos y categorías usados por las poblaciones locales y las muy diferentes realidades en que se desenvuelven las poblaciones en las áreas rurales fueron objeto de una tabla rasa oficial, que luego adoptaron las mismas poblaciones en la medida que presentaba indudables ventajas. Desde una perspectiva de etnicidad, el efecto de tal sustitución de términos fue que se siguió subsumiendo bajo otro nombre a toda la diversidad existente en el país y en particular en la región altoandina.

Este discurso encontró un campo abonado en el ambiente creado por las reformas del gobierno militar de Velasco Alvarado y halló el camino a su generalización en la masificación de la educación, una de las más intensas del continente en ese momento. El crecimiento exponencial de la población

10 Este discurso, llamado por Portocarrero y Oliart (1989) la "idea crítica" del Perú, es una versión alternativa sobre la historia y sociedad nacionales, que supone que el país ha pasado por un derrotero de injusticia y grandes frustraciones sociales iniciado en la Conquista. La desigualdad social nacida de este evento ha tenido, desde entonces, como respuesta la resistencia constante del *pueblo* en camino a su liberación social. Concepción simplificada de la lucha de clases entre un *pueblo* cuyas bazas son el progreso y la igualdad social, y unos sectores dominantes de rasgos atávicos y en decadencia moral.

estudiantil universitaria, en el ambiente radical que cundía en tiempos del citado gobierno, tuvo como inesperada consecuencia la adopción de un marxismo simplificado (Degregori 1990), que acompañó la dinámica de vanguardia maoísta que se había generalizado entre las agrupaciones radicales estudiantiles, afectando incluso el quehacer académico. Aunque desde este discurso de izquierda militante el Estado velasquista era descrito como fascista, cuando la masa estudiantil radicalizada egresaba de la universidad no dudaba en entrar a los organismos de movilización social dispuestos por el Estado reformista. La docencia escolar, cuya demanda iba en alza, fue otro canal importante de transmisión del discurso crítico y de la perspectiva clasista. Por último, cuando la experiencia velasquista fue interrumpida por el paso a la Segunda Fase del Gobierno Militar (1975- 80) y por las contradicciones que la política reformista desencadenó, una gran masa de intelectuales siguió trabajando a través de las ONGs que desde entonces y por mucho tiempo se multiplicaron, acrecentando su influencia, ahora en multitud de temas y sobre diversas poblaciones subalternas, haciendo de estas otra vía de difusión de los discursos sobre la “idea crítica” y la creación de una nueva sociedad y cultura de bases populares.

Este corpus del pensamiento social tuvo un momento de inflexión con la aparición del fenómeno de la violencia política desatado por el grupo armado PCP-Sendero Luminoso, que ensangrentó al país durante las décadas de 1980 y 1990 y acompañó el desgaste del sistema estatal y la intensa crisis económica que llevaron a la sociedad nacional a una de las mayores crisis de la historia republicana. Una parte de la teoría social derivó a la crítica de la diversidad como el signo de una amenaza de división e incluso de balcanización del país. De hecho, la persistencia de rasgos de diversidad étnica fue considerada una de las causas últimas de este conflicto. Cuando se pensó que se había establecido ya una nueva formación social y cultural popular y chola, el ascenso de la violencia irracional solo pudo ser atribuida a elementos irracionales, que fueron proporcionados por los estudios sobre la *mentalidad andina* y por la teoría dominante sobre la nueva configuración cultural peruana, los que signaban como marginales a aquellos sectores sociales subalternos que aún no habían pasado por el *proceso evolutivo de la modernización*.

La muestra de que un mismo término (andino) de carácter reivindicativo puede tomar un cariz opuesto es el impacto que causó en los estudiosos del *mundo andino* el proceso de violencia desatado por Sendero Luminoso

en la década de 1980. Un movimiento iniciado en buena medida por una coyuntura particular en Ayacucho ensangrentó a la región y posteriormente a casi todo el país sin que, por algunos años, los intelectuales nacionales encontraran una razón válida para la aparición de tal fenómeno.

Algunas de las primeras hipótesis sobre el origen de la violencia en el país proponían el carácter esencialmente violento de la mentalidad andina, como se deduc de la interpretación de la iconografía de Chavín de Huántar (1001 a.C.) asociada con momentos de la historia andina marcados por la violencia, siendo la acción de Sendero Luminoso la expresión contemporánea de esta tendencia (Macera 1983). Otra vertiente que se hizo popular situaba el origen de esta condición (violenta) en el trauma marcado por la Conquista del siglo XVI, origen de la lucha del universo andino frente al occidental dominante. Simultáneamente, esta postura idealizaba el pasado incaico como un orden que debía ser restablecido (Flores Galindo 1986). Según el autor, quien definió esta tendencia como “utopía andina”, la violencia aparece de modo no consciente en las reivindicaciones sociales que se han sucedido en la historia peruana, cuya expresión última y más extrema era Sendero Luminoso. Una tercera postura (Ansión 1989) para analizar la violencia partía del caso de histeria colectiva que recorrió las zonas populares (por tanto cholos) de la capital en 1989, producto en buena medida del ambiente de zozobra creado por la aguda crisis económica y la violencia política. De acuerdo al estudio, esta coyuntura hacía pensar en el retorno de temores y odios reprimidos del poblador andino y sus descendientes ciudadanos hacia el criollo y el mestizo. Un personaje de la narrativa rural andina, el *pishtaco*, aparecido con el proceso colonial y presente en muchas tradiciones andinas de hoy (incluyendo el área chopcca, como se verá en el capítulo correspondiente) fue directamente asociado a la leyenda urbana de médicos que robaban órganos a personas vivas: un producto de la coyuntura interpretado como la manifestación de un inconsciente andino traumáticamente signado por la violencia de la Conquista.

Lo curioso del caso es que el PCP-Sendero Luminoso no solo no planteaba reivindicación étnica, cultural o andina de ningún tipo, sino que fue el ejecutor de algunos de los más graves genocidios que se hayan cometido en la historia republicana contra poblaciones indígenas; no obstante, su aparición fue rápidamente relacionada con los problemas causados por la injusticia social asociada a la diversidad étnica. Esta fue una conclusión lógica del papel negativo que se atribuía a la existencia de diferencias de

tipo étnico en el pensamiento social peruano planteado sobre un modelo de sociedad nacional. Es una muestra, además, de la medida en que tal nacionalismo reproducía los antiguos estereotipos negativos sobre los Andes que reseñamos al inicio de este capítulo.

El caso más extremo de la asociación de la etnicidad con estereotipos negativos de la región andina lo constituye el diagnóstico realizado por la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay en 1983. A la comunidad campesina de Uchuraccay, cuyos pobladores se atribuyeron el asesinato de ocho periodistas que fueron a cubrir el caso de masacre colectiva en enero de 1983, la opinión pública (compuesta por miembros de la *intelligentzia* urbana de élite) le asignó el papel de arquetipo de los cientos de comunidades campesinas dispersas en la geografía andina. Tras una investigación *in situ* que duró un día, las conclusiones de la Comisión Investigadora se fundaron en la certeza sobre la culpabilidad, sin tomar en cuenta las condiciones concretas en que se había presentado el caso. Los orígenes del crimen, según dicha comisión, eran las alteridades étnica y cultural de los pobladores, caracterizadas como compuestos irracionales e inconscientes, marcados por la superstición y el odio al sujeto moderno occidental y urbano -identificado con el conquistador español-. Este esquema mental habría permanecido inalterado por una situación de abyecta pobreza y aislamiento geográfico, y daba como resultado una actitud de rechazo a cualquier agente externo.

La celosa preservación de un fuero propio, que, cada vez que se siente transgredido, los arranca de su vida relativamente pacífica y huraña, y los precipita a luchar con braveza y ferocidad, aparece como una constante en la tradición iquichana y es la razón de ser de esa personalidad belicosa e indómita que se les atribuye en las zonas de abajo, sobre todo en las ciudades (Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay 1983:39; citado por CVR 2003:152).¹¹

11 El texto hace referencia a los iquichanos, definidos como una etnia de origen prehispánico, caracterizada por una atávica actitud de rechazo a las influencias externas que se manifiesta en ocasionales explosiones de violencia contra los foráneos, actitud supuestamente heredada por sus descendientes, los pobladores de Uchuraccay entre ellos. El reciente estudio histórico de Cecilia Méndez, *El poder del nombre, o la construcción de identidades étnicas y nacionales en el Perú: mito e historia de los iquichanos*, documento de trabajo N° 115 publicado por el IEP en el 2002, refiere que la etnia iquichana es en realidad una creación de las élites locales ayacuchanas hacia el tercer decenio del siglo XIX, como parte de su oposición a cualquier presencia independentista. Como un canal de identificación, se definía de esta manera (iquichano) a los pobladores rurales de altura, considerados descendientes de los belicosos grupos prehispánicos de la zona que habían resistido la conquista inca (CVR 2003).

Según la Comisión, el ataque a los ocho periodistas habría sido el resultado de este esquema mental, en tanto estos actuaron como representantes del mundo occidental en un momento de crisis. Bajo esta perspectiva, el poblador andino no era solamente el “otro Perú”, sino el Perú “atrasado”, su lado más oscuro y marginal.

Las comunidades de altura no tienen una clara conciencia del Estado peruano y, en cambio, viven intensamente su propia identidad étnica constituyendo verdaderas nacionalidades dentro de la Nación (Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay 1983:152; citado por CVR 2003:153).

La Comisión no tomó en cuenta las condiciones que rodearon al crimen –la agresiva incursión de Sendero Luminoso y la militarización del área– y empujaron a los habitantes a cometer este acto como una forma legítima de autodefensa, considerando que contarían con el aval del Estado, dado que el Ejército les había indicado matar a todo extraño que llegara a la comunidad a pie (CVR 2003:132). La Comisión también ignoró los siguientes datos concretos sobre la población de Uchuraccay: la escolaridad, la experiencia de migración y vida urbana, el servicio militar y la accesibilidad a la zona, comparativamente más sencilla que la de otros pueblos andinos. Todos estos datos hubieran cuestionado la descripción de los pobladores como gente radicalmente ajena al resto del país. Al contrario, la alteridad del poblador de Uchuraccay fue entendida por la comisión como una distancia ya no solo cultural sino histórica, y por lo tanto expresión de atraso. Así, la alteridad era poco menos que una tragedia para la sociedad nacional:

El que haya un país real completamente separado del país oficial es, por supuesto, el gran problema peruano. Que al mismo tiempo vivan en el país hombres que participan del siglo XX y hombres como los comuneros de Uchuraccay y de todas las comunidades iquichanas que viven en el siglo XIX, para no decir en el siglo XVII. Esa enorme distancia que hay entre los dos Perú está detrás de la tragedia que *acabamos* de investigar (CVR 2003:151, énfasis nuestro).

El etnocentrismo que revela el sujeto enunciador (evidente en el pronombre nosotros) tiene como consecuencia política el cuestionamiento de la ciudadanía de los pobladores de Uchuraccay:

¿Es posible hacer aquellos distingos jurídicos, clara y precisamente establecidos por *nuestra* Constitución y *nuestras* leyes, ante hombres que viven en las condiciones de primitivismo, aislamiento y abandono en Uchuraccay? (Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay 1983:34; citado por CVR 2003:154, énfasis nuestro).

El Estado integrador

A lo largo del siglo XX, la actitud dominante del Estado peruano ante las poblaciones indígenas o étnicamente diversas ha oscilado entre la política del Estado-nación moderno -la integración de los habitantes del territorio bajo el signo de una ciudadanía común- y el abandono práctico de estas poblaciones. Aunque puede trazarse un continuo de las políticas del Estado en este rubro, su efectividad real ha sido hasta ahora menor y ha dependido, en buena medida, de la actitud más o menos abierta a las necesidades y demandas de la población por parte del gobierno de turno. Hay que considerar que a lo largo el siglo XIX esta población perdió progresivamente derechos hasta ser virtualmente inexistente a finales de ese siglo, cuando se decretó que la votación se limitaría a la población alfabeta. El lento camino para su reconocimiento fue propiciado por los reclamos del Indigenismo, ante los cuales el Estado respondió por primera vez en 1920, con el reconocimiento de las comunidades de indígenas como sujetos jurídicos que debían, por tanto, acogerse al sistema de administración formal. La ley cobró su forma definitiva en 1936.

Las leyes sobre comunidades campesinas de 1920 y 1936 pusieron condiciones cuyos efectos en las organizaciones rurales han sido muy diversos. La implementación de una estructura formal desplazó a las autoridades tradicionales, llamadas *de vara*, originalmente aparecidas con la reorganización colonial de la población indígena sobre el modelo español. En un alto número de casos, estas autoridades fueron reducidas a un papel ritual en las fiestas del ciclo productivo o religioso católico; en otros casos los atributos de estos cargos fueron asumidos por autoridades locales del sistema municipal. Esta condición ha diferenciado notablemente el desarrollo de las organizaciones rurales en el Perú respecto de Bolivia, por ejemplo, donde la legislación sí mantuvo las formas locales de organización.

El reconocimiento formal de la comunidad rural no implicó necesariamente que esta fuera considerada una jurisdicción integrada en la

demarcación política oficial. Ejemplos de ello abundan en la geografía andina, donde la antigua distribución étnica, alterada pero no eliminada por las políticas coloniales de reducciones de indios, la encomienda y la hacienda ha sido heredada por la demarcación territorial de las comunidades rurales, pero no coincide necesariamente con la demarcación territorial dispuesta por el Estado. Es el caso de la comunidad campesina de Chopcca, cuya circunscripción territorial se extiende en las áreas colindantes de dos distritos, cada uno dependiente de una provincia distinta. Esta invisibilidad en el aspecto territorial se condice con la falta de acción política de las instituciones del Estado y la sociedad civil, incluso tratándose de una comunidad campesina reconocida formalmente. En muchas regiones se optó por la distritalización de la jurisdicción comunal, tal como se observa en la sierra del departamento de Lima, procedimiento que eventualmente redundó en la implantación de un poder externo a la comunidad local.

Desde la década de 1940, los Estados de América Latina acogieron el objetivo de *integración* de las poblaciones indígenas a la sociedad nacional por medio de planes de desarrollo elaborados sobre los modelos del Indigenismo mexicano y el Funcionalismo norteamericano. Para tal fin, en cada país que contara con una proporción importante de población indígena se creó un instituto indigenista, que se integró con sus pares en el Instituto Indigenista Interamericano como organismo supranacional. En su versión peruana, el Instituto Indigenista Peruano (IIP), creado en 1946, pasó por varios vaivenes administrativos: del Ministerio de Justicia al Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas y finalmente al Ministerio de Agricultura, hasta que fue disuelto en 1996. En este periplo de 50 años, el IIP se desarrolló como una oficina de investigación que elaboró y publicó numerosos diagnósticos sobre regiones y localidades con mayoría indígena, casi siempre de la zona altoandina. Su labor aplicada fue bastante más discreta: coordinación y ejecución de los planes de desarrollo implementados por el Estado, reunidos en el proyecto Perú-Cornell (1950), planificado en coordinación con la Universidad de Cornell y concentrado en la comunidad de Vicos (Ancash), y los planes de integración: el Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen (PNIPA) en 1961 y el Plan de Desarrollo e Integración de la Población Aborigen (PDIPA) de 1965, que indicaban cierto cambio en la concepción en la población objeto. Los paradigmas de desarrollo que se sucedieron se valieron de los términos pobreza, desigualdad y subdesarrollo para definir a las poblaciones indígenas y para alentar su integración. Bajo el paradigma de desarrollo que orientaba estos programas,

promociones de antropólogos pasaron por la experiencia del diagnóstico de regiones y unidades sociales. Paradójicamente, uno de los resultados de tal experiencia fue demostrar la futilidad de estos esfuerzos, toda vez que la misma población pasaría por el proceso de integración sin haber atravesado masivamente los canales dispuestos por el Estado.

En 1996, el organismo fue sustituido por el PROMUDEH, Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social, al que fueron trasladados las funciones, personal y recursos del antiguo IIP. Por esta misma época, el creciente peso que las organizaciones indígenas alcanzaron a nivel mundial y la iniciativa de organismos internacionales, incluyendo la Organización Internacional del Trabajo (OIT), empujan a los estados a implementar políticas de inclusión (en buena medida otro sinónimo de la antigua *integración*) de los pueblos indígenas. A diferencia de tiempos anteriores, las organizaciones indígenas existentes no estaban tan interesadas en este resultado como en el reconocimiento de su diferencia, lo que implicó un cambio en la concepción de ciudadanía, tema que sigue en discusión hoy en día (Kymlicka 2003). La adscripción del Estado nacional a este tema tuvo una accidentada historia que comenzó en 1998, con la creación de la Secretaría Técnica de Asuntos Indígenas (SETAI), la primera que inició el diálogo con la población indígena, y contó con la presencia inicial de representantes indígenas en la institución, llegando a instalar una Comisión Especial Multisectorial para las Comunidades Nativas y una Mesa de Diálogo Permanente para la solución de problemas. Esta experiencia se corta con la creación de la Comisión Nacional de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos (CONAPA), que reduce la presencia de la representación indígena en los órganos del Gobierno y causa una división en la Coordinadora Permanente de los Pueblos Indígenas del Perú (COOPIP), institución que había sido creada como una primera iniciativa de confluencia entre organizaciones indígenas y campesinas.

El reconocimiento de la etnicidad como parte del derecho internacional es un proceso relativamente nuevo, derivado de las dinámicas socioculturales de los distintos sistemas nacionales (Lloréns 2002:658) que generaron en las Naciones Unidas una creciente conciencia de la necesidad de establecer parámetros legales sobre la existencia de estos grupos y sus derechos, a la vez humanos y ciudadanos, como grupos diversos. Estos esfuerzos han tenido resultados desde la Declaración de Barbados (1973) hasta la legislación de la OIT sobre pueblos indígenas (1989), a la que se acogen

por compromiso todos los estados nacionales. Desde la década de 1990 el interés internacional se ha concentrado en la necesidad creciente de contar con instrumentos y marcos conceptuales más precisos para definir la pertenencia étnica. Abandonado progresivamente el criterio de clasificación racial, el criterio lingüístico sigue vigente como referente para la identificación de las diferencias étnicas y culturales en general. Así, se habla de “indígenas urbanos” (Valdivia 2002; citado por Pajuelo 2006), siguiendo el criterio lingüístico, y los censos han incluido el idioma como una variable que permite conocer la condición étnica de la población. Además, se consideran actualmente otros principios, como la autoidentificación, la ubicación geográfica y, en menor grado, los rasgos fenotípicos.

Desde la perspectiva nacional, durante la última década han aparecido en el Perú organizaciones que reivindican sus orígenes indígenas, participan activamente en movimientos sociales locales y buscan participar en movimientos de más largo alcance.

Entre los planteamientos de las Naciones Unidas y la hegemonía de lo popular en los discursos dominantes sobre la sociedad nacional, las instituciones del Estado optaron intermitentemente por considerar u obviar referencias a la condición étnica y cultural de la población nacional. Así, los criterios de identificación étnica en los registros censales han tenido una presencia irregular en los últimos años. Refieren Trivelli (2005) y Pajuelo (2006) que el censo de 2005 no consideró ningún factor de identificación étnica, por lo que los resultados arrojaron que los grupos así definidos eran una minoría casi extinta. El censo del 2007, en cambio, recurrió a la lengua materna como un criterio de identificación, con el resultado paradójico de una población hablante de lenguas nativas que había decrecido en un sentido proporcional pero había aumentado en términos absolutos, esto por el crecimiento poblacional de las décadas pasadas.

En los últimos años se está produciendo un notorio cambio de orientación en las políticas del Estado respecto de las poblaciones indígenas, con la creación del Ministerio de Cultura, que incluye un Viceministerio de Interculturalidad, en cuya agenda está la promulgación de la Ley de Consulta Previa sobre las actividades económicas que afectan a los pueblos indígenas y campesinos, y sobre Pueblos No Contactados o En Aislamiento Voluntario. En ambas se validan los criterios de clasificación étnicos y la representatividad de las organizaciones indígenas.

Identidades en juego

El alejamiento voluntario de la población respecto del término indio como adscripción étnica fue también consecuencia de su lucha por liberarse del régimen que incluía su estigmatización. Este término nació como parte fundamental de la dominación étnica; era, al fin y al cabo, expresión de una condición colonial (Bonfil 1972; citado por Pajuelo 2006:39). El término indígena, aunque posterior, pasó a cobrar el mismo significado estigmatizador. El uso de esta palabra –de etimología distinta al término indio,¹² al que sustituyó en la política indigenista– no significó una variación en las relaciones ni en el estatus del poblador indígena dentro de la sociedad regional o nacional. De hecho, no sustituyó en la práctica social a la antigua denominación. Por otro lado, mantuvo la misma impronta al definir a las poblaciones rurales descendientes de las poblaciones originarias como un conjunto indiferenciado, necesitado de protección, educación y planes de desarrollo. No se trató de un término reivindicado por las poblaciones así definidas. No es común que en la sierra la gente acepte identificarse con estos términos: la identificación étnica no se formula de manera explícita en términos étnicos (Pajuelo 2006:30). En una situación dominada política y simbólicamente por el régimen de hacienda, que aún mantenía el término heredado de la Colonia con sus connotaciones negativas, la desindianización legal era consustancial a la desaparición de la hacienda como sistema.

La literatura académica se dedicó a explicar la desindianización como el producto de la particular dinámica social peruana del siglo XX, presentándola como un proceso natural. Como si su propia percepción, que tuvo implicancias políticas diversas, algunas contradictorias, como la campesinización oficial de la población rural e indígena, la mitología que rodeó el ascenso político de Fujimori y el etnocacerismo–, no hubiera sido también una construcción teórica producida por un programa y una coyuntura específicas.

Según Sánchez (1994) y Pajuelo (2006), las transformaciones sufridas por la población indígena fueron, en términos generales, similares en todos los países andinos, solo que en el Perú este proceso no generó, como en

12 El término indígena proviene del latín, y se traduciría como “originario del país del que se trata” o en su sinónimo “nativo”. El término “indio” es producto de la confusión inicial de los europeos del siglo XVI que creyeron que el continente americano era el extremo oriental del continente asiático, conocido como las Indias. Durante los siguientes siglos de colonización del mundo por Europa, América también sería llamada Indias Occidentales, para diferenciarla de las Indias Orientales, como fue llamado el continente asiático.

Bolivia o Ecuador, la afirmación de las identidades étnicas de los campesinos indígenas, sino un proceso masivo de desindianización. Ante una sociedad que establecía fronteras de desigualdad sobre criterios étnicos, se habría optado por disolver estas fronteras; la revaloración se expresó no en el nivel étnico sino en el de las culturas locales y regionales y en la conformación de redes sociales patentes en clubes de migrantes en la ciudad.

Esto refrenda lo que en última instancia ha sido el resultado de un proceso que no solamente proviene de los esfuerzos de la población rural, marginada y sometida a un régimen de servidumbre, por el acceso a la ciudadanía, sino de una serie de disposiciones dadas por el Estado para acceder a estos derechos, inspiradas en los diagnósticos elaborados por las ciencias sociales, que a su vez partían de un proyecto modernizante de país. Los canales de reconocimiento dispuestos por el Estado siempre implicaron una serie de condiciones que a la larga significaron la mediatización, cuando no desaparición de cualquier forma de asociación y organización originaria sobre el presupuesto de rasgos culturales compartidos. La desindianización construyó sus símbolos con las figuras míticas del mundo indígena. Tal pasó con Tupac Amaru, convertido en emblema por la propaganda oficial del gobierno reformista de Velasco Alvarado, a quien se atribuyó la liberación del campesino antes que del indio.

Las poblaciones rurales se acogieron a este discurso en un momento de lucha por sus derechos territoriales -iniciando la toma de tierras que conmovió a la región altoandina en la década de 1960 y casi termina con la desactivación de las cooperativas creadas con la Reforma Agraria- y de acceso a los medios que les permitirían el ejercicio de una ciudadanía. No se ha hablado aquí del papel que cumplen en tal elección el mercado, los medios de comunicación o el sistema judicial y los programas de desarrollo, todos los cuales se encauzan a través de los canales formales, cuyo papel ha sido la difusión de contenidos y procedimientos propios de la sociedad urbana dominante, obviando cualquier referencia a la diversidad cultural, reducida ya a manifestaciones culturales de identidad local. De diversas maneras, la integración a los conductos formales para acceder a los beneficios de la ciudadanía y la modernidad ha significado la limitación de los medios por los cuales una sociedad rural subalterna pueda actuar como entidad propia. Hubo que esperar a la Constitución de 1979 para que el voto incluya a la población analfabeta, dentro de la cual estaba una parte importante de la población monolingüe en lenguas nativas.

Con la campesinización oficial de la población rural en 1969, la dimensión étnica fue invisibilizada y esta fue tratada como una masa común e indiferenciada, tanto de parte de las políticas de Estado como de las agrupaciones políticas. La diversidad de términos y categorías usada por las poblaciones locales y las muy diferentes realidades en que se desenvuelven dichas poblaciones en las áreas rurales desaparecieron oficialmente y fueron sustituidas por criterios de clasificación basados en la ocupación y la propiedad, que se difundieron a través de los canales oficiales, el sistema educativo y la actividad política. Desde una perspectiva de etnicidad, el efecto de tal sustitución de los términos de referencia fue que se siguió subsumiendo bajo otro nombre la diversidad cultural existente en la región altoandina.

Al rebautizar al indígena como “campesino” se pone el acento a la vez sobre el lugar de residencia –el campo–, su situación de dependencia del centro urbano y su posición de clase subordinada frente a otros grupos ocupacionales. Los aspectos culturales y lingüísticos son simplemente condiciones adicionales que agravan la marginalización del campesino en la sociedad nacional que lo explota. (...) por no dar toda la importancia que merece al componente étnico de la subordinación de los indígenas, el Gobierno reformista cae en una especie de paternalismo tecnocrático que, desde el punto de vista del indígena, no va mucho más lejos de una circulación de élites mestizas. El hecho masivo de la barrera étnica entre reformador y “reformado” deja intacta la estructura de dominación étnica, aunque afecte en algo las relaciones de clase dentro del sector no indígena (Van den Bergue 1973:12).

Desde nuestra perspectiva, que la aparición del contingente popular haya sido considerada el producto de una *superación*, en todos los términos de la existencia humana, de la condición de las poblaciones en proceso de urbanización lleva implícito un tipo muy similar de minusvaloración de los pueblos rurales subalternos en tanto tradicionales, pretecnológicos, atrasados o simplemente pobres. En última instancia esta teoría social ha sido mucho más que un instrumento de análisis, ha sido un programa de acción cuyo fin fue la constitución de una sociedad *nacional*, ha partido de un modelo de país y ha establecido una normativa acerca de cómo los diversos sectores sociales deben ser vistos y tratados en la acción social por los intelectuales, las instituciones y el Estado.

Partiendo de tal intención, se describe a grupos humanos particulares con categorías generalizadoras según las corrientes teóricas y el discurso

oficial: indio, indígena, campesino, andino, mestizo, cholo, popular. Todas estas tienen en común ser representaciones del Otro Perú, ya sea el Perú del Indigenismo o el Perú atrasado y marginal. Se pone el interés del cuerpo nacional por delante de cualquier consideración de particularidad entendida de modo integral. La alteridad se describe de modo restrictivo: al hablar de diversidad se remite a la identidad local- regional, sin considerar formas de cognición, toma de decisiones o derecho consuetudinario, como no sea para remarcar su carácter *tradicional*, como si estas fueran solo supervivencias del pasado y no prácticas contemporáneas. Además, la visión nacionalista de los grupos humanos que existen en el país inhibe la expresión de cualquier tipo de identidad diversa: a lo largo de esta exposición nunca ha estado presente la opinión de los sujetos descritos; y todo sujeto proveniente de las poblaciones étnicamente diversas que ingresa al espacio académico debe asumir esta carga teórica, que no permite canalizar en modo inteligible su propia experiencia como actor diverso.

Desde esta perspectiva dominante, la aparición de los chopcca en el panorama altoandino de Huancavelica podría entenderse como un producto particular e irrepetible, incluso anómalo, aunque las peculiares condiciones que permitieron su actual presencia no difieren mucho de las que han conocido la mayor parte de los pueblos de la sierra peruana. En el siguiente capítulo trataremos la historia y la sociedad chopccas, a fin de encontrar algunas posibles causas de su configuración actual y las consecuencias que ello podría tener para nuestras concepciones actuales sobre etnicidad en la región altoandina del Perú.



Capítulo 2

Los chopcca de Huancavelica

Los chopcca son una colectividad rural altoandina quechuahablante asentada en un territorio que abarca áreas colindantes de los distritos de Yauli (provincia de Huancavelica) y Paucará (provincia de Acobamba), en una altitud que va de los 3 680 a los 4 500 msnm, al este de la ciudad de Huancavelica. Oficialmente reconocidos como una comunidad campesina, se identifican y son identificados por un cuerpo de tradiciones culturales campesinas organizadas por un sistema de gobierno y una red de relaciones de parentesco y de alianza sostenida por un intenso sentimiento de pertenencia a lo que se concibe como una unidad social y territorial con una historia común. El cuerpo de tradiciones incluye faenas agrícolas y pecuarias, artesanía textil, vestimenta, música y, de modo menos aparente, la narrativa oral y el corpus de conocimientos transmitidos de generación en generación.

Todos estos rasgos se presentan de manera homogénea a lo largo de los dieciséis centros poblados que componen el colectivo chopcca. Varios de estos rasgos son compartidos con poblaciones vecinas de los distritos de Yauli, Paucará o Huayanay, e incluso con las poblaciones hoy autodenominadas anqaras, ubicadas en el distrito de Lircay, provincia de Angaraes, en la misma región. Sin embargo, los poblados chopcca se distinguen nítidamente del resto de poblaciones rurales y urbanas de su región, lo que es un rasgo particular en el marco de las identidades regionales andinas. Los chopcca han delimitado fronteras con sus vecinos en diversos niveles: una frontera territorial sobre el espacio que les fue reconocido como unidad rural, superponiéndose a la división política formal que los reparte en dos provincias; una frontera política establecida en la práctica a través de las formas colectivas de acción y toma de decisiones; y una frontera étnica con la observancia de prácticas culturales que se consideran

capitales para sus miembros. Al interior de estas fronteras, el sentimiento de pertenencia engloba las dieciséis localidades y conforma un solo ser colectivo, definido por sus miembros como una *nación*:

Nosotros somos una nación porque tenemos dieciséis pueblos ubicados en diferentes partes del territorio chopcca, pero ante cualquier problema nosotros nos unimos y somos uno solo, por eso nos identificamos como la nación Chopcca (INC 2010).

Esta nación se tiene hoy en día una estabilidad precaria por ser una comunidad campesina con un sistema de gobierno no situado espacialmente en una capital o centro administrativo, pues su distribución geográfica original se ha superpuesto, sin solución de continuidad, a la división política formal. En tal circunstancia, los chopcca han luchado por ser considerados una colectividad ante un Estado y una sociedad civil para los que han sido virtualmente invisibles hasta hace cerca de treinta años. Su devenir es parte de la historia regional, dominada por la explotación primaria y el régimen de hacienda, que tras una incierta transición encontró símbolos de identidad en su organización interna, en el apego a una serie de manifestaciones culturales y en un sentido de pertenencia basado en una historia común y en un territorio delimitado -rasgos todos de una unidad étnica- las fuentes de su fortaleza, que en el actual marco regional adquiere el valor de un verdadero capital simbólico. Atentan contra ello la condición de pobreza endémica en que han permanecido y la influencia de instancias estatales y privadas que llaman a la inscripción de su sociedad en la política formal, con resultados impredecibles. En este capítulo trazaremos un esquema de la historia de esta comunidad en el marco de la región Huancavelica que pueda dar algunas luces sobre las características peculiares que han permitido a esta colectividad mantenerse como unidad étnica, hecho insólito en la historia reciente de las sociedades andinas del Perú.

Ubicación

Huancavelica, nacida como un corregimiento a finales del siglo XVI, ha mantenido el espacio de su jurisdicción durante la República en la categoría de departamento y actualmente de región. Su territorio es uno de los más complejos de la región altoandina. Está localizada en la sierra central peruana, el 75% de su paisaje está dominado por la cordillera de los Andes, con una diversidad altitudinal que pasa de los 1 000 a más de

5 000 msnm, aunque predominan las áreas de gran altitud. Desde el punto de vista geográfico, presenta un accidentado relieve montañoso que rodea los valles interandinos, en el que destaca la cordillera del Chonta. Dividida políticamente en siete provincias y 94 distritos, Huancavelica tiene una población total de 455 000 habitantes, con mayor concentración en las áreas centro y norte de la región. La tasa de crecimiento poblacional es más baja que el promedio nacional; además es una zona de alta emigración hacia las regiones vecinas y las ciudades de la costa. En su territorio existen hoy 565 comunidades rurales, cuyo territorio suma una superficie de 221 131.47 km² (Coasaca 2007:9).

En este panorama, la microrregión en la que está situada la comunidad chopcca presenta algunas características particulares. En medio del accidentado relieve de Huancavelica, está ubicada en un paisaje compuesto por lomas, cumbres y pendientes, algunas de ellas abruptas y otros suavemente onduladas, en una altura que varía entre los 3 700 y los 4 000 msnm. Este paisaje, que por definición hace difícil la comunicación entre los centros poblados, colinda con el corte abrupto de los afluentes del Mantaro que se dirigen al norte de la región. Como zona de altura, con viento frío y persistente, que ha conocido además la habitación humana desde tiempos antiguos, la vegetación, en su mayor parte herbácea, es escasa. También existen pequeños bosques dispersos, reducidos por la necesidad humana, en los que se encuentra especies maderables, como el quinal, el aliso y el eucalipto; arbustos de origen local, como el *sankar*, y diversa vegetación menor, como ortiga, berro, cola de caballo, muña, mullaca, llantén, paico y similares, usadas en medicina y gastronomía local. La fauna tampoco es muy abundante; sobreviven en los bosques, páramos de arbustos y lagunas de la región una variedad de aves: patos, gaviotas de altura, perdicés, búhos, gavilanes y halcones. También hay mamíferos, como la vizcacha y el zorro; pero, en su mayor parte, el paisaje chopcca ha sido alterado por la presencia humana, que ha aprovechado el territorio con el cultivo de tubérculos, cereales y algunas legumbres, y una ganadería extensiva de camélidos, ovinos, vacunos, caballos y cerdos, además de actividades extractivas, como la tala y la extracción a pequeña escala de minerales no metálicos.

La comunidad campesina Chopcca y la comunidad Paucará, capital del distrito del mismo nombre, son las más pobladas de las existentes en las provincias de Huancavelica y Acobamba (PETT 2002). La primera está conformada por dieciséis centros poblados, trece con categoría política



Chuñunapampa, uno de los poblados que integra la comunidad Chopcca.

de centro poblado menor y tres como anexos, diez de ellos pertenecen al distrito de Yauli, en la provincia de Huancavelica, y los seis restantes al distrito de Paucará, en la provincia de Acobamba. El territorio chopcca limita, por el norte, con el centro poblado de Pumararra;¹³ por el este, con los distritos de Paucará y Huayanay; por el sur, con los predios de Pantachi Norte, Ccarhuac y Condorhuachana; y por el oeste con las comunidades de Ambato, Troya y Mutuy, en el distrito de Yauli.

Los centros poblados chopcca, dispersos y a gran distancia entre sí, están ubicados en su mayor parte en altitudes medias o elevadas, como consta en las toponimias que incluyen el término *qasa* (lomada o cumbre). La falta de carreteras y unidades de transporte motorizados en la irregular geografía regional hace obligatoria la comunicación a pie y a lomo de caballo a través de los caminos de herradura que conectan los pueblos.

13 Pumararra fue organizada como la Cooperativa Agraria de Producción Mateo Pumacahua No. 263, unidad de producción Pumararra, Lote 1. Actualmente conforman la Asociación de Productores Agropecuarios “Nuevo Progreso”.

Cuadro 1: Centros poblados de la comunidad campesina Chopcca¹⁴

Provincia	Distrito	Localidad	Tipo de asentamiento	Varones	Mujeres	Total
Huancavelica	Yauli	Chuñunapampa	CPM*	209	225	434
		Ccasapata Chopcca	CPM	606	617	1.223
		Ccollpaccasa	CPM	363	420	783
		Chopccapampa B	CPM	465	515	980
		Chucllaccasa	CPM	271	279	550
		Dos de Mayo	Anexo**			
		Limapampa	CPM	79	89	168
		Pucaccasa Chopcca	CPM	253	257	510
		Santa Rosa de Chopcca	CPM	312	257	569
		Sotopampa Chopcca	CPM	176	211	387
Acobamba	Paucará	Chopccapampa A	Anexo			
		Huachhua Chopcca	CPM	304	253	557
		Libertadores Chopcca	CPM	198	182	380
		Mejorada de Chopcca	CPM	172	167	339
		San Pedro de Chopcca	Anexo**			
		Tinquerccasa	CPM	926	955	1.881
TOTALES				4 334	4 427	8 761

Elaboración personal en base al último censo (INEI 2007) e información proporcionada por las autoridades locales.

* CPM: Centro poblado menor.

** Los anexos figuran en las estadísticas como Población Dispersa, y la información disponible sobre ellos aparece oficialmente como parte de un consolidado del distrito. Los datos sobre los anexos Dos de Mayo, Chopccapampa A y San Pedro de Chopcca mencionados en el texto fueron provistos por agentes locales del INEI y corroborados por las autoridades locales durante el primer año de visita de campo, en el período 2007 en que fuera realizado el XI Censo de Población y Vivienda.

El Centro Poblado Menor de Chuñunapampa, siendo comparativamente menos poblado que Ccasapata y Tinquerccasa, es considerado uno de los sitios originarios de la población chopcca. Está ubicado en una posición equidistante entre los centros poblados que conforman la comunidad y es el lugar usualmente escogido para las asambleas y reuniones comunales,

¹⁴ La información de los organismos del Estado, incluyendo el INEI y el Ministerio de Salud, ubican al centro poblado de Ccasapata en el distrito de Paucará, cuando se ha encontrado en algunos estudios y el trabajo de campo que está ubicado en el distrito de Yauli. Chopccapampa B, Centro Poblado menor, está llamado Chopccapampa A en los datos del INEI (Chopccapampa A es un anexo, y por tanto incluido en estos datos como población dispersa). Como dato significativo, los centros poblados de Huachhua, Libertadores, Ccasapata, Sotopampa y Pucaccasa aparecen en los registros oficiales con el segundo nombre de *Chopcca*, como Huachhua Chopcca y Ccasapata Chopcca, mientras que la población suele referirse a ellos con su primer nombre.

donde se tienen archivados los documentos oficiales de la comunidad, por tanto, lugar para la toma de decisiones colectivas.

Según el consolidado Censo Nacional XI de Población y VI de Vivienda (INEI 2007), la población chopcca consta de 9 210 habitantes, de los cuales 8 761 están concentrados en los centros poblados menores y los 449 restantes habitan los anexos Dos de Mayo, San Pedro de Chopcca y Chopccapampa A. Del total, 52% es población femenina y 48% masculina (Cuadro 1). Según los datos del PETT (1998:78), la población de la comunidad de Chopcca estaba conformada por 2 000 familias. Según las autoridades de la comunidad Chopcca, el Padrón Comunal registra a cerca de 3 000 familias, consignadas a través de sus jefes familiares.

Del mito a la comunidad

Chopcca y Anqara: relatos de origen

En comparación con la sierra de Lima o las regiones Ayacucho y Cusco, es poco lo que se sabe sobre las características culturales de los pueblos que existieron antiguamente en lo que es la actual Huancavelica (Eguren et al. 2005). La información más antigua sobre la región data de las primeras ocupaciones humanas, consigna la influencia de Chavín de Huantar durante el período Formativo (I milenio a.C.) y la presencia de Wari durante el Horizonte Medio (siglos VIII-X d.C.); pero aún está por hacerse la reconstrucción de todas las ocupaciones e influencias culturales que ha recibido Huancavelica hasta el primer milenio de nuestra era. Nos remitiremos por tanto a la historia, conocida por documentos y evidencia arqueológica, de las poblaciones asentadas desde el segundo milenio, conocido por la arqueología peruana como el período Intermedio Tardío (siglos XI-XIV d.C). Asimismo, no se encuentra mención alguna de los chopcca como localidad o grupo en las crónicas ni en los documentos de los inicios o del apogeo colonial. Hasta donde se ha podido saber, aparece tardíamente en sus postrimerías, como el nombre de un predio en transacción de compraventa, durante un período de crisis económica que precedió a la Independencia.

Ante la escasez de fuentes documentales, es necesario referirse a los relatos orales del grupo como fuente de la investigación. Trataremos en

primer lugar los relatos de origen que remiten al período de ocupación anterior a la presencia Inca.¹⁵

Son numerosos los relatos alrededor de un fundador chopcca. El más conocido y difundido refiere la existencia de un ancestro llamado Chopcca, caracterizado como un héroe cultural, encarnación de los valores del pueblo:

En el actual territorio chopcca, hace muchos años, habitaba un hombre anqara de nombre Chopcca. Era este un hombre muy valiente y aguerrido, que vestía la vestimenta típica chopcca. Él hacía valer los derechos de su pueblo. Por eso se enfrentó a las órdenes de sus patrones, negándose a obedecerlos, así que ante esta situación lo crucificaron y lo mataron en la plaza principal. En su honor, los hombres de aquellos tiempos denominaron Chopcca el lugar (Crispín Quincho, entrevista personal, 2007).¹⁶

Se dice que hace años, en un pueblo que hoy lleva el nombre de Chopccapampa vivía un hombre que se llamaba Chopcca. Era alto, fuerte, muy valiente, descendiente de los anqaras, y estaba ataviado con la vestimenta típica chopcca. A la llegada de los españoles se les enfrentó y lo mataron como a Túpac Amaru. Desde esa fecha, en honor a él se puso el nombre de Chopcca (Crispín Quincho, entrevista personal, 2007).¹⁷

En los relatos se plantea la existencia del personaje en rebeldía ante un opresor casi invariablemente español, identificado en algunos relatos con el patrón de la hacienda, tema importante en la visión histórica chopcca,

15 Una parte de los relatos orales transcritos en este y los demás capítulos provienen de la investigación de campo realizada por los antropólogos Marleni Martínez Vivanco y Juan Luis Godoy Becerra, consignados en el informe realizado para la Dirección de Registro y Estudio de la Cultura en el Perú Contemporáneo, órgano del Instituto Nacional de Cultura (Martínez y Godoy 2007). Esta información fue recogida en el texto inédito *Nación chopcca*. Una segunda fuente es el conjunto de testimonios aparecidos en el documental *Chopcca kaymi llaqtayku* (INC 2010), transcripción y traducción por la antropóloga Marleni Martínez Vivanco.

16 La mayor parte de testimonios acopiados para este trabajo fueron registrados en el quechua local. Para facilitar la lectura, se ha preferido traducirlos al castellano, colocando la cita en el idioma original al pie de página, como en este caso: "*Kunan kay chopcca suyupi, ñawpaq pachapi yachasqa huk runa anqara Chopcca sutiuyuq, chay runas kasqa qari qarillaña, pachakuynipas kasqa kasma chopcca, paysi chay apu patrunta lisukusqa llaqtan respitachinampaq qinaspani mana kasukusqachu chay kamachikuyninta, chay patrunkunaqa chakataspanku plaza pampapi wañurachinku. Chay yuyarinankupaq chay llaqtapa sutinta churarunku Chopcca nispa*".

17 *Ninkun chay Chopccapampa llaqtapis yachasqa chay runa Chopcca sutiuyuq. Chay runas kasqa qatun karay, kallpasapa, qari qari, paysi kanman kasqa Anqara taytamamayuqraq, chaysi pachakusqa chopccakuna hina, chay español runakuna suyunchikman chayaramuspani chay taytapas wañurachisqaku, tayta Tupac Amaruta qinatarraq. Chaymanta pacham sutinta yuyanankupaq Chopccawan suticharunku chay llaqtata.*

como veremos más adelante. Otro relato, relacionado con el anterior y recopilado por el profesor Joel Lihua Esteban (1997), trata de un personaje llamado Chupqa, de gran carácter y poderes sobrenaturales, respetado por sus vecinos. Según declara este relato, Chupqa era un curaca de la etnia anqara, que gobernó lo que hoy es territorio chopcca. Otros relatos señalan de modo más directo el origen anqara de los chopcca, refiriendo la presencia de una población originaria que se asentó en este territorio:

Quando el Inca Pachacutec venía del pueblo de Paucará, los pobladores de esta zona comenzaron a sentirlo porque venía un gran ejército, y huyeron en diferentes direcciones, se fueron a distintos lugares porque los cerros de entrada se habían tumbado. Entonces se dice que un grupo huyó a la parte más alta de Sotopampa, y formaron una pequeña etnia, que sería Chopcca (Quispe Carbajal, entrevista personal, octubre de 2007).¹⁸

Cuentan que la gran comunidad chopcca tuvo como origen la zona comprendida en la actual comunidad de Chopccapampa. En Acoria existía una virgen, a la cual el pueblo adoraba. Se hablaba de Acoria como del paraíso perdido. En ese lugar existe un cerro muy grande que se llama San Cristóbal, y se decía que adentro había cantidad de construcciones hechas supuestamente por los Incas. Cuentan que la historia de Acoria está ligada de alguna manera a la historia de los chopcca. [Esta historia] continúa diciendo que después de Chocloccochoa, Acoria sería el lugar más antiguo de Huancavelica.

Acoria comprendía varios de los actuales territorios de Huancavelica, inclusive muchas de las zonas donde ahora residen las poblaciones chopcca. Había una zona muy conocida denominada Anqara, que era muy famosa porque su población era de carácter fuerte y muy aguerrido al momento de luchar. Esa misma sangre guerrera de la gente anqara es la misma de los chopcca. Se decía que los guerreros anqara eran tan fieros, que luego de derrotar y matar a sus enemigos, solían beber en sus calaveras y hacer arpas con los huesos de sus víctimas.

Los guerreros anqara caminaban por diferentes lugares de Huancavelica; sin embargo, muchos de ellos se quedaron y se asentaron en la actual zona de los chopcca. Peleaban mucho con los pobladores de la antigua zona de Paucará en una pampa. Con el tiempo, los guerreros escogieron esta pampa como lugar de reunión, para realizar sus asambleas. Se dice que dijeron en quechua "*chopqaqusun, chapiñan quñukusun*", que quiere decir "ahí nos vamos a reunir, ahí vamos a hacer la asamblea". Chopqaqusun querría decir "donde vamos a reunirnos" (Cusi Zuasnabar, entrevista personal, noviembre de 2007; original en castellano).

18 Llama la atención el uso del término etnia, claramente exótico para los chopcca, pues da cuenta del grado que alcanzaba el discurso de autoidentificación.

El último relato, que trata del grupo de pobladores anqara que se estableció en el sitio de Chopccapampa en medio de las constantes guerras por posesión territorial que tenían con pueblos vecinos, indica que los chopcca existen como pueblo desde que se asientan en el territorio que reclaman suyo, en el cual reproducen una forma de vida. Así, una traducción literal de la frase *chopqaqusun, chaipiñan quñukusun* sería “donde los chopccas se reúnen”, refiriendo el lugar donde se hacen las asambleas del conjunto social. Lo importante del término chopcca es, pues, que es una *denominación de origen*: el territorio donde se asentaron los ancestros de la población actual. Al respecto, es preciso anotar que la etimología del término chopcca no ha sido precisada.¹⁹ Una versión sobre el origen de este nombre supone que deriva del quechua *chupa* (cola), y refiere que los pequeños poblados chopcca originales estaban asentados en hilera uno tras otro, a manera de la cola de un animal (Quispe Soto, entrevista personal, 2007). Otra explicación sobre el mismo término quechua se sustenta en una característica de su vestimenta: el conjunto de accesorios amarrados para sujetar y decorar los trajes, cuyos remates se llaman *chupa* (Silvestre 2008:51) –aunque esta versión no coincide con la nomenclatura usada por los chopccas–.

Un aspecto a remarcar es la referencia a una población prehispánica con el mismo nombre, procedente del grupo anqara,²⁰ cuyo carácter aguerrido e insumiso reclaman heredar. No deja de llamar la atención que se mencione como ancestro a un grupo prehispánico con su denominación étnica original, cuando la mayor parte de los pueblos andinos se refieren a las

19 Existen versiones del origen del nombre chopcca como derivación de los términos *chullalla* y *chupaqaska*, que se traducirían respectivamente como “pueblo escogido” y “pueblo único” (Irigoyen et al. 2007:9). Ninguna de estas versiones ha sido encontrada durante nuestro trabajo de campo.

20 En este caso tomamos en cuenta la escritura fonética establecida oficialmente en 1975, considerando que los pobladores actuales utilizan, al igual que los chopcca, la escritura anterior a la oficial para autodenominarse como *anccara*. De modo similar al caso chopcca, no se tiene una etimología clara del término anqara, que según la interpretación hace referencia a un tipo de tocado, una especie de calabaza usada como recipiente o una forma de llamar a la tierra fértil (Eguren et al. 2005:19). Carrasco declara enfáticamente que el término viene del nombre originario *Hatun Anca Ayllu* o Nación de las Águilas Reales, en referencia al anca o águila real y cuya contracción derivó en los términos Ancarailly, Ancayllu o Ancoayllu; según esta versión este gran ayllu es el origen tanto de anqaras como de chankas (Carrasco 2003:61 y 65). Actualmente el nombre anqara ha sido reivindicado por el Consejo Unitario de la Nacionalidad Ancara-Perú (ANCCU), que agrupa apoblaciones del este y norte de la provincia de Angaraes. Los términos de autoidentificación de esta población son similares a los que actualmente expresan los chopcca, incluido el uso del término nación para autodefinirse. El vínculo original con los anqara se manifiesta en la relación comercial que los chopcca mantienen con la población de Lircay, provincia de Angaraes, y en la presencia periódica de dicha gente en algunas fiestas de los chopcca.

poblaciones que los precedieron como “gentiles”, término intrínsecamente negativo. Por contraste, los chopcca reivindican su origen en un grupo étnico secularmente asentado en el territorio en que actualmente viven. No se descarta que tal referente pueda deberse a fuentes externas, como la escuela; sin embargo la mayor parte de los informantes es de la generación mayor, tardíamente escolarizada. Por otro lado, la compilación de testimonios orales de Huancavelica hecha por Eguren et al. (2005) muestra que la memoria de los anqara se encuentra en las tradiciones orales de pueblos de Huancavelica, Acobamba y Angaraes.

Se sabe por los datos dispersos en crónicas y sobre todo por la arqueología que el territorio huancavelicano estaba, a la llegada de los Incas, ocupado por diversos grupos, con sus propias estructuras políticas, ahora definidas como señoríos y confederaciones, de cuyos nombres dejan alguna memoria las crónicas coloniales y sobre todo la demarcación política: tayakaqas, anqaras, astos, waros, kiwares, chupamarkas, choklokochas, wachos, chokorvos o laramarkas, existentes al final del Horizonte Medio, hacia el siglo X de nuestra era. Los intentos de delimitación de la ocupación territorial de los grupos andinos chocan con la práctica prehispánica del acceso a diversos pisos ecológicos, muchas veces dispersos de manera discontinua a lo largo de un territorio más amplio, por lo que una misma zona pudo haber sido ocupada por más de un grupo, estando generalizado el patrón de ocupación en las zonas altas, cumbres y repechos para controlar un archipiélago de zonas altitudinales en el que se incluyen valles y quebradas.

En la etnohistoria de la región, los anqara son la sociedad indígena de la que se tiene mayor información y estudios académicos, como los de Lumbreras (2000) y Lavallée y Julien (1983). Conocidos en las crónicas como *angaras* o *angarays*, los anqara aparecieron hacia el siglo X y fueron uno de los muchos grupos que se desplazaron en busca de sitios donde asentarse al final del Horizonte Medio. Se distribuyeron a lo largo de territorios ubicados en las actuales provincias de Angaraes, Acobamba, Huancavelica, Churcampa y el sur de Tayacaja. Estaban divididos en dos grandes señoríos o cacicazgos: Asto o Hurin Anqara y Chaca o Hanan Anqara, llamados *angaraes* en las crónicas. Los primeros ocuparon el área que está al sur del río Mantaro y al este del río La Virgen, en la actual provincia de Huancavelica, que incluye los pueblos Vilca, Moya, Conaica, Cuenca, Izcuchaca, Mejorada

y Acoria. Los segundos se distribuyeron en las provincias de Acobamba (distritos de Paucará, El Rosario, Acobamba, y Caja), Angaraes, Churcampa (Colcabamba, Anco, Paucarbamba, El Carmen, Locroja, Churcampa y San Miguel de Mayocc), parte de Tayacaja y Acopampa (la actual Acobamba, capital de la provincia del mismo nombre). Astos y Chacas fueron descritos por los cronistas coloniales como señoríos independientes.

Los restos arqueológicos de ambos señoríos muestran un patrón de ocupación en lugares altos para la defensa y el acceso a diversos recursos disponibles en una gama de zonas ecológicas, siguiendo la lógica de control vertical de pisos. Al igual que la mayor parte de los grupos que se asentaron en otras regiones andinas, al final del Horizonte Medio, los anqaras eran agrupaciones de *ayllus* -grupos de parentesco extendido- que combinaban la agricultura con la ganadería de camélidos. Los astos, por ejemplo, accedían de este modo a una gran diversidad de zonas ecológicas de altura: desde la zona quechua (hasta los 4 000 msnm) a la puna (5 000 msnm) y la región de los nevados y glaciares, que Julien y Lavallée (1983:68) clasifican como *orqo*. Este sistema de aprovechamiento constaba de subsistemas complementarios de comunidades agrícolas y ganaderas, en total unos veintisiete *ayllus*, distribuidos en los pisos ecológicos mencionados, a lo largo de territorios discontinuos pero articulados entre sí, a modo de un archipiélago. Este modelo de ocupación ayudaba a disminuir el impacto de los fenómenos naturales que periódicamente asolan aún hoy la región: heladas, sequías e inundaciones, que merman significativamente la producción. Al occidente de lo que sería el territorio chopcca, en el paraje cercano a la actual ciudad de Huancavelica, el asentamiento asto de Acoria tenía acceso a las minas de cinabrio, llamado *llimpi* o bermellón (Ruiz 1977:49), usado originalmente para maquillaje ritual y marcación de camélidos, y que tanta importancia tendría en la historia futura de la región. El área de ocupación anqara, en especial de los astos, era una zona estratégica de acceso directo a los prósperos valles costeros de Chíncha y el sur de Lima, incluyendo el reino y sitio de peregrinación de Ichmay (conocido hoy como Pachacamac), así como al valle del Mantaro y la sierra central.

Establecidos en un medio agreste y accidentado como el de Huancavelica, los anqaras tendieron a expandirse y competir por los recursos existentes con los grupos colindantes, lo que sin duda ayudó a definir el carácter belicoso e independiente con que han sido descritos. Por ejemplo, Damián de la Bandera señala que la zona de Angaraes “tenía fama por su gente

valerosa y levantisca que aceptó con dificultad la dominación de los Incas” (citado por Valcárcel 1985:154-155). La relación era en cambio cordial con los chanka de los actuales Apurímac y Ayacucho (Lavallée y Julien 1983), posiblemente asentada sobre la afinidad que les daba un origen común –según ciertas versiones, los anqara son un grupo derivado del tronco chanka– y las buenas relaciones mantenidas con sus hermanos de sangre del señorío Asto. Según datos de cronistas, como Pedro Cieza de León y Sarmiento de Gamboa (citados por Flores y Varón 2002:560), uno de los asentamientos importantes de los chanka fue el sitio de Paukaray, origen de la actual Paucará, a siete kilómetros del área chopcca. Al parecer se trata del sitio conocido hoy como Ccawaricuna o Calvario, zona de farallones naturales en forma piramidal emplazados en una bajada que hacían el lugar fácilmente defendible; fue el sitio de ocupación más occidental de los chanka, ubicado en el área anqara chanka.

En una época de competencia territorial entre chankas e incas, los anqara mantuvieron una alianza con los primeros para detener la expansión inca entre 1430 y 1438. Según las crónicas que describen Paukaray (Betanzos; citado por Flores y Varón 2002:559), el curaca chanka Uskuwillka reunió a sus tropas allí y partió hacia el Cusco, en una campaña de expansión que llegaría a cercar el centro inca pero que, paradójicamente, culminaría en el fin del dominio regional chanka. Su derrota por los cusqueños inició la explosiva expansión de estos bajo el mando de Pachacútec y Túpac Inca Yupanqui. En esta escalada a lo largo de la década de 1440, los Incas conquistarían primero Urcocolla y Curamba en la actual Angaraes, y pasarían a Paukaray, en un asedio a las tropas anqaras, tayacajas y huancas acantonadas en el sitio, que terminó con su triunfo tras convencer a las tropas huancas de ponerse de su lado. Ocupado el territorio anqara, se estableció un área de administración o *wamani*, adscrita al centro de Vilcashuamán, en la actual Ayacucho. A esta administración también fueron integrados los territorios conquistados de tayacajas y chocorvos (Carrasco 2003:67).

Los incas instalaban a su paso por los territorios conquistados una ruta, conocida como Qhapaq Ñan, notable labor de ingeniería que les permitía acceder a todos los territorios que se encontraban bajo su dominio directo. En esta área, el Qhapaq Ñan integró el sitio chanka de Paukaray, que pasaba por los sitios conocidos como Huancayo Pampa, Piedra Clavada e Ichupampa, pasando por el río Pumaránra, todo en el actual distrito de Paucará, en Acobamba. Este tramo era parte de una ruta troncal que pasaba por Huancayo

hacia Huancavelica, donde se bifurcaba en dos vías paralelas: la oriental seguía el curso del río Pampas y cruzaba Tayacaja y Churcampa, la que nos ocupa pasaba por diversos sitios ubicados en los distritos de Vilca, Conayca, Izcuchaca, Mariscal Cáceres y Acoria, en la provincia de Huancavelica, dirigiéndose luego a Paucará, El Rosario, Acobamba y Marcas, en provincia de Acobamba. Los dos tramos iban acercándose progresivamente a lo largo de la provincia de Churcampa para terminar coincidiendo en la entrada a Huanta, en la actual Ayacucho. El camino que nos ocupa ha seguido siendo usado como camino de herradura hasta la actualidad.

Alrededor del año 1460, tras casi veinte años de luchas y establecimiento de una nueva administración sobre una población especialmente rebelde, los cusqueños optaron por alterar drásticamente el panorama étnico de esta región, como era su política en las regiones donde encontraban resistencia, mediante el desplazamiento parcial de los grupos originarios a otras regiones de su administración y la llegada en su lugar de numerosos *mitmakuna*, como los kiswar (quichuara) del Cusco, chankas de Andahuaylas,²¹ y de sitios mucho más lejanos, como los yauyos de Huarochirí (Lima), huamalíes de Huánuco, kallaumara de Cajamarca, chachas de Amazonas y cayampes de la actual república del Ecuador. Por otro lado, los incas mantuvieron la organización local en *ayllus* y el acceso a los recursos básicos de la tierra y ganado bajo las modalidades preexistentes de organización de la producción, estableciendo sobre ella un sistema de tributos en productos y en trabajo. Este último era la mita, participación obligada en labores organizadas por el Estado para obras diversas a cambio de comida y bebida provista en un evento festivo. Esta modalidad se fundaba en el modelo tradicional de obligación comunal recíproca conocido como *minka*, pero que al establecerse entre las poblaciones y el Estado cusqueño asumió un carácter asimétrico (Murra 1978). Un sistema organizado de control y administración de gentes y recursos canalizó todo este movimiento económico, a través de la red de caminos, el Qhapaq Ñan, que integró todos los centros poblados pertenecientes al sistema de administración, incluyendo el sitio de Paucará.

21 Relata Damián de la Bandera “En la doctrina de Acobamba aparecen los pueblos... *cuya población se componía a mitades de indios Angaraes y Quishuares del Cusco*”(citado por Valcárcel 1985:332) que el actual territorio chopcca comprende el lado más occidental de la población anqara de Acobamba, que en su zona central, también fue parcialmente repoblada con *mitmakuna* cusqueños.

La hacienda en Huancavelica

Los españoles hacen su aparición en la región poco tiempo después de la captura de Atahualpa, en enero de 1533 como parte del acopio del rescate ofrecido por este. Recorren el tramo del Qhapaq Ñan que pasaba de la ruta troncal de la sierra, de Jauja y el tambo de Huancayo hacia Acostambo, Angoyacu, Picuy, Paucará, Parcos, y Huarpa, como parte del itinerario hacia el Cusco. Poco después, muerto el Inca, una partida capitaneada por Pizarro pasa por esta ruta en octubre de ese año para la entronización de un soberano títtere: Manco Inca. Pizarro, durante el tiempo en que funda las ciudades de Jauja y posteriormente de Lima, como capitales del nuevo sistema colonial, estableció los primeros repartimientos en las zonas conquistadas, en que la población nativa, denominados con el genérico de indios, serían asignados en calidad de feudos a los españoles que le habían acompañado en la empresa de la Conquista. De este modo, los curacazgos anqara de Asto y Chacas fueron asignados como repartimiento al español Hernando de Villalobos (Carrasco 2003:80). Pero el mismo año que Pizarro fundara la ciudad de Lima, Manco Inca inició un levantamiento contra los españoles desde el Cusco, llegando a sitiar la antigua capital del Tawantinsuyu. Las fuerzas rebeldes contaron con el apoyo de diversos grupos del área de Huancavelica, entre ellos los anqara, quienes dificultaron el paso de los españoles por esta zona hacia el Cusco, atacando sus expediciones en Huaytará y Acobamba y a sus aliados indígenas, especialmente huancas (Carrasco 2003:82). Pero la rebelión de Manco Inca cede y recula hacia Vitcos, y Pizarro funda la ciudad de San Juan de la Frontera, futura Huamanga en 1539, para consolidar la presencia española y su administración del territorio en forma de encomiendas. La consolidación del régimen colonial por las nuevas leyes dictadas por la Corona española provoca una rebelión de los españoles dueños de los territorios conquistados, quienes terminan derrotados por Pedro de la Gasca, quien procede por segunda vez a repartir las nuevas encomiendas.

El corte abrupto que significó la invasión española para los sistemas prehispánicos no implicó la implantación inmediata del sistema colonial en esta región. Tras el período de desorden generalizado que por tres décadas siguió a la presencia española, en que poblaciones de antiguos *mitmacuna* que volvían a sus regiones de origen y pobladores locales intentaban huir de sus nuevos amos españoles, siguió la reubicación forzada de la población en reducciones y su asignación a las encomiendas. Estas últimas se constituyeron tardíamente a partir del descubrimiento de los yacimientos de cinabrio, un

compuesto del mercurio -llamado por los españoles azogue, metal altamente tóxico e indispensable para la extracción y separación de plata a través del proceso, entonces novedoso, de la amalgama en frío-, en el sitio bautizado como Santa Bárbara. El curaca anqara Ñahuincopa de Acoria hizo conocer el yacimiento de cinabrio, ubicado en el cerro Huancavilca, al español Amador de Cabrera, encomendero de Acoria y Huando, llegado al Perú como parte de la comitiva del virrey Andrés Hurtado de Mendoza, gran impulsor del descubrimiento de minas. Amador de Cabrera denunció el yacimiento en 1564; cuatro años después el virrey Hurtado de Mendoza dispuso una tasa de las provincias del nuevo virreinato, reuniendo a los caciques locales para obtener información sobre el verdadero número de indios tributarios, y una vez establecido el monto de recursos disponible distribuyó entre los nuevos propietarios las encomiendas en las actuales provincias de Angaraes, Chocorbo y Tayacaja. Gran beneficiario de este reparto fue Amador de Cabrera, dueño de la encomienda Angaraes de Cabrera en el territorio del antiguo señorío Asto y parte de Chacas, que incluía el denuncia de Santa Bárbara. La riqueza de esta zona motivó que el quinto virrey, Francisco de Toledo, la expropiara en 1570 en beneficio de la Corona. Junto con ella se expropió toda un área de jurisdicción, que abarcaba el territorio central de la actual región Huancavelica, en las actuales provincias de Huancavelica, Acobamba y Angaraes, territorio tomado por la Corona como tierras vacantes, y por tanto disponibles en la forma de composiciones y capitulaciones debido a su abandono parcial por una población nativa diezmada. La existencia de numerosas minas de azogue en estos territorios ofrecía posibilidades de enriquecimiento rápido y por tanto de ascenso social, lo que atrajo a multitud de españoles ávidos de la adjudicación de dichos territorios. Las tierras *vacantes* fueron así rápidamente repartidas, sin preocuparse muchas veces de una cuidada delimitación de los territorios ni de conceder toda la documentación necesaria a tal fin.

El reparto de la propiedad terrateniente no se terminó de formalizar sino en los siglos siguientes, con sucesivas campañas de legalización en 1620 y 1713; entretanto los hacendados, apropiándose de facto de los territorios de las comunidades nativas, a las que sometieron aprovechando su presencia en los cargos de la nueva administración, se consolidaron como el sector dominante de la región. La población nativa fue reorganizada espacialmente en las reducciones, siguiendo el patrón de la villa española, y confinada a las encomiendas, organizadas administrativamente al modo de las comunas españolas del siglo XVI. Al interior de estas nuevas unidades, la población nativa pudo mantener la organización de la producción basada

en el *ayllu*, la propiedad colectiva de terrenos y pastizales y el trabajo familiar en parcelas, así como la organización del trabajo en los sistemas de intercambio recíproco conocidos como *ayni* y *minka*, y el intercambio de productos por trueque (CEPES 2005:11), especialmente necesario ante el empobrecimiento de las economías nativas bajo el nuevo sistema. Las vías de intercambio más socorridas por las poblaciones de altura de Angaraes y Huancavelica conectaban con las poblaciones de Tayacaja a través de los puentes tendidos sobre el río Mantaro, rutas que se siguen usando en la actualidad. La administración colonial integraba a los curacas como un intermediario entre ellos y la población nativa –salvo las poblaciones inscritas en los predios organizados alrededor de la extracción minera– y convirtió a esta directamente en lo que Favre (1976) denomina “la gente de hacienda”, de condición similar a los siervos de la gleba europeos.

De la importancia de la actividad minera habla la fundación de Villa Rica de Oropesa, la futura Huancavelica, a un año apenas de la expropiación de Santa Bárbara, y a casi cuatro décadas de la presencia española. La economía del nuevo sistema estaba ya orientada a la minería en gran escala, lo que dio a Huancavelica importancia capital, aunque decreciente durante casi todo el período de dominación española. Siendo originalmente una dependencia del corregimiento de Huamanga, la explotación minera en esta región produjo un rápido crecimiento económico que fue necesario administrar directamente. Se fundó así la ciudad de Huancavelica en 1571, y su importancia económica se hizo patente con el traslado de su sede fiscal de la ciudad de Huamanga al nuevo centro urbano en 1578, y a la creación del Corregimiento de Huancavelica, independiente del de Huamanga, en 1581, posición refrendada veinte años después (Contreras 1982:28). Huamanga permaneció como sede de obispado (fundado en 1615), y uno de los sitios de residencia de los encomenderos de la región y mineros de Huancavelica (Degregori 1996:129). Partiendo del interés de la Corona de cumplir a cabalidad las funciones de apropiación de recursos y de la capacidad coercitiva del Estado colonial, indispensables en un centro extractivo tan importante como Huancavelica, se siguió la política de concentrar todo el poder en un solo aparato administrativo, con frecuencia identificado con una persona. De tal modo, en Huancavelica, el Gobernador de la ciudad fue a su vez el Alcalde de Minas, y posteriormente también tuvo el cargo de Corregidor, y de Superintendente de la Caja Real de Huancavelica. La adjudicación de semejante cúmulo de atributos debía recaer en personas de absoluta confianza, que eran excepcionalmente bien remuneradas. Tal fue la suerte de Amador de Cabrera, quien permaneció como dueño de la

encomienda de Angaraes, una de las más importantes de la jurisdicción de Huamanga, entonces con capital en la villa de Lircay (Plasencia 1997), e igualmente Corregidor de la Mina de Santa Bárbara. Según la tasa de la Visita General del Virrey Toledo en 1572, esta encomienda incluía una población de 6 457 indios, 1 039 encomendados y diez caciques (Carrasco 2003:112). En contraposición, entre los cargos menores, el de Protector de los Naturales era de los menos importantes en términos remunerativos, indicando el interés del gobierno colonial por la extracción minera (Carrasco 2003:35).

Para la explotación de las minas, Toledo oficializó la política de facto de la reducción de los nativos en centros poblados (ya aplicada en Asto y Chacas por el encomendero Villalobos) y dispuso que 2 500 indios tributarios de la provincia de Huamanga –que abarcaba un total de 60 000 registrados, incluyendo al actual territorio de Huancavelica– fueran destinados por turnos al nuevo sistema de mita, que en concreto significaba el trabajo forzado de la población sometida en las minas como forma de tributación. Si en un primer momento los trabajadores de las minas provenían de la población local asignada a las encomiendas, a partir de 1573 la mita estableció que los “indios mitayos” serían escogidos de toda la población tributaria (Burga y Manrique 1990); en el caso de Huancavelica estos tributarios provenían de la sierra central y central sur. No se ha encontrado en los relatos orales mayores indicios de lo que todo este sistema significó para la población originaria sometida al régimen de haciendas y de la mita. En cambio, está bien documentado el alto costo humano de esta actividad entre la población indígena por las condiciones de trabajo, entre las cuales estaba la intoxicación con azogue, ya sea en los socavones por contacto directo o con el vapor de los hornos de fundición. Guamán Poma de Ayala ([1615] 1980) detalla en los folios 525 a 531 las condiciones del trabajo en las minas de Huancavelica, la corrupción de jueces e inspectores que se dedicaban a robar los haberes de los indígenas y el frecuente castigo físico no solamente contra los mitayos, sino contra las autoridades indígenas que no habían podido cubrir la cuota requerida de mano de obra (Guamán Poma 1980:489-496). Contemporáneamente a esta denuncia, el virrey don Luis de Velasco encontró deplorables las condiciones del trabajo en las minas, pues la extracción a tajo abierto había llegado a una profundidad peligrosa para los mitayos, tanto por las condiciones de infraestructura como por la intoxicación por azogue que producía una muerte rápida y dolorosa, pero poco pudo hacer para mejorar la condición de los tributarios ante el sistema de intereses creados por la explotación minera. En las sucesivas

visitas hechas por la administración colonial y el obispado de Huamanga a esta región se registra la gran disminución de la población indígena, una parte diezmada por la mita minera y otra tanta fugada a otras regiones para evitarla, lo que obligó a la administración colonial a disminuir el número de mitayos de la provincia a 800 en 1608, a poco más de cuarenta años de iniciada la explotación (Carrasco 2003:153).

Aunque la explotación minera se concentraba en su mayor parte en la mina de Santa Bárbara, existió explotación a menor escala en diversos centros menores. En la jurisdicción de Paucará (Perú-Municipalidad Distrital de Paucará 2012:27), la población reducida fue puesta a trabajar en la extracción de metal precioso de los sitios de Titimina, Cobremina, Maucamina y Wuayramina, donde se instaló un centro de fundición, molienda y lavaderos en lo que es actualmente el anexo de Padre Rumi, colindante con Chopcca. No muy lejos, en el actual distrito de El Rosario, en la margen derecha del río Paucará, han perdurado en los molinos coloniales de Ichubamba, construidos para la molienda de minerales (INC 2004:189).

La nueva economía significó también la alteración definitiva del entorno creado tras siglos de desarrollo autónomo en los Andes. Ovinos, vacunos, porcinos, caprinos, caballos y mulas fueron importados como fuente de riqueza y alimento, o como medio de transporte, relegando los camélidos a un papel secundario en la economía regional, restringido a la población nativa. En las zonas de baja altitud, la llegada de los nuevos animales convirtió los antiguos bosques en páramos (Morlon 1996). El arado jalado por una yunta de toros también se impuso en estas zonas, sobre el uso de la *chaquitacla*, aunque su labor resultó menos efectiva que esta. Cereales y leguminosas se empiezan lentamente a imponer en la dieta nativa, así como la alfalfa para el ganado.

Las haciendas²² de esta región no llegaron a conformar grandes extensiones que merecieran el nombre de latifundios; y de hecho su razón de ser, antes que la producción agropecuaria para satisfacer las necesidades del mercado interno, era la de proveer de mano de obra a la extracción de minerales. Debido a la pobre productividad agropecuaria de estas unidades,

22 "Llamaremos así a toda propiedad individual de tierras, cualquiera sea su extensión, sobre la que vive una población estable, directa e individualmente ligada al propietario o a su representante por una serie de obligaciones personales, tanto materiales como simbólicas, que la mantienen en estado de servidumbre, admitida o disimulada, o por lo menos en una situación primitiva de dominación y de dependencia" (Favre 1976:106).

el centro urbano de la región siempre tuvo que recurrir a los bienes de consumo de las haciendas costeras más accesibles de Ica y el sur de Lima. Lo más peculiar de este régimen es que la propiedad de los terrenos de hacienda no solía transmitirse por sucesión, sino por una serie sucesiva de compraventas, dado que el interés en poseer una hacienda estaba más orientado al prestigio social proveniente del dominio del territorio y de los siervos de la gleba. La acumulación de riqueza provenía, así, de las minas inscritas en sus propiedades, antes que de la producción agropecuaria. Por ejemplo, el territorio de la hacienda Paucará, cuyo primer propietario español, de apellido García, adquirió esta propiedad aprovechando las concesiones dadas por la Corona en la década de 1570 y la cedió hacia 1600 a Blas García del Risco, quien orientó su nueva propiedad a la explotación ganadera. Posteriormente, hacia 1650, este territorio fue comprado por Domingo Salvatierra por unos 1 200 pesos y en 1694 el hijo de este la vende a Francisco Cifuentes por 1 650 pesos (Perú- Municipalidad Distrital de Paucará 2012:27). Este constante traspaso de la propiedad hizo de la población urbana de origen español un sector móvil y más bien inestable, impidiendo tanto la formación de grandes patrimonios de tierras como de dinastías familiares propietarias de latifundios (Favre 1976:108). Los mitayos indígenas se establecieron de modo intermitente en la ciudad y los campamentos mineros según los turnos de la mita, repartidos en *ayllus* y parcialidades, organización nativa que había permanecido bajo la política de reducciones. Por último, el carácter cíclico de la producción minera, con temporadas de alta productividad y de crisis, se tradujo en la perenne inestabilidad demográfica y, a la larga, en la difícil gobernabilidad del Corregimiento, incluyendo su propia capital.

La organización de la economía colonial basada en la extracción minera empezó a decaer paulatinamente y entró en crisis hacia finales del siglo XVIII, por la caída de la oferta de los centros mineros de Potosí y Santa Bárbara, parcialmente sustituida por la producción de mercurio en Almadén, España; y también por la imposibilidad de modernizar la mina de Santa Bárbara para su mejor productividad, puesto que tenía un costo alto. A esto se suma la escasez de mano de obra indígena, entonces atenta a los levantamientos que se producían en el sur. La crisis arrastró tras de sí a las haciendas organizadas alrededor de estos centros extractivos. Consumidos por deudas, los antiguos propietarios de origen español emigraron a Lima y España, vendiendo o arrendando progresivamente sus haciendas por partes, dinámica que llegó a su consumación con el proceso independentista y

duró hasta las primeras décadas de vida republicana (Favre 1976:110). Los indígenas anqaras tuvieron una última oportunidad para el levantamiento masivo cuando milicias organizadas por el intendente de Huancavelica, Juan Vives de Echevarría, se pusieron de su lado para combatir el levantamiento de Mateo Pumacahua en Cusco (1814), pero fueron abatidas en Huanta, antes de llegar a reunirse con el núcleo rebelde (Carrasco 2003:261). Ante la progresiva retirada de la élite española, los indígenas apoyan al ejército libertador a su paso por esta región en 1821. Por inspiración del jefe de las milicias guerrilleras José Félix Aldao, se formaron montoneras de más de 5 000 hombres descendientes de los anqara de Asto, quienes emboscaron a las fuerzas realistas en Moya e Izcuchaca (Carrasco 2003:264). Este contingente libró una lucha cruenta en Chupaca, pero el armisticio entre los bandos en conflicto evitó un mayor derramamiento de sangre, y concluyó con la declaración de Independencia el 28 de julio de ese año. El nuevo Congreso Constituyente declaró departamentos a las antiguas intendencias de Huancavelica, Huamanga, Cusco y Arequipa en 1822. El departamento de Huancavelica fue desestimado por Bolívar en 1824 y declarado parte de Ayacucho, quien consideró que su origen estaba en la explotación colonial de las minas y que era poco poblado. Hubo que esperar a 1839 para que Isidoro Gamarra vuelva a delimitar el departamento, conformado por las provincias de Tayacaja, Huancavelica y Castrovirreyna.

Mientras tanto, la propiedad de la tierra pasó, fraccionada, a manos de un nuevo sector dominante conformado por mestizos (Glave y Remy 1983), generalmente autoridades locales, como gobernadores, alcaldes, concejales o jueces, quienes en su momento habían apoyado el proceso independentista. Estos nuevos propietarios adquirieron propiedades de pequeña y mediana extensión alrededor de las haciendas y las comunidades de indígenas. Por diversos medios, no siempre legales, este nuevo sector dominante logró poco a poco reconcentrar la propiedad de la tierra, apropiándose no solo de los terrenos de hacienda sino de las comunidades independientes, compradas a precios muy bajos o simplemente usurpadas, y con ellas de la población existente, reproduciendo la dinámica de concentración de tierras iniciada en la Colonia. Este proceso generó numerosos litigios entre indígenas y “vecinos”, miembros del clero y autoridades políticas y municipales, por invasión de propiedades (Plasencia 1997:142). La expropiación fue facilitada por los nuevos decretos de Bolívar (1824) que en la práctica excluyeron a los indígenas de toda protección legal. Por su lado, las carencias del nuevo Estado independiente facilitaban la evasión

de impuestos: cuando en la década de 1830 los agentes locales del Estado intentaron establecer una tasa sobre la propiedad de las tierras, sus dueños optaron por subvaluar sus haberes para no ser sujetos a tributación, irregularidad que fue facilitada por el monopolio político que este grupo tenía. Bajo estas nuevas circunstancias, se constituyó en las primeras décadas de vida republicana un conjunto de propiedades de mediana extensión como la unidad de producción dominante en la zona.

Este estado de cosas duró hasta la Guerra con Chile, cuando llegaron las tropas enemigas tras la huella del rebelde Andrés Avelino Cáceres. Tal como ocurrió en otras regiones, las tropas de Cáceres encontraban aliados entre los miembros de las comunidades indígenas, quienes huían a las montañas y eran reclutados como montoneros en lucha contra los terratenientes. Temiendo el avance de Cáceres, los terratenientes buscaron la protección de las tropas chilenas establecidas en la ciudad de Huancavelica. Posteriormente, con la guerra ganada por los chilenos y sus aliados, estos terratenientes encontraron la ocasión para hacerse del poder político regional, valiéndose de diversos procesos legales y alianzas con los sucesivos partidos políticos que pretendían tener alcance nacional. La venta de bienes del Estado iniciada en 1882, que afectaba las haciendas de la beneficencia pública, les permitió concentrar la propiedad terrateniente en un pequeño grupo de familias. En las décadas siguientes, a través de la compra de tierras limítrofes, de la usurpación sin cortapisas legales de territorios de comunidades indígenas y por medio de una serie de alianzas políticas entre familias, este grupo logró concentrar grandes extensiones de tierra, llegando a repartirse literalmente la región Huancavelica al finalizar el siglo XIX (Favre 1976:113). La élite de propietarios, compuesta por un pequeño grupo de familias emparentadas, ubicadas en centros de poder urbano como Huancavelica, Acobamba, Lircay o Julcamarca, monopolizaba todo el aparato administrativo y legal de la región, actuando como los únicos intermediarios válidos entre la población indígena y la sociedad nacional, lo que les permitía evadir los impuestos al fisco (Plasencia 1997:142). Esta élite reclamaba una pretendida ascendencia hispana, enlazando simbólicamente su existencia como una continuación del sistema establecido en la Colonia. El gamonal se erigió como figura dominante en todos los niveles de la sociedad regional: el gran propietario de las tierras y beneficiario del movimiento comercial, detentador del poder político local y figura que presidía las celebraciones religiosas y civiles, tanto en la ciudad como en la hacienda.

Una de las pocas alternativas de defensa de la población nativa agrupada en comunidades independientes fue su conversión en municipalidades, lo que les garantizaba mayor cercanía al Estado y autonomía económica. De este modo aparecieron los municipios de Izcuchaca (1876) y Acoria (1892), por ejemplo. Este proceso también fue impulsado por el grupo terrateniente en la medida que les facilitara la administración directa de recursos al interior de las comunidades y acrecentaba su hegemonía.

Desde el período correspondiente al gobierno de Leguía (1919-1930) y con mayor fuerza desde la década de 1940, el sector social dominante en Huancavelica empezó a perder importancia en el panorama político regional por la competencia desventajosa de la producción costeña, de rápido crecimiento. Esta circunstancia propició un éxodo progresivo de los integrantes de la oligarquía local a Lima, donde se fundieron con la clase media antes que con los sectores hegemónicos. Mantuvieron sus propiedades a través de la administración local de las haciendas, pero se desligaron progresivamente de la región.

Un aspecto suficientemente conocido de la historia regional huancavelicana es la gran distancia social que el grupo dominante marcó frente al estrato indígena subalterno, con el cual existían efectivamente vasos comunicantes por su papel de intermediarios entre ellos y la sociedad nacional. Tal papel es mencionado por Sabogal (1948), Favre (1976), Manrique (1988:44) y Plasencia (1997:139), como parte del sistema de dominación regional, pero este parece resumirse en su presencia simbólica, determinada por el uso de elementos de la cultura nativa –el quechua como lengua de comunicación– y su protagonismo en las fiestas locales. Para los sectores *misti* cusqueño, ayacuchano o puneño, esta condición produjo diversas manifestaciones en la narrativa, la arquitectura y, sobre todo, la música, que han trascendido su época y origen y llegaron a hacerse populares entre los sectores subalternos. Como los mencionados, el sector *misti* de Huancavelica se relacionó directamente con la cultura indígena, pero no produjo manifestaciones que tuvieran tal trascendencia y lograran superar la barrera social entre *mistis* e indígenas. El universo cultural que existió con esta élite desapareció con ellos.

La hacienda chopcca es parte de la historia de la hacienda huancavelicana. No obstante, la historia oral de los chopcca no hace mención a la mita minera ni al cambio constante de propietarios de las haciendas por compraventa

que, hay que recalcar, incluía a la población que vivía confinada en estos territorios. En la memoria colectiva chopcca, el primer quiebre importante de su historia ocurre con la conquista española, que significa su sujeción al sistema de haciendas. Esta situación perduró en los siglos siguientes hasta 1973, cuando la Reforma Agraria generó el punto de inicio de su vida independiente. Esta perspectiva histórica es explicable por cuanto, tras diversas transformaciones políticas y una sucesión de patrones y propietarios, la situación subalterna de las poblaciones originarias de esta región no sufrió cambios fundamentales durante este largo período. La recomposición de la propiedad de la tierra producida desde la decadencia del sistema colonial hasta los primeros años del siglo XX tuvo como únicos cambios significativos la pérdida de las escasas prerrogativas que las comunidades campesinas tenían sobre sus propiedades y el recrudescimiento de las condiciones de servidumbre de los indígenas sujetos al régimen de hacienda. Así, la condición de siervos establecida en el siglo XVI no cambió en lo esencial durante cuatro siglos.

En los inicios del período de reacomodo de la propiedad territorial que siguió al auge minero se encuentran las primeras menciones al término chopcca, como uno de los predios adquiridos por el sector mestizo emergente. Según Silvestre (2008:54-55), doña Dolores Victoria toma posesión de las mejores tierras del territorio conocido como Chopcca en 1803, abonando la cantidad -módica en esos tiempos- de 6 804 pesos a favor del fisco (Cédula Real). Aunque no se menciona en esta fuente el nombre de la hacienda mayor de la cual el territorio chopcca estaba siendo desgajado, se sabe que la hacienda dominante en la región durante las primeras décadas de vida republicana era conocida como Mayunmarca, de larga y azarosa historia. En dicho periodo, cuando la mantención de terrenos amplios se hacía imposible por su poca rentabilidad, parte del territorio de Mayunmarca fue desgajado a favor de terceros; de este modo, en la década de 1840 fueron vendidas las tierras de Yañaq y Pumaránra (esta adyacente al actual territorio chopcca), cediendo de este modo una extensión de casi 500 hectáreas (Favre 1976:111). Los herederos de Dolores Victoria continuaron con la fragmentación poniendo en venta las haciendas de Chopcca y Mayunmarca, y tuvieron como comprador a Justo José Mendiolaza, quien pagó 28 000 pesos (Silvestre 2008:55). En 1841, la propiedad de Mendiolaza en la región comprendía once haciendas: Mayunmarca, Rupacc, Yacuhuanay, Tipamolino, Escscanapite, Huayanay, Pomavilca, Pichcapuquio, Pongos, Auquimbra y Chopcca (Asociación Madre Coraje 2006:91), distribuidas en

diversos pisos ecológicos y con una producción diversificada a lo largo de las provincias Huancavelica, Acobamba y Angaraes. Sus tierras colindaban con la propiedad de la familia Vidalón,²³ con la que se formó una alianza a efectos de la sucesión hereditaria, según consta en los registros de propiedad e inmuebles de Huancavelica del año 1926. En 1941 los descendientes propietarios formaron la Menéndez y Vidalón Hnos. S.A.

Estas propiedades fueron especializándose a fines del siglo XIX. El territorio compuesto por las haciendas Huayanay, Auquimbra y Pichcapuquio, más los terrenos de Casavi, Ato y Juliac conformaron una unidad de producción que proveía mano de obra gratuita a la gran extensión del complejo de haciendas, que contaban con el punto de embarque del ferrocarril Huancavelica-Huancay, donde llegaban los productos a lomo de acémila o cargados por los mismos hombres de hacienda.

La hacienda Chopcca, cuya casa-hacienda se establecía en el actual centro poblado de Tinquercasa, fue destinada al cultivo de papa, y era también una reserva de mano de obra de este y otros predios de propiedad del mismo patrón. La provisión de trabajadores era administrada por el sistema de gobierno al interior de la población subalterna, compuesto por las autoridades de vara o *varayuyq*, quienes actuaban como intermediarios entre la administración de la hacienda y la población indígena (Asociación Madre Coraje 2006:92). Estas autoridades eran, en orden de jerarquía, el Alcalde Mayor o Alcalde Vara, encargado de hacer cumplir las órdenes de las autoridades superiores; el Regidor, quien velaba por el funcionamiento de los aparatos e implementos del lugar; el Inspector o Subalterno, quien cuidaba la higiene; y el Alguacil, responsable de las comisiones de envío de mensajes y de convocar a los pobladores mediante el *qayakuy* o “llamamiento al trabajo”. Al interior de la población misma, sus funciones básicas eran conservar el orden entre los pobladores y prevenir los daños ocasionados por los animales sueltos en las sementeras.

“Los Varayos han sido y siguen siendo ‘las manos y los pies’ de las Gobernaciones y Juzgados para ejecutar las órdenes impartidas por aquellas autoridades” (Quijada Jara 1985:151), pero en tanto autoridades de una población subalterna dentro de la hacienda, su papel no era muy distante

23 Esta última proveniente de Lircay y propietaria de terrenos importantes en esta provincia y otras de la misma región, como la hacienda Amancay en Pampas, Tayacaja (Plasencia 1997:138).

del de los caciques del período colonial: organizar a la población de la que eran responsables para el trabajo que les fuera encomendado, ya fuera por el patrón o por la gente de la hacienda. Al interior del predio, todos los miembros varones debían pasar por este sistema de cargos, iniciando por el de Alguacil. La condición inicial para entrar en este sistema era haber pasado por algunas mayordomías, es decir, haberse responsabilizado de la organización y gastos de las fiestas del ciclo festivo católico, echando mano para ello de la red de reciprocidad y parentesco ampliado con que la población se sostenía interiormente.

El trabajo de hacienda se organizaba según el régimen del *yanaconaje*, por el cual los indígenas de la hacienda Chopcca se sometían al servicio de *pongaje* por períodos de quince días, en un extenso territorio que abarcó a las actuales localidades de Huayanay, Pumarandra, Chontaka, Paqcho, Parquearwaq, Paucará y Mayunmarca.²⁴ En ese entonces el territorio chopcca contaba con diez *turnos* (centros poblados similares a los caseríos de hoy), cada uno con una población de treinta a treinta y cinco personas, que prestaban su fuerza de trabajo a la hacienda. Eran estos los sitios de Saywa, Tinquercasa, Huachhua, Mejorada de Chopcca, Wasca, Iskumachay, Waqtan, Ccollpaccasa, Sutupampa e Itañapampa.

Los pongos, término derivado de la voz quechua *punku* –cuya traducción es puerta y sería usado como sinónimo de portería en este caso– prestaban servicios obligatorios de carácter doméstico en la casa del hacendado a cambio del permiso de este para sembrar una fracción de tierra. Este sistema se repartía en siete tipos de pongos o cargos de trabajo, que además del servicio doméstico atendían los animales de corral. Se tenía al *mesa pongo*, encargado de servir la mesa al dueño de la hacienda y a sus administradores; el *plaza pongo*, encargado de trasladar la leña en tres viajes largos cada día para la preparación de los alimentos en la hacienda; el *mulero pongo*, encargado de cuidar las mulas, el *chanchero pongo*; encargado de trasladar los alimentos de los chanchos en ocho mantas y limpiar su corral; el *conejero pongo*, encargado de dar de comer a los conejos y otros animales. De la misma manera, al campesino de hacienda se le permitía tener ganado, pero a cambio se le cobraba por *herbaje* o derecho al pasto y el agua, según un monto fijado por el patrón. El incumplimiento

²⁴ Siguiendo lo declarado en las entrevistas, en la percepción local el predio Chopcca era considerado parte de la hacienda Mayunmarca, que abarcaba, según versión de los informantes, las localidades mencionadas, dando cuenta del limitado espacio donde se desenvolvía la vida de la población cautiva de la hacienda.

del pago podía saldarse con la expropiación de sus bienes. El tiempo de trabajo de los pongos se distribuía usualmente en cuatro días por semana para el patrón, con un pago en especies ínfimo (dos kilos y medio de cebada por semana) (Silvestre 2008:73). En algunos casos, el servicio de pastoreo no era retribuido durante un año. El trabajo de carga se hacía con animales propios, a pie desde Chopcca hasta Mayunmarca, Yauli, Acoria o incluso Huancayo. Bajo tal régimen, los peones pasaban su existencia como una casta aparte, sometidos a la voluntad del patrón a través de sus administradores, personas de su confianza de origen mestizo, sin escatimar maltratos y abusos físicos.²⁵ Federico Soto, uno de los pobladores de mayor edad de Ccasapata, relata su experiencia de ese tiempo:

Cuando era niño, yo odiaba con todas mis fuerzas al señor hacendado, porque una vez fui testigo del castigo que le dieron a mi papá por no llevar la cantidad necesaria de pasto para los conejos, por las lluvias fuertes de esa época. Le dieron una gran paliza que le dañó el brazo; yo mismo tuve que curarlo con coca masticada, y llorando mi padre me dijo que un día nos iríamos de este lugar. Yo le respondí: “Papá, cuando sea grande voy a presentarme al ejército para aprender a manejar el arma, y yo mismo los voy a matar” (Soto Huamaní, entrevista personal, noviembre de 2007).²⁶

Los documentos oficiales dicen poco o nada sobre Chopcca como circunscripción territorial, ya se trate de una unidad económica o una jurisdicción. Para 1913, una relación de haciendas existentes en la provincia de Huancavelica la cita como hacienda Ccasapata, propiedad de doña Clemencia M. viuda de Herrera (Carrasco 2003:445). En los mapas del Instituto Geográfico sigue siendo referida como hacienda Tinquér, seguramente por la ubicación de la casa-hacienda. El distrito de Paucará fue creado con la provincia de Acobamba, el 15 de enero de 1943, por Ley No. 9718, alcanzado su jurisdicción a los centros poblados de Chanquil, Putacca y Puca-Cruz. Los otros dos

25 (A las poblaciones sometidas al régimen de hacienda en Huancavelica) “les está negado el derecho de desplazarse; están ligados a la tierra en que han nacido y de la que no pueden salir sino escapándose. El derecho de propiedad les es negado; no pueden, sin autorización del patrón, comprar o vender. Se les rehúsa el derecho de promoción social; ninguna hacienda tiene escuela y los hacendados exigen que la mano de obra se dirija a ellos en quechua. Por último, hasta hace poco, las ‘gentes de hacienda’ dependían únicamente de la justicia del patrón” (Favre 1976: 130).

26 *Warma kaspaymi ñuqa chiqnirani llapa apu hasindadukunata, taytaytam qawachakaptiy punyaykuraku, mana achka qiwa kuniquman apasqallanmanta, chay pachapqa nisyutam param karqa. Taytayta nisyu panyasqanpim rasunta kiriruraku, chaytan kukata chapchaykuspa qapirqani, chaypim Taytay waqaykuspa niwarqa, ripukusunmi imaypunchawtapas kay muchuymanta, ñuqañataqmi kutichirani “qatunyakuspaymi ñuqa yaykusaq iqirsituman, chaypim yachamusaq arma qapiyta, hinaspa kutimuspaymi ñuqapuni wañuchisaq hasindadukunata.*

distritos que conformarían Acobamba fueron los de Anta (Anta, Casacancha, Huayanay y Manyacc) y Pomacocha (Pomacocha, Ayahuasan, Yanacocha, Huillhuicc, Yanaccara y Cusicancha). El distrito de Yauli fue creado por Ley No. 14164 del 14 de mayo de 1962, hecho efectivo el 23 de junio, en buena medida como resultado de la creación del tren Huancayo- Huancavelica, inaugurado en 1926. Su paso por el tramo entre el puente Kimsachaca y el túnel Palacio ayudó a convertir el antiguo anexo de Yauli en centro poblado. En el decreto se mencionan como anexos a Ambato, Chopcca, Pachaclla, Carnac, Atalla, Chacarilla, Uchcus, Troyo, Mosocancha, Matipacana, Tantacato y Parcacancha. Esta es la primera mención de Chopcca en el mapa político nacional, sin especificar si se refiere a uno de los centros poblados (como los antiguos nombres de Ccasapata y hacienda Tinquero) o al predio Chopcca, cuyo nombre es compartido por un conjunto de centros poblados.

Según los relatos recogidos, ya en la década de 1960 se presentaban pequeños pero frecuentes conatos de rebelión contra el poder de la hacienda, focalizados en la población de las haciendas Chopcca y Huayanay, que enfrentaban formas violentas de represión. El gobierno militar de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) ponía por entonces en marcha la Reforma Agraria del Decreto Ley 17716 (1969) y el departamento de Huancavelica fue declarado “zona de Reforma Agraria” en febrero de 1970. Las afectaciones de haciendas empezaron ocho meses después, en un proceso que se desarrolló con lentitud por la intensa influencia de los propietarios de la región, interesados en reducir las metas de la reforma y por tanto el impacto del proceso (López 1983:39).

No pudieron evitar que los ecos de tal noticia llegaran a oídos de algunos pobladores de Chopcca, quienes empezaron a pregonar su decisión de no seguir trabajando para patrones que se enriquecían a costa suya y a reclamar sus tierras y nuevos derechos con el respaldo de la nueva ley . De esta iniciativa aparecieron líderes como Pascual Gavilán, Federico Soto, Leoncio Crispín, Dionisio Taipe, Hilario Taipe y Luciano Quispe, quienes viajaron por primera vez a Lima para presentar quejas contra la iniquidad de la hacienda local, a pesar de su condición de iletrados. Esta medida conllevaba riesgos no solo porque los dueños de la hacienda mantenían su capacidad para reprimir toda protesta sino porque los mismos pobladores estaban divididos entre partidarios y adversos al régimen de hacienda. En un tiempo en que el común de los hacendados vivía en Lima y dejaba la administración de la hacienda a sus capataces, los dueños de estos predios se apresuraron a

viajar a Huancavelica y reunir a toda la población en la casa-hacienda de Mayunmarca para convencerlos que el viaje a Lima había sido en vano pues ninguna propuesta que saliera de esa iniciativa sería escuchada.

Al poco tiempo, la comisión de líderes retornó con la noticia de la Reforma Agraria de la Ley 17716 e instó a la organización de los campesinos yanaconas y feudatarios a prepararse para ser los adjudicatarios de las tierras. La mayoría de la población respondió con incredulidad, convencida por los terratenientes, a quienes aún guardaban lealtad, de la falsedad de esta noticia. Incluso, cuando la expropiación resultó ser un hecho, algunos pobladores, convencidos de que sus antiguos dueños volverían, les donaron dinero recaudado de la venta de sus animales. El núcleo rebelde concentrado en la hacienda Chopcca inició una serie de levantamientos que implicaron algunos hechos de violencia, ahuyentando a los hacendados y sus allegados, quienes debieron refugiarse en la ciudad de Huancavelica. La casa-hacienda de Tinquerccasa fue totalmente destruida.

A consecuencia de estos hechos, el predio Chopcca fue donado casi por obligación por la Sociedad Menéndez y Vidalón Hnos. al Estado, mediante una escritura pública de donación con fecha 13 de julio de 1970 que dio inicio a una serie de trámites en la ciudad de Huancayo. Bajo la advocación de la Ley 17716 de la Reforma Agraria, la Resolución Directoral N° 2120- 73- DGRA-AR, con fecha 28 de setiembre del año 1973, adjudicó a título gratuito el predio rústico Chopcca, con una extensión de 10 935.06 hectáreas, a favor de 695 adjudicatarios,²⁷ “comprendiendo en ella sus usos, aires, costumbres, servidumbres y todo cuanto de hecho o por derecho pudiera corresponderles” (Ministerio de Agricultura 1973:2). Según la división política de entonces, el predio estaba ubicado en el distrito de Paucará, provincia de Acobamba, y limitaba con las todavía haciendas Pumaranra, Ccarhuacc, Condorhuachana, Huayanay, Ambato, Motoy y Troya, la comprensión Pachaclla (Santa Rosa de Pachaclla, actualmente Cunyacc) y la comunidad de Paucará (Ministerio de Agricultura 1973).

27 Inicialmente se inició la afectación del predio Chopcca en aplicación de la Ley No. 15037, título XV, que fuera derogada en 1969. Según la R.D. No. 419-DAP del 11 de junio de 1970, la dirección General de Reforma Agraria y Asentamiento Rural aceptaba la donación de los predios Chopcca, Mayunmarca y el anexo Cochacay a favor de 839 feudatarios (Ministerio de Agricultura 1970a). Se establecía que el área donada era de 11 393 hectáreas y 1 900 m², que correspondían a la totalidad del predio. La R.D. No. 463-73 DZA-X del 4 de setiembre de 1973, expedida por la Dirección Agraria X calificó al fin a 695 campesinos como los beneficiarios de la Reforma Agraria (Ministerio de Agricultura 1973). Esta documentación se encuentra en el archivo de la Dirección Comunal de Chopcca.

Paradójicamente fue la Reforma Agraria, que eliminaba oficialmente la definición de indígena, la que propició las condiciones para la aparición de los chopcca como el grupo que existe hoy. Libre de la hacienda, el poblador rural contaba con tierras de cultivo que podían ser trabajadas de acuerdo a sus propias necesidades, lo que produjo el cambio de una economía sometida al régimen de hacienda a una economía de minifundios orientados esencialmente al autoconsumo. Según prescribía la política de la Reforma Agraria, a un año de la adjudicación debía constituirse en la región una empresa asociativa administrada por el Estado, pero el territorio chopcca no formó parte de este proceso. En junio de 1974 se constituyó la Sociedad Agrícola de Interés Social (SAIS) Huancavelica No. 40, con más de ochenta y dos mil hectáreas de extensión, formada sobre el territorio de cincuenta y un exhaciendas, treinta y tres de las cuales eran de un solo propietario, ubicadas casi todas en Angaraes. Este gran conglomerado fue uno de los más grandes fracasos de la Reforma Agraria por su deficiente administración y carácter impositivo que reproducían algunas de las prácticas de las antiguas haciendas, pero con un conocimiento mucho menor de la realidad geográfica, económica y cultural de la zona. En general, las Cooperativas Agrarias de Producción (CAP) y SAIS de Huancavelica recibían una extensión de territorio mucho mayor por familia -más del doble- que las comunidades campesinas, acaparamiento que parecía reproducir la antigua concentración de las tierras del tiempo anterior. Comuneros, socios de las empresas asociativas y trabajadores eventuales entraron en conflicto con los técnicos y responsables de las empresas asociativas e iniciaron un proceso organizado de tomas de tierras de SAIS, hasta que esta instancia estatal fue liquidada oficialmente en abril de 1981, momento en el que repartieron el territorio que quedaba entre las comunidades y pueblos adyacentes. Entre los chopcca quedó el lema *huk makilla, huk sunqulla, huk umalla, qalayninchik hatarisunshik* (un puño, un corazón, un pensamiento, levantémonos todos), conocido eslogan de la Reforma Agraria, adoptado como su lema distintivo.

La comunidad campesina Chopcca

Con la liberación del régimen de hacienda, la población establecida en el territorio del antiguo predio chopcca redefinió su patrón social y cultural. El territorio adjudicado estaba en ese momento repartido en diez pequeños anexos dispersos; tras la adjudicación, los anexos se reunieron en centros poblados -y algunos generaron incluso sus propios anexos-, y al menos la tercera parte cambió de nombre. Se conformaron así los pueblos actuales: Tinquercasa, Huachhua, Mejorada de Chopcca, Libertadores (antes Waska)

y los anexos de Chopccapampa A y San Pedro de Chopcca, todos en el distrito de Paucará, provincia de Acobamba; y Chuñunapampa (antes Saywa), Chopccapampa B, Ccasapata (antes Iskumachay), Santa Rosa de Chopcca (antes Itañapampa), Ccollpaccasa, Sotopampa (Sutupampa), Pucaccasa (antes Waqtan), Chucllaccasa, Limapampa y el anexo de Dos de Mayo, en el distrito de Yauli, provincia de Huancavelica.²⁸ Estos nuevos pueblos, emparentados por el origen común y las costumbres, reorganizaron su economía microregional de autosubsistencia bajo una organización basada en el parentesco extendido y el derecho consuetudinario, que condicionarían al gobierno local y comunal.

Posteriormente, la colectividad fue reconocida como “Grupo Campesino Chopcca”, según la Resolución Apoyo Externo N° 1066-ORAMS X Ayacucho, con fecha 29 de setiembre del año 1977. El proceso, fruto de la gestión de la nueva organización y la insistencia de sus autoridades y líderes ante los representantes del Estado de turno, llegó a su culminación con el reconocimiento oficial de la Comunidad Campesina de Chopcca por Resolución Directoral del 22 de junio de 1981 (Perú-Ministerio de Agricultura 1981), inscrita con ese nombre en el Registro Público de Huancavelica en febrero de 1982 (Perú-Ministerio de Agricultura 1982a).

Se conforma así un territorio, recuperado del desaparecido régimen de hacienda y adjudicado por la Reforma Agraria, que cubre un territorio de 10 935.06 hectáreas, repartido entre dos provincias colindantes, Huancavelica y Acobamba, pero que funciona como la circunscripción territorial de una comunidad campesina formal. El resto del territorio de la

28 Aunque es difícil establecer una correlación entre los significados de los topónimos y el cambio de condición -de hecho, los informantes no dieron una razón clara de este cambio de nombres-, no puede dejar de verse la voluntad de uniformizar las toponimias sobre el criterio de las características del territorio en cada centro poblado. Los nombres antiguos eran Waska, “soga”; Iskumachay, “Cueva de cal”; Itañapampa, “pradera de ortigas”; Waqtan, “donde se golpea”, al parecer haciendo referencia al sitio donde se trilla el grano; y Saywa, “mojón”, que indica límite o -como parece ser en este caso- lugar de culto, dado que este se considera referencia de origen y es actualmente centro de reuniones. Iskumachay pasó a ser Ccasapata, “lomada de heladas”; Waqtan fue nombrado Pucaccasa, “cumbre roja”; y Saywa se convirtió en Chuñunapampa, “llano donde se hace chuño”. Los nombres que permanecieron son: Chucllaccasa, “cumbre con choza”; Sutupampa: pradera donde gotea (llueve); y Qollpaqasa, “loma de arcilla”, en referencia a la *qollpa*, greda que comen algunos animales y es apta para consumo humano. Huachhua hace referencia al ánade andino del mismo nombre (wachwa), que se dice abundaba por esa localidad. Tinquercasa es al parecer “loma o cumbre de tankar”, nombre con el que se conoce a dos especies: la *cassia tormentosa*, arbusto del género *leguminosae*, conocido en otras regiones como *mutuy*, *sallihua* y *tanquish* (Petrell et al. 1985:49), y la planta llamada *tankar kichka*, usada en esta región como colorante. Los otros nombres señalan el gentilicio chopcca.



La población chopcca, organizada y representada por sus líderes, promovió el reconocimiento oficial de su territorio como Comunidad Campesina de Chopcca en junio de 1981.

antigua hacienda, que incluye los centros poblados de Paucará, Pumarana, Chontaka y Paqcho, culturalmente afines al área chopcca, quedó fuera de esta adjudicación, pasando a ser otras tantas jurisdicciones políticas (comunidades independientes y centros poblados menores). El primero de ellos se convirtió en la capital del distrito del mismo nombre, en la provincia de Acobamba.

De esta manera los chopcca, que en la zona fueron uno de los núcleos de oposición más activo al sistema de haciendas, no solo reivindicaron sus tierras sino que en mediano plazo consolidaron una unidad ideológica, cultural y política, que les permitiría luego afirmar una identidad étnica basada en un sentimiento de pertenencia territorial, un origen común y la práctica de una serie de manifestaciones culturales. Esta transformación fue, sin embargo, una respuesta a las duras condiciones en que se desarrolló su existencia como unidad independiente. Por casi tres décadas, los chopcca tuvieron que seguir su propia andadura sin respaldo de un plan aplicado o apoyo económico o logístico de parte los gobiernos que se sucedieron, acaso sí alguna ayuda incidental del exterior. En estas condiciones establecieron los parámetros de su actual organización e identificación étnica.

La historia de la región Huancavelica en tiempos posteriores a la Reforma Agraria fue la de una difícil adaptación a la nueva situación. Se recrearon allí una serie de eventos que no mereció mayor atención de la sociedad nacional, o la obtuvo de manera desafortunada. El “caso Huayanay”, ajusticiamiento popular de un antiguo mayordomo de hacienda, a poco de la liberación del antiguo régimen de la hacienda Huayanay,²⁹ conmovió a la opinión pública en su momento y generó una discusión sobre las deficiencias en el cumplimiento de la ley instituida por el Estado y la confrontación entre el derecho formal y el derecho consuetudinario andino. Pero el caso terminó con el encarcelamiento arbitrario de un grupo de miembros de la comunidad y no produjo un cambio significativo de la atención de la sociedad nacional hacia esta región. Algo similar pasó con otros sucesos que requerían una mayor atención a las condiciones de vida frente a los desastres naturales. Uno de estos ocurrió el 25 de abril de 1974, cuando se produjo un deslizamiento en la quebrada Ccocachay, curso alto del río Mantaro, donde este tipo de desastres es recurrente, que arrasó con diversas localidades, como Mayunmarca y las haciendas Huaccoto y Ccocachay, con un total de víctimas estimado entre doscientas y seiscientas personas (Chang y Alva 1991:26). Asimismo, produjo un desembalse del río Mantaro, que obligó la evacuación de unas dos mil quinientas personas de diez centros poblados. Aparte de esta acción de salvataje, tampoco hubo mucho más que una reparación básica de los daños, sin que se establezca un programa de asistencia o desarrollo para atender el conjunto de problemas que aquejaban a la región. Como se ha visto antes, el establecimiento de la SAIS Huancavelica continuó, e incluso acrecentó los problemas sociales de Huancavelica a lo largo de la década de 1970. Eventos como los nombrados pudieron llamar la atención por su carácter excepcional desde el punto de

29 Se conoce como tal el ajusticiamiento popular de César Matías Escobar, exmayordomo de la hacienda Huayanay. En tiempos de la liberación del régimen de hacienda, Matías Escobar había sido nombrado Teniente Gobernador por su antigua experiencia como mayordomo y por saber leer y escribir. Teniendo el cargo cometió multitud de tropelías, al parecer instigado por el antiguo patrón Mescua Chamorro, como represalia por la liberación de la hacienda en 1973. Entre sus delitos estaba el maltrato físico y verbal a los comuneros, el abuso sexual de mujeres y el daño a bienes y propiedades. En un primer acto simbólico del nuevo poder comunal, su cargo fue conferido a Eustaquio Palomino, hombre de edad, quien lo hizo encerrar por un día en la careleta comunal. Matías Escobar replicó a poco de ser liberado incendiando la casa de Palomino y asesinandolo después. Debido a la ineficacia del cuerpo policial, que prefería liberar al réprobo cada vez que era denunciado y enviado al cuartel por los comuneros, estos decidieron su muerte el 5 de setiembre de 1974. El poder judicial, tras una querrela de dos años entre las cortes de Huancavelica y Acobamba y la Corte Suprema de Justicia sobre la caracterización de este hecho y su autoría, juzgó a siete comuneros, que fueron encarcelados hasta 1981. Del impacto del caso da fe una película nacional, *El caso Huayanay: testimonio de parte* (1981) de Federico García y las investigaciones de Cao (2005) y Laurente (2003).

vista de la opinión pública urbana, pero no fue así. Las escasas menciones de la intervención estatal en la región remiten a los distritos de Yauli y Paucará, como el proyecto de ampliación del canal de irrigación Yauli (PND 1978:34) y eventualmente a alguna localidad, como la carretera Checco Cruz-Mejorada (PND 1980:127), planes que no concluyeron en el plazo originalmente propuesto. Tampoco se presentaron en el área chopcca los programas de trabajo colectivo, como Cooperación Popular, ni recibió colaboración de instituciones de desarrollo, como FONCODES (1980) o PRONAMACHCS (1990).

Los chopcca pasaron sus primeros años de vida independiente en una situación de virtual inexistencia ante el Estado y la sociedad civil. Corroborando esta realidad, la división política anterior a la Reforma Agraria se superpuso a su territorio dividiéndolo en las jurisdicciones de dos distritos, cada uno perteneciente a una provincia distinta. Este caso se repite en muchas comunidades del área andina, cuya lógica de ocupación y aprovechamiento del territorio tiene poco que ver con la demarcación política formal de las circunscripciones que se han superpuesto sobre ellas.

Violencia y protesta social

En la década de 1980, la violencia política y social iniciada en Ayacucho por Sendero Luminoso afectó a Huancavelica, donde el grupo incursionó desde 1982, especialmente en las provincias de Churcampá y Acobamba, cercanas al área donde había iniciado sus acciones (IDL 2007). Según el estudio realizado en marzo del 2006 por el Programa de Apoyo a las Alianzas Productivas en la Sierra del Perú (2006), la violencia de los años 1980 y parte de los 1990, afectó al 54% de la población de Huancavelica, daño comparativamente menor que en la vecina región de Ayacucho gracias a la resistencia que pusieron las comunidades rurales. La comunidad de Chopcca es mencionada justamente como uno de esos ejemplos.³⁰

30 Refiere el informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003:214): “También se presentaron casos en los que la población se organizó por propia voluntad para hacer frente a los subversivos. Esa fue la historia de los anexos de la comunidad de Chopcca, una de más grandes de Huancavelica, ubicada en el vértice de tres provincias, Huancavelica, Angaraes y Acobamba, blanco de las incursiones militares y de los destacamentos del PCP- SL, especialmente las comunidades de Ccasapata, Chucclaccasa, Pucaccasa y Tinkircasa. Por tal razón, los pobladores de Chopccas acordaron en 1984 defenderse de los militantes del PCP- SL constituyendo rondas de autodefensa que rechazaron con éxito las columnas senderistas y limitaron la presencia de las patrullas militares”. Nótese que en este texto, los centros poblados que componen la comunidad campesina de Chopcca son llamados comunidades a su vez.

Siguiendo la estrategia de incursionar en las áreas rurales más pobres en busca de adeptos para extender su *lucha armada*, la avanzada de PCP- SL incursionó en territorio chopcca, que en su visión estratégica era importante no solo por su historia reciente de lucha contra la hacienda, sino por la pobreza y marginación en que estaban sumidos y por ser una de las comunidades campesinas de mayor extensión. De acuerdo a los informes y testimonios disponibles, la respuesta chopcca significó un considerable esfuerzo de la población, sin hablar del costo en vidas, generalmente de autoridades. Según informe del Instituto Libertad y Democracia (2007:245), la primera incursión senderista ocurrió el 2 de noviembre de 1983, como parte de una campaña, que se extendió a Paucará, Moya y Conaica para impedir las elecciones municipales de ese año. En diciembre de ese mismo año entraron a Ccasapata a saquear una bodega, que según se indica, había sido instalada con ayuda extranjera (IDL 2007:246). Con todo, el primer impacto de consideración ocurrió el 22 de febrero de 1984, cuando los miembros del PCP- SL aparecieron en Antaccasa, Paucará, a las puertas de Tinquerccasa:

Eran tiempos difíciles para todos nosotros, en el pueblo incursionaron los terroristas. Los chopccas éramos muy unidos. Algunas autoridades y comuneros se acercaron a recibirlos, conversaron, les prepararon la comida y les prestaron pellejos para que descansen. Pero, cuando ya estaban durmiendo, a eso de las dos de la madrugada, capturaron al señor presidente de la comunidad; entonces los comuneros, enterados, llamaron silenciosa y rápidamente a una asamblea para organizarse y atacar a los terroristas. Así lo hicieron, pero empezaron a disparar los terroristas y se escaparon hacia Antawasa (Antaccasa). En esa ocasión varias personas murieron, incluyendo autoridades (Layme Escobar, entrevista personal, 2007).³¹

El costo humano fue de siete personas: tres senderistas y cuatro pobladores chopccas. Cinco días después, los senderistas incursionaron otra vez, como parte de una campaña de reclutamiento forzoso de jóvenes que afectó también a los centros poblados de Occoro y Huayanay (IDL 2007:248). Ante estos hechos se formó una Asamblea Comunal de emergencia, en la que

31 *Chay pachaqa karga sasachakuymi ñuqanchikpaq, llapa terroristakunam yaykuramurqaku, chaypapa chopccakunaqa kawsaranikuy quñulla. Wakin kamachikuqkunawan llaqtamasiy'kunam asuykuraku parlariq, mikuy ruraq, pachakuna puñunampaq huq. Chaykunam puñusqaku, chaymantas pacha achikyaykuyta tayta presidente de la comunidadta qapiruspa chaqnarunku, chayta yacharuspankus wakin llaqtamasinkunawan qayanakurunku rimanakuymán, chay terroristakuna kutichikunankupaq, chaypis terroristakunaqa qallarinku armanku tuqyachiyta hinaspamkus ayqirunku Antawasiman. Chaypis achka llaqtaruna kamachikuqkunapas wañusqaku.*

participaron varones y mujeres, y tomaron la decisión de organizarse y enfrentar a Sendero Luminoso para proteger a su territorio, su gente y su tranquilidad. Con la misma intención limitaron la entrada de las fuerzas militares. El testimonio de Jorge Layme Escobar (entrevista personal, 2007) continúa esta historia:

(Alrededor de Selaqaqa) los chopccas atacaban a los terroristas con sus huarakas, no tenían armas pero lograron matarlos en el lugar de Tinaqasa. Eran como ocho terroristas, al final solo quedaba uno. Entonces, en una lata de leche preparó una bomba, luego lo atraparon y lo mataron en el mismo lugar de Tinaqasa y lo enterraron en ese lugar”.³²

La respuesta del PCP- SL se consumó el 11 de noviembre de 1985, cuando ocho de sus miembros entraron a Chopccapampa y mataron a Marcos de la Cruz Quispe, quien había intentado organizar grupos de ronderos para enfrentar a las fuerzas senderistas (IDL 2007:183). La misma fuente informa que en esta incursión el poblador Donato Palomino Gavilán fue asesinado frente a su familia. La organización de la comunidad en grupos de autodefensa –que no tuvo relación con la formación de “rondas” promovidas por las fuerzas de orden– contó con una notable participación de la población femenina y logró contener las incursiones senderistas en los años siguientes.

Con esto no acabaron los ataques senderistas, esporádicos pero siempre mortales. En 1989, su siguiente incursión cobró la vida de siete comuneros en 1989: José Soto, Guillermo Quispe, Domingo Taipe, Pablo Ataipoma y otros tres no identificados. La incursión de las fuerzas del orden también tuvo su cuota de muertes arbitrarias: ese mismo año fue secuestrado y luego hallado muerto Hilario Crispín, de Pucaccasa, durante una incursión de patrullas del ejército (IDL 2007:183). La comunidad chopcca también participó en una demanda ante la Fiscalía Provincial (16 de julio de 1991), presentada junto con las comunidades vecinas de Santa Bárbara, Huaroccpata, Pachaclla, Antacancha y Asta, por la desaparición de catorce personas, siete de ellos menores de edad, secuestrados según la denuncia por fuerzas militares establecidas en las bases de Lircay y Huancavelica (IDL 2007:277). Sendero Luminoso dio su último golpe mucho tiempo después, cuando emboscó y acribilló al Juez de Paz Valentín Raymundo Palomino e hirió a Domingo

³² *Chopccakunaqa warakankuwansi terroristakuwan piliasqaku, manas kasqachu armanku, chay Tinaqasapi qanchis terroristata wañurachisqaku, chullallanas qiparusqa. Chay huk puchuqtapas qapiruspankus Tinaqasapi wañurachiswaku hinaspachayllapi pamparunku.*

Meneses Mallqui cerca del centro poblado de Huachhua Chopcca, distrito de Paucará, el 19 de diciembre de 1997 (IDL 2007: 85- 186).

De dar fe a los documentos que informan de la participación chopcca en este proceso, fue la eficiente organización y el empuje dado al combate contra el PCP-SL lo que otorgó visibilidad a los chopcca en la región e incluso les valió el liderazgo regional en las organizaciones de base campesinas. Si en los años que siguieron a la Reforma Agraria los Chopcca rehicieron su sistema de gobierno y dieron un nuevo significado a su universo cultural -como se puede deducir del cambio de nombres de los pueblos-, la experiencia frente a Sendero Luminoso puso a prueba la fuerza de tal reorganización, y la fortaleció. La presencia chopcca ayudó a la formación de la Federación Departamental de Comunidades Campesinas de Huancavelica (Irigoyen et al. 2007:11).

Tras la derrota y repliegue de Sendero Luminoso, cobraron fuerza en la región los reclamos ante el Estado por la postergación consuetudinaria, lo que generó una serie de movilizaciones que se sucedieron en la región durante el deterioro del régimen fujimorista, en la segunda mitad de la década de 1990, y la presencia chopcca se convirtió en un referente regional. La más espectacular expresión de esta actitud fue la movilización de presidentes comunales y representantes de organizaciones de base huancavelicanas en la “Cabalgata de los Andes”, una marcha masiva de Huancavelica a Lima que cubrió unos quinientos kilómetros de camino durante siete días. Las autoridades llegaron a caballo a Palacio de Gobierno el 9 de setiembre de 1997. Los representantes chopcca participaron en este proyecto por una razón concreta: protestar por los efectos de la escasez de agua provocada por la central hidroeléctrica Antúnez de Mayolo, conocida como hidroeléctrica del Mantaro. El acto cobró notoriedad en los medios, que concentraron su atención en el líder de esta manifestación, Federico Salas Guevara Schultz, hijo de hacendados huancavelicanos nacido en Lima, con ascendencia parcialmente alemana, quien había pasado su juventud en la hacienda Pachaclla de Yauli, limítrofe con Chopcca. Salas era entonces alcalde provincial de Huancavelica.³³

33 La “Cabalgata de los Andes” le dio súbita notoriedad nacional y como efecto de ello postuló a la Presidencia de la República para luego ser cooptado por el oficialismo y ocupar el cargo de Presidente del Consejo de Ministros en el año 2000. Posteriormente, Salas ha sido alcalde reelecto de la ciudad de Huancavelica (1998) y elegido presidente del Gobierno Regional durante el periodo 2007-2010 (esto último como representante del Movimiento Independiente Proyecto Integracionista de Comunidades Organizadas (PICO).

Los representantes chopcca, quienes lucían sus trajes tradicionales en la “Cabalgata de los Andes”, atrajeron inmediatamente la atención de los medios. Pero, mientras Salas se convertía en personaje político de relevancia, los chopcca pasaron en poco tiempo a una relativa oscuridad en las noticias nacionales. No obstante, en el marco regional, empezaron a ser vistos como una insignia de la cultura regional.

Agenda chopcca

Los chopccas recuperaron la atención nacional después del año 2000, por tanto se trata de un fenómeno contemporáneo y posterior a su reconocimiento público en la región Huancavelica. Pasado el período de violencia política y la crisis de institucionalidad que supuso el proceso fujimorista en la década de 1990, se implementaron a lo largo del país, por iniciativa del gobierno de transición y con la gerencia de instituciones privadas, una serie de proyectos de descentralización y de fortalecimiento de la organización local. El mecanismo utilizado fue el establecimiento de espacios de concertación cuyo objetivo era recoger los planteamientos de las organizaciones sociales existentes. Así, se establecieron Mesas de Concertación que renían a autoridades, representantes de organizaciones sociales de base y al sector privado para elaborar diagnósticos de la situación vivida en las zonas más castigadas por la pobreza, la marginación y la violencia. La Mesa de Concertación para el Desarrollo de Huancavelica (MECODEH) fue especialmente activa a ese respecto; su temática se centró en la fragilidad de la participación ciudadana en esta región, consecuencia de la pobreza y marginación endémicas y tenidas por casi insalvables. La propuesta ante tal situación fue el fortalecimiento de las organizaciones sociales “para mejorar su calidad de participación” (MCLCP 2007:5).

En el 2004, instituciones del Estado, como la Defensoría del Pueblo y RENIEC, así como instituciones privadas, las ONGs CARE- Perú, CEPES, DESCO y Ruruinka, iniciaron una serie de campañas en aras del fortalecimiento de las organizaciones de base, y con ellas aparecieron las primeras políticas de la sociedad nacional con efecto en la comunidad de Chopcca desde la época de la Reforma Agraria. El Programa de Apoyo a la Modernización del Sector Salud y su Aplicación en una Región del Perú (AMARES) realizó el 2005 un primer diagnóstico sobre el estado de la salud en esta comunidad, en el que reiteradamente se refiere a ella como “Nación Chopcca” (Quicaña et al. 2006). Se concluye allí que la cohesión interna de los chopcca, sustentada en su identidad cultural, tiene el potencial suficiente para revertir su actual situación:



En el 2005 se iniciaron las campañas para promover la documentación de los pobladores chopcca.

La fuerte identidad cultural, organización y capital social de la Nación Chopcca, puede revertir la coexistencia de su pobreza y carencias materiales. (...) La Nación Chopcca con semejante presencia en su historia, que supo defenderse en la época de guerra interna de la subversión, es definitivamente un pueblo con una gran capacidad de superar sus limitaciones para proyectarse hacia el futuro, basado en la vitalidad de sus propias fuerzas” (AMARES 2006; citado por Coasaca 2007:12).

CARE- Perú consideró a Chopcca una “comunidad emblemática” (Irigoyen et al. 2007) cuya situación era la de muchos otros lugares rurales apartados: la marginación se expresaba en pobreza extrema, que a su vez se traducían en ausencia o escaso acceso a derechos esenciales. De acuerdo a ello, el 2005 la Defensoría del Pueblo y RENIEC, en coordinación con CARE- Perú, realizaron una primera campaña para promover la documentación de personas adultas en Huancavelica. Registraron dos mil setecientos ciudadanos; aunque la cantidad es pequeña si se tiene en cuenta que para entonces existían alrededor de veinticinco mil personas sin documentación en la región.

Partiendo de este supuesto, CARE-Perú diseñó el proyecto “Inserción de la población excluida chopcca de Huancavelica en la institucionalización de la democracia”, realizado entre mayo del 2005 y marzo del 2007. Esta fue la primera intervención directa en la comunidad chopcca. El proyecto consistió en realizar asambleas de concertación de los pobladores y el gobierno comunal y talleres de capacitación sobre derechos ciudadanos y formación de liderazgo. Dichas tareas tuvieron dos objetivos específicos: el registro de los pobladores en el sistema nacional de identidad (para la obtención del DNI y la consecuente mejora de oportunidades en el ejercicio ciudadano) y la potenciación de las capacidades para “identificar y formular propuestas y para incidir en ellas en los espacios de toma de decisión local y regional” (Coasaca 2007:9). Ante la población este proyecto fue denominado *Nación Chopcca Ñaupacman Puririspa* (Nación Chopcca Caminando juntos al desarrollo).

La regularización de la condición ciudadana de los chopcca (para lo cual se implementaron cursos sobre la necesidad de documentarse con DNI y sus efectos en el pleno ejercicio de la ciudadanía) tuvo logros importantes pero menores de lo que se esperaba, por deficiencias en la promoción y por las dificultades que supone para el trabajador rural ir a la ciudad y gastar un precio –alto en función de su capacidad adquisitiva– en una documentación cuyo valor no es concreto en un primer momento.

En una campaña que hicimos en la nación Chopcca, una persona que debía presentar su partida de nacimiento para la obtención del DNI, después de haber estado unos 30 o 40 minutos en la cola luego de ser atendida y observándosele la falta de este documento, dijo en quechua algo que me parece sustancial, “*Jinalla kachín*”, que traducida es “que así se quede” y luego se fue, es decir que no le daba la importancia debida a la obtención del DNI” (MCLCP 2007:80).

Los resultados del censo del 2007 (INEI 2007) hablan, por el contrario, del grado de concientización alcanzado por la población sobre el derecho ciudadano. Actualmente casi la totalidad de la población chopcca –lo que incluye a un sector de la población iletrada– se ha acogido al sistema nacional de identidad (cuadro 2). La rapidez y extensión de esta acogida no puede atribuirse únicamente a la acción de las ONGs, es preciso tomar en cuenta también la eficiencia de la organización local en la difusión del mensaje.

Cuadro 2. Porcentaje de población documentada

Provincia	Distrito	Localidad	Tiene DNI	No tiene DNI	Total
Huancavelica	Yauli	Chuñunapampa	98,42 %	1,58 %	100,00 %
		Ccasapata Chopcca	99,65 %	0,35 %	100,00 %
		Ccollpaccasa	99,40 %	0,60 %	100,00 %
		Chopccapampa B	98,43 %	1,57 %	100,00 %
		Chucllaccasa	99,25 %	0,75 %	100,00 %
		Dos de Mayo			
		Limapampa	97,44 %	2,56 %	100,00 %
		Pucaccasa Chopcca	100,00 %	0%	100,00 %
		Santa Rosa de Chopcca	99,62 %	0,38 %	100,00 %
		Sotopampa Chopcca	99,36 %	0,64 %	100,00 %
Acobamba	Paucará	Chopccapampa A			
		Huachhua Chopcca	98,63 %	1,37 %	100,00 %
		Libertadores Chopcca	99,40 %	0,60 %	100,00 %
		Mejorada de Chopcca	98,77 %	1,23 %	100,00 %
		San Pedro de Chopcca			
		Tinquerccasa	99,88 %	0,12 %	100,00 %
TOTALES			99,10 %	0,90 %	100,00 %

Fuente: Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda (INEI 2007).

El segundo objetivo –potenciación de la capacidad de gestión de las organizaciones locales– se alcanzó mediante una serie de talleres orientados a la formación de líderes, en los que se abordó diversos temas, como inclusión, gobernabilidad, formación de capacidades y fortalecimiento del liderazgo y autoestima. El proyecto se dedicó también a la formación de facilitadores, dirigentes que pudieran relacionarse con otros niveles de organización, para consolidar la democracia comunal y la interrelación con otros niveles de gobierno (Coasaca 2007:30). Para ello se convocó a asambleas generales de la comunidad Chopcca y talleres de capacitación de líderes para impulsar el ejercicio de sus derechos ciudadanos en aras de lo que el proyecto denominó la “renovación de la organización comunal chopcca”, adaptada al proceso de descentralización iniciado en la década pasada.

El proyecto desarrollado por CARE-Perú tenía por objetivo la creación de una Agenda Chopcca, que definía los lineamientos de los temas considerados prioritarios por la dirigencia comunal. En su diseño

participaron 145 personas, 106 varones y 39 mujeres, en su mayoría autoridades comunales, dirigentes de organizaciones de base (en el caso de las mujeres) y líderes formados por los talleres de CARE-Perú (Irigoyen et al. 2007:42). La elaboración de la agenda requirió de mesas de trabajo, iniciadas en julio en diez centros poblados de Yauli y Paucará: Huachhua, San Pedro de Chopcca, Libertadores, Tinquercasa, Chopccapampa A, Chopccapampa B, Limapampa, Chucllaccasa, Sotopampa y Ccasapata. En estas mesas se discutieron los resultados del primer diagnóstico elaborado por el proyecto AMARES (Quicaña et al. 2006), sobre lo cual se elaboraron los puntos clave: seguridad alimentaria y fortalecimiento de la organización comunal, temas aprobados finalmente en una gran asamblea comunal, en la que participaron más de mil miembros de la comunidad chopcca. La presencia de una cantidad importante de mujeres (más de un tercio de los involucrados) se consideró un logro parcial del objetivo dedicado a la participación de la mujer en la esfera pública propuesto por CARE-Perú. Con ello las autoridades comunales consideraron disponer ya de una herramienta para exigir atención al gobierno. La Agenda Chopcca resultante fue presentada por los líderes el 2007, ante el Alcalde y los regidores de los distritos de Yauli y Paucará, con el propósito de incidir en las futuras agendas de los partidos políticos. De hecho, los candidatos distritales, sobre todo en Yauli, desde entonces han considerado necesario contar con los temas de este documento en sus promesas electorales. Este logro cobra mayor dimensión si se tiene en cuenta que la agenda de estas candidaturas suele plantearse desde la perspectiva urbana y no considera usualmente ninguna política específica dirigida al sector rural.

Para velar por el sostenimiento del plan se implementó en los centros poblados mencionados un Comité de Desarrollo Comunal (CODECO) que sirvió como espacio de concertación para el fortalecimiento de la gobernabilidad comunal. Estos comités no fueron operativos, pues no se integraron a la organización interna de la comunidad. Como efecto adverso, provocaron preocupación anticipada por la posible burocratización que traerían (Coasaca 2007:43).

Posteriormente, la atención de los agentes no estatales hacia la comunidad chopcca ha sido más focalizada, en función del reconocimiento de Huancavelica como una de las regiones más pobres del país. A diferencia de la política establecida por CARE-Perú, estas entidades han tendido a concentrarse en las localidades Tinquercasa, Ccasapata, Mejorada y Santa

Cuadro 3. Alumbrado eléctrico por casa

Provincia	Distrito	Localidad	Sí	%	Mujeres	%	Total
Huancavelica	Yauli	Chuñunapampa	15	15,31 %	83	84,69 %	98
		Ccasapata Chopcca	76	28,04 %	195	71,96 %	271
		Ccollpaccasa	28	17,18 %	135	82,82 %	163
		Chopccapampa B	41	20,81 %	156	79,19 %	197
		Chucillacasa	37	31,09 %	82	68,91 %	119
		Dos de Mayo					0
		Limapampa	1	2,63 %	37	97,37 %	38
		Pucaccasa Chopcca	4	4,35 %	88	95,65 %	92
		Santa Rosa de Chopcca	44	35,20 %	81	64,80 %	125
		Sotopampa Chopcca	17	20,73 %	65	79,27 %	82
Acobamba	Pauará	Chopccapampa A					0
		Huachhua Chopcca	37	24,83 %	112	75,17 %	149
		Libertadores Chopcca	24	31,17 %	53	68,83 %	77
		Mejorada de Chopcca	2	2,53 %	77	97,47 %	79
		San Pedro de Chopcca					0
		Tinquerccasa	110	31,25 %	242	68,75 %	352
TOTALES			436	20,39 %	1406	79,61 %	1.842

Fuente: Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda (INEI 2007).

Rosa de Chopcca, con frecuencia denominadas erróneamente comunidades, y su labor se ha concentrado en realizar mejoras en la infraestructura, implementar talleres sobre ciudadanía y, eventualmente, el rescate de conocimientos nativos, por lo pronto de la gastronomía local.³⁴

Convocar la atención del Estado ha sido más difícil, si se compara con el acercamiento de las ONGs. Como ha ocurrido históricamente a las

34 En este último punto incluimos al “Proyecto Llaqtakallpanchaq de Fortalecimiento de Organizaciones Indígenas y Apoyo al rescate de sus Productos Tradicionales en Zonas Altoandinas del Ecuador y el Perú”, implementado por la FAO. Esta iniciativa se interesa en promover y desarrollar la producción y el consumo de los cultivos menores y alimentos vegetales nativos cultivados por los pequeños agricultores. Se ejecuta en dos localidades del distrito de Anchonga (Angaraes) y dos del distrito de Pauará, (Acobamba) siendo una de ellas el centro poblado de Tinquerccasa, definido como comunidad. Uno de los resultados de este proyecto es un primer trabajo de rescate del airampo como insumo industrial. Tinquerccasa es también el destino de algunos proyectos de desarrollo y mejora de infraestructura canalizados a través del gobierno regional.

Cuadro 4. Abastecimiento de agua

Provincia	Distrito	Localidad	Red pública dentro de vivienda	Red pública fuera de vivienda	Pilón de uso público	Camión cisterna o similar	Pozo	Río, acequia, manantial, etc.	Vecino	Otro	TOTAL
Huancavelica	Yauli	Chuñunapampa	2					96			98
		Ccasapata Chopcca	64	6	6		3	152	39	1	271
		Ccollpaccasa		2			6	155			163
		Chopccapampa B	20	5	33		5	125	5	4	197
		Chucllaccasa	3		7			109			119
		Dos de Mayo									0
		Limapampa					23	15			38
		Pucaccasa Chopcca			1		2	89			92
		Santa Rosa de Chopcca	25	5	14	1	3	75	2		125
		Sotopampa Chopcca		1			3	75	2	1	82
Acobamba	Paucará	Chopccapampa A									0
		Huachhua Chopcca					1	145		3	149
		Libertadores Chopcca	5		1		2	69			77
		Mejorada de Chopcca					2	73		4	79
		San Pedro de Chopcca									0
		Tinquerccasa	41		12		8	270	7	14	352
TOTAL			160	19	74	1	58	1448	55	27	1842

Fuente: Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda (INEI 2007).

organizaciones locales de base andinas contemporáneas, la población dio el primer paso para promover las relaciones con las autoridades distritales y provinciales responsables de la atención de las necesidades básicas. No obstante, los resultados usualmente han sido decepcionantes en comparación con el esfuerzo puesto en su gestión. De acuerdo a su condición de extrema pobreza, las expectativas de la comunidad chopcca en relación al Estado se fundan en el cumplimiento de los servicios básicos de infraestructura: electricidad, agua y desagüe. Estos son aún muy incipientes (cuadro 3) o inexistentes (cuadros 4 y 5).

El otro grupo de necesidades básicas que requiere atención estatal (educación y salud) ha recibido mayor cobertura. Las políticas de ampliación de los servicios de educación y salud han llegado a buena parte de los centros

Cuadro 5. Servicio de desagüe

Provincia	Distrito	Localidad	Red pública de desagüe en vivienda	Red pública de desagüe fuera vivienda	Pozo séptico	Pozo ciego / letrina	Río, acequia o canal	No tiene	TOTAL
Huancavelica	Yauli	Chuñunapampa				19		79	98
		Ccasapata Chopcca	1		3	25	4	238	271
		Ccollpaccasa				12	35	116	163
		Chopccapampa B	1		3	59	12	122	197
		Chucllaccasa			1	21		97	119
		Dos de Mayo							0
		Limapampa				21		17	38
		Pucaccasa Chopcca			1	3		88	92
		Santa Rosa de Chopcca	1		4	18	2	100	125
		Sotopampa Chopcca			3	17	62		82
Acobamba	Paucará	Chopccapampa A							0
		Huachhua Chopcca			1	10		138	149
		Libertadores Chopcca			1	7		69	77
		Mejorada de Chopcca			9		3	67	79
		San Pedro de Chopcca							0
		Tinquerccasa	2	2	2	228	45	73	352
		TOTAL	5	2	28	440	163	1204	1842

Fuente: Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda (INEI 2007).

poblados chopcca, que ahora poseen locales educativos –algunos de gran proporción, como la unidad escolar de Tinquerccasa– y postas médicas, estas en menor número, aunque este apoyo está lejos de ser suficiente y no ha suplido las graves carencias de servicios que la población sigue sufriendo. Desde la perspectiva económica, la producción textil chopcca ha alcanzado un nivel excepcional, como se verá en el capítulo siguiente, pero no es objeto de políticas de promoción o inversión. El peligro, que ya está dejando de ser latente para volverse muy real, es que esta creatividad esté siendo capitalizada con más éxito por localidades aledañas que adaptan sus productos a las necesidades del mercado. La artesanía textil de la región más conocida actualmente es la del distrito de Yauli, cuyos artículos, parcialmente similares a los chopccas, han encontrado rápidamente una salida comercial.

El turismo tampoco ha tenido un gran impulso en esta región debido a la falta de inversión en infraestructura. Existe un Plan de Promoción Turística de la Región Huancavelica, cuyos resultados aún están por verse (MCLCP 2007:19) y, de esta manera, saber si sus efectos impactan el área chopcca.

Elementos chopccas en la representación de Huancavelica

El escenario regional ha reaccionado positivamente a la existencia de los chopcca como grupo étnicamente diferenciado. Después de su visible presencia en la “Cabalgata de los Andes”, los chopcca empezaron a ser utilizados, de modo diverso, como símbolos de la identidad huancavelicana. La imagen de su gente, con la vestimenta característica, empezó a formar parte de la iconografía oficial regional, apareciendo en emblemas e imaginería costumbrista creada en la ciudad de Huancavelica. La Escuela de Policía del Perú con sede en dicha ciudad adoptó las chalinas y los chullos de diseño chopcca como parte del uniforme para los eventos oficiales. Ataviados con prendas chopcca, los alumnos de esta escuela desfilaron en las Fiestas Patrias del año 2009 en Lima. Dos años después, se invitó a ronderos chopcca, veteranos de la lucha contra Sendero Luminoso, a participar en la marcha del 28 de julio en Huancayo.

Este fenómeno de apropiación, que en otras regiones está generalmente asociado al turismo cultural (el Cañón del Colca en Arequipa; las islas de los Uros, Taquile y Amantaní en Puno), es posiblemente la respuesta de la sociedad regional urbana para definir un símbolo de identidad posterior a las transformaciones suscitadas por la Reforma Agraria. Huancavelica nació de la necesidad del sistema colonial de crear un centro administrativo para el control de los ingresos provenientes de la actividad minera y se desarrolló dependiente de los intereses de la administración colonial orientada a dicha actividad. Con la crisis de esta, su importancia decreció, terminando como una plaza tomada por comerciantes y administradores mestizos, que conformarían a la larga una reconstituida clase terrateniente. Si la minería no fue una actividad que vertebró forma alguna de identidad, el régimen de hacienda tampoco generó una cultura de la élite *misti* regional. Como efecto de ello, Huancavelica se revela hoy como una región fragmentada y de grandes contrastes: zonas dinamizadoras de una economía monetarizada rodeadas por unidades agrícolas menores ajenas a este desarrollo, rutas mercantiles vinculan a estas zonas con otras regiones colindantes antes que con la capital regional y una migración

masiva del campo a las ciudades.³⁵ Así, las manifestaciones culturales de Tayacaja y Huancavelica están asociadas a la región del valle del Mantaro en Junín; la región oriental de Churcampa y Acobamba se vincula con Huamanga, y las provincias sureñas de Huaytará y Castrovirreyna tienen una parte importante de su población en Ica. Frente a ello, la ciudad de Huancavelica, antiguamente mestiza, ha terminado adoptando como símbolos a los grupos chopcca y anqara, cuya presencia ha encontrado una aceptación que no hubiera sido posible en otras épocas, acaso tampoco en otras regiones.

No solo somos chopcca por nuestros rasgos visibles de cultura. Chopcca quiere decir que está preparado especialmente para la guerra, tiene un corazón lleno de coraje, tiene fuerza, ánimo y decisión. Si decide algo somos uno solo, no tiene miedo a nada, ni a morir. *De esa forma, Chopcca es reconocido en cualquier lugar* (INC 2009, énfasis nuestro).

La actual visibilidad regional no ha redundado en beneficios prácticos para la población chopcca, limitada en el acceso a servicios y cuya producción se mantiene en el nivel de subsistencia, en una región que presenta algunas de las cifras nacionales más bajas del Índice de Desarrollo Humano, según datos de INEI y el PNUD (Irigoyen et al. 2007:16).

Economía y condiciones de vida

El territorio chopcca está ubicado en una de las regiones más pobres del país. Los datos registrados por el INEI el 2005 indican que en los distritos de Yauli y Paucará el 93.7% y el 97.6%, respectivamente, tienen al menos una necesidad básica insatisfecha (Irigoyen et al. 2007:16). Una parte de la población es analfabeta, lo que incluye alrededor de la mitad de la población femenina (cuadro 6), y la escolaridad no pasa del nivel primario en casi la totalidad de casos (cuadro 7). También existe un alto índice de

35 Los resultados de la Mesa de Concertación en Huancavelica describen a esta como desarticulada, de difícil acceso por condiciones geográficas que no han sido superadas por un sistema de comunicación vial, factor que incide en una falta de cohesión al interior de la región: "Provincias como Tayacaja, con alta producción de papa, tiene un mayor intercambio comercial con Huancayo, asimismo, Huaytará con una considerable producción de productos lácteos, está más vinculada comercialmente con Ica y la provincia de Churcampa que posee una buena producción de frutas tiene mejores relaciones comerciales con Ayacucho. Esta situación ha afectado incluso aspectos de importancia como el de identidad cultural, pues los pobladores de estas provincias se sienten más identificados con las regiones aledañas que con su propia capital de departamento" (MCLCP 2007:21).

Cuadro 6. Analfabetismo por sexo

Provincia	Distrito	Localidad	Varón	%	Mujer	%	TOTAL
Huancavelica	Yauli	Chuiunapampa	51	27,27 %	71	34,47 %	122
		Ccasapata Chopcca	117	10,80 %	209	19,30 %	326
		Ccollpaccasa	86	27,22 %	167	43,49 %	253
		Chopccapampa B	118	27,25 %	200	42,74 %	318
		Chucllaccasa	44	17,81 %	85	33,60 %	129
		Dos de Mayo					0
		Limapampa	11	15,94 %	29	35,37 %	40
		Pucaccasa Chopcca	76	35,19 %	123	52,56 %	199
		Santa Rosa de Chopcca	57	20,28 %	69	28,63 %	126
		Sotopampa Chopcca	34	22,08 %	57	30,00 %	91
Acobamba	Paucará	Chopccapampa A					0
		Huachhua Chopcca	30	11,09 %	49	14,11 %	79
		Libertadores Chopcca	49	12,22 %	58	19,89 %	107
		Mejorada de Chopcca	43	15,76 %	70	18,65 %	113
		San Pedro de Chopcca					0
		Tinquerccasa	159	9,07 %	293	16,71 %	452
TOTALES			875	19%	1.480	30%	2.355

Fuente: Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda (INEI 2007). Nótese que falta la da de los anexos Dos de mayo, Chopccapampa A y San Pedro de Chopcca.

desnutrición, que no tiene medición estadística, pero es uno de los temas más frecuentemente planteados por las autoridades chopcca. Lo mismo ocurre con la salud: los programas aplicados no han promovido de manera efectiva la confianza en los servicios médicos formales, por tanto no han generado el incremento de la asistencia a las postas instaladas en la mayor parte de los centros poblados.

La sociedad chopcca se ha desarrollado en un medio difícil para la explotación intensiva. El territorio es parcialmente árido, se sostiene principalmente por las lluvias y cuenta con poca agua disponible para el regadío, sufre por el sobrepastoreo y la minifundización, a lo que se suman los vaivenes del clima a gran altitud (sequías, inundaciones y heladas), que ponen en riesgo la capacidad reproductiva de los recursos disponibles. La respuesta a tal situación se ha centrado en estrategias de maximización de los recursos, la combinación de actividades productivas y la organización del trabajo basada en el parentesco ampliado.

Cuadro 7. Grado de instrucción

Provincia	Distrito	Localidad	Sin nivel	Inicial	Primaria	Secundaria	Sup No Univ. Incompleta	Sup No. Univ. Completa	Sup. Univ. Incomp.	Sup. Univ. Completa	TOTAL
Huancavelica	Yauli	Chuñunapampa	110	10	170	93	3	4	2	1	393
		Ccasapata Chopcca	271	41	442	303	8	7	4	7	1.083
		Ccollpaccasa	231	15	328	121	4	0	1	0	700
		Chopccapampa B	246	41	460	141	5	3	3	2	901
		Chucllaccasa	112	14	198	163	8	2	3	0	500
		Dos de Mayo									0
		Limapampa	34	4	67	45	1	0	0	0	151
		Pucaccasa Chopcca	159	36	195	57	2	1	0	0	450
		Santa Rosa de Chopcca	116	9	221	170	3	0	1	2	522
		Sotopampa Chopcca	76	10	164	92	1	0	1	0	344
Acobamba	Paucará	Chopccapampa A									0
		Huachhua Chopcca	109	16	197	167	2	2	0	3	496
		Libertadores Chopcca	98	16	171	67					352
		Mejorada de Chopcca	90	16	127	77	0	1	0	0	311
		San Pedro de Chopcca									0
		Tinquerccasa	384	66	787	480	15	7	12	2	1.753
TOTALES			2.036	294	3.527	1.976	52	27	27	17	7.956

Fuente: Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda (INEI 2007). Nótese que falta la da de los anexos Dos de mayo, Chopccapampa A y San Pedro de Chopcca.

La migración es estacional y aunque alcanza niveles altos, no ha producido todavía el abandono definitivo del campo que se observa en tantas localidades y regiones andinas. Se aprovecha la temporada vacacional escolar de enero a marzo, tiempo de lluvias en la región, para buscar trabajo en las ciudades de Jauja, Huancayo y Huancavelica, y en casos excepcionales en Lima, ya sea en el comercio ambulatorio, en construcción civil o en las minas. Este movimiento ha sido tradicionalmente de la población masculina, pero el acceso a la educación está permitiendo que una proporción cada vez mayor de mujeres entre en este ciclo migratorio. Los pobladores manifiestan que obtienen ingresos promedio diarios de S/. 15.00 y mensuales de S/. 400.00

a S/. 500.00. Lo jóvenes migrantes retornan al lugar de origen para la época de cosechas. Asimismo, un grupo minoritario de jóvenes viaja a las ciudades para seguir estudios de nivel superior.

Agricultura

El territorio comunal chopcca cuenta con un área total de 10 935.06 hectáreas, cuyo perímetro llega a los 49 400 metros lineales (Silvestre 2008:47). Al inicio, según consta en el documento de entrega a la comunidad de Chopcca de 1973, las tierras de cultivo con riego solo llegaban a las 501 hectáreas, y unos 6 935 hectáreas eran terrenos de secano. Según datos del censo de 1995, actualmente cerca de 5 000 hectáreas son destinadas a las actividades agrícolas con riego; 1 595 hectáreas son agrícolas de secano; 2 900 hectáreas son de pastos naturales y 1 435.06 no presentan aptitud agrícola.

El clima en la región chopcca es el propio de las zonas altitudinales tipificadas por Pulgar Vidal como áreas quechua, suni y puna. En estas dominan las bajas temperaturas, con un promedio de 6 °C en las noches, sobre todo entre mayo y agosto, tiempo de mayor incidencia de heladas, con grave perjuicio de la salud de los niños menores, principales víctimas de las infecciones respiratorias agudas.

El tipo de suelo del territorio chopcca consta de calizas vitaminosas, arenosas y blanquecinas, areniscas amarillentas y travertinos (Silvestre 2008:50). Son terrenos aptos para la agricultura pero la sobreexplotación los ha ido degradando. La precipitación fluvial en esta región varía entre los 700 mm para los sectores de menor altitud y 1 000 mm en las zonas más altas (entre 3 300 y 4 000 msnm), lo que incide en la escasa vegetación y relativa aridez del territorio, sobre todo en los sectores más bajos.

La agricultura en esta región es extensiva y de bajo nivel tecnológico. El limitado acceso al agua hace difícil la implementación de una tecnología de riego de gran alcance; se depende mucho de las lluvias, abundantes en el período que se extiende entre setiembre y febrero, lo que supone un grado de precariedad ante la amenaza de sequías, deslizamientos y desborde de cauces. La diversificación de la producción agrícola por estación y altitud permite asegurar una producción constante frente a los riesgos climáticos y asegurar la alimentación de la familia. Sin acceso a crédito financiero para mejorar esa condición, el poblador chopcca ha sacado el mayor partido



En su territorio, los chopccas cultivan y conservan diversas variedades de papa.

posible del manejo de las especies disponibles. Los productos agrícolas cultivados en los diferentes pisos ecológicos son tubérculos (papa, *mashwa*, olluco y oca), leguminosas (arveja y haba) y cereales (trigo, cebada, quinua y kiwicha). Las variedades de papa y la cebada son los productos que se cultivan en mayor extensión. En la primera década del siglo, el promedio de producción de estos productos por hectárea era de tres toneladas de papa y 1,8 toneladas de cebada (Silvestre 2008:66).

La mayor parte de la producción se orienta al autoconsumo. La papa y sus derivados (chuño y papa seca) son el componente principal de la dieta del poblador chopcca. Una parte de la producción de ese tubérculo es seleccionada como semilla y otra cantidad, menor, es comercializada en la feria dominical de Paucará para obtener ingresos que cubran otras necesidades, como los estudios de los niños, la compra de productos industriales de primera necesidad o aparatos eléctricos, como radios portátiles. Pero, en tanto sus

productos son subvaluados -la arroba de papa cuesta un promedio de S/. 5.50 y la de cebada S/. 5.00 (Silvestre 2008:66)-, cualquier expectativa de crecimiento queda fácilmente limitada.

La excesiva minifundización como consecuencia de la repartición por herencia de padres a hijos ha generado escasez de tierras para las nuevas generaciones. A su vez, esta condición ocasiona la sobreexplotación del suelo y la reducción del tiempo de recuperación natural de la fertilidad de los suelos, lo que los está llevando a su degradación en algunas áreas. Asimismo, la rotación de los suelos de cultivo se está practicando cada vez menos, reduciendo los campos libres para el pastoreo. Existe en algunas áreas un sistema de andenería de antigüedad no determinada, que ha dejado de usarse por el deterioro y la erosión.

Aún se conservan formas de trabajo recíproco, indispensables para el desarrollo de diversas actividades en tal situación de necesidad. El *ayni* es la forma más socorrida de intercambio de colaboración voluntaria entre familias, vecinos y amigos. Se utiliza para trabajos grupales, como el *chakmeo* o barbecho de terrenos, la trilla y la cosecha de productos agrícolas, la marcación del ganado y la construcción de viviendas. También se convoca *ayni* para afrontar los gastos de fiestas familiares u otras de mayor envergadura, como el aniversario del centro poblado. Cuando una persona recibe el favor del *ayni*, debe retribuir de modo equivalente, por lo general se hace con otro trabajo, lo que es definido como *kutichiy*, según la frase “*aynim kutichinay kachkan*”, que traducida al español significa “tengo la deuda de responder el trabajo” (Silvestre 2008:63).

Otra modalidad de trabajo recíproco es la *minka*, organizada para las faenas en beneficio de la comunidad, como la siembra de cultivos en tierras comunales, el arreglo de caminos y la construcción de obras públicas: escuelas, canales de irrigación y locales comunales. La *minka* cuenta con la participación obligada de todos los comuneros activos o de aquellos que la actividad requiera. Esta forma de trabajo se efectúa también cuando una persona está enferma y no puede realizar labores agrícolas u otras de envergadura. Esta actividad es tradicionalmente formalizada con una invitación y atención con comida y bebida, más coca y música para los descansos, durante los cuales se hace el pago ritual. Esta modalidad de trabajo se ha visto alterada por la reciente oferta de trabajo en obras públicas ejecutadas por ministerios, agentes municipales y ONGs. Estas



Las labores agrícolas se llevan a cabo con herramientas tradicionales, como la *chakitaklla*.

instituciones ofrecen salarios y pago en donaciones, generalmente de alimentos industriales.

Como en la gran mayoría de los pueblos altoandinos del Perú, los chopcca conservan parte de la tecnología tradicional andina desarrollada para el medio, cuyo relieve no permite la utilización masiva de tecnología más moderna. La agricultura se desarrolla en buena medida en laderas, donde es adecuado el uso de la *chakitaklla* (arado de pie) para el barbecho de la tierra de chacras ubicadas en diferentes pisos altitudinales:

Nuestra *chakitaklla* es más adecuada para el trabajo. Hasta en terrenos rocosos trabajamos con ella y sacamos más tierra con la fuerza de los pies. El tractor es solo para terrenos planos, y en terreno duro solo levanta la superficie, mientras la *chakitaklla* penetra más profundo (INC 2010).

Otro instrumento agrícola es el *chiacho*, hecho con una pieza de metal alargada y puntiaguda inserta en un mango de madera. Es utilizado para sacar piedras y hacer hoyos en la tierra antes del sembrío, principalmente de tubérculos. Asimismo, se hace amplio uso de otras herramientas manuales no originarias, como el azadón, para el aporque de plantaciones y el riego de las chacras de las zonas bajas; la lampa, empleada también para el aporque; el machete de metal, para cortar arbustos y ramas para hacer leña; y la hoz, con la que se siegan cereales y legumbres.

Las tierras de cultivo son fertilizadas con abonos naturales, como el estiércol del ganado y de animales de corral, que por lo general es madurado en los mismos corrales donde los animales son criados. Excepcionalmente se utiliza abono industrial, como el nitrato de amonio, sin contar para ello con asesoría técnica. Para el control de plagas y enfermedades se utilizan pesticidas industriales.

Ganadería

La población chopcca complementa la agricultura con la actividad ganadera, de la que aprovechan la lana, la carne, la leche y sus derivados. Entre los 3 800 y los 4 500 msnm, se crían camélidos y ovinos en rebaños mixtos; en la zona de altitud media (qechua), la especie de mayor importancia es el ganado vacuno del tipo criollo y la crianza de aves de corral y cuyes. El promedio de cabezas de ganado vacuno que se crían es de tres a cinco por unidad doméstica, aunque excepcionalmente disponen hasta de diez cabezas; la cantidad promedio de ganado ovino es de diez ovejas por familia, aunque algunas poseen hasta veinte ovejas. La alimentación de estos animales es el pasto natural, complementados con los rastrojos de trigo, cebada, haba y arveja. La mayor parte del tiempo el cuidado del ganado está a cargo de la mujer y los hijos menores de la familia; los varones asumen esta labor solo en ausencia de estos. El ganado vacuno es criado con fines de venta, y en mínima proporción para el consumo familiar. Asimismo, algunas familias obtienen leche y queso para su autoconsumo y en porcentaje menor para la venta local. Los ingresos de esta venta son destinados a cubrir parte de los gastos de la alimentación, vestido, educación y salud, y solventar casos de emergencia. En marzo se trasquilan los camélidos para vender su lana en la ciudad de Huancavelica, aunque eventualmente los compradores van a las poblaciones para adquirirla. Una parte de esta lana es utilizada por los artesanos en la elaboración de prendas de vestir.

La explotación del ganado es extensiva y carece de apoyo técnico en la crianza, reproducción y mejoramiento de animales. En consecuencia, la crianza de ganado altoandino enfrenta baja fertilidad y alto porcentaje de mortalidad, con lo que la producción es deficiente. El abigeato es otro problema importante en la región. La carencia de un sistema estatal de seguridad efectivo, la debilidad o abierta corrupción del sistema judicial y un sistema legal poco flexible dan suficiente garantía de impunidad a los abigeos en un medio marcado por la pobreza y un tránsito difícil. La incidencia más alta de este problema ocurrió a inicios de la década de 1980, cuando la violencia política hacía su aparición, obligando al éxodo masivo en muchas comunidades. La indignancia que se produjo empujó a que esta actividad estuviera extendida a alguno de los poblados chopcca.³⁶

Comercio

El comercio es incipiente y se lleva a cabo en tres niveles. Algunos excedentes agropecuarios son llevados a las ferias locales de Ccasapata y Chopccapampa, para vender o intercambiar por otros productos a través de un trueque previamente concertado. Los productos a ofertar son tubérculos, como papa amarilla y arenosa, chuño, olluco y oca; a cambio reciben maíz de las localidades vecinas. Para el intercambio se valen de una medida equivalente a cinco arrobas llamada *topo* o *tiri* (Silvestre 2008:69). A las ferias acuden comerciantes de las ciudades de Huancavelica, Huancayo y Paucará, quienes expenden aceite de cocina, azúcar, arroz, sal, atún enlatado, leche, fósforos, gaseosas, aguardiente, cigarrillos, kerosene, jabón, entre otros. En ciertas épocas del año, de preferencia en la cosecha de tubérculos, los ganaderos de las alturas de la provincia de Huancavelica, como Santa Bárbara y Wamanrazo, visitan los poblados chopcca llevando lana de oveja, carne fresca y carne seca para intercambiar por papa nativa. Aparte de ello, las pequeñas tiendas de los poblados más grandes, como Tinquercasa, ofrecen productos de origen industrial como gaseosas, caramelos, velas, cigarrillos, alcohol, y algunos de primera necesidad, entre los cuales se incluye la hoja de coca traída de las ferias regionales.

36 Según reporte del IDL, el 21 de enero de 1986, “en una batalla campal de 20 horas, 350 comuneros armados con carabinas, hondas, cuchillos y machetes saquean la comunidad de Silva, en el distrito de Acoria, Huancavelica. Hieren a 17 campesinos y sellevan 500 cabezas de ovinos y 15 vacas. Los comuneros de Chopcca, del sector Huacchua, Santa Rosa, distrito de Paucará, actúan en represalia porque los de Silva capturaron en 1985 a abigeos de su comunidad” (IDL 2007:256- 57).



En la feria de la fiesta de la Herranza, en Chopccapampa, se venden artículos para la ganadería y los ritos asociados a esta.

Los chopcca también intercambian productos en el exterior, generalmente en la feria dominical de la capital del distrito de Paucará, verdadero centro de abasto de todo tipo de productos, donde se concentran comerciantes agrícolas, ganaderos, artesanos textiles, etcétera, provenientes de las ciudades de Acobamba, Huancayo, Junín, Ayacucho u otros sitios. La calidad de los productos que se ofrecen en estas ferias suele ser baja, sin selección ni clasificación y, en tanto no existen asociaciones de productores, los comerciantes imponen su criterio según su propio interés. El trueque es mínimo, se practica con algunos comerciantes de Paucará, Huancavelica y Huancayo, que ofrecen frutas a cambio de papa, y abarrotes a cambio de hoja de coca. Los pobladores de las partes altas intercambian chuño y *mashua* por cebada, cotizados a partir del valor monetario del producto.

Los pobladores chopcca también visitan centros poblados más lejanos, como Choclococha, Pomacocha, Ayahuasán, Huancallaco y Pomaconcha, todos de la provincia de Acobamba (Silvestre 2008:69), para intercambiar o vender cebada, papa y chuño en los mercados de las capitales de región, como Huancavelica y Huancayo. Lo dicho sobre las desventajas del comercio en las ferias vale igualmente en los mercados urbanos.

Educación y salud

La presencia regular del Estado se ubica en los rubros Educación y Salud. Los pocos poblados que cuentan con centros educativos de los niveles inicial, primaria y secundaria carecen de equipamiento, mobiliario escolar, biblioteca y losas deportivas. Las excepciones son los locales educativos de Santa Rosa de Chopcca, Tinquerccasa y Ccasapata, que cuentan con la infraestructura adecuada.

La población chopcca es quechuahablante casi en su totalidad (cuadro 8). Ante esta realidad se sigue el modelo de educación del Programa Nacional de Educación Bilingüe Intercultural (EBI) del Ministerio de Educación, que pretende evitar, en la medida de lo posible, que la castellanización sea un proceso traumático para los estudiantes. De acuerdo a ello, la enseñanza en los primeros grados de primaria es en idioma quechua y paulatinamente se introduce el castellano. En la práctica, todos los profesores no son bilingües ni están preparados académicamente para enfrentar el reto. A ello se suman los problemas para adaptar la currícula a la realidad local, la educación multigrado y el sesgo urbano de los textos escolares. Una cadena de desencuentros que incide en la calidad del aprendizaje. Desde una perspectiva de género, es preciso observar que la población femenina es en su mayoría monolingüe quechua, aunque el número de mujeres que habla y escribe en castellano va en constante aumento por su creciente entrada al sistema educativo. El uso del castellano va en aumento por el expreso interés de los pobladores en que sus hijos aprendan esta lengua, en especial la escritura, que se ha convertido en un elemento de prestigio.

Durante el largo período del régimen de hacienda, la educación escolarizada fue un derecho negado a la población sometida en calidad de siervos o arrendatarios. Antes de la liberación de 1973, el Gobierno de las Fuerzas Armadas dispuso una nueva política educativa, por Decreto Ley N° 19326, que impulsó la creación de escuelas en las áreas rurales, motivando la apertura de tres escuelas en la hacienda Chopcca en abril de 1971. Estas fueron el E.E. Mixto 36301 de Tinquerccasa, el E.E. Mixto 36303 de Ccasapata y el E.E. Mixto 36304 de Chucllaccasa, cada uno con un director y tres docentes, en lo que fue una de las piedras de toque del profundo cambio que sobrevendría en breve en el antiguo predio Chopcca. Pero la andadura del sistema escolar en esta región tuvo un despegue lento, por la falta de atención del Estado y de la sociedad civil a regiones como la que nos ocupa, y por el proceso de violencia que interrumpió el frágil flujo del acceso a servicios

Cuadro 8. Lengua materna

Provincia	Distrito	Localidad	Quechua	%	Castellano	%	Otros	%	TOTAL
Huancavelica	Yauli	Chuñunapampa	388	98,73 %	3	0,76 %	2	0,51 %	393
		Ccasapata Chopcca	1.061	97,97 %	22	2,03 %			1.083
		Ccollpaccasa	698	99,71 %	2	0,29 %			700
		Chopccapampa B	892	99,00 %	9	1,00 %	1	0,11 %	902
		Chucllaccasa	498	99,60 %	2	0,40 %			500
		Dos de Mayo							0
		Limapampa	150	99,34 %	0	0%	1	0,66 %	151
		Pucaccasa Chopcca	443	98,44 %	5	1,11 %	1	0,22 %	449
		Santa Rosade Chopcca	445	85,25 %	77	14,75 %			522
		Sotopampa Chopcca	336	97,67 %	8	2,33 %			344
Acobamba	Paucará	Chopccapampa A							0
		Huachhua Chopcca	487	98,19 %	7	1,41 %	2	0,40 %	496
		Libertadores Chopcca	352	100,00 %	0	0%			352
		Mejorada de Chopcca	311	100,00 %	0	0%			311
		San Pedro de Chopcca							0
		Tinquerccasa	1.687	96,24 %	66	3,76 %			1.753
TOTAL			7.748	97,70 %	201	2,14 %	7	0,38 %	7.956

Fuente: Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda (INEI 2007).

proporcionados por la sociedad nacional. El crecimiento del sistema escolar se dio con lentitud en el segundo lustro de la década de 1980 y tuvo una rápida escalada a finales del siglo XX e inicios del siguiente. Así, la mayor parte de los centros educativos existentes no tiene veinte años de fundado.

Silvestre (2008) registra para la primera década del siglo XXI la existencia de veintisiete centros educativos: cinco de nivel inicial, quince de nivel primario y siete de nivel secundario; de este total, dieciocho dependen de la Dirección Regional de Educación de Huancavelica y el resto de la Unidad de Gestión Educativa Local de Acobamba. Los centros de nivel inicial están repartidos en los centros poblados de Ccasapata, Ccollpaccasa, Huachhua, Sotopampa y Tinquerccasa. Todos los centros poblados, con excepción de un anexo, cuentan con escuela primaria. Las escuelas secundarias se encuentran en Ccasapata, Huachhua, Tinquerccasa, Chucllaccasa, Dos de Mayo y Chuñunapampa, este último con dos centros para este nivel (Silvestre 2008). La mayor parte de los locales fueron construidos por iniciativa de los pobladores a través de las faenas comunales, con materiales y tecnología



Cinco de los dieciséis poblados chopcca cuentan con centros de educación para el nivel inicial.

del lugar; varios no tienen servicios básicos de electricidad, agua y desagüe ni espacios deportivos. Asimismo, carecen de mobiliario básico y de material didáctico. Los locales que disponen de servicios, infraestructura y materiales adecuados, como los de Tinquercasa y Santa Rosa de Chopcca, son producto de la ayuda de distintas instituciones, como el Gobierno Regional de Huancavelica o el Proyecto Especial Sierra Sur. Estos centros son excepciones del servicio educativo accesible para los chopcca.

La adaptación al sistema escolar no ha sido fácil, y por mucho tiempo el índice de deserción escolar fue muy alto. Conforme nos acercamos al nuevo siglo, este índice baja notablemente, de un 27% en 1996 a un 8 % el 2002 (Silvestre 2008:79) (cuadros 9, 10 y 11), pero esta baja corresponde sobre todo al nivel inicial, pues conforme se avanza en el sistema educativo, el grado de deserción aumenta. Las causas de la deserción se atribuyen a las necesidades planteadas por la vida rural –trabajo en el campo, distancia del centro escolar, carencia de recursos mínimos para la matrícula y el material de enseñanza– a lo que se suman las deficiencias mismas del sistema. Existe, de todos modos, una pequeña proporción que no solo ha terminado la secundaria sino que ha accedido al nivel superior; en mayor

Cuadro 9. Deserción escolar en el nivel inicial

Provincia	Distrito	Localidad	1996			2002		
			Matriculados	Deserción	% Deserción	Matriculados	Deserción	% Deserción
Huancavelica	Yauli	Ccasapata Chopcca	90	26	29%	47	0	0%
		Ccollpaccasa	30	7	23%	33	5	15%
		Sotopampa Chopcca	65	20	31%	39	3	8%
Acobamba	Paucará	Huachhua Chopcca				28	4	14%
		Tinquerccasa	48	11	23%	42	3	7%
TOTAL			233	64	27%	189	15	9%

Fuente: Silvestre 2008.

Cuadro 10. Deserción escolar en el nivel primario

Provincia	Distrito	Localidad	1996			2002		
			Matriculados	Deserción	% Deserción	Matriculados	Deserción	% Deserción
Huancavelica	Yauli	Chuñunapampa	98	28	28%	104	11	11%
		Ccasapata Chopcca	361	29	8%	418	58	14%
		Ccollpaccasa	137	20	14%	181	20	11%
		Chopccapampa B	140	12	8%	215	14	7%
		Chucllaccasa	151	31	21%	150	13	9%
		Dos de Mayo	30	3	10%	34	4	12%
		Limapampa	57	1	2%	63	2	3%
		Pucaccasa Chopcca	89	9	10%	128	22	17%
		Santa Rosa de Chopcca	106	22	21%	133	12	9%
		Sotopampa Chopcca	92	6	6%	108	27	25%
Acobamba	Paucará	Huachhua Chopcca	172	21	12%	207	32	15%
		Libertadores Chopcca	50	5	10%	58	6	10%
		Mejorada de Chopcca	49	3	6%	39	3	8%
		San Pedro de Chopcca	48	8	17%	99	3	3%
		Tinquerccasa	227	31	14%	252	22	9%
TOTAL			1807	229	12%	2189	249	11%

Fuente: Silvestre 2008.

Cuadro 11. Deserción escolar en el nivel secundario

Provincia	Distrito	Localidad	1996			2002		
			Matriculados	Deserción	% Deserción	Matriculados	Deserción	% Deserción
Huancavelica	Yauli	Chuñunapampa	28	4	14%	72	28	39%
		Ccasapata Chopcca	118	6	5%	235	32	13%
		Chopccapampa B				96	28	29%
		Chucllaccasa	76	16	21%	114	12	11%
		Dos de Mayo				83	8	10%
Acobamba	Paucará	Huachhua Chopcca	61	16	26%	80	11	14%
		Tinquerccasa	43	12	28%	132	36	27%
		TOTALES	326	54	19%	812	155	20%

Fuente: Silvestre 2008.

parte ha ingresado a la Universidad Nacional de Huancavelica (UNH), la Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP), la Universidad Peruana Los Andes (UPLA), ambas con sede en Huancayo, y a los institutos técnicos de las ciudades de Huancavelica, Huancayo y Lima.

La situación de la salud en esta área resume las contradicciones vividas por una población integrada a un sistema culturalmente distinto, que no puede cubrir sus necesidades básicas. Las enfermedades más frecuentes en el área chopcca son las más comunes de la sierra andina: las Infecciones Respiratorias Agudas (IRAS), como la neumonía derivada de la gripe no tratada, y las Enfermedades Diarreicas Agudas (EDAS), como cólicos y disentería. Según el mapa de vulnerabilidad a la desnutrición crónica infantil en el Perú del Programa Mundial, el índice de vulnerabilidad de la población infantil para contraer enfermedades fluctúa entre la moderadamente alta, en Pucaccasa, Ccasapata, Choopccapampa A, Chucllacasa, Chuñunapampa, Dos de Mayo, Collpaccasa, Huachhua, Mejorada, Santa Rosa de Chopcca, Sotopampa y Tinquerccasa, y la muy alta, en San Pedro de Chopcca, Libertadores y Limapampa (cuadro 12).

En casi todos los centros poblados se cuenta con postas médicas, la mayor parte de creación reciente y aún sin los equipos necesarios.³⁷ El

³⁷ En el 2002 Silvestre Escobar cuenta únicamente siete postas médicas, en Ccasapata, Huachhua, Santa Rosa, Tinquerccasa, Chuñunapampa, Chucllacasa y Chopccapampa (Silvestre 2008:47).

Cuadro 12. Vulnerabilidad infantil

Provincia	Distrito	Localidad	Nivel de vulnerabilidad	Índice de vulnerabilidad	Nivel de vulnerabilidad	Tasa de desnutrición crónica de niños	Tasa de niños de 3-5 años que no asisten a CEI
Huancavelica	Yauli	Chuñunapampa	Moderadamente alta	0.712186	0.60-0.79 Mod. alta	56%	79%
		Ccasapata Chopcca	Mod. alta	0.697476	0.60-0.79 Mod. alta	56%	68%
		Ccollpaccasa	Mod. alta	0.64318	0.60-0.79 Mod. alta	%	63%
		Chopccapampa B					
		Chucllaccasa	Mod. alta	0.604286	0.60-0.79 Mod. alta	%	43%
		Dos de Mayo	Mod. alta	0.734972	0.60-0.79 Mod. alta		47%
		Limapampa	alta	0.853749	> 0.79 Muy alta	68%	90%
		Pucaccasa Chopcca	Mod. alta	0.684184	0.60-0.79 Mod. alta	%	76%
		Santa Rosa de Chopcca	Mod. alta	0.605314	0.60-0.79 Mod. alta	49%	41%
		Sotopampa Chopcca	Mod. alta	0.720801	0.60-0.79 Mod. alta	58%	63%
Acobamba	Paucará	Chopccapampa A	Mod. alta	0.746924	0.60-0.79 Mod. alta	58%	63%
		Huachhua Chopcca	Mod. alta	0.697621	0.60-0.79 Mod. alta	49%	100%
		Libertadores Chopcca	Alta	0.842659	> 0.79 Muy alta	78%	55%
		Mejorada de Chopcca	Mod. alta	0.778856	0.60-0.79 Mod. alta	78%	44%
		San Pedro de Chopcca	alta	0.832212	> 0.79 Muy alta	65%	94%
		Tinquerccasa	Mod. alta	0.79834	0.60-0.79 Mod. alta	58%	68%
		PROMEDIO				61%	67%

Fuente: Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda (INEI 2007).

centro poblado de Ccasapata es el único que cuenta con un centro de salud con moderna infraestructura y personal profesional. Por esta razón, los casos de mayor gravedad son derivados al hospital central de la ciudad de Huancavelica, a pesar de que la mayoría de los chopcca no está adscrita al servicio de salud estatal (cuadro 13). Los programas de intervención siguen en gran medida el modelo de atención dirigido a usuarios de las urbes, sin

Cuadro 13. Población afiliada a servicios de salud

Provincia	Distrito	Localidad	SIS	ESSALUD	SIS + ESSALUD	Otro	Ninguno	TOTAL
Huancavelica	Yauli	Chuñunapampa	234	2			198	434
		Ccasapata Chopcca	695	27		3	498	1.223
		Ccollpaccasa	471				312	783
		Chopccapampa B	651	8		9	312	980
		Chucllaccasa	308	8			234	550
		Dos de Mayo						0
		Limapampa	79			2	87	168
		Pucaccasa Chopcca	279	5			226	510
		Santa Rosa de Chopcca	297	11			261	569
		Sotopampa Chopcca	224	1		1	161	387
Acobamba	Paucará	Chopccapampa A						0
		Huachhua Chopcca	278	6		10	263	557
		Libertadores Chopcca	245	2		2	131	380
		Mejorada de Chopcca	164	1		3	171	339
		San Pedro de Chopcca						0
		Tinquerccasa	1209	8	1	1	662	1.881
		TOTAL		5134	79	1	31	3516

Fuente: Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda (INEI 2007).

considerar la realidad cultural de las zonas rurales. Según Silvestre (2008), aunque la atención tradicional ha ido en declive en proporción directa a la atención en alguna unidad de salud, para el 2000 el tratamiento tradicional predominaba en la ruta terapéutica de la población. La mayoría prefiere acudir a los yerberos y curarse con plantas medicinales antes que atenderse en los establecimientos de salud, a pesar de existir facilidades de pago en las consultas, precios módicos de los medicamentos y el Seguro Integral de Salud para niños, madres gestantes y adultos mayores. Dos respuestas frecuentes a la pregunta de por qué no se acude a los establecimientos de salud son la ineficiencia de los medicamentos prescritos y la presencia de personal técnico en sustitución de médicos.

El ejemplo más álgido de este desencuentro está en lo que respecta al parto y la higiene puerperal, lo que no deja de llamar la atención, pues en la región se ha aplicado una política de salud que contempla algunas prácticas tradicionales, sobre todo en el parto. En ese contexto cabe observar las particularidades del nacimiento de los niños chopccas: las mujeres tienen

Cuadro 14. Edad de la madre al nacer su primer hijo vivo

Provincia	Distrito	Localidad	Edad más temprana	Edad más frecuente	Edad más tardía
Huancavelica	Yauli	Chuñunapampa	15	20	37
		Ccasapata Chopcca	12	18	41
		Ccollpaccasa	15	20	38
		Chopccapampa B	15	19	38
		Chucllaccasa	14	19	34
		Dos de Mayo			
		Limapampa	15	19	28
		Pucaccasa Chopcca	14	17	33
		Santa Rosa de Chopcca	15	18	39
		Sotopampa Chopcca	15	19	35
Acobamba	Paucará	Chopccapampa A			
		Huachhua Chopcca	13	18	29
		Libertadores Chopcca	14	17	37
		Mejorada de Chopcca	12	18	31
		San Pedro de Chopcca			
		Tinquerccasa	13	19	39
PROMEDIO			14	18,5	35

Fuente: Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda (INEI 2007).

su primer hijo nacido vivo a una edad promedio de dieciocho años, aunque se presentan casos muy ocasionales de muchachas que han dado a luz a los doce años (cuadro 14). Siguiendo los reportes de supervisión a centros de salud realizados por la Defensoría del Pueblo (MCLCP 2007:15), en Huancavelica las madres gestantes no suelen acudir a la posta médica para la atención del parto por razones de inaccesibilidad geográfica, porque prefieren dar a luz en el hogar y, como factor agravante, por el maltrato que prodiga el personal de salud, quienes además no dominan el quechua. Respecto a la segunda razón de inasistencia, cabe mencionar que la mujer chopcca tiene por costumbre dar a luz en posición vertical y de cuclillas, sobre el suelo cubierto de cuero o pellejo de ganado y es atendida por una partera, su esposo y algún familiar cercano. Estos factores componen un ambiente de confianza que no suele encontrarse en la posta. Asimismo, según se nos confió en algunos centros de salud, se ha intentado obligar a los pobladores –en especial las mujeres encinta– a asistir a los centros de salud, so pena de no recibir los alimentos de las donaciones periódicas, pero

tal práctica coercitiva no ha contribuido a aumentar de modo significativo la asistencia a la posta o al centro médico sino que ha reforzado la desconfianza de la población frente al sistema formal de salud.

El poder local

En el sistema de autoridades de los chopcca, como ocurre en muchas comunidades campesinas del país, coexisten autoridades de diversa procedencia histórica e institucional: las autoridades de vara, instauradas por el régimen colonial y que siguieron vigentes durante el auge de la hacienda; la Asamblea Comunal formalmente instaurada como efecto del reconocimiento como comunidad campesina; y los representantes y/o intermediarios locales del Estado. Estas tres instancias tienen representantes en cada uno de los centros poblados, aunque su alcance no sea el mismo en todas las situaciones.

Todos los centros poblados tienen una organización política básica compuesta por el representante local de la comunidad y su Junta Directiva, las autoridades municipales (el Alcalde, cinco regidores y el Teniente Gobernador), el Juez de Paz No Letrado y las autoridades de vara, como el Agente Municipal, el Inspector y, en algunos poblados, el Campo de Vara. La coincidencia en funciones puede redundar en una competencia entre instancias que obstruye la gobernabilidad y la cohesión social y, consecuentemente, erosiona la comunidad, pero en el caso de los chopcca, la relación entre los representantes comunales y las municipalidades en los centros poblados menores se ha basado en el trabajo coordinado y la colaboración estrecha. Puede ser caracterizada como una relación de complementariedad que no vulnera la autonomía de funciones de cada parte. El objetivo, manifiesto en las asambleas y reuniones, es mantener el orden y el buen funcionamiento de la organización. Así, actualmente están reafirmando la importancia de las autoridades locales como gestores de mejor calidad de viviendas, alimentación, salud, educación y acceso a servicios básicos y a carreteras que los comuniquen con las capitales de distrito.

La década de 1990 ha marcado los modos de relacionarse entre los tres niveles de autoridad pues la política impulsada por el Estado confiñó a los municipios representatividad y un mayor poder local, respaldado por un apoyo económico sin precedentes. Es patente la pérdida de la capacidad



de gestión y convocatoria de las comunidades, incapaces de mejorar las ofertas de trabajo remunerado y las obras del gobierno municipal, puesto que esta ha sido elegida para canalizar la ayuda ofrecida por numerosos programas de desarrollo, provenientes tanto del Estado como del sector privado. A su vez, la distritalización ha significado la asunción del mando local por miembros de un sector medio urbano y profesional, ausente de la localidad la mayor parte del tiempo, por lo que operan sin haber establecido una relación con la población rural y sus necesidades. Según los casos, esta circunstancia ha producido la competencia y en ocasiones la colaboración entre los poderes comunal y municipal.

Así, la gestión colectiva de las instancias del gobierno municipal y comunal funciona en tanto no hayan campañas electorales, pues la participación de representantes chopcca en las elecciones, acogiéndose a una lista política para las elecciones distritales y regionales es una constante que ha contribuido a que la votación de la población sea masiva, aunque también ha generado un factor de división interna. Según los testimonios recogidos, algunas autoridades han hecho evidentes sus ambiciones políticas, inéditas hasta la década pasada, en aras de consolidar una carrera a través de la participación en algún frente político regional. La causa enarbolada por estos representantes locales es el empeño por ser sede de la capital de un hipotético distrito Chopcca, iniciativa utópica puesto que los centros poblados están en el territorio colindante de dos provincias. Esta perspectiva es, sin embargo, una de las ideas fuerza que ha sustentado la proyección de los chopcca como “nación”; aunque también puede ser un factor de disolución de la unidad étnica chopcca tal como se ha ido desarrollando hasta hoy.

Desde otra perspectiva, es importante anotar que el diálogo de la colectividad chopcca en la esfera pública comunal se hace en quechua; simultáneamente, las negociaciones con las instancias del Estado y las privadas se llevan a cabo en español. No obstante, hablar castellano no es necesariamente un elemento de prestigio al interior de la colectividad. El sector adulto mayor de ambos sexos de la población es monolingüe quechua, mientras que los varones adultos y la generación joven son bilingües. Asimismo, como se observó en el trabajo de campo, el uso del quechua por parte de cualquier agente externo es clave para su aceptación en la colectividad chopcca.

Autoridades tradicionales o varas

Las autoridades de vara, originalmente implantadas por la Corona española, sobreviven actualmente en el área chopcca como parte del sistema de mando, con cargos menores, cuya representación alcanza a la mayor parte de los centros poblados. Según el Estatuto Interno de la comunidad campesina Chopcca, su papel es velar por la disciplina y el cumplimiento de las normas sociales comunitarias, trabajar en las comisiones de la Directiva Comunal junto al Presidente local, cooperar con los delegados en la cobranza de las cuotas ordinarias y extraordinarias, participar en las comisiones encomendadas por el Presidente y el Alcalde, guardar el orden y la seguridad en las asambleas generales, comunicar la celebración de asambleas y otros actos de la comunidad, cuidar las sementeras mediante normas y turnos, llevar al coso a los animales que causen daños, capturar y castigar a los comuneros que cometan faltas graves comprobadas (en coordinación con el Teniente Gobernador) y hacer cumplir el pago de los demandados a los demandantes. En términos generales, es el conjunto de funciones que ejercían bajo el régimen de hacienda, pero con un carácter modificado por el sistema comunal.

Sobreviven en este contexto los tres cargos de vara: el Agente, cuyas funciones reproducen los del desaparecido Alcalde Vara, mantiene representación en algunos centros poblados. Sus labores son de carácter civil, como velar por el orden de la comunidad y promover el cuidado de los cultivos, tanto con tareas de vigilancia como con charlas sobre cómo evitar que los animales dañen los terrenos sembrados o las sementeras. En caso de accidente, el Agente se asegura que los dueños del animal paguen al propietario del terreno dañado, en cantidad proporcional a la calidad y cantidad del producto afectado. Asimismo, se encarga de garantizar la seguridad de las autoridades locales en las reuniones de la Asamblea Comunal. El Alcalde Menor o *Uyarikuy*, hoy llamado Inspector, Celador o Subalterno, existe en casi todos los centros poblados, encargado de la higiene de los locales de reunión y los espacios para los rituales. El Campo de Vara sobrevive en algunos centros poblados, donde mantiene la función de hacer el *qayakuy* o convocatoria a las asambleas comunales, lo que incluye el reparto de citaciones y la vigilancia del orden durante la reunión. El Inspector y el Campo de Vara participan en las gestiones ante el poder provincial o regional para el desarrollo del pueblo, como parte de la comitiva dirigida por las autoridades comunales. En estos casos, sus tareas

son despertar a las autoridades antes del viaje a Yauli o Paucará y llevar el fiambre de la comitiva.

Uno de los elementos sobrevivientes de este sistema tradicional de cargos es la insignia de autoridad, cuyo valor excede lo meramente simbólico. La primera insignia es la vara de mando, bastón de madera con punta de hierro que mide aproximadamente de 1.30 metros (Quijada Jara 1985:152). Aparte de ser un distintivo de autoridad, la vara representa un amuleto de protección para la familia, los animales y las chacras del portador. La vara ocupa un pequeño altar en el ingreso de la casa de cada autoridad; para homenajearla, se enciende una vela y se reza en honor a ella los días sábados. La segunda insignia de autoridad es el látigo, de cuero de vaca trenzado que remata en tres puntas, con un lazo a modo de asa para colgárselo al cuello, con frecuencia adornado con anillos de plata. Es elaborado por los maestros trenzadores que aún existen en algunos poblados. Los miembros de la Asamblea Comunal se apropiaron de este atributo y de este modo han integrado simbólicamente los rezagos de la antigua administración en su moderna estructura administrativa. Su tamaño va en relación directa con la importancia del cargo. Las autoridades superiores llevan la “verga”, el látigo de mayor longitud, enlazada sobre pecho y espalda a modo de cruz. El Agente, lleva al cuello un *winte*, látigo de menor tamaño, y el Alcalde Menor porta su chicote elaborado con cuero de vaca. Cada uno de estos látigos lleva una cruz pequeña, bendecida en misa católica por un sacerdote. Este objeto otorga al portador la potestad de rezar oraciones del culto católico en ceremonias que lo requieran, como los entierros.

Otro atributo tradicional de las autoridades de vara que sobrevive hoy es su presencia obligatoria en las fiestas y rituales centrales del ciclo productivo y vital, siendo su papel ritual más importante que el de las autoridades comunales. Asisten a toda celebración que incluya el rito del *pagapu*, desde faenas del ciclo productivo hasta ritos del ciclo vital, como los matrimonios y los ritos fúnebres. Son parte activa del *wasichakuy* (construcción de la casa), presiden los entierros, y acuden a los cultos dominicales, tanto católicos como evangélicos. También son los encargados de organizar el *vigawantuy*, traslado de troncos a los pueblos para la construcción de viviendas y obras públicas, labor que describiremos con detalle en el siguiente capítulo.



Los inspectores y las inspectoras cuidan que la celebración de los carnavales se realice en orden.

Como parte del sistema formal, las autoridades de vara asumen el cargo en Año Nuevo, elegidas por la Asamblea Comunal. Bajo el mandato de esta, las autoridades de vara sancionan a los miembros de la comunidad que hayan incurrido en los delitos de adulterio, robo, abigeato, violencia familiar y desorden. Los castigos consisten en azotar públicamente con el látigo que portan como uno de sus atributos, hacer caminar de rodillas alrededor de la plaza o encerrar en el calabozo a los infractores, de acuerdo a la gravedad del acto cometido. El proceso se lleva a cabo en presencia de la población, con el fin de exponer a los infractores a la desaprobación pública, con lo que se aseguran de inhibirles la reiteración del delito. Asimismo, los casos se registran en actas.

Agentes, inspectores y campos de vara han sido tradicionalmente los responsables de cuidar y limpiar la iglesia católica, función que todavía cumplen en algunos centros poblados. Las tareas relacionadas son lavar los

bienes de la iglesia, incluyendo las frazadas del cura, labor tradicionalmente convocada los días después de la fiesta de Año Nuevo, generalmente un día domingo. El siguiente jueves las autoridades de vara inauguran funciones en la costumbre denominada Presidencia, en la que los nombrados visitan a las familias de casa en casa, a partir de las cinco de la mañana, para aconsejar sobre la participación de los niños en la vida comunal, la asistencia a la iglesia -lo que incluye enseñar a los niños el persignarse apropiadamente-, la higiene en casa, la participación en las asambleas, el respeto a las autoridades y el cuidado de los animales para evitar que hagan daño los terrenos sembrados. También invitan a las parejas que hacen “vida de concubinato” a formalizar su relación ante la comunidad, promueven soluciones a los conflictos producidos por la delimitación de la propiedad territorial y enfrentan los casos de violencia familiar. Durante las visitas, cada familia ofrece a las autoridades algún potaje, como mondongo o *patachi* y buñuelos, y beben aguardiente.

Autoridades comunales: Asamblea Comunal, Directiva Comunal y Junta Local

Las decisiones sobre temas generales y la rendición de cuentas corresponden a la Asamblea Comunal, constituida por todos los comuneros calificados o inscritos en el Padrón Comunal de cada centro poblado, como máxima instancia de gobierno. La Asamblea Comunal convoca a más de mil personas, entre autoridades de las tres instancias -comunal, de vara y representantes locales- y comuneros inscritos. Sus funciones son normativas, resolutivas y fiscalizadoras. En ella se toman decisiones sobre demandas, proyectos e intereses de la comunidad en su conjunto, como el estatuto comunal, la participación en programas gestionados por instituciones externas, la solución de conflictos entre centros poblados y anexos y el juicio sobre la gestión de la Directiva Comunal al final de un período. Estas reuniones se convocan regularmente cada dos años y de modo extraordinario cada vez que se presente una situación de importancia. La mayor parte de estas reuniones se da cita en el centro poblado de Chuñunapampa, y lo fundamental en ellas no es solo crear debates sino formar consensos amplios para la toma de decisiones (Irigoyen et al. 2007:15). En las asambleas es permitida la participación de todos, aunque es de notar la predominancia masculina, lo que deja a la mujer una presencia mínima en la toma de decisiones de índole colectiva. Asimismo, existe un gran respeto por la opinión de la generación mayor, líderes con experiencia que participaron en la liberación del régimen de hacienda en los años 1970, que defendieron a la comunidad

durante el proceso de violencia o que han gestionado proyectos desde la década de 1990. Las decisiones tomadas son escrupulosamente registradas en el libro de actas, incluyendo la visita de agentes externos y las promesas de estos y de los candidatos a elecciones. Si se toma en cuenta que una parte de la población es analfabeta, esta es una manera de fiscalizar cada acción futura de los representantes y agentes de gestión. Con esta modalidad formalizada de democracia directa, el sistema de gobierno chopcca se asegura de actuar como un cuerpo coherente, logrando conjurar la amenaza de división interna entre los centros poblados, al no dar preeminencia a ninguno sobre los demás y limitando las discrepancias individuales, pues las decisiones tomadas en acuerdo común han de ser respetadas por la totalidad de miembros.

La administración política de la comunidad chopcca toma la forma de un cuerpo segmentado, con una cabeza general y un cuerpo representativo de cada centro poblado, con voz y voto equivalentes. La comunidad campesina de Chopcca está formalmente presidida por la Directiva Comunal, constituida por el Presidente, Vicepresidente, Secretario, Tesorero, Fiscal y vocales, quienes son elegidos anualmente por todos los comuneros registrados en el Padrón Comunal, mediante el voto personal, libre y obligatorio pero no sometido a presiones partidarias. Sus miembros representan a los trece centros poblados y tres anexos. Sesionan, con las autoridades de apoyo y auxiliares, cada tres meses en forma ordinaria. A su vez, cada uno de los dieciséis centros poblados cuenta con una Junta de Administración Local, representada por un Presidente local, que es elegido anualmente en la Asamblea General³⁸ en el Centro Poblado Menor de Chuñunapampa. Este es el Delegado y representante ante la Directiva Comunal, con voz y voto para los asuntos referentes a su jurisdicción. En este nivel de gobierno, para iniciar la sesión es fundamental la asistencia de la mitad más uno de los miembros; la ausencia injustificada está penada con multa y castigo físico.

Cada miembro de la Directiva Comunal tiene una función específica en este aparato de gobierno. Las funciones del Presidente son ejercer la representación de la comunidad como máxima autoridad, controlar y supervisar la marcha administrativa de la comunidad, suscribir y refrendar sus documentos, velar por el cumplimiento de los acuerdos de la Asamblea General, hacer cumplir las obligaciones y derechos de los comuneros, elevar

38 Nótese que la Asamblea Comunal es distinta a la Asamblea General; en esta última participan todas las organizaciones comunales.

el avance y la memoria anual a los organismos competentes de acuerdo a los estatutos, observar a sus miembros para que cumplan con sus obligaciones y resolver los casos urgentes que se presenten en la marcha administrativa de la comunidad, siendo su obligación el dar cuenta de estas gestiones, inmediatamente, a la Asamblea General de la comunidad.

El Vicepresidente tiene como función reemplazar al Presidente en caso de licencia, renuncia, enfermedad o muerte, organizar los comités especiales y otras comisiones de carácter social y cultural que requiera la comunidad, asistir puntualmente a la Asamblea Comunal y todo acto comunal, y a las asambleas de los centros poblados o anexos.

El Secretario es el encargado de redactar las actas de las sesiones de la Asamblea Comunal y todos los documentos del trámite administrativo. Suscribe las juntas y toda la documentación administrativa con el Presidente de la Directiva Comunal, conserva los archivos de la comunidad, lleva el control de asistencia de la comunidad en las asambleas y demás funciones que le asigne el Presidente de la Directiva Comunal.

El Tesorero tiene responsabilidades sobre la contabilidad, según las disposiciones legales vigentes, suscribe con el Presidente los documentos de tipo contable y bancario, hace efectivo el cobro de las cuotas ordinarias y extraordinarias de las multas de los delegados, recauda las rentas de la comunidad anotando en el día de los asientos respectivos, prepara el presupuesto de ingresos y el balance general anual de los centros poblados y anexos -presentado como boletín informativo-, lleva el inventario de bienes comunales, actualizado anualmente al término del mandato, presenta el balance general cada seis meses al Presidente y da cuenta de estas gestiones ante la Asamblea General.

El Fiscal es el encargado de fiscalizar los manejos económicos; realiza sus sesiones ordinarias junto a los demás miembros directivos cada fin de mes, y las extraordinarias en la fecha que sea solicitada por los miembros.

Los vocales son los encargados de intervenir en las comisiones que les encomiende el Presidente de la Directiva Comunal, asumen cargos vacantes por designación del Presidente, asisten a las sesiones de los centros poblados y anexos y guardan el orden durante las asambleas junto a los inspectores, los campos de vara y otras autoridades.



En cada centro poblado y anexo se cuenta con una Junta de Administración Local, representada por un Presidente local, elegido en la Asamblea General de la comunidad de Chopcca, o por los comuneros de la localidad, cuya gestión dura un año. Este es el Delegado del centro poblado ante la Directiva Comunal, con voz y voto para los asuntos referentes a su jurisdicción. Dentro de sus funciones están representar a su localidad ante la Directiva Comunal; controlar y supervisar la marcha administrativa de la misma; hacer cumplir los acuerdos de la Asamblea General en el centro poblado o anexo; hacer cumplir las obligaciones y derechos de los comuneros de acuerdo a lo establecido en el Estatuto Interno de la Comunidad Campesina de Chopcca; presentar el balance, la memoria o el informe semestral y anual a la Directiva Comunal; resolver los casos urgentes que se presentan en la administración del poblado a su cargo, dando cuenta inmediata a la Directiva General o la Asamblea General, asistir a la Asamblea de la Directiva Comunal u otros actos comunales; convocar a las asambleas generales; hacer efectivo el cobro de las cuotas ordinarias, cuotas extraordinarias y las multas para informar de las mismas al tesorero de la Directiva Comunal; controlar las faenas comunales; controlar la asistencia a las asambleas generales, verificar que los comuneros no transgredan el Estatuto Interno e informar, por escrito, las faltas graves y otras irregularidades de la localidad al Presidente de la Directiva Comunal y a la Asamblea General.

Autoridades municipales

Cada centro poblado chopcca cuenta con autoridades políticas -alcaldes y tenientes gobernadores- que representan a las poblaciones ante el gobierno central. Su papel es apoyar las acciones y decisiones de la Directiva Comunal.

El Concejo Municipal de los centros poblados es el órgano principal de gobierno de la Municipalidad, integrado por el Alcalde,³⁹ el Teniente Alcalde y sus regidores. El primero de ellos trabaja en coordinación con la Directiva Comunal y Fiscal de la comunidad. Según el Estatuto Interno de la Comunidad Campesina de Chopcca, le competen las siguientes funciones: convocar y presidir las sesiones de Concejo Municipal; promulgar las ordenanzas, ejecutar los acuerdos del Concejo Municipal; crear y cumplir órdenes municipales; ejecutar los planes de desarrollo social, promover los

39 El Alcalde no debe confundirse con la autoridad de vara, hoy llamada inspector.

proyectos educativos, ordenanzas y otros acuerdos en el Concejo Municipal; dictar decretos y resoluciones con sujeción a las leyes, ordenanzas y edictos vigentes; someter a la aprobación del Concejo Municipal el proyecto de presupuesto del año siguiente de acuerdo a los planes y modalidades establecidas en la Ley General de Presupuesto de la República; redactar la memoria de la administración municipal y la cuenta general del ejercicio económico del período anterior; controlar la recaudación de los ingresos municipales y autorizar los egresos en conformidad con la ley y el presupuesto aprobado; proponer la creación, modificación y supresión o exoneración de contribuciones y derechos; solicitar al Poder Legislativo los tributos que considera necesarios; nombrar y renovar el personal administrativo y de servicios; coordinar las reparticiones públicas correspondientes y la atención de los asuntos municipales; convocar a licitación pública; tramitar y someter al Concejo Municipal los pedidos que formulan los vecinos, colaborar con todos los actos y contratos necesarios para el ejercicio de su función y otorgar poderes para la defensa del consejo en asuntos judiciales y administrativos.

El cargo de Juez de Paz No Letrado es asumido por una persona natural de Chopcca durante un año. Su función es atender los problemas de menor gravedad, como pleitos conyugales y robos. La coincidencia de funciones con las autoridades tradicionales es resuelta mediante un acuerdo de colaboración conjunta; salvo en los casos que deban resolverse en el fuero judicial de la capital de la región, en los cuales el Juez de Paz No Letrado deriva el caso a tal instancia superior.

El Teniente Gobernador es una autoridad política que tiene representantes en los dieciséis centros poblados chopcca. Formalmente es el representante del Presidente de la República en el área de su jurisdicción y es apoyo de la Directiva Comunal. Vela por el cumplimiento del orden y la justicia social en la comunidad en coordinación con las autoridades competentes. Asimismo, expide certificados de residencia y constancias de buena conducta en los lugares donde no hay puestos policiales.

Nación y distrito

Los análisis globales sobre los chopcca hechos por AMARES, CARE-Perú y las Mesas de Concertación hablaron de “nación Chopcca”, recogiendo lo

que ha sido un reclamo político anterior a tales diagnósticos.⁴⁰ Este término no aparece en documentos de estas organizaciones sobre otros pueblos o comunidades de la sierra andina y tampoco proviene de una posición teórica o política propuesta por alguna de las mismas; hace referencia más bien a la postura del conjunto de centros poblados que conforman la comunidad Chopcca. Lo que estas instituciones sí lograron fue potenciar las capacidades de la organización interna chopcca y dieron el espaldarazo definitivo a la valoración de su identidad.

En lo que tales propuestas no han hecho hincapié es en que la proclama de nación chopcca está asociada, de modo más o menos directo, al reclamo de convertir la jurisdicción comunal chopcca en un distrito.

Estando la comunidad campesina Chopcca en la jurisdicción de dos distritos de dos provincias diferentes, aparece periódicamente la iniciativa de convertir a toda la comunidad en un distrito. De hecho, la propuesta de un distrito conformado por las localidades de Ccasapata, Ccolpaccasa y Santa Rosa está mencionada en los planes de la Municipalidad Provincial de Huancavelica el año 2001, documento en el que se responde brevemente que los centros poblados mencionados cumplían los requisitos necesarios para la distritalización (Perú-Gobierno Regional de Huancavelica 2003:204), aunque según Coasaca (2007:41) esta iniciativa ya se menciona en 1984. Esta ambición también es fomentada por las listas electorales de ambas capitales de distrito durante cada período de elecciones municipales desde hace más de veinte años, es decir, desde el tiempo en que aquellas instituciones han hecho su aparición en el escenario chopcca. La perspectiva de adquirir un espacio político ha sido suficiente para enarbolar esta propuesta, porque supone establecer una capital de distrito que podría concentrar la gestión y el apoyo financiero de diversas instancias del Estado y la sociedad civil y generar una plataforma política local. Según CARE- Perú, la participación activa de las autoridades de Chopcca en las Mesas de Concertación para el Desarrollo de Huancavelica (MECODEH) ha tenido como finalidad la posibilidad de gestionar la definición del distrito, y a partir de ello tomar decisiones con plena autonomía y acceder a los recursos económicos que el gobierno central transfiere a esta instancia (Irigoyen et al. 2007:12).

40 Laurente (2003:1), al referirse a la comunidad colindante de Huayanay (Anta, Acobamba), declara directamente que es “perteneciente a la etnia chopqa” y continúa: “Los Chopqa no son una comunidad indígena ‘común’, se trata de una de las etnias indígenas huancavelicanas más definidas en sus tradiciones, territorio, lengua y cultura”.

Los favoritos en lista son los centros poblados con mayor concentración poblacional: Ccasapata, del distrito de Yauli, y Tinquercasa, del distrito de Paucará. En la Asamblea General del 2002, en Chuñunapampa, se conformaron diversas comisiones, cuarenta y ocho en total, que compitieron por la elección del centro poblado elegido como capital de distrito. Veinticuatro votaron por Ccasapata, con Felimón Soto Ataypoma como presidente, y la misma cantidad por Tinquercasa, con Mauricio Escobar Segundo como autoridad, postulación que resultó ganadora. No obstante, fuera del área chopcca no ha habido resultados concretos. De hecho, la ayuda del Estado y las ONGs ha pasado por dos instancias sin solución de continuidad: el gobierno comunal y los gobiernos locales de cada centro poblado. Como hemos visto al describir la situación actual de los chopcca, estas instancias con frecuencia tienden a tratar a cada centro poblado como una entidad autónoma, e incluso los describen como comunidades campesinas independientes, pasando formalmente por encima de la organización comunal. En consecuencia, la ayuda otorgada a los centros poblados es diferenciada, situación que tiende a generar tensiones al interior de la colectividad. Este es seguramente un motivo más por el cual la acción de algunos de estos programas no fue mencionada al declarar sobre su actual situación y necesidades fundamentales.

Por lo pronto, esta pretensión ha generado una soterrada disputa entre los dos centros poblados más grandes, empujados a ello por las campañas electorales, a pesar de que la iniciativa tiene el contrapeso de las autoridades y grupos de poder distritales y provinciales vigentes porque la consolidación de Chopcca como distrito implicaría la pérdida de territorio, recursos y votantes para una de las jurisdicciones.

En la perspectiva de la población adulta mayor, perteneciente a la generación de líderes que lucharon por la reivindicación de su territorio durante la Reforma Agraria, la tendencia a crear un distrito es preocupante. Ellos aducen que contar con una capital afectaría la actual conformación política chopcca de centros poblados sin jerarquías, que actúan como un cuerpo justamente porque no tienen uno que domine sobre los demás. Así, la nueva distribución crearía condiciones para el fraccionamiento interno. Este riesgo ha sido evitado por el carácter comunal de la toma de decisiones que domina las asambleas comunales. La unidad chopcca existe más allá de la división política, porque la distribución de los centros poblados corresponde a una instancia distinta, con la cual no debe ser confundida.



Capítulo 3

Expresiones contemporáneas de la identidad chopcca

Como joven que soy me siento alegre. Nosotros no haríamos que se pierda nuestra costumbre, porque un pueblo es valorado por sus costumbres y por lo que hace (INC 2009).

La identidad de un grupo social tiene como primer efecto establecer fronteras entre el grupo de referencia –el *nosotros*– y otras colectividades y, en términos generales, frente a la sociedad mayor en la cual está inscrita. Vehículos de esta distinción son un conjunto de rasgos culturales distintivos, reconocidos como propios al interior del grupo y como característicos por los sectores sociales externos a aquel. La identidad no es sino la cultura interiorizada por los sujetos, en su papel de demarcador de una frontera con la cual se diferencia al grupo y se le contrasta con los demás (Giménez 2005:5).

La investigación de campo en el territorio chopcca ha resaltado algunos aspectos de la vida e identidad de esta colectividad que, según lo que se ha observado en el capítulo precedente, no responden al lugar común de la imagen del pueblo tradicionalista y cerrado al exterior con que la imaginaria urbana suele referirse a colectividades rurales de marcada identidad. El planteamiento hecho por los chopcca sobre su propia identidad en términos de “pueblo” o “nación” –es decir, en términos étnicos– fue más bien el resultado de una dinámica reciente. Los chopcca pasaron por un laborioso proceso de recreación de su identidad colectiva tras la liberación del régimen de hacienda, recurriendo a un conjunto de prácticas tradicionales que la población supo conservar, recrear y adecuar a su actual situación, dándoles la función de identificar y afirmar su ser colectivo. Estableciendo los signos con los cuales serían *visibles*, en adelante, ante la sociedad



Los pobladores de la comunidad Chopcca utilizan la vestimenta como rasgo cultural distintivo.

mayor, los chopccas respondieron a la incertidumbre de una situación de inexistencia práctica ante los agentes del Estado y la sociedad civil.

Estos rasgos son una variante de las manifestaciones que conforman lo que se ha venido a llamar el universo cultural andino. Aunque en el primer capítulo de este libro hemos hecho una mención crítica al concepto de lo andino desde la perspectiva de la etnicidad, planteando la necesidad de su revisión como concepto, nos valdremos de él como referencia para caracterizar las manifestaciones culturales que describimos a continuación. Lo que importa a nuestro propósito no es tanto el carácter andino, definido desde una perspectiva culturalista, de tales manifestaciones sino el papel que cumplen como cohesionadores las expresiones de un *ethos* conscientemente asumido como definidor del grupo y como demarcador de una frontera étnica en el marco de la sociedad y la cultura regionales. Este papel supone una resignificación de tales manifestaciones, que se refleja

en la serie de artefactos y comportamientos que conforman su patrimonio cultural propio y particular.

A nuestro parecer, la construcción activa de su identidad está aún en proceso, dado que no se ha terminado de afianzar en todo el conjunto de manifestaciones que conforman la cultura local chopcca. Así, algunas expresiones han alcanzado mayor importancia como prácticas definitorias de su identidad colectiva, destacan entre ellas la vestimenta, la artesanía textil, las fiestas del calendario productivo y la música. El discurso sobre lo que significa ser chopcca queda patentizado y visualizado en la presencia personal y en una serie de prácticas colectivas de las que se dice expresan los valores fundamentales de ser colectivo. De hecho, el impacto que tales prácticas han tenido en la región circundante y en la ciudad de Huancavelica las han convertido en “carta de presentación” de la colectividad chopcca hacia el exterior.

Mientras estos rubros adquieren notoriedad en virtud de sus rasgos originales y del papel que los chopcca les han conferido en la consolidación de su ser colectivo, existen otras manifestaciones que actúan en un plano menos aparente. Estas provienen de la experiencia común y aparecen como formas de percepción, conocimiento y sentido de la vida, interiorizadas por los miembros del grupo, pero su existencia es comparativamente más precaria por estar más sometidas a las presiones que la sociedad exterior opera a través de estructuras institucionalizadas, como la escuela, el sistema oficial de salud y la iglesia evangélica. Desde nuestra perspectiva, son prácticas y expresiones que actúan, si se quiere, en un nivel más íntimo del discurso identitario y del acervo cultural local, como la narrativa oral, la medicina tradicional y la cultura alimentaria local. La censura ha operado sobre estos elementos -de manera distinta- debilitando su presencia en el discurso sobre la identidad chopcca, a pesar de que refieren aspectos medulares de la misma: la tradición oral, la visión del mundo circundante y los conocimientos derivados de dicha experiencia, así como los modos de transmitir toda ese contingente cultural. Se trata de contenidos que circulan en espacios privados y cotidianos, y cuya expresión verbal es limitada.

El hecho de que entre los chopcca exista un grado de represión sobre sus propios contenidos culturales, actitud contradictoria con la expresión pública de su identidad, es indicativo de las dificultades que afronta en el Perú cualquier grupo étnicamente diverso para manifestarse integralmente

fuera de su espacio local. Sin embargo, como veremos en algunos aspectos de sus manifestaciones públicas, los mismos contenidos que generan tales actitudes represivas han contribuido al replanteamiento de la identidad chopcca y han sido aprovechados creativamente en su configuración cultural. Los resultados de tal adopción pueden ser contradictorios, y el conflicto interno puede estar parcialmente irresuelto, pero en esta difícil negociación con la sociedad nacional se encuentra mucha de la originalidad y riqueza de la expresión cultural chopcca.

Indumentaria

La identidad chopcca se expresa en algunas manifestaciones visualmente llamativas, especialmente la vestimenta. Producto de una creación textil cuya composición, diseños y combinación cromática tienen pocos puntos de comparación con la de otras regiones andinas, las prendas de vestir de los chopcca son reconocibles en cualquier lugar, lo que hace de la ropa el primer demarcador de su identidad como pueblo. La indumentaria chopcca es una variante de la vestimenta regional de las provincias de Huancavelica y Acobamba, donde eran bien conocidos los *makitus*, accesorios conocidos popularmente como “manguitos”. Actualmente, la mayor parte de la población de esta región ha abandonado esta vestimenta; en contraste, los chopcca no solamente la han mantenido sino que le han dado una presencia inédita en el marco andino actual.

La importancia concedida al traje ha ayudado a que la tradición textil se mantenga en creación y recreación, adoptando implementos de origen industrial, fibras sintéticas y nuevos motivos, gracias a la capacidad de adaptación de los tejedores y de la población en general a las nuevas condiciones de producción y comercialización. Su singular estética de diseño, composición y combinación de colores ha adquirido vistosidad con los nuevos materiales del mercado. Así, sus ropas tejidas con lanas de oveja, de alpaca y sintética se han convertido en la artesanía textil más característica de la región.

En las comunidades chopcca existen familias que dedican la mayor parte de su tiempo a esta actividad, sin abandonar las labores agrícolas y ganaderas. La producción textil está orientada mayormente al mercado local, con algunas excepciones de tejedores como Simeón Quispe Reymundo de

Sotopampa, Marcos Reymundo Escobar de Los Libertadores y Simeón Montes Ataypoma de Ccasapata, quienes han logrado distribuir sus productos en los mercados de Lima. Estos artesanos prestan servicios de mano de obra a personas interesadas en su labor y tejen al gusto del usuario.

Materias primas

Los materiales tradicionales del tejido chopcca fueron las lanas de alpaca y de oveja. Todo el proceso que siguen estos insumos aún hoy es realizado al interior de la comunidad: crianza de animales, esquila, lavado, escarmenado, hilado, teñido, urdido y tejido; no obstante, la lana de origen animal empezó a ser desplazada de la preferencia local. En paralelo a este autoabastecimiento, desde el año 1998, cuando se ampliaron las carreteras que facilitaban la comunicación con las ciudades de Huancavelica y Paucará, la lana sintética ha ido cobrando mayor importancia, sobre todo entre los jóvenes, atraídos por su variedad de colores. La feria dominical que se realiza en la capital del distrito de Paucará es el centro de comercio más importante de esta región. Allí se venden las lanas sintéticas de colores vivos y fosforescentes adquiridas por los artesanos chopcca para matizar los tejidos.

Otra circunstancia que ha causado la disminución de los productos elaborados con fibras naturales es la excesiva fragmentación de las parcelas a consecuencia de la minifundización por la herencia de terrenos de padres a hijos, que a su vez ha redundado en el empobrecimiento de los suelos y en una relativa escasez de los pastos naturales para el ganado. En estas condiciones, los campesinos chopcca se vieron obligado a disminuir el número de ovinos, y con ello la fuente principal de lana.

Técnicas de tejido

En la textilería chopcca está presente la mayor parte de modalidades del tejido artesanal andino. Es tradición que las mujeres elaboren los tejidos con palitos, crochet y *callwa* o telar de cintura; los varones tejen en el telar a pedal –de origen hispánico, popularizado por los artesanos del valle del Mantaro hace algunas décadas– y la máquina de coser de pedal.

El telar a pedal es construido con madera rústica por los mismos artesanos. Tiene dos, cuatro y hasta seis pedales, de acuerdo al tamaño y complejidad de los diseños del tejido a confeccionar. El telar de dos pedales permite elaborar frazadas y bayetas de puntos más sencillos, como



Las medias tejidas con palitos dan vistosisidad a la vestimenta masculina chopcca.

el punto liso y el diseño a rayas; con telares de cuatro o seis pedales se elaboran llicllas simples y llicllas *pullus* o cajonadas, con un borde grueso en el perímetro de la pieza rodeando o enmarcando diseños diversos. Los hilos de lana natural son reforzados con la técnica del trenzado hecho sobre estacas (*alwis*) dispuestas sobre el suelo, labor que requiere de la colaboración de varias personas.

La *callwa* es un telar portátil, que se sujeta a la cintura del tejedor y a un soporte vertical, generando tensión. Sus piezas componen son la *chucata*, la *callwa*, la *illawa*, el *ccarpo*, el *ruki* y el *toqoro*. Los artesanos y artesanas que trabajan con esta clase de telar aseguran que tejen productos más finos y duraderos debido a la tensión de los hilos propia de esta técnica. Elaboran *chumpis* y *watanas*, prendas de trama extremadamente fina y decorada con una gran diversidad de diseños, generalmente de tipo figurativo o geométrico, imposibles de reproducir con otras técnicas de tejido.



Los bordados con máquina de coser son, generalmente, una tarea textil masculina.

El tejido a palitos se utiliza para piezas con trama de punto llano o liso, que en las zonas urbanas se conoce como punto jersey. Todas las piezas tejidas con este medio son tubulares, sin costuras o uniones, ya sean abiertas como los *makitus*, o con fondo, como chullos, gorros, calcetines y chuspas (bolsas pequeñas para coca). Con la técnica de crochet, muy similar en términos generales, se elaboran las *wallqas*, prendas usadas como bufanda o como cinturón, hechas con lana más gruesa y en una trama más abierta.

Por último, la máquina de coser se utiliza para unir las aplicaciones que lucen algunas de las vestimentas más características de los chopcca, como las mantas y, sobre todo, el pequeño poncho llamado *luykus unku*, cuya decoración consiste en aplicaciones de cintas, grecas y pequeñas figuras de tela. Además, le dan el uso convencional cuando se trata de elaborar piezas con tela cortada.

Colores y tintes

Hasta hace unas pocas décadas los chopcca vestían prendas teñidas con tintes naturales, con colores menos llamativos que los sintéticos y menos diseños, a excepción de los manguitos y los sombreros, adornados con botones de colores vivos. En la actualidad, la vestimenta chopcca se caracteriza por una notable profusión en el uso del color, incluso en piezas de uso cotidiano, como la lliclla, el *pullu* y las frazadas de lana de ovino.

La lana de colores originales, sin tintura, es obtenida de los ovinos. Su rango de tonalidades va del negro, pasando por el gris oscuro y el gris claro, hasta el blanco. La lana de alpaca sin teñir se utiliza para las frazadas y las mantas de fondo claro. Sus tonalidades están en la gama del marrón.

El tinte ha sido tradicionalmente de fuente natural. Según testimonio de Simón Montes (entrevista personal, 2007), la lana debe dejarse hervir con el tinte vegetal en un tiempo que varía de quince minutos a media hora; usando sal o la piedra *yepé* como mordiente. Luego se deja secar hasta el día siguiente. El tinte negro, el más frecuentemente utilizado en la textilería chopcca, es extraído de la papa *imillay*,⁴¹ con el que se tiñe la tela de bayeta. Este tinte es muy apreciado por su durabilidad. La tierra llamada *qullpa*, preparada en una solución con agua caliente, se usa para teñir la lana en una gama amplia de tonalidades de marrón, desde un color similar a lana de la vicuña al nogal, de acuerdo al tiempo que la fibra sea sumergida en la solución. Antiguamente los chopcca no usaban colores muy vivos para sus tejidos; lo que más se acercaba a ello era un rojo oscuro similar al rojo ladrillo, que se aprecia todavía en algunos atuendos antiguos que conservan y usan los mayores de edad. En esta última década, el empleo de los pigmentos naturales se limita a algunos artesanos especializados, como Marcos Reymundo, Simeón Montes y Dominga Crispín, quienes han mantenido esta tradición con el incentivo de la capacitación recibida en el uso de tintes naturales el año 2008, en los talleres implementados por la ONG San Javier, con sede en Huancavelica.

La preparación y uso de tintes naturales requieren mucho tiempo, que actualmente ya no se dispone por la progresiva salida de la región en busca de ingresos. En este contexto, dos ventajas que permiten la vigencia de las

41 *Imillay*, nombre local de una variedad de papa, de aspecto similar al camote. Su uso difundido en el área chopcca y alrededores, también se registra en Moray, Cusco.

tinturas naturales son su bajo costo en el mercado y su fácil procesamiento. Los tejedores tiñen las lanas hirviéndolas en una solución del tinte, hasta que quede adherido a la fibra; se usa sal y limón como mordientes para fijar el color y evitar el desteñimiento prematuro de la prenda.

Actualmente utilizan también tintes sintéticos, especialmente la anilina. Sus colores vivos gustan a los tejedores jóvenes, que en una misma prenda emplean fibra sintética de distintas tonalidades: rosado, fucsia, morado, azul, celeste, azul marino, blanco, amarillo claro, amarillo oro, granate y varios tonos de verde, entre otros colores que destacan sobre las prendas de fondo negro, blanco o plomo de fibra natural. El resultado es una combinación muy vistosa, cuya variedad cromática caracteriza a la actual textilera chopcca.

Diseños

Los diseños usados en el tejido chopcca son representaciones abstractas y figurativas del mundo inmediato, definidas con el genérico *pallay*, que aparecen en los *makitus*, el *luqu* (chullo), el *chumpi* (cinturón), la *wallqa*, la *lliclla* y la *watana*. En estas últimas, los *pallay* se distribuyen solo en áreas definidas según un patrón de simetría propio del tejido andino, usualmente dispuestas en franjas denominadas *kuru*. El área sin decorar, negra o blanca natural, es denominada significativamente *pampa* (palabra que en quechua define al territorio llano sin vegetación arbórea).

Nuestra observación nos permitió encontrar dos tipos de *pallay*, aunque tal clasificación no existe en el léxico chopcca. Al parecer los *pallay* de diseños *abstractos* son más antiguos, semejantes en forma y significado a otros diseños textiles andinos. Son, en realidad, representaciones ideográficas de elementos de la geografía y el cosmos mitificado, como cochas, *puytu* (nombre genérico para los cántaros, que en la textilera chopcca designa a un rombo inscrito en otro mayor, que representaría el pozo de agua, pues aparece asociado a la cocha), *orqoqocha* (laguna del cerro), *mayuqinqu* (río en zigzag), *tawacocha* (cuatro lagunas), *mari* (mar), *inti* (sol) y estrella. Existen otros diseños de tipo más claramente abstracto: *sillu* (uña), *kuchus* (codo), *qinqu* (curva), mano de araña, *wakapa ñawin* (ojos de vaca), *ichiklli* y *chankasti* (diseños en forma de equis) y otro similar a la letra S, asociado a la serpiente.

Los *pallay* figurativos representan seres del mundo natural. Generalmente se tejen animales, como zorro, caballo, carnero, puma, perro, gato, oveja, conejo, mariposa, hormiga, *ullu ullu* (grillo), *cachi cachi* (libélula), renacuajo, llama, vizcacha, *taruka* (venado), *yutu* (perdiz), cóndor, *anka* (águila), *pichiusas* (gorriones), *chiwakos* y otras aves. También se tejen flores diversas, incluyendo la cantuta; árboles, como pino o ciprés y algunos objetos cotidianos, como casas. Estas figuras cubren casi todo el espacio disponible de la sección *kuru*, que en algunos casos se extiende en toda la superficie de la pieza. Este sentido de horror al vacío es justificado con argumentos estéticos: una pieza sin muchos adornos no es *lucida* o vistosa. Simultáneamente expresan el deseo de representar a todos los seres que forman parte del universo conocido, lo que se corrobora con la aparición de nuevos diseños figurativos que se han sumado a los *pallay* tradicionales. Estos provienen de fuentes externas, como la educación escolar, los medios de comunicación o la experiencia directa. Es el caso de representaciones de maquinarias modernas -camiones, buques, aviones, helicópteros- y animales exóticos -elefantes, leones, jirafas-. Algunos de estos motivos aparecen acompañados de la inscripción de su nombre, corroborando de este modo el contexto letrado al que se les asocia en la comunidad



Los diseños de las fajas y otras prendas se llaman *pallay*. Los hay figurativos, que representan a la naturaleza, y abstractos.

choppcca. Es así como la nueva información adquirida en la escuela y los medios es integrada a su particular estética y concepción del mundo. En una sociedad originalmente iletrada, el incremento del lenguaje escrito ha provocado su integración al tejido. Los diseños, tanto los locales como los de reciente adquisición aparecen eventualmente acompañados de su nombre escrito, como si la superficie de la prenda tejida fuera una cartilla de lectura. Así, los chopcca han seguido la estrategia de apropiarse de estos contenidos, convirtiéndolos en una nueva insignia de una sociedad en proceso de alfabetización. Este hecho indicaría que la escritura se ha ido convirtiendo en un símbolo de prestigio social. Asimismo, la escritura se utiliza para señalar los nombres y el lugar de procedencia de los dueños de la prenda, generalmente las mantas de uso femenino.

Otra representación constante es la de los símbolos patrios: la bandera o el escudo peruanos, colocados en el ala frontal de los sombreros, adornados con botones y lentejuelas, y en las mantas y *pullus* de uso femenino. En una colectividad de carácter tan marcado, la adopción de estos símbolos no implica el abandono de la identidad local, sino su integración simbólica a la sociedad mayor.

La vestimenta, a la vez que cubre el cuerpo del individuo, marca una frontera social y simbólica, constituyéndose en lo que Terence Turner acuñó como “piel social”: una “segunda piel” en la que se expresa una particular socialización del cuerpo del individuo a los patrones culturalmente estandarizados de comportamiento y valores sociales comunes (citado por Ocampo 1985:193). En la región andina, la desigualdad social ha generado distintas opciones respecto de la vestimenta como signo cultural: el individuo que solo porta algún accesorio distintivo o aquel que viste de una forma dentro del grupo social y de otra cuando está fuera. En el caso de los chopcca, las experiencias subjetiva y social no parecen contradecirse, en tanto han logrado, hasta cierto grado, dentro del espacio huancavelicano, que su vestimenta sea asumida como un valor positivo. En los testimonios recogidos, los chopcca expresan con frecuencia el orgullo de lucir su vistosa vestimenta, con la que difícilmente pasan desapercibidos. De hecho, la vestimenta es el espacio que los chopcca han escogido para hacer visible su propia configuración social y cultural, transformando creativamente las prendas *tradicionales* de sus ancestros. La vistosidad reciente redunda en la posibilidad de elegir el arreglo de acuerdo a las preferencias personales. De este modo, no encontraremos al interior de este grupo a dos personas

vestidas de la misma manera, salvo los accesorios, que definen al usuario como miembro de un grupo discreto y claramente delimitado:

Yo siempre voy a usar esta ropa, hasta mis hijos [la van a usar]. Yo no voy a dejar esta ropa típica de chopcca, porque si se pierde esta ropa no seremos netos chopcca, quizás pareceríamos de otro pueblo de Huancavelica, de Acobamba, de Ayacucho o de Huanta, pero ya no nos identificaríamos como chopcca (INC 2010).

Cuando voy a la feria o alguna reunión donde somos invitados las autoridades chopcca, yo no dejo de usar mi traje típico. Yo me identifico con mi ropa porque así las gentes me dicen que yo soy de Chopcca y eso me llena de orgullo (INC 2010).

Hay que tomar en cuenta que esta vestimenta *típica* es parcialmente una recreación de la antigua vestimenta de la población rural en la región central huancavelicana, por tanto podría definirse como *neotradicional*.⁴² Los artesanos chopcca han adoptado una serie de elementos externos en la elaboración de sus prendas de vestir, particularmente de la vestimenta del valle del Mantaro, bien conocida por las ferias de Paucará, Ccasapata y Huancavelica, donde es fluido el contacto con comerciantes de la sierra central. Los negociantes especializados en este rubro ofrecen trajes, en especial blusas y faldas, de tonos multicolores y fosforescentes, muy atrayentes a la vista del poblador chopcca, en particular para los jóvenes, quienes han adoptado con mayor facilidad esta estética.

La vistosidad de la vestimenta chopcca y su enorme variedad puede hacernos olvidar que los trajes también proporcionan información concreta, como el estado civil y la edad de las personas. Así, el uso de prendas de colores llamativos, como *watanas* con borlas multicolores, *wallqas* (bufandas blancas), *makitus* cortos, guaraca adornada y sombrero con flores, indica que el usuario es soltero. En la mujer, la soltería se indica con abundantes borlas, llamados *rumpus* o *paichas*, lliclla *pullu* de variados diseños y colores, varias *walis* (faldas), numerosos ganchos en el cabello y anillos en los dedos. En contraste, los casados usan trajes de tonalidades

⁴² Este fenómeno de recreación de prendas tradicionales no es nuevo. La vestimenta femenina del cañón del Colca, por ejemplo, ha alcanzado su actual vistosidad con los bordados hechos con máquina de coser. Así también, en Tupe, las jóvenes usan un traje *típico* al que llaman *anaco*, pero en lugar de la antigua prenda envuelta y sostenida con *tupus* se trata de un traje sastre de tela escocesa, que ha mantenido del traje anterior los colores rojo y negro.



El uso de los trajes chopca se extiende a los niños, quienes visten las prendas y accesorios distintivos en las fiestas del pueblo y de la escuela.

más oscuras, y dejan las prendas de colores vivos para los contextos festivos. Los viudos visten solamente de colores oscuros. La vestimenta está hecha para llamar la atención en la vida pública y en situaciones festivas, especialmente para los jóvenes solteros que participan con la expectativa de encontrar una pareja para el matrimonio. Por ello estas prendas se conservan con cuidado, a diferencia de la ropa para el trabajo cotidiano.

El atuendo chopcca se ha hecho conocido fuera de su espacio original, convirtiéndose en una vestimenta emblemática del poblador rural huancavelicano. El papel conferido a la vestimenta como vehículo de identidad pudo ser observado en la experiencia que resultaría en el primer producto del proyecto de investigación elaborado por el Instituto Nacional de Cultura (2009). El 2008 se realizó el primer registro sonoro de la música tradicional chopcca. Durante la grabación los intérpretes consideraron necesario presentarse con la vestimenta tradicional completa, como si se tratara de una representación escénica o una fiesta, sabiendo que la

grabación se haría en locales habilitados para la ocasión (la posta médica de Chuñunapampa y dos escuelas de Santa Rosa de Chopcca y Tinquercasa), sin registro fotográfico o filmico. Se presentaron como chopccas, marcando esta decisión con la indumentaria, ante un hipotético público oyente –el futuro consumidor del producto–, conscientes de que este registro era una oportunidad de ser conocidos en el exterior en la medida de sus propias expectativas. De esta manera se plasmó el carácter performativo de su autorepresentación visual.

Vestimenta femenina

En términos generales, la vestimenta chopcca es descendiente de la indumentaria rural impuesta en las postrimerías del período colonial, como la mayor parte de los trajes *típicos* del área sur andina, pero los diseños y accesorios usados en esta región confieren a los chopcca una presencia muy particular.

La vestimenta de la mujer está conformada por blusa, lliclla o *pullu*, *wali* o falda negra con aplicaciones, *ukuwalis* o faldas que se usan como fustanes bajo la falda visible, sombrero y *chukcha simpa* o *simpa watu*, cinta con pompones para amarrarse el cabello.

Lliclla

La prenda femenina más generalizada del área andina presenta en el área chopcca dos tamaños, el más grande para cargar objetos y otro de menores dimensiones para llevar a los niños. El diseño de las mantas dispone una franja decorada de diez a quince centímetros en los extremos llamada *kuru*, y un área central negra, sin decorar, llamada *pampa*. Esta lliclla es la llamada “cajonada”; incluye una gran diversidad de *pallay* pequeños, cuya elaboración requiere de un telar de cuatro pedales, con tantas lanzaderas como el número de colores de las prendas.

Ahora yo estoy utilizando trece lanzaderas para trece colores. Pero si nosotros utilizáramos más colores, podemos poner hasta veinte lanzaderas; eso depende del gusto de nuestros clientes. Si el cliente me dice “hazme este modelo o este color”, nosotros lo hacemos así (INC 2010).

Una versión similar de esta prenda tiene una aplicación de pana de diez a quince centímetros de ancho, bordada con múltiples diseños de animales y plantas en hilo blanco o rosado, menos vistosos que los motivos tejidos.





El sombrero es el único accesorio de la vestimenta femenina, a diferencia de la masculina, pródiga en aditamentos vistosos.

Lliclla *pullu*

También llamada *pullu*, es una variante de la manta, elaborada en telares de cuatro o seis pedales, lo que requiere mayor trabajo y tiempo del artesano. El fondo se hace con lana negra de oveja y lana industrial de colores vivos y fosforescentes que contrasten sobre el fondo oscuro. Se decora con una gran profusión de *pallay* figurativos, finamente elaborados con el mayor número de hilos de colores que la trama permita, distribuidas en franjas horizontales (*kurus*) de un grosor de diez centímetros aproximadamente. Los motivos son animales, plantas, casas y la bandera o el escudo nacionales, más una diversidad de *pallay* geométricos que dejan apenas una hilera del fondo de color negro entre las franjas.

Otra lliclla de diseño similar, aunque menos vistoso, se compone de seis franjas *kurus* decoradas, sobre las cuales se distribuye el diseño geométrico

ichiklli (letra X) en diversos colores sobre un fondo llano de las tonalidades naturales de la lana: plomo, negro, marrón y blanco. Este tipo de diseño tiene similitud con los mantos tradicionales de algunas localidades del valle del Mantaro, por lo que puede sospecharse su influencia o un parentesco antiguo.

Wali y ukuwali

El *wali* es la falda de tela negra de bayeta o castilla, u otros tejidos similares, que se sujeta a la cintura con un *wiqauwatu*, especie de faja delgada. En la basta del *wali* se cose otra pieza de pana con aplicaciones de cintas de colores en zigzag.

Los *ukuwalis* son de diferentes colores y con bordados simples en los bordes. En los días festivos las muchachas usan hasta diez *ukuwalis*, y en décadas anteriores el número solía ser mayor.

Kutilla o chaqueta

Chaleco de bayeta negra que acompañaba a la chaqueta con mangas, decorado con bordados, encajes o blondas blancas y lentejuelas multicolores en el pecho. Esta prenda ha caído en desuso hace algunas décadas y solo ha sido vista en mujeres ancianas.

Monillo

Blusa de mangas largas que actualmente se confecciona con tela industrial de colores vivos.

Chukcha simpa

También se denomina *simpa watus*. Es una pequeña cinta utilizada para sujetar y adornar las trenzas de la mujer durante los días festivos o la visita a las ferias regionales. Se hace con lana de oveja de color negro y sus extremos son adornados con *rumpus* o *paichas* multicolores.

Vestimenta masculina

La vestimenta masculina chopcca presenta una característica muy peculiar en comparación con la vestimenta de la mujer, y en general con la vestimenta masculina andina: es un conjunto de piezas de cordellate y/o



El color negro de las principales prendas masculinas sirve de fondo contrastante a los accesorios multicolores.

bayeta⁴³ compuesto por el calzón o pantalón y el chaleco de origen español, aparecido entre finales del siglo XVIII e inicios del XIX. Sobre este traje se dispone un conjunto de accesorios de pequeñas dimensiones cuyos colores contrastan vivamente con el fondo. Por lo general, estos accesorios son ceñidos al cuerpo con complejos remates de trenzas y borlas.

Se puede considerar excepcional que casi toda la población masculina chopcca luzca esta vestimenta, cuando en amplias regiones del país la vestimenta tradicional de uso diario ha sido abandonada dos o tres generaciones atrás. A diferencia de otras regiones, en las que el traje tradicional es considerado una marca negativa y limitante, para los varones chopcca el traje local tiene un significado identitario, lo suficientemente poderoso como para que hagan presencia vestidos de esta manera fuera de su territorio de origen y en toda situación pública. Esta permanencia,

43 El cordellate es un tejido basto de lana, generalmente de ovino negro, en cuya trama son apreciables los cordoncillos alienados en forma de espiga. La bayeta es igualmente un tejido basto de lana, sin relieve y de trama más floja y abierta. Ambos se impusieron en la Colonia para la elaboración de tela a ser usada en la vestimenta de la población indígena.

sin embargo, no puede considerarse en todo caso un distintivo de *pureza*. Dado que es un traje actual, está sometido a los intereses concretos de sus usuarios, y en ese sentido ha pasado por transformaciones en su estructura y significados. Por ejemplo, dado el carácter demostrativo del traje, los accesorios que le dan realce han cobrado especial importancia, complejizando la decoración. Asimismo, no se evita combinarlo con prendas urbanas similares adquiridas en el mercado, como la sustitución de la camisa *aqsu* o el saco *allqay walas* por prendas equivalentes.

Wara

Su nombre deriva del antiguo taparrabo homónimo de origen prehispánico. Es el pantalón de bayeta y cordellate de lana negra de oveja (si no fuera originalmente negra, se tiñe con *imillay*). Por el revés tiene una cubierta del mismo tejido, de lana blanca, también de color natural. Lleva dos bolsillos interiores a la altura del muslo, hechos de lana blanca. A diferencia del pantalón moderno, la abertura frontal de la *wara* no tiene cierre relámpago ni lleva en la cintura las tiras para portar el cinturón, sino que es sujeta con un *chumpi* (cinturón) muy ajustado. Como prenda cortada y cosida, procedimientos de confección propios de las vestimentas de origen español, este trabajo se ha hecho usualmente a mano, aunque hoy en día está difundido el uso de máquina de coser.

Aqsu

Tradicionalmente, era la camisa de tocuyo o de lana natural de color blanco, que actualmente ha sido reemplazada por la camisa blanca de fabricación industrial, adquirida en las tiendas de la región Huancavelica y en las ferias locales. Nótese que tiene el nombre dado en otras áreas quechuahablantes al antiguo traje femenino.

Allqay walas

Saco corto hecho con bayeta negra de oveja o tela de *corduroy* del mismo color, con la cara interna forrada con algodón o pana de color claro, similar a la *wara*. Como esta, no tiene cierres ni botones, se cierra con un par de cordones de lana que rematan en pompones o borlas de flecos y se sujeta con el mismo *chumpi* que sostiene la *wara*. Actualmente su uso es más difundido entre la población masculina adulta que entre los jóvenes, quienes van reemplazando esta prenda con casacas de *corduroy* o de *jean* adquiridas en el mercado.

Luykus unku

Es un poncho pequeño que cubre solo hasta los codos, orlado de flecos (*luykus*, en el quechua regional). Sus proporciones son similares a una antigua prenda prehispánica de la costa central sur.⁴⁴ Hasta la década de 1970 era de color negro, sin decoración o con un diseño tejido de franjas paralelas de rojo indio y verde, colores obtenidos de tintes naturales. Actualmente esta prenda es un tejido llano de lana negra de oveja e hilos sintéticos, adornado con “picas”, como se denomina a las aplicaciones de grecas o de cintas de colores vivos dobladas en zigzag, cosidas en la prenda en un patrón de cuadrados concéntricos desde el borde hasta la abertura central para la cabeza, dejando libre una pequeña región cuadrada central. Se usan alrededor de treinta de estas cintas o grecas (Quispe Soto, entrevista personal, 2007). En algunos casos, el área no cubierta por las picas luce otras aplicaciones, como lentejuelas y piezas pequeñas de telacosidas a mano. El borde está orlado con *luykus* en un patrón de sucesión de colores de lana sintética o teñida contonalidades fosforescentes.

Es significativo el uso del término *unku*, nombre genérico de la túnica cerrada de uso masculino en época prehispánica. Esta denominación podría indicar que esta habría sido la pieza de vestir originaria de la población masculina chopcca, tal como el pantalón de bayeta que heredó el nombre *wara* del antiguo taparrabo prehispánico.

Wallqa

Wallqa, collar o gargantilla, en quechua, es el nombre de una vistosa pieza elaborada con técnica de crochet, usada como chalina y, más frecuentemente, en la cintura, cubriendo el menos vistoso *chumpi*, aunque técnicamente no sea un cinturón. Antiguamente esta prenda era de lana de oveja y llevaba un diseño sencillo de rayas horizontales de un solo color en una sección de la prenda. En la actualidad las mujeres elaboran esta prenda utilizando lana industrial de varios colores. Habitualmente el color de fondo es blanco -aunque también se usa el negro-, con un mismo diseño repetido en diversos colores, distribuidos en franjas horizontales a lo largo de todo el cuerpo de la pieza. El remate por ambos extremos es un conjunto de *challpas*, borlas multicolores, hechas también a crochet en espiral compacto,

44 Existió una prenda similar en la vestimenta de Paracas (años 500 a.C. - 500 d.C.) y Nazca (100 - 800 d.C.), ambas de la región Ica, que algunos autores han denominado *unkucha*. Al igual que la prenda chopcca, esta prenda estaba orlada de flecos (Taillard 1949).



Los ponchos cortos y coloridos que llevan los varones chopcca no son vistos en otras zonas de la sierra sur peruana.

lográndose una forma cilíndrica o de bellota. En la actualidad existe una gran variedad de diseños de *wallqas*, algunos muy populares, como aquel que presenta diseños agrupados en siete secciones divididas por seis líneas transversales de colores vivos. Los extremos del tejido terminan en una serie de líneas en zigzag, y otras más anchas de bordes dentados. Otro tipo de *wallqa* presenta letras tejidas en diversos colores dispuestos sobre un fondo blanco y ordenadas en tres filas horizontales.

***Makitus* o manguitos**

Su nombre procede del término *maki* (mano en quechua). Son un par de sobremangas que cubren el antebrazo, prendas muy populares en la población rural de Huancavelica, y actualmente usadas por toda la población masculina chopcca. El diseño del *makitu* chopcca reúne diversas representaciones figurativas tejidas en lana blanca sobre fondo negro; estos diseños se distribuyen en seis o siete áreas transversales separadas por delgadas hileras con grecas blancas o de colores vivos. A diferencia de

los diseños de otras prendas, estos son tan estilizados que llegan a parecer abstractos; su distribución en las áreas delimitadas también los diferencia del diseño de otros accesorios. Las representaciones más difundidas son zorro, gato, león (denominación coloquial para la representación del puma), *llamapa qullqupa* (llama levantándose), *kuchus* (codo), *taruka* y laguna, entre otros.

Existe una variedad de *makitus*, diferenciados por el tamaño, color y diseño, que se llevan según la ocasión y el estado civil del usuario. Los solteros llevan esta prenda hasta la altura del codo, mientras que los casados hasta la mitad del antebrazo. El *león makitu*, con un diseño único de “leones”, es el preferido por los jóvenes casaderos; los *makitus* negros con diseños estrellados son usados en señal de luto y los que tienen diversos motivos zoomorfos son los más populares, utilizados por solteros y casados.

Chakitu

Denominación que procede del término *chaqui* (pie en quechua). Son medias de lana blanca, tejidas con crochet y palitos de tejer, cuya parte superior o *tikrana* (la pretina de las medias, que es la parte visible de esta prenda) presenta un fino e intrincado diseño cuadrulado de diversos colores, tejidos en sentido diagonal. A la altura de los tobillos se distribuyen diminutos diseños de flores. La parte inferior, que cubre el pie y es tejida con palitos y presenta un diseño llano o una combinación irregular de lana blanca y de otro color, generalmente azul o gris.

Watana

Palabra que en quechua significa “amarrarse”. Son fajillas de trama extremadamente fina, tejidas en telar de cintura, cuyos extremos terminan en cordones llamados *qiqu o watu*, los que a su vez se rematan con pequeñas borlas multicolores de lana llamadas *paichas*. Con estas borlas se sujetan las medias y la basta inferior del pantalón. Los jóvenes se adornan las pantorrillas y el sombrero con este atuendo, en señal de soltería.

El diseño de las *watanas*, más pequeñas que las fajas, consiste en pequeños y vistosos *pallay* de figuras zoomorfas sobre un fondo blanco –que es la zona *kuru* de la pieza–, distribuidas en espacios demarcados por líneas transversales. En las *watanas* son característicos los dibujos identificados



con su nombre escrito. Las representaciones son perro, *qalaywa* (lagartija), zorro, toro, *taruka*, oveja, conejo, león, mono, araña, llama y perdiz. La *watana* está orlada a lo largo de sus bordes (*siqi*) con un motivo de cinco líneas paralelas de colores diferentes, con diseños *sillu* (uñas) o *mayuqinqus* (meandros). También existen *watanas* de dimensiones ligeramente mayores, con *pallay* zoomorfos y multicolores en la hilera central de la *watana*.

Luqu

Variante local del chullo. Tradicionalmente se tejía con lana de oveja, pero actualmente se fabrica con lana sintética, usando la técnica del *pichqa ruanawan* (cinco palitos de tejer). El *luqu* se compone de las siguientes partes: el *patan* o borde del chullo, hecho de lana cosida o *kompasqa*, al cual se cosen las orejeras o *linlin* (oreja), aditamentos triangulares de cuyo extremo pende un cordón con pompones llamado *watu*. El cuerpo del *luqu* presenta una decoración intrincada, definida como labor, y remata en una punta de donde sale otro *watu* que sirve para sujetar los pompones de cada orejera.

Los diseños plasmados en el cuerpo y las orejeras del chullo están ordenados en tres divisiones separadas por líneas de colores, según un patrón común. La elaboración, tipo de material, color y diseño del *luqu* son similares a los de los *makitus*; de hecho, es muy apreciada la variante de chullo denominada *león luqu*.

Quta

Tocado con forma similar a una media luna con tres puntas, dos en los extremos y una en medio, con remate en *paichas* multicolores. La superficie de la *quta* está decorada con espejos, lentejuelas y cintas en tela de fondo negro. Es usado como signo de autoridad por las personas que han sido sobresalientes en alguna actividad comunal durante las fiestas más importantes de la comunidad.

Accesorios

Chumpi

Es la faja de diferentes tamaños y colores que sujeta el pantalón o la falda. Actualmente es tejido con lana industrial, con diversos diseños y colores.

En el cuerpo del *chumpi* (*pampakuro*)⁴⁵ se tejen *pallay* diversos, como el *sillu* (uña), *mari* (mar), *cocha*, *chankasti* (equis), retablo, chanco, toro, pájaros, *inti* (sol), *qinqu* (curva), pato, mariposa, picaflor, conejo, mano de araña, estrella, *pichiusacha* o gorrioncillo, muñeca, la letra S, casa, *mayuqinqu* (meandro), *tawaqucha* (cuatro lagunas) y un largo etcétera. Los dos extremos terminan en el *chumpi watu* o cordón del *chumpi*, rematados en un conjunto de *paichas* pequeñas y compactas con que se sujeta la prenda.

Según la concepción local, el *chumpi* fuertemente amarrado a la cintura permite cargar cosas y objetos pesados, evitando el riesgo de sufrir alguna lesión o dolencia en la cintura:

Este *chumpi* se ponen los hombres para que tengan fuerza en el *vigawantuy* y en el *champatikray*. Fuertemente amarrado a la cintura no se sienten ni los riñones. Pero, no nos ponemos por poner, el *chumpi* significa fuerza, si uno no se pone, pareciera que no tuviéramos fuerza (INC 2010).

Chuku

Es el sombrero de fieltro moldeado usado por personas de todas las edades. Anteriormente se confeccionaban con lana de oveja y tenían por decoración botones de diverso color y tamaño, cosidos en la copa y el ala. Actualmente, el sombrero chopcca es de fieltro negro, plomo, marrón oscuro o claro; adquirido en las ferias locales y regionales a un costo de S/. 20.00. Lo característico de esta prenda es que se levanta el ala frontal, pegándola a la copa, y de esta manera se luce una decoración profusa hecha con aplicaciones de cintas multicolores, lentejuelas y mostacillas adquiridas en el mercado. Con estos materiales se elaboran, a modo de mosaico, *pallay* que representan animales, flores o diseños abstractos propios de la textilería, símbolos patrios o el nombre del usuario o de su localidad. Las aplicaciones, por lo general, se hacen manualmente, con moldes de papel. Mientras en las ocasiones rituales los pobladores suelen adornar sus sombreros con flores de las alturas o las riberas de los riachuelos, los jóvenes solteros, *pasñas* y *maqtas*, indican su estado civil adornando sus *chukus* con coloridas flores artificiales, antiguamente de lana tejida, hoy de plástico.

45 Literalmente “pampa de diseños”, área en la cual se disponen los dibujos.



A lo largo del tiempo, el ornato de los sombreros se ha hecho más vistoso y rutilante. Los sombreros más antiguos tienen aplicaciones de botones.

Siqu

Es el calzado antiguo del tipo llanque, usado mayormente por personas de la tercera edad. Son hechos de cuero de llama, preferentemente de la parte del cuello, por su grosor y su dureza. Según las investigaciones realizadas por Llihua (1996) existen tres tipos de *siqu*: *champu siqu*, *rutuchusiqu* y *qala siqu*, el primero es de cuero con pelo y los otros sin pelo.

En la actualidad, es común el uso de los zapatos de procedencia industrial, de cuero y planta de goma. El calzado preferido de los varones es modelo borceguí o tipo militar, de cuero negro y las mujeres utilizan zapatos de caucho a los que se llama “siete vidas” por su durabilidad.

Guaraca

Es una honda elaborada con trenzas de lana de llama o alpaca, combinada con una serie de dieciocho o más hilos de colores vivos. Su elaboración es una labor tradicionalmente masculina. Existen dos tipos de guaraca, una es para el uso cotidiano, del color natural de la lana y sin diseños; la otra

destaca por su fino acabado, con múltiples colores y diseños de *sillu* y lanzadera. Las que se lucen en los días festivos tienen representaciones de lagarto, automóvil, sapo, cabra, zorro, casa, águila y ojo de perdiz. Ambas variantes rematan en *paichas* multicolores. No existen dos guaracas iguales, pues cada una se ha elaborado según el deseo de su dueño.

Las guaracas son identificadas por la cantidad de hilos utilizados en su elaboración. Por ejemplo, se denomina *usquntay* a la guaraca trenzada con una docena de hilos de colores negro, blanco y marrón. Sus partes son el *warakan pampa* o *pupun* (ombligo) y el cuerpo donde se plasman los diseños. Las guaracas son símbolos de autoridad de los encargados de coordinar y dirigir las fiestas del ciclo productivo, como el *vigawantuy*. En décadas anteriores, la guaraca más elaborada era usada por personas distinguidas por edad y experiencia, como insignia de respeto. En la actualidad es de uso exclusivo de los solteros.

Paichas

Buena parte del atuendo chopcca comprende estos pequeños adornos multicolores de lana, conocidos como *rumpus*, bellotas o pompones. También son utilizados como remate de diversas prendas como la *waraka*, la *watana*, el *luqu*, la *simpa chukcha* y el *chumpi*. Según Simeón Quispe Escobar (entrevista personal, mayo de 2008), su elaboración es una labor masculina. Algunos artesanos plasman en ellos los diseños textiles de *qucha* y *puytu*.

Ciclo festivo

En el panorama cambiante de la sociedad altoandina del Perú, la población chopcca ha sabido reproducir, adoptar y recrear los aspectos más básicos de su ciclo festivo, produciendo así una respuesta afirmativa orientada a mantener su especificidad como grupo. Las fiestas de aniversario de cada poblado han reemplazado a las antiguas fiestas patronales, que eran celebradas dentro del sistema de hacienda. La mayor parte de las fiestas católicas, que son varias y muy notorias en la región Huancavelica –para muestra basta conocer la relación de tradiciones recopilada por Sergio Quijada Jara en *Estampas Huancavelicanas* (1985)–, han sido abandonadas, y en cambio las fiestas del ciclo productivo han cobrado una renovada

importancia. El *vigawantuy*, fiesta-faena que celebra el traslado de vigas para la construcción de obras públicas; la fiesta del ganado o herranza, festejada por los propietarios del ganado; y los carnavales, organizados por las autoridades de vara, son actualmente las actividades festivas más importantes entre los chopcca. Asimismo, siguen vigentes las fiestas del ciclo vital y su significación en la colectividad: el corte de pelo, el *casarakuy* o matrimonio, el *wasichakuy* o techado de la casa, y los ritos fúnebres: velorio, entierro y el día de Todos los Santos.

Siendo tan importantes para los chopcca estas manifestaciones, encontramos que un aspecto consustancial al ciclo festivo, el estrictamente religioso, ha tomado un cariz controvertido por el avance del evangelismo y el retroceso concomitante del cristianismo católico. La incidencia del evangelismo nos obliga a observar algunas características del desarrollo social de este credo en la comunidad, a fin de analizar su actual vigencia en la vida religiosa chopcca.

El evangelismo y las religiones pentecostales han tenido desde la década de 1960 una creciente convocatoria en la sociedad rural peruana, y de hecho, la presencia foránea más influyente de la historia reciente de los chopcca ha sido la labor pastoral evangélica, que cuenta con un gran número de adeptos en la región. Un 21.8% de la población de Huancavelica profesa la religión evangélica, uno de los índices más altos del país y el más alto entre las regiones andinas (INEI 2008:139-140). Asimismo, la presencia evangélica entre los chopcca es una de las mayores del promedio regional, alcanza un 43%, que incluye a más de la mitad de la población en Ccasapata, Chucllaccasa, Limapampa, Huachhua y Santa Rosa de Chopcca, poblado donde la nueva confesión abarca a tres cuartas partes de la población (cuadro 15). El culto evangélico cuenta con locales en casi todos los centros poblados, mientras que templos católicos se encuentran solamente en algunos de ellos, como Tinquercasa, y son visitados por una feligresía comparativamente reducida. Otra evidencia es la casi total desaparición de las fiestas católicas en el ciclo festivo, aunque la impronta del catolicismo andino sigue presente en varios aspectos rituales de las costumbres chopccas. No se han registrado testimonios individuales que expliquen este fenómeno, que contrasta vivamente con otras localidades de los mismos distritos (Yauli y Paucará), predominantemente católicos. No obstante, desde una perspectiva antropológica, las causas de esta adopción parecen estar en la configuración de los chopcca como grupo.

Cuadro 15. Religión que profesa

Provincia	Distrito	Localidad	Católica	%	Evangé-lica	%	Otra	%	Ninguna	%	Total	
Huancavelica	Yauli	Chuñunapampa	129	50,39 %	122	47,66 %	1	0,39 %	4	1,56 %	256	
		Ccasapata Chopcca	255	34,69 %	454	61,77 %	19	2,59 %	7	0,95 %	735	
		Ccollpaccasa	299	68,11 %	138	31,44 %	-	-	2	0,46 %	439	
		Chopccapampa B	511	86,17 %	80	13,49 %	1	0,17 %	1	0,17 %	593	
		Chucllaccasa	169	47,21 %	187	52,23 %	-	-	2	0,56 %	358	
		Dos de Mayo										
		Limapampa	33	32,35 %	69	67,65 %	-	-	-	-	-	102
		Pucaccasa Chopcca	167	58,60 %	118	41,40 %	-	-	-	-	-	285
		Santa Rosade Chopcca	92	25,56 %	267	74,17 %	-	-	1	0,28 %	360	
		Sotopampa Chopcca	115	50,44 %	112	49,12 %	-	-	1	0,44 %	228	
Acobamba	Paucará	Chopccapampa A										
		Huachhua Chopcca	106	28,49 %	265	71,24 %	-	-	1	0,27 %	372	
		Libertadores Chopcca	203	89,82 %	23	10,18 %	-	-	-	-	226	
		Mejorada de Chopcca	140	66,35 %	71	33,65 %	-	-	-	-	211	
		San Pedro de Chopcca										
		Tinquerccasa	1.059	89,59 %	117	9,90 %	2	0,17 %	4	0,34 %	1.182	
TOALES			3278	56 %	2023	43 %	23	1 %	23	1 %	5347	

Fuente: Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda (INEI 2008).

En tiempos de la transformación estructural del campo andino producida por la Reforma Agraria, estas nuevas religiones ofrecieron una función identitaria como conformadoras e integradoras de la comunidad, con la ventaja de su fácil adaptabilidad a las diversas condiciones de existencia de las colectividades rurales (Ballester y Torrent s/f). Pero al momento de ser adoptados, estos credos perdieron tal flexibilidad, estableciendo códigos rígidos de conducta y valores, justamente en virtud del sentimiento de identidad que brindan al grupo. En la región Huancavelica el culto oficial católico, que aún es la confesión adoptada por tres cuartas partes de la población, fue históricamente parte de la vida de las haciendas, las que contaban además con infraestructura para el ritual cristiano al interior de

los predios. Las fiestas más importantes del ciclo festivo eran oficiadas por miembros del clero, con la presencia importante del sector dominante *misti*. La desaparición de la hacienda como sistema y el progresivo retroceso del clero en la región andina, limitado a las fiestas más importantes del ciclo festivo católico, dejaron el espacio abierto para la adhesión a los nuevos cultos cristianos. Ponciano Del Pino, en su análisis sobre la adscripción al evangelismo en el valle del río Apurímac, Ayacucho, región muy azotada por la violencia política en la década de 1980, citando a Morse, notaba que la gran diferencia del evangelismo con el catolicismo estriba en la asunción del sentimiento de dios por el individuo, revelación que puede prescindir del conocimiento de la doctrina de la iglesia y por tanto de su jerarquía (Del Pino 1996:166). Dicha jerarquía, además de tener un sustento externo, refrendaba un orden que en ese momento se encontraba en demolición. El nuevo mensaje cristiano ofrecía ciertas ventajas frente al catolicismo tradicional, como la ausencia de jerarquías sustentadas por una institución externa, una organización asambleísta que facilita la cohesión interna al interior de la comunidad local, la facilidad de un culto que no exige los grandes gastos propios del sistema de mayordomías o el cuidado de infraestructura y de imágenes, y ciertas reglas de conducta y abstinencia aprobadas por el conjunto de la población, que condenan la violencia doméstica y especialmente el consumo de alcohol.

No podemos calibrar en qué medida la adopción del evangelismo pudo contribuir a la recreación de la identidad chopcca, que exige la adhesión a principios de conducta y prácticas culturales, y que se ha mantenido junto a la proliferación de las iglesias evangelistas; pero los resultados de tal influencia son ciertamente controvertidos. Un factor de primera importancia en este hecho es la prédica evangélica que condena los rituales a la tierra, las montañas y el ganado por considerarlas contrarias a la fe cristiana. Como se sabe, estos rituales celebran a las deidades vinculadas a la agricultura y la naturaleza.

Como hemos afirmado, el componente principal del ciclo festivo chopcca son las faenas agropecuarias, en las que se refleja buena parte de los valores que conforman la identidad chopcca e incluyen conceptos y prácticas rituales de origen precristiano, que podrían ser consideradas contrarias a la fe cristiana. El ritual católico fue parte de la vida de la hacienda, tan desprestigiada en el discurso de la identidad chopcca, mientras que las fiestas del ciclo productivo han sido exclusivas de los grupos subalternos

y sobrevivieron de modo semiclandestino bajo dicho régimen. En su descripción de la hacienda en el Perú, algunos autores han supuesto que el interés que un sector del grupo dominante de Huancavelica tenía en el “folklore”, es decir en las manifestaciones culturales de los grupos rurales subalternos, no era sino parte del sistema de dominación que buscaba mantener artificialmente a estas poblaciones en la ignorancia, y con ello en la inferioridad social (Favre 1976:130-131). Por lo tanto, al culminar el régimen de hacienda, tales manifestaciones debieron desaparecer, más aun con la creciente escolarización, migración y urbanización de la población rural. No obstante, las experiencias culturales precristianas pasaron por un proceso de resignificación que las convirtió en expresión y vehículo de identidad. Así, los chopcca consideran que estas prácticas tradicionales siempre les fueron *propias*, al margen de que antes conformaran la vida de hacienda y el culto oficial. Como hemos visto en los relatos de origen, los chopcca se conciben anteriores, distintos y externos a la existencia de conquistadores y de patronos, y lo mismo se aplica a su tradición cultural y los valores en ella inscritos. Es notable que la principal víctima cultural de la prédica evangélica no hayan sido las fiestas del ciclo productivo, en las que se manifiesta mucha de la cosmovisión andina perseguida por el cristianismo desde la Colonia, sino las fiestas religiosas católicas. La adopción del evangelismo podría entenderse, entonces, como parte de esta voluntad de autorreconocimiento en un cuerpo particular de tradiciones.

Se trata de una reformulación religiosa y a la vez identitaria, que se plantea como un proceso problemático, cuyos desencuentros no han sido del todo resueltos. El culto evangélico tiene la capacidad de conectarse con formas tradicionales de organización comunitaria e incluso restablecer algunos patronos de conducta que se consideraban perdidos. A cambio, niega y censura los contenidos en los que se ha sustentado aquella tradición, pretendiendo sustituirlos por su propio corpus ideológico. Dado que estos contenidos originales han sufrido siglos de persecución y continúan bajo cierta censura pública, la estrategia a seguir sigue siendo su manifestación implícita en diversas prácticas culturales, que se justifican por ser *tradicionales*. Los contenidos solo son parcialmente verbalizados, lo que permite suponer que sobreviven, ocultos, en la privacidad.

El ciclo festivo, que incluye las costumbres del ciclo vital –nacimiento, bautizo, corte de pelo, matrimonio y sepelio– constituye hoy uno de los elementos cohesionadores más importantes de la colectividad chopcca y

su cultura. De hecho, en este ciclo se ponen de manifiesto buena parte de sus mecanismos de autoidentificación a través de actividades lúdicas y rituales que contribuyen a la integración social. Las fiestas son, por tanto, capitales para la reproducción social y el fortalecimiento de la identidad. Es importante observar que el complejo fiesta se compone de música, baile, comida, bebida y juego que une a todos los miembros de la comunidad en un jolgorio colectivo, en el que destaca la notable participación de la población joven y soltera.

Como se comprobó durante el trabajo de campo, los contenidos ideológicos de las fiestas del ciclo productivo y el universo mítico se expresan en los cantos rituales (a los elementos y seres de la naturaleza que componen dicho universo), pero no suelen expresarse públicamente a gentes del exterior, con el argumento de que tales historias “son cosas del diablo”. Esta autocensura se aplica sobre uno de los aspectos nucleares de su identidad, el que los enlaza con las concepciones del mundo circundante, poblado y regentado por seres del mundo natural, del cual provienen sus ancestros míticos. Esto quizás explique por qué en los relatos de origen que se han recogido la geografía local es descrita como un paisaje, pero no aparecen los dioses locales que sí son mencionados en el ritual y la narrativa oral.

La censura del consumo de alcohol, parte imprescindible del ritual andino, es otra muestra de la contradicción que subyace en la coexistencia de las fiestas tradicionales y la adhesión a una fe tan inquisidora. Se prohíbe públicamente el consumo de bebidas alcohólicas de fabricación legal accesibles desde el mercado regional -cerveza, vino, whisky-, en cambio se permite el consumo de bebidas elaboradas con alcohol metílico en pequeñas cantidades siempre que sea en el marco de una fiesta del calendario agrícola. El catolicismo persiste, además, en diversos aspectos del rito y el relato oral, como el uso de la cruz en la mesa ritual de las ceremonias del ciclo festivo agropecuario, la presencia de Santiago en la herranza y el nombre del Señor de los Milagros en las canciones tradicionales. Asimismo, las autoridades menores del sistema de varas portan un látigo como insignia de autoridad, adornado con una pequeña cruz bendecida por un sacerdote en misa católica, que otorga protección al portador, por lo que es cuidada y tratada como un objeto ritual.

Esta compleja situación expresa la necesidad planteada por los chopcca de manifestarse como grupo local y particular frente a una sociedad mayor,

valiéndose del evangelismo como expresión de la cultura global. Al mismo tiempo, se trata de defender una memoria histórica y una cosmovisión evitando su verbalización pero haciéndolos patentes en las prácticas culturales. Hasta el momento, en la configuración cultural chopcca se ha logrado una difícil conciliación entre una tradición originaria, que ha tratado siempre de reestructurarse tras la presión del catolicismo, y un nuevo culto cristiano que intenta borrar la memoria del universo cultural originario.

No obstante la intensiva labor pastoral de ambas doctrinas cristianas –católica y evangélica– las prácticas rituales precristianas chopccas no han sido erradicadas. Dependientes de las fuerzas de la naturaleza, permanece entre los pobladores la concepción del mundo presidido por *apus* o *wamanis*, espíritus que viven en los cerros, y por la *Pachamama*, entidades de las que se hace mención explícita en sus rituales. Los *apus* mayores de la zona, Qaparina y Cobremina, son los cerros más altos de la región, a los que se hace homenaje en las ceremonias y ritos de las fiestas del ciclo productivo. En la herranza o Santiago se realiza el *pagapu*, ritual donde se brindan ofrendas al *apu* o a la *Pachamama* para la protección de sus animales. Rituales similares se realizan durante la siembra, la cosecha y otras actividades que requieren la ayuda y la protección de las deidades andinas.

Es notable que la principal víctima cultural de la prédica evangélica no hayan sido las fiestas del ciclo productivo, en las que se manifiesta mucha de la cosmovisión andina perseguida por el catolicismo desde la Colonia, sino precisamente las fiestas religiosas católicas. Esto puede explicarse a través de motivos extra religiosos: descendiente del sistema de cargos implantado en la Colonia, el sistema de mayordomías –cargos asumidos por particulares para la realización de las fiestas del calendario católico– implica un gasto cuantioso, distribuido en el cuidado de las imágenes, la contratación de músicos, danzantes y oficiantes, y la atención a invitados y visitantes. En la fiesta del área altoandina, tal gasto se ha entendido como una forma de adquirir, acrecentar y mantener el prestigio personal al interior de la comunidad local. Diversos testimonios recuerdan la celebración de estas fiestas mientras estuvo vigente el régimen de hacienda y estas eran organizadas y/o presididas por los patrones de la hacienda, personajes desprestigiados en el discurso de la actual identidad chopcca. Este factor hizo del ritual católico un blanco fácil para los ataques de la prédica evangélica. Se suma la censura de la imagen votiva, que para el credo protestante es una manifestación de idolatría a la que es fácil asociar

Cuadro 16. Calendario festivo de la comunidad campesina de Chopcca

Día	Mes	Fiesta	Lugar	Tipo de festividad	Organizador
01	Enero	Año nuevo: cambio de autoridades	Chuñunapampa y Tiquerccasa	Cívico	Inspectores y autoridades comunales
Fecha indeterminada	Enero o febrero	Carnavales: señalamiento de ganado ovino	Chuñunapampa, Ccasapata, Chopccapampa B, Tiquerccasa y Huachhua	Productivo	Municipio, inspectores y familias
Fecha indeterminada	Marzo o abril	Semana Santa	Chuñunapampa, Ccasapata, Chopccapampa B, Tiquerccasa y Huachhua	Religioso	Catequistas mayores y familias católicas
25	Julio	Santiago o Herranza	Chuñunapampa, Ccasapata, Chopccapampa, Tiquerccasa y Huachhua	Productivo	Familiar
28	Julio	Fiestas patrias	Todos los poblados	Cívico	Municipio y autoridades comunales
	Agosto	<i>Vigawantuy</i>	Todos los poblados	Productivo	Inspectores y agentes
01	Noviembre	Todos los Santos	Todos los poblados	Religioso	Familiar
	Cualquier día del año	Aniversario de los centros poblados	Todos los poblados	Conmemorativa	Municipio y autoridades comunales
	Cualquier día del año	<i>Pichqa</i> o quinto día	Todos los poblados	Ciclo vital	Familiar
	Cualquier día del año	<i>Rutuchi</i> o corta pelo	Todos los poblados	Ciclo vital	Familiar
	Meses de cosecha	<i>Qachwa</i> o trilla de cebada	Chuñunapampa, Ccasapata, Chopccapampa B, Tiquerccasa y Huachhua	Productivo	Familiar
	Meses de sequía	Matrimonio	Todos los poblados	Ciclo vital	Familiar
25	Diciembre	Año Nuevo: cambio de autoridades	Ccasapata, Chopccapampa B y Huachhua	Cívico	Inspectores y autoridades comunales

Fuente: Elaboración propia.

el consumo de alcohol y el gasto de la mayordomía. Al respecto, cabe mencionar que la adopción de la imagería católica en los ritos de pago ha servido para enmascarar el culto a los dioses precristianos. Aunque la imagen votiva católica ha sido importante en muchos rituales andinos, no ha tenido el protagonismo ni las características que tiene en el ritual católico más convencional; ciertamente no lo tiene en el ciclo productivo de los chopcca, lo que lo ha hecho menos vulnerable a estos ataques.

En todo caso, en las fiestas del ciclo productivo la mantención del sentido original de la fiesta y de sus aspectos rituales no está exenta de problemas, como puede esperarse de contenidos que han sufrido siglos de persecución y que en menor grado son todavía objeto de censura pública. Como se comprobó con cierta frecuencia durante el trabajo de campo, la tradición oral asociada a estas fiestas no suele expresarse públicamente a gente foránea, con el argumento de que tales historias “son cosas del diablo”. Esta autocensura se aplica sobre uno de los aspectos nucleares de su identidad, el que los enlaza con el mundo circundante, poblado y regentado por seres de ascendencia precristiana, al cual pertenecen además sus ancestros míticos. Así, con el mundo natural circundante se sigue estableciendo una relación ritualizada en todas las fiestas del ciclo productivo; pero tales procedimientos permanecen ocultos a la vista del espectador externo. Se han observado pagos rituales a la tierra y a los *apus* para ocasiones diversas, desde el *vigawantuy* hasta el matrimonio tradicional, por contraste, el testimonio oral que explica estas prácticas es en cambio muy limitado. La celebración de estos rituales en la actualidad demuestra que tal tradición no ha desaparecido, sino que es ocultada por las exigencias de la fe evangélica. Cabe suponer que permanece en espacios y ocasiones de participación restringida.

Fiestas del calendario católico

Las fiestas católicas que aún se celebran en Chopcca son la Semana Santa y la Fiesta de las Cruces. No se reproducen con la pomposidad de otras regiones andinas, en gran medida por la falta de sacerdotes y templos católicos permanentes en los centros poblados. En este estudio nos centraremos en la primera de estas celebraciones.

Semana Santa

Como es de rigor, la Semana Santa se celebra en una fecha establecida anualmente por la iglesia católica, entre marzo y abril. En esta región, la festividad es organizada por el Agente Municipal, el Fiscal, el Inspector y el Mayor Catequista de la iglesia, en los centros poblados donde aún está en funciones.

Como prólogo a la Semana Santa, los días viernes de las siete semanas anteriores a la fecha central se realiza el *aku* (descanso) en que se rememora el Vía Crucis de Cristo leyendo citas bíblicas relacionadas al tema y rezando

el rosario. Antiguamente, cada viernes se incrementaba un rezo, o *resakuy*; así, el segundo viernes o *aku* se rezaba dos rosarios y el tercer viernes tres, hasta llegar a los siete rezos en el último *aiku*. Actualmente solo se ofrece un rezo, hasta el viernes santo, llamado Viernes Grande, Pascua Grande o de Gloria. Este día, por la madrugada, los padres de familia, o en su defecto los padrinos, realizan en cada casa el *yanapay* (ayuda), que consiste en dar un par de latigazos a los hijos, con la creencia de que así se aminorará el dolor de Jesucristo. Se come sopa de olluco.

Por la tarde las familias realizan el *saumachi* o sahumado de los corrales, con humo de hojas secas de eucalipto y molle, para alejar las enfermedades que amenazan a los animales. También se presenta una versión teatralizada de la crucifixión de Jesucristo, a cargo de los catequistas mayores de la iglesia, aunque en los últimos años esta costumbre ha ido perdiendo su interés original.

A las seis de la tarde se realiza el *watakuy*. Los jóvenes traen flores del campo, las colocan en las mantas del altar y luego las arrojan a las imágenes durante la procesión. A su vez, una autoridad o vecino notable prepara alfombras de flores en cada esquina de la plaza del pueblo.

El día sábado por la noche los inspectores o subalternos preparan café o mate de hierba. Al amanecer del domingo o Día de Gloria, los asistentes, en su mayor parte jóvenes, se concentran en la plaza del pueblo para participar en la competencia de fuerza del *champatikray* o *kuchuscha*, lucha que se describirá cuando se hable de la *qachwa*. Con esta competencia física se manifiesta la alegría por la resurrección de Jesucristo, y dadas las expectativas que provoca, las autoridades se mantienen en vigilancia para garantizar el orden antes de la concentración en la plaza del pueblo, en las primeras horas del domingo.

Fiestas del ciclo productivo

Mientras la mayor parte de fiestas católicas han pasado a un segundo plano, las fiestas del ciclo productivo han cobrado un notable protagonismo como medio de cohesión social y de identidad comunal y étnica. En ellas se ponen de manifiesto algunos temas fundamentales que componen la identidad chopcca y su visión del mundo natural, de sus relaciones de género, su sistema de autoridades y la relación del hombre con su entorno

natural y espiritual. De hecho, pobladores y autoridades chopcca declaran que en estas actividades se manifiesta de modo más claro su modo de ser y de sentir. Son, si se quiere, la manifestación pública más completa de su identidad como “nación”, tanto al interior de su comunidad como hacia el exterior.

Las celebraciones andinas del ciclo productivo no son fiestas en el sentido urbano y occidental del término; se trata en realidad de actividades productivas ritualizadas, a la vez fiestas y faenas, que han sabido adaptarse a las diversas coyunturas históricas, combinando en ellas elementos del ritual católico, la simbología patriótica republicana y la ética protestante, sobre un trasfondo religioso precristiano. Por ello tampoco pueden ser vistas simplemente como actividades económicas. La siembra, la cosecha, la trilla del cereal, la marcación del ganado y el aprovisionamiento de insumos más bien escasos en esta zona, como la madera, son en rigor actividades económicas, pero no son concebidas como tales ni la práctica alrededor de ellas sigue necesariamente una lógica de maximización de recursos. Siguiendo el ciclo estacional de la naturaleza, estas actividades establecen una correlación entre el mundo humano y el medio natural, entendido este como un universo animado, presidido por la tierra y las montañas. Estas, las lagunas y los ríos, las piedras y los seres vivos tienen voluntad e influencia directa sobre el mundo humano, tienen género y personalidad, y el trato directo con ellos requiere ser ritualizado a través de la mesa ritual y el tributo a los seres que dominan el mundo natural: los *apus* y la *Pachamama*.

Con este trasfondo se celebran actividades sociales organizadas en el seno familiar y comunitario, que recurren al *ayni* como sistema de ayuda mutua que vertebra las redes sociales, dando un papel distintivo a cada miembro según género, edad, estado civil, y participación en el sistema de cargos. Las redes de parentesco, extendidas por las alianzas en su mayor parte endógamas, pueden llegar a poblaciones distantes dentro del espacio geográfico chopcca, fortaleciendo su identidad como grupo. Estas relaciones también se extienden fuera del área chopcca, a través de amigos y familiares provenientes de localidades externas, como Huayanay y, muy especialmente, Lircay, donde hay miembros activos de la organización Anccara, en lo que podríamos denominar el “área anqara”, integrada por los actuales descendientes de este grupo, del cual los chopcca se consideran una rama.

Siguiendo la información del cuadro 16, las actividades festivas importantes son el carnaval, la herranza (marcación de ganado con fines propiciatorios del ciclo reproductivo de los animales), la *qachwa* (trilla del trigo y la cebada) y el *vigawantuy* (faena comunal de corte y traslado de troncos para la construcción de casas y obras comunales). Estas actividades colectivas proporcionan el marco para la expresión y realización de los anhelos personales. Como es propio del complejo fiesta en los Andes, en ellas confluyen un *ethos* y un modo de organizar el trabajo con otras expresiones culturales, como la música, el baile, la comida y los juegos.

El aspecto más importante de estas actividades, y el motivo por el cual los chopcca declaran que son la expresión más completa de su identidad, es la masiva participación de miembros de los diferentes poblados chopcca, muy significativamente de los jóvenes solteros de ambos sexos, quienes acuden con su mejor atuendo con el objetivo explícito de encontrar una pareja para el casamiento. Su participación se lleva a cabo a través de un conjunto de labores de demostración de sus habilidades según un patrón de valores y comportamientos que define lo propio de cada género y el tipo de responsabilidad que cada individuo tiene con su sociedad y con su entorno natural. De este modo se gana prestigio ante la sociedad y ante los jóvenes del otro sexo, facilitando su elección como pareja.

Tales competencias son caracterizadas como *puqllay*, actividad lúdica en la que se despliega energía y alegría que contrastan con los rigores de la vida cotidiana. Las competencias no están destinadas a conceder un premio especial al ganador, lo que se busca es promover la participación de los jóvenes, canalizando sus anhelos y deseos dentro de los parámetros dispuestos por la sociedad local. De tal manera se difunden y reafirman entre la generación más joven los valores fundamentales de la colectividad chopcca, asegurando su reproducción. A cambio, la participación en estas actividades proporciona a sus miembros un conjunto de ventajas al interior de la sociedad, especialmente el acendrado sentimiento de pertenencia a la comunidad chopcca.

Los varones buscan atraer al sexo opuesto a través de la demostración de destreza física. En el *vigawantuy* expresan su fuerza y habilidad al cargar una viga extremadamente pesada durante las horas que dura su traslado; en la herranza, al lacear y conducir al ganado vacuno para el señalamiento; durante el *chakmeo*, en el manejo de la *chakitaklla*; y en



La celebración del carnaval se inicia con un juego llamado *minka*, igual que el sistema de ayuda mutua.

la *qachwa*, al pisar durante horas la cebada hasta dejarla sin cáscara. Estas pruebas son una forma de demostrar la virilidad del joven ante las muchachas, condición que garantiza su capacidad para mantener un hogar. Por su parte, las mujeres muestran su habilidad en la preparación de alimentos, la atención a los invitados y, especialmente, en el canto, cualidad que junto a la destreza en el tejido es muy apreciada entre los chopcca. Estas habilidades cobran importancia como expresión de valores comunes, conscientemente asumidos y públicamente proclamados, impartándose a la nueva generación como tradiciones heredadas de los abuelos.

Carnaval

La tradición europea del carnaval, de ascendencia precristiana, fue adoptada por las poblaciones andinas como parte del calendario productivo regido por las fuerzas que controlan el ciclo natural, y a las cuales se homenajea como una celebración de la vida y la fertilidad. Coincidente con el período

de lluvias en la serranía, el carnaval andino marca el inicio de un nuevo período agrícola y, por ello, define el tiempo de homenaje a las divinidades del mundo natural –la tierra y las montañas–, pidiendo con rituales y ofrendas la productividad y la protección de cultivos y animales. Período de renovación de los elementos vitales de la naturaleza y de invocación a las fuerzas de la fecundidad, es también un período de cambios en el ciclo vital humano, dentro de la lógica de equiparamiento de la vida humana con el ciclo natural. Como parte de esta concepción, es el tiempo para el cortejo entre los jóvenes y la formación de parejas y futuras familias.

El carácter lúdico del carnaval europeo, de relajamiento de las normas sociales, fue traducido en el carnaval andino como el *pukllay* o juego, que excede su caracterización original y se convierte en un canal para el contacto directo entre los jóvenes, a saber, de dos formas: la primera es el juego propiamente dicho, en el que los asistentes se mojan y manchan con diversas sustancias –agua, pinturas, harina de maíz– y se arrojan frutos que simbolizan la fertilidad. La segunda consiste en competencias físicas, de fuerza, resistencia y habilidad para llamar la atención de los jóvenes casaderos y facilitar la elección de pareja. Por último, la música y la danza son formas de acercamiento que viabilizan esta dinámica y, en este contexto específico, se han convertido en versiones musicales locales del carnaval.

El carnaval en el área chopcca da expresa importancia a la renovación de los vínculos sobre los que se funda esta sociedad: al interior de la familia, entre las unidades familiares y la sociedad local en conjunto. Simultáneamente, se restituyen los lazos entre la sociedad humana y el mundo circundante a través del *pagapu* o pago ritual ofrecido al *Taita Wamani*, nombre genérico dando a los dioses de los cerros locales, y a la *Pachamama*.

El carnaval es organizado y monitoreado por las autoridades tradicionales de vara, campos e inspectores. La fiesta se inicia con el *quñukuy* o reunión de las familias para coordinar los preparativos del domingo de carnaval. Los mayordomos se encargan de contratar el servicio de cocineras y despenseras. En la noche, las autoridades mayores visitan a los mayordomos para la juramentación de los músicos, quienes hacen un compromiso formal, ante la Cruz y las autoridades locales, de cumplir con lo que pide el mayordomo o *maizu*.⁴⁶

⁴⁶ Quechuzación de la palabra *maestro*, designa al encargado de controlar el cumplimiento de los músicos.

El domingo, día central, la población se concentra en la plaza de su pueblo. Se hacen presentes dos pandillas: la primera conformada por jóvenes de ambos sexos, ocho o diez mujeres solteras y seis o siete de jóvenes también solteros y disfrazados con ropa femenina; la segunda, por jóvenes de ambos sexos, quienes visten sus ropas más viejas y llevan chisguetes con agua, pintura y tunas. Los participantes piden permiso al *minkakuy* para iniciar el carnaval ejecutando la *minka*, nombre del juego de lanzarse agua y frutas alternado con baile, como si esta actividad fuera una faena -recuérdese que la *minka* alude a una modalidad de trabajo de ayuda mutua- acompañados de la música propia de esta fiesta, tocada con pito, un bombo de gran tamaño y un tambor pequeño o una tarola. Los inspectores de cada centro poblado se encarga de resguardar el orden.

Después de la *minka*, cada familia realiza el convido, ofreciendo a grandes y chicos una variedad de platos: *chuñu*, papa sancochada, mote, carne de res, pollo, mondongo y habas dispuestos sobre mantas. Encabeza esta merienda media botella de trago denominado *siquqara*, hecho con aguardiente de caña -y en ocasiones, con alcohol puro rebajado con agua-. Los asistentes se distribuyen en el cabildo,⁴⁷ las mujeres en el lado izquierdo y los varones en el lado derecho, junto a las autoridades mayores.

La madrugada del lunes es momento del *wasikay*, en el que los subalternos o inspectores visitan la casa de las autoridades mayores para el alba, que es un saludo al ritmo del pito y el tambor. Horas después se concentran en la puerta de la iglesia para el *kimsakuy*, juego de lanzarse las tunas entre varones y mujeres, en tres tiempos, lo que da el nombre al juego (*kimsa*, número tres en quechua). Luego se visita la casa del Inspector para señalar el ganado ovino. Para esta celebración se ofrenda a la *Pachamama* una mesa ritual compuesta por hojas de coca, velas y botella de aguardiente, para la protección de los animales ante la enfermedad, el abigeato y la envidia.

Al amanecer, los presentes se dirigen al corral llevando coca *kintu* y una cruz que será plantada en un lugar escogido por el dueño del ganado, ante la cual se hará el pago con hojas de coca, cigarro negro y aguardiente. La ofrenda es consumida primero por los dueños, seguidos por los parientes,

⁴⁷ Los chopcca llaman cabildo al lugar de reuniones festivas. En primera fila se ubican los anfitriones de la festividad, seguidos por los familiares, los amigos y los demás presentes.

vecinos e invitados, dando inicio al ritual. A continuación se marca el ganado con un corte en las orejas. El corte –con variantes llamadas “candadito”, “flor” u otros– ayuda a identificarlos en caso de pérdida o robo. La sangre de la oreja es recogida en cazos por las nueras y yernos para darla a beber a los dueños. Durante la ceremonia se acostumbra representar el *matrimonio* de una pareja de becerros: se les acuesta en el suelo y se les cubre con una manta, en señal de consumación; un invitado, elegido por el anfitrión de la fiesta, teatraliza la ceremonia del matrimonial. A la pareja de *recién casados* se les hace masticar quinua, para garantizar su mayor capacidad reproductiva. Simultáneamente, las nueras de la familia entonarán *qarawis* alusivos al ganado y a sus dueños, y se tocará la música característica de carnaval.

El día martes sigue la fiesta en la casa del mayordomo, donde se realiza el *aychakuchuy* (cortar la carne). Se lleva al cabildo los brazos, piernas y costillas de una llama degollada. Con la carne se prepara la *olla*, un sancochado de col y carne. El *qallmin* (el sacro ilíaco de la llama) se corta con una *qapina* –hueso usado para trocear la carne a golpes. Al término de la actividad se ofrece *olla* a los visitantes y comparsas, y se continúa con el juego del carnaval.

El miércoles de ceniza, día final del carnaval, compadres y comadres ofrecen al *wamani* un *angoso* (del latín *agnus*, cordero), que consiste en entregar una llama viva al cerro, junto con la mesa ritual compuesta por coca, vino, cigarro, harina de maíz mezclada con agua y azúcar blanca. Con estas ofrendas se pide la protección de sus animales.

Este también es el día del *umaqampi*, cura cabeza, en el que el Inspector ofrece media botella de trago, coca y carne a las autoridades de vara, encargados de la atención de los invitados durante la fiesta. El carnaval se cierra con una carrera de caballos, traídos de Yauli. Esta competencia se organiza en cada centro poblado; los jinetes son jóvenes contratados por los dueños de los caballos. Se premia al ganador con parte del dinero recaudado en la inscripción.

Qachwa

Es una festividad agrícola realizada entre mayo y julio, tiempo de la cosecha de trigo y cebada, cuando los frutos y tallos están secos y han sido apilados en la era para la separación del grano. Si bien la actividad es organizada en el seno familiar, pueden participar voluntarios de los poblados de toda el



Las pasñas y los maqtas, jóvenes mujeres y varones, son los protagonistas de la fiesta de la trilla. Los signos de su soltería se evidencian en la vestimenta.

área chopcca. Los jóvenes pisan la cebada con la fuerza y energía necesarias para esta labor. Se considera que este método es más seguro y limpio para la obtención del producto que si se hiciera con acémilas, como es usual en otras regiones andinas. Entre los chopcca, la *qachwa* trasciende con mucho el carácter de faena para convertirse en un escenario para el cortejo y eventual compromiso entre los jóvenes en edad de casarse, protagonistas del corte y apilado de los haces de cebada. Los jóvenes esperan con anticipación el inicio de esta actividad, averiguando los lugares y fechas de las *qachwas*, para presentarse en el sitio apropiado y relacionarse con las muchachas de su preferencia.

Esta labor es compensada por un convite entre los *ayni* (colaboradores) del pueblo que hayan participado en esta faena comunal. El dueño del cereal se provee de aguardiente, coca, cigarro y chicha de maíz. Alrededor de las



La *qachwa* celebra la cosecha y trilla del trigo y la cebada. Es una fiesta-faena, en la que el trabajo se convierte en ritual y festejo.

cuatro o cinco de la tarde se comienza a quemar la paja de los tallos secos del trigo y la cebada; las mujeres entonan *qarawis* denominados *turutukuy* y los varones hacen un *guajo*, llamado en voz alta para anunciar el inicio de la *qachwa*.

Los solteros, también llamados *kachichas*⁴⁸ suelen vestirse de un modo que les impida ser reconocidos, con el *luqu*, el sombrero sujetos a la mandíbula con un pañuelo de algodón, *makitus* multicolores, *luykus unku*, bufandas que les cubren la parte inferior del rostro y la infaltable *watana* con borlas multicolores adornando sus pantorrillas como signo de soltería. Algunos portan bandurrias y rondines. Las *azucarchas*, muchachas solteras, visten trajes muy atractivos: *unkuchas* bordadas, *walis* multicolores de bayeta negra con múltiples bastas, llicllas, *pullus* multicolores; el pañuelo *inisku* al cuello, sombrero de lana de oveja adornado con cintas tejidas, lentejuelas y flores. Todo el conjunto es signo de soltería.

48 De *kachi*, sal en quechua. Esta atribución al varón aparece en contraposición a la asociación de la mujer con el azúcar y lo dulce.

En noche de luna, los asistentes *chacchan* coca y beben el aguardiente ofrecido por los dueños o patrones. Entre las nueve y diez de la noche, las mujeres tocan la trompa y entonan *harawis*, anunciando a los *maqtas* (jóvenes) el inicio de la faena con algarabía.

Las *pasñas* (muchachas) bailan en círculo en torno a la era, y los *maqtas*, unidos lado a lado en flanco, inician la *qachwa*, zapateando rítmicamente y con la mayor energía posible sobre los tallos de la cebada para desgranarlos, siguiendo el ritmo del *harawi* acompañado por bandurrias, *tinyas*, pincullos y rondines.

Pasada la medianoche se inician las competencias de fuerza entre los varones. El primero es el *sachachutay*, que enfrenta a dos filas opuestas de *maqtas*, tirando cada una en dirección opuesta hasta que el opositor caiga. El segundo es el *champatikray* o *kuchuscha*, lucha entre dos *maqtas* de la misma edad y complexión, quienes al son de las melodías entonadas por las *pasñas* entran al ruedo y, con las manos en la espalda, se golpean mutuamente sobre la paja del cereal ya trillado, tratando de derribar al contendor al suelo.

Después de esta competencia, los jóvenes ejecutan el *kullukunakuy*, simulación del *rapto* de la *pasña* con rumbo a un lugar solitario donde se llevará a cabo el encuentro erótico. Como parte de esta simulación, alrededor de las tres de la mañana los muchachos deben devolver a las chicas a su casa, para que sus padres no se den cuenta de la ausencia de sus hijas. Esta es una de las formas más frecuentes para establecer un compromiso formal entre los jóvenes, antes de su presentación a los padres de ambos y el largo proceso de negociaciones entre las familias que precede al rito matrimonial.

Herranza o Santiago

La marcación del ganado vacuno, ovino y camélido se realiza el 25 de julio, día de Santiago en el santoral católico, aunque actualmente este santo no sea casi mencionado en la fiesta, salvo en algunos relatos orales. Tal como en el carnaval, en esta fiesta-faena se reafirman creencias y valores culturales, a través de los rituales ofrecidos a los *apus* y a la *Pachamama* para propiciar la protección de sus animales y aumentar su fecundidad. También se vertebran las relaciones sociales fundadas en los vínculos familiares diseminados a lo largo de los centros poblados.

La fiesta se inicia tres o cuatro días antes de la fecha central, con la compra de cintas de colores, y la preparación de potajes: sopa de mondongo con maíz blanco y ceniza, chichas de maíz, cebada o molle y *llampu* o harina de maíz. Los yernos por su lado recolectan la *waylla*.⁴⁹

La noche anterior a la marcación se inicia el *velakuy* o vigilia. En cada casa que celebra el Santiago se dispone un manto con el *angoso* o mesa ritual para la propiciación del ganado. Allí se colocan los implementos para la marcación: las cintas que adornarán las orejas de los animales, el *yauri* o aguja y las tijeras. También se coloca maíz cancha y maíz blanco entero, sora (maíz germinado para hacer chicha), *llampu*, arroz tostado y azúcar. Un tercer conjunto está conformado por una serie de elementos rituales: el *wanzu* -figuras de una vaca y un toro modelados con el *untu* o grasa de la llama-, licores, dos recipientes llevando quinua y arena oscura (para propiciar la reproducción de los animales), flores de clavel rojo, conchas de caracol de mar -de preferencia del tipo *strombus*, de gran labio rojo-, un amuleto de piedra de colores blanco y amarillo, y/o monedas para que no falte el dinero (las *chawa qullqi*, moneda blanca llamada “moneda cruda”, y las *quri qullqi*, moneda dorada) y coca *kintu*, que a decir de los pobladores representa el alimento del animal. Coronan la mesa los haces de *waylla*.

Durante la vigilia los concurrentes mastican coca, beben y eventualmente bailan huainos del área huancavelicana. Los yernos muelen el maíz almidón para hacer el *llampu*. Mientras tanto, los *pasea* (grupos de comparsas) visitan las casas de familiares y amigos, haciendo que todos presenten sus respetos besando una pequeña cruz adornada de cintas de colores. De este modo recorren el pueblo entonando una serie de cantos propios de la fecha, con el acompañamiento musical de la *tinya* y el *waqrapuku*. En caso no se disponga de este clásico instrumento hecho con cuernos de vacunos, propio de la herranza en toda la región central y sur andina, se elabora un sustituto hecho con materiales de procedencia industrial, como mangueras de plástico y tubos de PVC, de modo que produzca un sonido similar al del *waqrapuku*, y se le nombra de la misma manera. En un espacio libre se organiza un *kuchuscha*. A la medianoche, se realiza el *pagapu* a cargo de

49 *Waylla* (*Deyeuxia eminens*), paja de los humedales de las alturas. En el área chopcca y en general en esta subregión huancavelicana, esta variante del ichu, fuerte y flexible, es muy utilizada en los rituales ganaderos como parte de la mesa, como marcador de espacios rituales y adorno de los sombreros de los participantes.



un *yachaq*⁵⁰ o, en su defecto, de alguna persona designada por el patrón de la casa, quien levanta la mesa ritual y deposita los componentes en pequeños mates. Con estos elementos se hace una primera ofrenda a la *Pachamama* y a los *apus* mayores de los chopcca: Cobremina, Wamanrazo, Qaparikuna, Qatasqa, Razuwilca, Qarwarazu y Waytapallana. La ofrenda es entregada cavando un pequeño hueco a un lado del cerro que esté más cercano, donde se ubica su *puerta*.

De vuelta al establo, se esparce el *llampu*, a manera de boleó, en el echadero o los lugares donde suele estar el ganado. De esta manera se pide permiso a la *Pachamama* para realizar el Santiago.

En la madrugada se realiza el *luci luci*, momento en que todos los asistentes ingresan al corral alumbrándose con paja prendida. Simulan trasquilar a los animales para ahuyentar de esta manera las amenazas de muerte o enfermedad y los saludan *por su día*. Por la mañana se sirve un desayuno de mondongo o sopa de maíz pelado con carne de vaca, chuño sancochado y *cuchikanka* o asado de cerdo. Las parejas de recién casados piden licencia a los dueños de la fiesta para el ritual del *kanchachay*, que consiste en distribuir por cada una de las cuatro esquinas del establo la *waylla* y el *llampu*, trazando formas cuadrangulares en representación gráfica del establo, al ritmo de las *tinyas*, con la creencia de que así protegerán a sus animales. En algunas ocasiones se ponen mazorcas de maíz junto con la *waylla* y el *llampu*. Los yernos son los encargados de preparar la *wallqa*, collar compuesto de galletas, caramelos y frutas -níspero, manzana, naranja, etcétera- que será puesto a la vaca a modo de *premio* y a los chalanés jóvenes designados por los dueños para encargarse de lacear a los animales.

Hacia las once de la mañana se lleva a cabo el *vacalaqay*, etapa inicial del señalamiento a cargo de los chalanés. La mesa, con todos sus componentes, es trasladada al establo para solicitar el permiso del patrón Santiago y la *Pachamama* para iniciar la herranza. Se hace un pago ritual *chacchando* coca y bebiendo chicha de maíz. Como parte del protocolo, cada comensal brinda con la *Pachamama* echando un poco de bebida al suelo antes de beber. Es la ocasión para hacer un convite a los presentes, adornar con

50 *Yachaq*, “el que sabe”. Denomina a una persona mayor, reconocida y de mucha experiencia en officiar rituales. También se les denomina *Misachuraq*, que significa “el que pone la mesa” o *Churaqkuna*, que quiere decir literalmente “los que ponen”.



En Chopcca se denomina chalanes a los jóvenes que arrean el ganado durante la fiesta de marcación.

ramas de *waylla* sus sombreros y embadurnar los rostros con *llampu*, instando a todos a participar activamente en la fiesta. En ese momento, los yernos y nueras ejecutan el *kanchachay*.

Los anfitriones de la fiesta participan de la celebración sentados al centro del cabildo; a sus lados están sus parientes cercanos, y más allá los otros visitantes, según su cercanía o parentesco con los organizadores. La patrona anuncia la marcación propiamente dicha o *vakalaqay* tocando la *tinya*. Los chalanes, púberes, adolescentes y jóvenes, lacean y arrean a los vacunos, mostrando su fuerza, destreza y valor para tomar por las astas al animal. La patrona y las mujeres jóvenes acompañan la acción de los chalanes tocando las *tinyas*. El chalán puntero, ayudado por el *yauri* o aguja, pone “aretes” (cintas de colores) en las orejas de los animales nuevos y sustituye los del resto del rebaño. A la vaca se le ponen aretes elaborados con cintas de cinco a seis colores en ambas orejas, y al toro una cinta de dos colores en la oreja del

lado derecho. Cada familia utiliza cintas de un mismo color para identificar su ganado en caso de robo o pérdida. A los animales marcados se les coloca la *wallqa*; así también a los chalanos. A continuación, las ancianas arrojan maíz molido a animales y concurrentes, acto denominado *chiku chiku*, para asegurar la salud y fertilidad del ganado y la prosperidad de las personas.

Un juego usual durante la marcación del ganado es la *masakanka*, para el cual los *maqtas* simulan raptar a los animales del corral y mandarlos a un echadero, amenazando con degollarlos. Los dueños recuperan a sus animales a cambio de una botella de licor, promoviendo así el jolgorio de la fiesta.

Finalizada la marcación se celebra el *señal pampay*, que consiste en recoger los residuos de las cintas del año anterior, incluso las que hayan quedado en las orejas de algunos animales, y los trozos de las orejas cortadas para colocarlos dentro de una ollita de barro con coca *kintu*, cigarros, chicha y aguardiente y enterrar el conjunto en una esquina del corral. Esta ofrenda tiene el sentido de amuleto de protección contra los abigeos. El Santiago termina con una cena de sopa de mote, chicha y aguardiente, y baile durante el resto de la noche.

Vigawantuy

Es una fiesta-faena que se celebra en agosto. Consiste en la tala de troncos de aliso y eucalipto de los pequeños bosques locales que se trasladan para su uso posterior en diversas obras -viviendas, puentes, casas comunales u otros edificios públicos-. En esta labor participan todos los miembros activos de los dieciséis centros poblados que componen la comunidad. Aunque no sea exclusiva de esta área,⁵¹ se puede decir que el *vigawantuy* resume los valores de los chopcca, siendo actualmente la fiesta-faena más notoria del área chopcca. Esta actividad, organizada por los inspectores y agentes municipales, convoca a una gran cantidad de visitantes foráneos,

51 El *vigawantuy*, como faena, se practicó en Tayacaja y Acobamba. Quijada Jara (1985:157) describe esta misma actividad en San Juan de Villa Rica, antiguo Toccarayoc, y sostiene que la versión que describe se realizaba también en los pueblos de Pomacocha, actual provincia de Acobamba, y Yanacocha, en la actual provincia de Huancavelica, en los días previos al 24 de junio, día de San Juan Bautista. Los comuneros llevaban troncos traídos de las quebradas de Anco, costumbre que habría aparecido por la presencia de tropas del ejército que, desde la Independencia, se establecían periódicamente en Paucará, necesitados de combustible, y que terminó formando parte de las obligaciones del régimen de hacienda. Posteriormente la madera recolectada de este modo sirvió para levantar arcos para la procesión del santo patrón local, reparar la iglesia, la escuela o la casa comunal.

por lo cual crea altas expectativas a nivel translocal y regional -en los últimos años se anuncia en la radio de la capital distrital de Paucará-. La fecha relativa de esta actividad es, por tradición, el segundo o tercer fin de semana de agosto, aunque con más frecuencia se realiza entre el 18 y el 20 de agosto, durante tres días.

El grueso de los participantes pertenece a la generación de jóvenes solteros, interesados en demostrar su fortaleza y capacidad de sacrificio ante las *azucarchas*. Con anticipación, los *maqta*s ensayan canciones de cortejo amoroso y las muchachas alistan sus mejores trajes, por ello se puede decir que esta actividad es otra ocasión para la búsqueda de una pareja.

Antiguamente, este evento era coordinado por los *varayoc*; ahora son los inspectores y agentes quienes organizan la faena. Como es propio de una faena tan importante, la actividad del *vigawantuy* es precedida por un protocolo dirigido a los agentes y los subalternos o inspectores. En una ceremonia formal de recibimiento celebrada en la casa de cada autoridad, se presenta una pareja de llamas escogidas especialmente para esta ocasión. Son sacrificadas ahí mismo y su carne es parte del convite general de estos días. Los inspectores se aprovisionan de coca, trago, cigarro y chicha de cebada para repartir entre los participantes; mientras que sus esposas preparan un fiambre especial, compuesto por maíz tostado, papa *yanuy* o sancochada, *saralawa* o sopa de maíz, segundo de olluco y *machka* o molido de trigo o cebada. De esta manera los agentes e inspectores agasajan a los participantes con una comida especial y participan en los pagos rituales de rigor. Después se convoca oficialmente a los músicos de la *tinya* y *pinkullu* a presentarse la madrugada próxima.

La primera noche se reúnen en la plaza del pueblo todos los presentes, apropiadamente vestidos y distribuidos en grupos. Los jóvenes *pinkulleros* demuestran su habilidad para tocar y cantar los temas religiosos ofrecidos a las autoridades mayores. Simultáneamente, ante una cruz de madera se arma otra mesa ritual, que además de los elementos de rigor -coca, cigarros, velas y licor- incluye las hachas y lazos usados en la tala y traslado de las vigas. La mesa se consagra ante la cruz mientras los *pinkulleros* tocan. El ritual se prolonga hasta las primeras horas de la madrugada.

Los troncos del *vigawantuy* provienen de los pequeños bosques desperdigados por el área chopcca. En la víspera, antes de dirigirse al

bosque, los *delanteros*, quienes dirigen al grupo de cargadores, invitan de casa en casa, o van por los caminos de herradura realizando el *qayaku* o llamado al ritmo de la *tinya* y el *pinkullu*. En su recorrido anotan los nombres de quienes van a acompañar al grupo, sea voluntariamente o por compromiso adquirido. Se elige entonces a quienes tomarán el cargo de Lazo Capataz, encargados de conducir la labor de los cargadores, y al *Hachamaysu* (maestro del hacha), encargado de llevar el hacha para cortar el tronco y convidar coca, aguardiente y cigarro a los participantes. Todos los elegidos se reúnen en la plaza del pueblo. A las tres de la mañana parten de la casa del Inspector hacia el bosque, al son de la música de los *pinkullos* y las *tinyas*, y los cantos de los *pinkulleros* y las mujeres.

Poco antes que despunte el día, los pobladores van en grupos a las zonas donde finalmente cortarán los troncos, encabezados por un *pinkullero* y al son de los *harawis*. La letra de los cantos refiere al árbol como un ente femenino, en concreto, como una “mujer de aliso”, incluso tratada como una “muchacha de *chawcha*”, nombre que recibe el terreno apto para la siembra de un tipo de papas (INC 2009:106-107):

El traslado de las grandes vigas durante el *vigawantuy* requiere de una estructura, formada por troncos más pequeños, llamados *kirmas*.



Hakuy wawqíy, hakuy paisáy
puririsunchik, puririsun.
Hakuy hermáy, hakuy paisáy
Puririsunchik, puririsun.
Alis suni warmillaman, wawqicháy
Chawchinitay sipasllaman, pasisanóy
¿Imay horach puririsun, wawqichalláy?
¿Haykay horach puririsun, wawqilláy?
Alis suni warmillaman, hermanóy
Chawchinitay sipasllaman, paisanóy.

Vamos hermano, andando paisano mío
Caminemos, avancemos
Vamos hermano, andando paisano
Avancemos, vayamos andando.
Hacia la mujer de aliso, hermano mío
Hacia la jovencita de *chawcha*.
¿A qué hora caminaremos, hermanito?
¿A qué hora avanzaremos, hermano mío?,
Hacia la mujer de aliso,
Hacia la joven *chauchinita*

En las primeras horas de la mañana se toma el desayuno de sopa de papa, *chuñupasi*, papa *yanuy*, carne con ají, cancha, aguardiente y coca. Tras el descanso, el Delantero prepara la mesa ritual debajo del árbol a ser cortado. Extendiendo una manta en el suelo y colocando sobre ella todos los implementos, pide a la *Pachamama* evitar cualquier accidente durante la faena. Mientras tanto, el *pinkullero* describe este acto a través del canto. La letra de las canciones toma el punto de vista del árbol, ante la amenaza de ser cortado y derribado:

Huknin chayamun, qawapayawan
Huknin chayamun, rikupayawan
Chakiymanta umaykamam qawapayawan
Chakiymanta umaykamam rikupayawan
Qawapayawan.

Kallpachallata tapuykuptiyqa
Fuerzachallata kunaykuptiyqa

Kaynintataq, waknintataq muyullawachkan
Kaynintatataq, waknintataq muyullawachkan
Muyullawachkan.

Uno llega y me mira insistentemente
El otro viene y me anda observando
De pies a cabeza, una y otra vez
Sus ojos van desde mis pies a la cabeza
Me mira y mira.

Si pregunto con energía
Si pongo fuerza en averiguarlo
Me va rondando por aquí y por allá
Va dando vueltas a mi alrededor
Me anda rondando.

Las autoridades dan el primer golpe de hacha al árbol, siguen las personas mayores y después los *maqta*s. Después de cortar el tronco, se cortan sus ramas para preparar las *kirmas*, palos menores que son amarrados con sogas gruesas, transversalmente a la viga, a una distancia de un metro y medio entre una y otra, dando al tronco el aspecto de un gran espinazo y permitiendo su traslado. El tronco se transporta con el mayor cuidado, atravesando chacras, colinas y caminos pedregosos y angostos hacia la plaza del pueblo, sin que sufra daño, puesto que es un ente femenino. Según esta idea, es necesario que el tronco *acceda a ser cargado* gracias a la participación de una *pasña* soltera, quien jala una soga amarrada al árbol con la creencia de que así este perderá peso y será más fácil cargarlo. Se piensa que, si en cambio, una mujer casada jala el tronco, este se haría más pesado, resistiéndose a ser cargado. Esta prohibición es consustancial a la concepción de varios pueblos andinos de dotar de voluntad e inclinaciones humanas a los elementos de la naturaleza y los espacios, atribuyéndoles género o, lo que es lo mismo, la existencia de un personaje varón o mujer en su interior. Desde esta visión, estos personajes tienen preferencia o animadversión hacia las personas por su sexo y su estado civil. En algunos casos, en los rituales solo se puede permitir la cercanía de personas del mismo sexo que el lugar o el hecho geográfico, siempre que sean solteros; en otros casos, solo se permiten casados. En ambas situaciones, de no cumplirse la costumbre, el infractor, el cónyuge o a toda la localidad caen en desgracia.



Desde la madrugada, los pobladores se trasladan a los pequeños bosques aledaños, donde cortarán los troncos que se convertirán en vigas para las construcciones públicas.

Se organiza el traslado del tronco con los más fuertes en las filas delanteras, integrando un total de doce o más parejas que llevan sobre sus hombros los extremos de las *kirmas*, evitando estrictamente el contacto directo con el tronco. Se inicia el viaje al son de la *tinya*, el *pinkullu* y el canto de las *pasñas*. Cada grupo es encabezado por un Delantero Mayor, un Delantero Menor, un Lazo Capataz y un *Maizu*, responsables de conducir la acción. Los Lazo Capataces van adelante llevando las sogas y los Delanteros dan ánimos a los cargadores con frases exclamadas rítmicamente para compensar el trabajo de carga. Los cargadores responden con la exclamación ¡brrrash! como expresión de aliento.

El peso del árbol hace que las lesiones y fracturas sean un riesgo constante durante este traslado. Pero es justamente este elemento de riesgo lo que hace que el *vigawantuy* sea una actividad con tanta convocatoria: el individuo capaz de cargar esta viga, manteniendo con entereza su peso, es considerado un buen hombre, capaz de acometer con carácter las labores y dificultades futuras.



Toda la gran comunidad Chopcca asiste al *vigawantuy* de Tinquercasa y acompaña el viaje de los cargadores, desde los bosques hasta el pueblo.

Este día, las autoridades llevan una serie de prendas con pieles o partes disecadas de animales, como símbolos de su autoridad. El Delantero lleva, a modo de tocado, el *luychu*, una cabeza de venado disecada, y el delantal del pellejo del mismo animal, que cubre la parte delantera del torso y las piernas a modo de coraza, decorada con cintas de lana multicolor.

Durante la trayectoria, se detienen en los tambos, a modo de los postines del sistema de caminos prehispánico, al *tamburunku* o descanso, momento en que el Delantero y el *maizu* encargado de los músicos ofrecen aguardiente, gaseosas, coca y cigarrillos a los cargadores, mientras las mujeres entonan *harawis*. A lo largo del camino se incorporan a la faena grupos de otros poblados, quienes ofrecen su apoyo.

Si llegada la noche el tronco no ha llegado a su destino, se pernocta en el camino. En este lapso, los participantes practican el *pukllay*, que en este

caso es el nombre genérico de diversos juegos, como el hurto de zapatos o mantas. Los dueños de estas prendas las recuperan ofreciendo al Delantero una botella de aguardiente, que se consumirá en grupo durante la noche.

Al llegar a las afueras del pueblo se realiza el *kuchukancha*, acto de ratificación de las nuevas autoridades elegidas por las autoridades mayores y menores en reunión extraordinaria. El acto es presidido por el Alcalde o el Presidente comunal. Las autoridades entrantes son el Inspector, el Campo de Vara, el Agente, el Presidente, entre otros, quienes no participarán en las asambleas, reuniones ni faenas hasta el año nuevo, cuando empiezan a ejercer efectivamente.

Al caer la tarde, todas las comitivas enfilan hacia la plaza mayor del pueblo. Las *kirmas* de los troncos se desatan y son llevadas al frontis de la iglesia, para agradecer la ausencia de accidentes. En este lugar, las *kirmas* se instalan de pie, e incluso se les ponen los sombreros de los cargadores, lo que hace suponer que estas vigas menores son las vigas *varones* que han cargado a la viga *mujer*. Al llegar a la puerta de la iglesia se brinda el último *turno* de coca y aguardiente a los participantes y bailan al compás de la música de los *pinkulleros*, quienes entonan el anhelo de toda la colectividad:

Kayqaya, kayqaya cumplykamunchik
Kayqaya, kayqaya cumplykamunchik
Watantin entero pensar pesarta
Watantin entero pensar pesarta.

He aquí, he aquí que hemos cumplido,
He aquí, he aquí que hemos cumplido,
El año entero de pensar con ansia
El año entero de pensar con ansia.

Tinquerccasa celebra el *vigawantuy* más importante del área chopcca, al que acuden todos los jóvenes de este grupo –incluso, las fechas de celebración de los otros poblados se ordenan en función de la fecha de celebración de este pueblo–. Ese día se puede observar más de cinco mil hombres y mujeres chopccas en la plaza de Tinquerccasa, danzando, comiendo y bebiendo –sin prohibición alguna– grandes cantidades de alcohol. También vienen pobladores de los distritos de Paucará, Huayanay y Yauli, y pobladores anqara de Lircay, con quienes los chopcca están

históricamente emparentados. La fiesta culmina con el *wankakuy* o baile zapateado, primero en la plaza y luego en la casa del Inspector.

Fiestas del ciclo vital

Las fiestas del ciclo vital son en realidad rituales en los que se celebra el paso del individuo a otra etapa del ciclo vital establecido por la sociedad, como reafirmación y naturalización de los principios que la rigen. Estos rituales constan de una serie de pasos que deben ser cumplidos a cabalidad y requieren de la presencia de los parientes directos y personas comprometidas con el individuo a quien se asiste y con la familia de este, como afianzamiento de los lazos sociales fundamentales.

Rutuchiku

La ejecución de este rito de pasaje es asumida por los padrinos, elegidos entre los compadres, a quienes se recurre en busca de apoyo, protección, seguridad y tutela para los hijos, asegurando de esta forma la reproductibilidad del núcleo familiar. El padrino suele ser un miembro de la familia consanguínea, lo que no exime la selección de alguien de una familia indirectamente emparentada, siempre que tenga la solvencia económica necesaria para asumir esta responsabilidad. Otro criterio de elección es el prestigio social, en aras de su honradez y corrección ejemplar para los ahijados.

Los padres del niño *suplican* a un amigo o familiar que acepte oficialmente el cargo de padrino cortando el cabello de su hijo. De aceptar, el invitado lleva coca y bebida como contribución a la ceremonia; caso contrario, alguno de los parientes oficiará el bautizo del niño en calidad de padrino.

Para realizar el *rutuchiku* se prepara la mesa, disponiendo una manta sobre la que distribuyen hojas de coca, una tijera con la que será cortado el cabello y una cruz. Al costado de esta mesa se sienta al niño u cada invitado se acerca a cortarle el cabello. El tamaño del corte va en proporción directa a un óbolo voluntario que ofrezca cada asistente. El dinero recaudado por el padrino se invertirá en las necesidades futuras del niño, como educación, vestido y alimentación. Este ritual del corte de pelo se realiza en tres tiempos o *kimsa akus*, separados por descansos, durante los cuales se conversa e invita comida y bebida a los asistentes.

Matrimonio

El matrimonio marca el momento más importante del ciclo vital chopcca, el ingreso a la plenitud de la vida. Es el rito de paso de la edad de dependencia a la vida adulta, en que se ganan diversas prerrogativas y responsabilidades en la participación comunal, en el sistema de cargos y en las fiestas, como persona con capacidad de decisión y digna de respeto; por ejemplo para asumir el cargo de Inspector en una comunidad, el menor dentro del sistema de cargos, se requiere que el candidato sea casado.

Con este ritual se establece una alianza entre las familias comprometidas, ampliando la red social a la que se puede acudir para diversas necesidades. El aspecto más notable del matrimonio chopcca es, a nuestro entender, que la institución que lo oficializa ante la sociedad es la misma institución comunal, poder local y efectivo que obliga a seguir con todos los pasos ritualizados de rigor, en paralelo a las instituciones del Estado y de la iglesia.

***Yaykupakuy* o pedir la mano**

Bajo común acuerdo, el *maqta* lleva a su pareja o *pasña* a su casa para presentarla a sus padres. La mañana del día siguiente se realiza el *yaykupakuy* a cargo de los padres del *maqta*, quienes avisan a los padres de la joven que sus hijos se han comprometido. Por la tarde ejecutan el *kutiykachi*, que consiste en retornar a la casa de los padres de la *pasña*, ahora en compañía de toda la familia, para hacer pública la relación de sus hijos. En este momento, los padres explican a la pareja en qué consiste la vida matrimonial y de esta manera comprueban su voluntad de compromiso, asegurándose de esta manera que este matrimonio perdurará. De ser la respuesta positiva, se realiza el *librincha* o elección de la fecha para el matrimonio, que según los chopcca no debe programarse para los meses de lluvia o *paradilla* porque se corre el riesgo de que los esposos sean infelices, a causa de la asociación que se hace entre la lluvia y el llanto.

Después de este acuerdo, la pareja de jóvenes empieza a convivir en la casa de los padres del *maqta*, hasta el matrimonio. Esta convivencia no debe pasar de los seis meses, siguiendo el precepto cristiano sobre el concubinato.

De esta secuencia ritual, un rasgo ya desaparecido es el “concierto”, en que los padres elegían la pareja para sus hijos, sin previa consulta de

estos. Actualmente el matrimonio es producto de la libre elección de los cónyuges, aunque formalizada por los padres de ambos.

***Casarakuy* (rito matrimonial)**

Faltando una semana para el matrimonio, los familiares del *maqta* coordinan la celebración con la familia de la *pasña*. Los gastos son asumidos por los primeros. Los padres de la pareja designan a tres personas como candidatos a padrinos, tanto de la familia del varón como de la mujer.

En horas de la noche, la familia del *maqta* acude a la casa de la *pasña*, donde se comparte coca y trago; se mencionan entonces los nombres de los candidatos a ser padrinos, cuyas casas visitarán esa noche, llevándoles coca y aguardiente al ritmo del bombo y violín. Al llegar donde el candidato, se hace un primer *kintuchi*, es decir, se ofrece coca a los dueños de casa como forma de solicitar que asuman la responsabilidad de ser los padrinos de la nueva pareja. Las personas a las que se les hace esta solicitud huyen con frecuencia de su casa antes de ser encontrados, o simplemente no aceptan el pedido, dificultando el matrimonio. Existen diversos motivos para esta actitud, que van desde la responsabilidad del padrino para que la pareja se conduzca apropiadamente, hasta argüir una falta de aprecio personal (en estos casos se suele aducir que los jóvenes no han demostrado un comportamiento responsable o educado). Como resultado, hay ocasiones en que la búsqueda de padrinos requiere dos o más noches en vela. De los tres candidatos quedará uno. Este y su pareja deciden la fecha del matrimonio.

El día del matrimonio la *pasña* retorna a su casa. Por la tarde se hace el *pelakuy* (pelar el cuy), en el cual la familia del *maqta* degüella veinticuatro pares de cuyes que se entregan como dote a la familia de la *pasña*. Según algunos testimonios, la cantidad de cuyes redundaba en el prestigio para la familia. A la vez, los padres del *maqta* llevan a cabo el *uqarikuy* o invitación al padrino del novio, a cuya casa llevan el *kuchikanka*: cuy, aguardiente y coca, para pedirle que vaya a la casa de la novia y pida formalmente la mano y el consentimiento de la novia. El padrino se encarga de conseguir a un *pachaqipiy* ("el que carga la ropa"), quien llevará a la *pasña* el traje regalado por los padres del *maqta*, y al capataz encargado de llevar los cuyes.

Durante el desplazamiento hacia la casa de la *pasña*, entre las diez u once de la noche, faltando unos cuarenta o cincuenta metros para llegar,



Los padres del novio entregan parejas de cuyes a los padres de la novia, como señal de su solvencia y prestigio.

se realiza un segundo *kintuchi*, esta vez a cargo del padre del novio. En una manta se pone la coca, que se reparte a todos los presentes. Después, solo los padres y los del servicio se adelantan hacia la casa de la novia.

Al término del ritual, el padrino de la *pasña* llama al padre del *maqta* tres veces. Este responde recién al tercer llamado, y entra a la casa saludando a cada uno de los miembros de la familia de la *pasña*. Termina besando la mano a los solteros de ambos sexos. Mientras tanto se realiza el *uran*, momento en que la familia del *maqta* viste a la *pasña* con la ropa regalada, al tiempo que la de la *pasña* hace lo propio con el varón. Luego, los novios se sientan para la entrega formal de los cuyes. Nuevamente se dispone una mesa donde se pone el *kintu*, el maíz tostado, la merienda y los cuyes, que son contados en presencia de todos los presentes para corroborar que se entregue una cantidad suficiente. Terminado el conteo de cuyes, se realiza



Los chopcca se casan siguiendo sus ritos tradicionales; no obstante, han incorporado los matrimonios civil y religioso como una etapa más de la extensa celebración tradicional.

el juramento entre ambas familias, declarándose a los compadres como responsables directos de la buena marcha del matrimonio.⁵²

La ceremonia matrimonial propiamente empieza con el *warmiurquy*,⁵³ protocolo que ha de iniciarse con dos bendiciones al interior de la casa durante la noche, más una bendición fuera de ella, al amanecer del día siguiente (completando otra vez la práctica recurrente de repetir un mismo acto tres veces). Ambas familias dan a conocer a los novios las obligaciones que deben cumplir durante su vida conyugal. Luego se les hace la señal de la cruz, como signo de unión de los recién casados en un solo cuerpo y la unión matrimonial queda simbólicamente sellada con un abrazo de todos los presentes. Al iniciar el día siguiente, la mujer invita un desayuno de

52 Anteriormente, durante el conteo se hacía el *aku* o descanso, dado que la cantidad de cuyes se contaba por partes, de veinte en veinte. Este momento se aprovechaba para compartir entre los presentes una cuarta de aguardiente. Esta costumbre no se ha registrado durante el trabajo de campo.

53 Literalmente, “sacar a la mujer”, forma de llamar al rito de pedir la mano.

mondongo y *kanka* (carne asada) a todos los invitados, único gasto que hace la familia de la *pasña* en la ceremonia matrimonial. Después del desayuno, la *pasña* pide permiso para dirigirse al tambo,⁵⁴ donde la esperan el *maqta* y su familia; posteriormente se les unirá la familia de la novia. Allí ejecutan los *warmi kintu* o *kintuchi*, tres veces la familia del *maqta* y una vez la familia de la *pasña*, y continúan con la fiesta cantando y bailando. Hay que destacar que durante todo esta celebración, los esposos ni sus familiares han descansado durante varias noches.

Aunque en rigor el matrimonio propiamente dicho de los chopcca es el anteriormente descrito, la religión institucionalizada y el Código Civil del Estado peruano obligan a celebrar también los matrimonios civil y religioso. Así, al día siguiente, aproximadamente a las ocho o nueve de la mañana, los novios y su comitiva se dirigen a la iglesia al ritmo de los *harawis*, donde los esperan los padrinos y ambas familias. La ceremonia establece que el matrimonio implica una alianza entre las dos familias involucradas, bajo la tutela de los padrinos, quienes ritualmente sustituirán a los padres en su labor de orientar a los esposos. Al ser los jóvenes declarados esposos, los padrinos hacen un corte simbólico de la relación de los jóvenes con sus padres, haciendo el ademán de separar las manos cogidas de cada uno de los recién casados con sus padres. Luego de la ceremonia formal, civil y católica, se realiza el *taripakuy*, en que las familias reunidas comparten su merienda de *kanka*, chicha y gaseosa, acompañados por la música del arpa y violín. El convite se hace ante un *killi*, estandarte artesanal armado sobre una cruz de varas. Su función es invocar la buena fortuna de la pareja de recién casados. Para ello, el *killi* luce figuras vistosas, actualmente juguetes de plástico, como muñecos y carros. Los primeros se ubican en el eje vertical y los segundos en el horizontal. Todos los presentes bailan y cantan al compás de un huaino interpretado con violín y bombo. Terminada la merienda, se dirigen a la casa del *maqta*.

Hay que resaltar que el cumplimiento del matrimonio por las vías religiosa y civil es actualmente una formalidad necesaria, pero carente del significado que tenía en la época de la hacienda. Entonces, casarse requería ir a la ciudad de Huancavelica o Yauli, y retornar al caer la noche. Por ello, al llegar al pueblo se llevaba a cabo el rito del *alumbro*, reunión celebrada a una distancia de veinte o treinta metros de la casa de los nuevos esposos, en

54 Lugar de descanso, utilizado por los chopcca como un espacio de reunión de las familias antes de la celebración del matrimonio civil o religioso.

la que estos y los padrinos portaban flores y una vela encendida, mientras los que esperaban en casa salían a reunirse en el mismo lugar con un *waytaqarro*, jarro al que se había amarrado una cuerda y se había adornado con las flores utilizadas en la iglesia durante el matrimonio. Durante todo este ritual se consumía aguardiente.

En el rito matrimonial de hoy, después de haberse casado por civil y/o religioso, se ofrece cena y baile para esa noche en la casa del *maqta*, y al día siguiente en la casa de la *pasña*. Casi a la media noche se llama a hacer el *puñuchi* (dormir), entonces el padrino lleva a los recién casados a un cuarto especial, para acostarlos por unos momentos, semidesnudos y vigilados por un testigo: el *anca* (águila); mientras tanto, los demás esperan a los recién casados cantando y bailando fuera del recinto. El *puñuchi* es considerado una prueba de inicio del matrimonio, o en todo caso un rito de consumación, para que a partir de esta fecha sean una pareja de casados por el resto de sus días. Después de este acto, se encienden las velas y los recién casados compiten en vestirse, juego que ayuda a determinar quién es más empeñoso, rápido y hábil, en suma el grado de responsabilidad de cada cónyuge. Finalmente, al salir del cuarto, los recién casados saludan a todos los familiares presentes.

La novia prepara el *payquchupi* (sopa de paico) para todos los presentes, que para entonces son, aproximadamente, doscientas o trescientas personas. Según se dice, con esta obligación se enseña a la mujer a servir a la familia. La *pasña* ha de cocinar rápidamente en una olla pequeña delante del cabildo, y a la hora de servir tiene que lograr que alcance para todos los presentes. El padrino observa la habilidad de la mujer en la cocina, mientras el varón ofrece aguardiente y coca en el cabildo. Terminada esta comida, se hace bailar a los esposos, acto llamado *muquchki*, con el propósito de prepararlos para que asistan a los compromisos a los que sean invitados.

Al despuntar el siguiente día, los casados ofrecen *kanka o saqta* de un par de cuyes al padrino para el camino de retorno a su casa, hasta donde lo acompañan. Una vez allí, el nuevo esposo degüella a un animal –llama, alpaca u oveja– para que la novia prepare una comida con abundante carne para el nuevo día.

Esa tarde, los recién casados –que para entonces ya han pasado tres noches sin dormir– realizan el *wasikay*, que consiste en visitar cada una de las



casas de los familiares de los padrinos, hasta caer la noche. Al día siguiente continúan visitando a los demás familiares, de quienes reciben regalos para su futura vida doméstica, como frazadas u ollas. Al término de estas visitas, que duran aproximadamente cuatro noches, la mujer se irá a vivir a la casa de los padres del *maqta*, hasta que la pareja decida dónde construirá su nueva casa. En ese proceso vuelven a participar los padrinos y las familias para celebrar el *wasicimiento* (cimiento de la casa) en el terreno ofrecido.

Wasiqatay o techado de casa

Esta faena es organizada por cada familia que desea tener una casa propia. Se realiza un *ayni* festivo, en el que participan familiares directos, compadres, amigos y vecinos. Autoridades, como los campos de vara, los inspectores y los agentes, tienen el deber de participar en el *wasiqatay*, -así como también están obligados a estar presentes en el *wawawañuy* y el matrimonio-. Algunas veces, en el contexto del *wasiqatay*, se lleva a cabo el *kuchuscha*, al que acuden solteros y solteras. Si quienes construyen son recién casados, los padrinos llevan regalos, como el *warkunayki*, que es una sogá de tipo cordel, que se amarra y se extiende al interior de la casa, muy útil para colgar la ropa o las frazadas.

Antes los techos eran de paja, ahora los hacen de calamina, pero conservan la modalidad del *ayni* como sistema de organización del techado. Algunas veces los dueños de la casa eligen a una persona para organizar dicha actividad, a quien le ofrecen aguardiente y coca. Las mujeres preparan mondongo y *patachi* (sopa de trigo) mientras los compadres obsequian la cruz, que antiguamente era de madera y ahora es elaborada con fierros de construcción y hojalata. Si la familia es católica, la cruz se coloca en el techo de la casa, representando la bendición divina.

Ritos fúnebres

Se cree que la muerte de una persona significa el paso del alma a un mundo ultraterreno, versión local de la concepción cristiana que se traduce en rituales fúnebres y en el culto anual instituido por el calendario cristiano del Día de Todos los Santos.

Wawawañuy

El sepelio está asociado a un conjunto de actos culturales, que varían según la edad del fallecido. Así, por lo general, cuando muere un niño es enterrado

con cantos y bailes en el llamado *wawawañuy* (muerte de niño) mientras que la muerte de un adulto es atendida con manifiesta tristeza. Cabe mencionar que los chopcca consideran menores de edad a las personas que no han llegado al matrimonio, pues no existe entre ellos una categoría equivalente a la adolescencia.

El mayor índice de mortalidad entre los chopcca se sitúa en los primeros años de existencia, el grupo etario de cero a cinco años. Ocurrido el fallecimiento del menor, se busca un padrino, generalmente el mismo del bautizo, para que se encargue de los preparativos de su entierro, especialmente de traer a los músicos.

Al cuarto día del fallecimiento del menor se realiza el *pachaquñuy*, que consiste en juntar su ropa en cinco mantas y velarla esa noche. El atado representa al niño difunto en la simulación de su entierro, ritual propio de la región sur andina. Al quinto día se celebra la *pichqa*, en la que los inspectores o los padrinos lavan la ropa velada en el río, mientras los padres, los padrinos u otra persona voluntaria ofrecen aguardiente y coca a los presentes. Esta acción va acompañada de juegos, parodias y el canto de *harawis*. Luego se realiza el *killi*, en el cual el padrino ordena la ropa del difunto dándole la forma de un niño pequeño y lo sienta en una silla para luego colocarla en una capilla construida con las ramas de un árbol. Cantando y bailando, el padrino lleva esta estructura, con el *bebé*, a la casa de los deudos, siguiendo el curso del río, en dirección al local del cabildo. En este trayecto se hace bailar al *bebé* en cinco turnos o *akus*, también llamados tablas o descansos, a lo largo de un número similar de tambos. El padrino del difunto baila el primer tema con el sustituto. En cada descanso, se consume aguardiente y coca al son de canciones acompañadas con bandurria. A veces también se realiza un *champatikray*.

Al llegar a la casa de los padres del difunto, los deudos cenan un plato de trigo o de *patachi*, se les invita coca y se baila la *pichqa*, que como indica el nombre quechua es la reiteración del baile unas cinco veces hasta la media noche, y después de un descanso continúan hasta el amanecer. Alrededor de las dos o tres de la mañana se lleva a cabo el *ombligo wayachina*, que consiste en aflojar la faja o el *chumpi* del bebé de trapo, mientras las mujeres siguen entonando *harawis* con letras alusivas: “Señor padrino despierte ya, tiene que aflojar el ombligo de su bebé”. Las personas bailan el *tablaykurunkuy* luego realizan el *qillpupaskakuy* o *patqachina*, cuando el padrino desata los

bracitos del *bebé* mientras se canta esta letanía: “Padrino, ya suéltale los bracitos de tu bebé; hazle ver ya al ángel”, con lo que se quiere decir que deje partir el espíritu del niño muerto. Para ello se hace la *qawarichina* (“hacerle ver”), en la cual la madrina carga al bebé de tela y lo lleva bailando hacia la puerta de la casa, mientras los demás también bailan y entonan *harawis* relacionados al paso del niño al otro mundo. Luego entran nuevamente a la casa y el *bebé* es colocado en su *killi*. Entre las tres y las cinco de la mañana se repite el *tablaykurunku* y se despide al niño en el campo, cantando “a tu bebé hazle ver afuera, despacha ya a su ángel”.

Después de *despachar al ángel* se realiza el *quiwyu* bailando a diez metros de la casa, donde el padrino cuenta la cantidad de ropas que tenía el difunto, exagerando su cantidad; por ejemplo, por una prenda declara diez, veinte o más. Entonces se simula el robo de la ropa del bebé y esta debe ser recuperada con media botella de licor que los padrinos entregan a los padres como *multa*.

A los diez días del fallecimiento, se realiza el *chunka* (diez), una velación más de la ropa del bebé. Después de este extenso periodo de despedida, en el que no se usa luto, la ropa del niño fallecido se guarda por un lapso de un año, después de lo cual puede ser usada por los hermanos menores u otro niño. Posteriormente, cuando se han cumplido seis meses del fallecimiento del niño o niña, fecha denominada *suqtakilla*, se prepara una ofrenda con el plato preferido del fallecido o se vela su ropa por la noche, con la presencia de las autoridades, vecinos, amigos y familiares. Esta noche también se sacan las prendas de vestir guardadas para limpiarlas y volver a guardarlas hasta cumplir el año.

Entierro

El luto por los adultos es más sencillo y no muestra los juegos del entierro de menores de edad. En el caso de los adultos, se hace el *lutuwischuy*, *lutumuday* o cambio de luto, que consiste en sacarse el luto que se ha llevado durante el año. Se reza el rosario y a la medianoche o a las tres de la mañana el Campo de Vara, el Inspector u otra persona mayor guarda la ropa negra. Se inicia el baile y se bebe aguardiente hasta el amanecer.

Otra actividad ritual presidida por las autoridades tradicionales es el entierro de un miembro adulto de la comunidad. Ellos son los encargados

bañarlo y elegir las prendas. Durante su permanencia en estos actos siempre estan de pie, y obligan a los presentes a rezar y permanecer en vigilia. Al que se duerme se le despierta azotándolo con una ramada de ortigas. A las dos o tres de la madrugada, las autoridades cargan al difunto hacia el cementerio, cavan la sepultura y entierran el cuerpo. Al quinto día, las autoridades se dirigen, de madrugada, a la casa de los deudos para reunir la ropa en cinco *kipis* (atado hecho con frazadas que se carga en la espalda) y barrer la casa. Luego lavan la ropa en el río, deteniéndose a descansar para compartir coca y aguardiente. También se realiza el *vindonwatay* (amarrar el vindón) del Campo de Vara, que consiste en amarrar al vindón o varilla una cruz de tocuyo, que será entregada primero al Teniente Gobernador y luego a los dolientes más cercanos. Los deudos arrodillados inician los rezos, y a su término entregan la cruz al Campo de Vara, quien la pone junto a la ropa del difunto.

Todos los Santos

Esta es una de las pocas fechas del calendario católico cuyo cumplimiento sigue en vigor en el área chopcca. Es una celebración familiar. A lo largo del 1 de noviembre, en un cuarto de la casa, se prepara la mesa ritual con una manta extendida en el suelo, sobre la que se colocan los alimentos que en vida consumía el difunto, acompañados de claveles. En la concepción chopcca, el difunto vendrá a visitarlos para probar estos platos. Esta ceremonia se realiza hasta entrada la noche. En la medianoche se realiza el *watukuy* (visita), que consiste en que las familias de recién casados visitan a sus padrinos y suegros para ganarse su cariño llevándoles cuy, *cuchikanka* o asado de cerdo, *chuñupasi*, mazamorra de harina u otros platos. Estos les retribuyen la visita ofreciéndoles dinero, o en su defecto ovejas u otras especies.

Al día siguiente, en la madrugada del 2 de noviembre, se realiza el *mallich* (hacer probar), consumo de mondongo en reunión familiar, mientras los niños visitan a sus familiares o padrinos llevándoles mazamorra. A cambio, estos les dan algún regalo, una propina o platos de mazamorra de trigo.

A las once de la mañana, las familias se dirigen al cementerio para arreglar la tumba de sus muertos, donde levantan, con piedras y champa, una especie de casa pequeña para las velas. Durante la velación de la noche, beben y *chacchan* coca hasta la madrugada del día siguiente.



Como otras decisiones colectivas, la elección de nuevas autoridades se lleva a cabo en el marco de una fiesta, en la que se despliegan actos rituales.

Fiestas cívicas y conmemorativas

Cambio de autoridades

Esta celebración se realiza en los dieciséis poblados chopcca; en algunos se lleva a cabo el 25 de diciembre, aunque la mayoría festeja el 1 de enero. Las autoridades se reúnen en octubre o noviembre para elegir a las autoridades mayores -Agente Municipal, Juez de Paz No Letrado y Junta Directiva local- y las autoridades menores (campos de vara e inspectores), quienes asumen el cargo voluntariamente o a través de las elecciones suscritas en acta. El poblador chopcca está en la obligación de asumir estos cargos dos años después de casarse, cuando es reconocido por la comunidad como persona capacitada para el cargo; en caso contrario no se les permite que se sienten en el cabildo.

La celebración se inicia unos tres días antes de la fecha central, entre el 28 y el 30 de diciembre, en la mayor parte de las localidades. Con anticipación, cada autoridad ha organizado un *llantakusqa* o recolección

de leña y ha hecho degollar una res para ofrecer a los inspectores durante su visita. Las familias preparan buñuelos y mondongo con carne de llama.

A las siete de la noche de la víspera, se reúnen todas las esposas de los inspectores, llamadas ministras, en la casa del Teniente Gobernador. Este les recuerda que deben realizar el *watukuy*, que es la visita a la casa de las autoridades mayores: Alcalde, Teniente Gobernador, Agente, Juez de Paz No Letrado y Presidente local, para darse a conocer, llevando en un mantel *saqta* o *kanka* de carne y cancha. Esta contribución es recibida por las autoridades, y a cambio les ofrecen *kanka* de carne, papa *yanuy*, chuño y aguardiente.

Durante la visita, las autoridades mayores hacen recomendaciones de rigor, como el trabajo unido y coordinado durante el año. Al despedirse, entregan a las ministras una cajita de fósforos “para que prendan el cigarrillo de las autoridades mayores”, y las acompañan de regreso a la casa comunal. A la una o dos de la madrugada, todos se dirigen a la iglesia católica para elegir al nuevo Mayor Catequista. Este se encarga de hacer juramentar a las nuevas autoridades, ordenados en fila de acuerdo a la cantidad de años que llevan casados. Con este criterio, juramentan primero las autoridades mayores y luego las menores. Este acto se ha realizado tradicionalmente en la iglesia católica, pero puede realizarse también en la casa comunal, especialmente si algunos nombrados son evangelistas.

Alrededor de las tres de la madrugada, el Alcalde da un discurso refiriendo las funciones de las autoridades. Estas se ponen en fila para juramentar nuevamente. Al término de la ceremonia cada personalidad mostrará que porta una *winte* (verga)⁵⁵ de tres puntas, entregada por su antecesor. Estos distintivos de autoridad se colocan al lado de una imagen de Jesucristo para ser bendecidas. Ya fuera de la iglesia, las autoridades menores piden permiso a las autoridades mayores para masticar coca, fumar un cigarrillo o tomar aguardiente hasta el amanecer. Solo los inspectores están obligados a mantenerse de pie durante toda la madrugada, en demostración del cumplimiento de su rol de vigilancia.

A las seis de la mañana todas las familias empiezan a reunirse, las mujeres hacen entrega de fósforos a cada uno de los inspectores, para

⁵⁵ Es elaborada con cuero de toro o vaca, lleva sortijas de aluminio y una cruz. Los inspectores llevan este distintivo cruzado sobre el pecho, mientras que las autoridades mayores, a excepción del Alcalde, llevan el *winte* en el cuello.

que durante el cumplimiento de su cargo los lleven en el bolsillo, listos para prender los cigarrillos de las autoridades mayores. A continuación se realiza el *rimariy*, discurso público en que un responsable habla del inicio del año, invitando a compartir las meriendas, las bebidas y lacoca; todo ello en orden y con respeto. Al despuntar el día los asistentes se saludan abrazándose y se sientan en el cabildo en orden de importancia para servirse el convite organizado por cada una de las autoridades, entrantes y salientes. Este consiste en *kanka*, mondongo, papa *yanuy*, *chuñu*, cancha, mote, buñuelos, mondongo u otros platos festivos. Terminando el convite se hace el *turno* compartiendo aguardiente, coca y cigarros.

Hacia las nueve de la mañana se inicia la fiesta con los *danzaq*, danzantes de tijera procedentes de las ciudades de Huancavelica, Colcabamba, Yauli y Ayacucho, contratados por cada una de las autoridades para hacer su competencia de baile durante todo el día. Se presentan así grupos de dos bailarines en competencia, llamados Pregunta y Respuesta, en un enfrentamiento de habilidad y resistencia. Tiene amplia acogida en el público las *pruebas de sangre*, como son llamadas las demostraciones de faquirismo que los *danzaq* pueden presentar como muestra de su poder y autocontrol. Esta exhibición se prolonga hasta las cinco o seis de la tarde, cuando los inspectores acompañan a cada una de las autoridades mayores a su casa.

A las cuatro de la mañana del día siguiente, las autoridades menores se dirigen a la vivienda de las autoridades mayores para desayunar y llevarlos al *Despacho* (local comunal). Para el camino, los inspectores llevan en su manta un atado con aguardiente, coca y *kanka*. A las siete u ocho de la mañana todos van al campo para poner los hitos en los linderos del territorio chopcca, labor que les llevará hasta las dos de la tarde. Entonces retornan al Despacho para descansar fumando y *chacchando*. A las seis o siete de la noche, las autoridades mayores regresan a sus casas y ofrecen una cena en retribución. Concluidos los festejos, las nuevas autoridades se dirigen a la administración del distrito de su jurisdicción para darse a conocer con las autoridades distritales y provinciales y recoger sus credenciales.

Aniversario de los centros poblados

El aniversario de creación política de cada uno de los centros poblados de Chopcca se festeja durante una semana a partir de la fecha de fundación

-en algunos casos se trata en realidad de su refundación posterior al régimen de hacienda-. El poblado de Chuñunapampa celebra su aniversario el 20 de junio, Chopccapampa el 20 de agosto, Ccasapata el 05 de junio, Tinquercasa el 18 de septiembre, entre otros.

Los preparativos de la fiesta se realizan con uno o dos meses de anticipación, con la recolección de leña en una faena a cargo de las autoridades y en la que participa la población en general. Las celebraciones de la semana incluyen diversos juegos de competición, como carreras de caballos o de burros, ciclismo, fútbol y *chakmeo* con barreta y *chakitaklla* en las chacras, torneos en los que también participan miembros de los otros poblados del área chopcca. Los ganadores son premiados con un toro, un saco de arroz, frazadas u otro bien valioso. En la víspera, se realiza una noche cultural con participación de músicos del área chopcca y de las ciudades de Huancavelica, Huancayo, Paucará y Yauli, acompañando actividades de competencia, como el *kuchuscha*, ya descrito.

El día central, a las seis de la mañana, los mayordomos, revientan veintiún camaretazos festejando el alba. A continuación, los músicos tocan en el frontis de la iglesia, saludando al pueblo por su aniversario. Se inicia entonces el desfile cívico escolar con participación de los alumnos y docentes del nivel Inicial, PRONOI, primaria y secundaria; miembros de asociaciones, como el Club de Madres y el Vaso de Leche, entre otras. En algunos casos se realizan concursos de platos típicos con productos de la zona y una feria artesanal, por lo general de tejidos y prendas de vestir.

Al día siguiente se realiza el *divisaquñuy* (colocar banderines), en el que las autoridades mayores y menores visitan cada casa para recoger las divisas o banderines, que son regalos voluntarios para la corrida de toros. Luego se realiza el *taripakuy*, protocolo en que las autoridades visitan la casa de aquellos pobladores que tienen toros, llevándoles aguardiente y coca para *suplicarles* que presten sus ejemplares para la tarde taurina. Se da inicio a la corrida de toros en su variante andina, es decir, sin terminar en el sacrificio del animal, a cargo de los propios asistentes y de aficionados provenientes de Paucará, Yauli u otros centros poblados cercanos, no necesariamente chopccas.

Música

La música de los chopcca presenta algunas características propias, dentro de lo que es común en la música rural andina, y en particular del área norhuancavelicana, tanto en la estructura musical como en las condiciones de interpretación. La música está presente en diversos momentos de su vida social: es parte del ciclo festivo, de las faenas productivas, y los rituales del ciclo vital, de las reuniones sociales y de los encuentros protocolares, sin mencionar el cortejo amoroso dentro o fuera del contexto festivo, en los encuentros de los jóvenes en las chacras y zonas de pastoreo. En estas ocasiones se reproducen diversos géneros musicales, con estructura y significado distinto. Por ello se puede decir que la música chopcca consta de una gran diversidad de géneros y tonadas, que pueden agruparse en los que son propios del ciclo festivo y vital y los del género profano por excelencia, el huaino cantado y danzado, que se interpreta fuera de contextos rituales.

La producción musical chopcca se extiende a buena parte de la población. En todos los centros poblados existen intérpretes de alguno de los instrumentos musicales del área, con excepción del *waqrapuku*, el arpa y el violín, cuyo manejo es especializado, y del *llungur*, prácticamente extinto. Este conjunto de instrumentos, a excepción del arpa, se toca en contextos rituales muy específicos, para los cuales es difícil encontrar el ejecutante o incluso el instrumento –en lo que se constata la especialización en el uso de instrumentos musicales propia de la producción musical andina (Bellenger 2007).

La mayor parte de los temas interpretados por los chopcca, ya se trate de música ritual o huainos, son cantados. Una voz adecuada para el canto es una cualidad especialmente apreciada en la mujer, sobre todo en las *pasñas*, como un buen motivo para ser escogidas en matrimonio. Algunas letras de canciones indican que la habilidad de cantar es el don más valioso que una muchacha puede tener.⁵⁶ Por ello, las mujeres se preocupan porque esta cualidad perdure toda su vida.

Dado lo remoto de la región Huancavelica, los medios de comunicación han afectado la música de los chopcca en época más bien reciente. De esas influencias, la más importante ha sido la música andina de otras regiones,

56 “Mi amada madre / me dio como herencia ser una cantante / ser una artista / mi gusto por ser cantorita”. “Paris Patuchay” (INC 2009).

que desde la segunda mitad del siglo XX ha conocido el éxito comercial en los medios de comunicación, como la música *huanca* del valle del Mantaro, la canción ayacuchana y los conjuntos cusqueños. De esta gran producción los chopcca han adoptado canciones de gran popularidad, como la famosa “Coca quintucha”, e instrumentos musicales, como el arpa. En general, los jóvenes tocan huainos con instrumentos tradicionales del área, como la bandurria, muy popular en la zona, y la trompa, pequeño instrumento para tocar en momentos de soledad y para llamar a la pareja en el cortejo amoroso. Existe pues al interior de esta colectividad una producción musical que satisface la mayor parte de las necesidades planteadas por el calendario festivo; lo que ha permitido la conservación de las formas musicales.

Huaino

Históricamente, el huaino canción ha sido la expresión lírica más completa de la región andina; a diferencia de otras creaciones, se ha convertido en el género para la parte más profana del ciclo festivo, cuya letra no alude a una fiesta o faena particular sino que habla de diversos aspectos, entre los que destacan la temática amorosa, los anhelos y temores de la vida cotidiana, la descripción de la naturaleza y el comentario social. Asimismo, los huainos son interpretados en momentos importantes del calendario agropecuario, como los carnavales, la trilla y la marcación del ganado. Todo esto es aplicable entre los chopcca, entre quienes el huaino se ha mostrado prolífico, con compositores como Victoria Enríquez Escobar, también intérprete, de Tinquercasa, quien ha compuesto algunos huainos que pueden considerarse piezas testimoniales.⁵⁷ La riqueza de esta producción ha permitido que recientemente algunos intérpretes chopcca se estén haciendo conocidos fuera de sus fronteras. Por ejemplo, el conjunto Sentimiento Andino, formado por los músicos de Santa Rosa de Chopcca Félix Matamoros Palomino (primera bandurria), Julián Layme Escobar (segunda bandurria), Pedro Soto Matamoros (tercera bandurria y voz) y las cantantes Martha Soto Gavilán y Victoria Layme Palomino, ha comenzado una carrera en el mercado musical con la grabación de algunos videos de música en formato VCD y DVD que circulan en el mercado regional de Paucará.

Como género que conoce una larga trayectoria comercial en toda el área andina, el huaino ha podido ser influenciado por estilos de diversa procedencia

57 Es el caso de las canciones *Waranwaychay* y *Limachatam Risaq*, que hacen referencia a una difícil experiencia migratoria a Lima, ante lo cual decidió regresar a su tierra natal, *Chopccam kani* (INC 2009).

e intérpretes de moda, más accesibles hoy en día gracias al formato digital. En los mercados de la región, especialmente las ferias de Paucará y Huancavelica, espacios de aprendizaje e intercambio de producción musical, los comerciantes difunden los estilos creados en Ayacucho, Apurímac, Cusco y otras áreas de Huancavelica. En el área chopcca son muy estimados intérpretes como la ayacuchana Naranjita de Sucre y la cusqueña Rosita de Espinar, cuya influencia se hace presente en algunas composiciones locales.

En términos generales, la letra de estas canciones sigue los temas universales de la canción andina de carácter más rural. Son omnipresentes las referencias a la naturaleza: lagunas, ríos, plantas, aves, animales, árboles y cerros. Este carácter panteísta se expresa en el uso constante de metáforas. Se identifica a la mujer amada con la flor, un animal precioso o una estrella; son comunes así los términos *urpi* (paloma), *cuculí*, mariposa, *chaska* (lucero), *vikuñachay* (vicuñita) y el muy cariñoso *sunquillay* (mi corazoncito). Por contraste, al varón se le asocia con especies que representen fuerza, como *waychaw* (pájaro), *huaman* (halcón) o *kichka* (espina). Desde una mirada más específica, la temática de los huainos chopcca gira predominantemente alrededor del amor, la ausencia del ser amado o de los padres, y el sentimiento de desdicha. El amor es considerado el remedio de los males, por lo que se asocia a la mujer con hierbas, como la malva o la totora, de cualidades curativas. Otros temas frecuentes son el apego a la familia y a la comunidad, los afectos hacia parientes y amigos, las disputas en el matrimonio o los efectos negativos del alcohol cuando se consume en tristeza y decepción. Son temas también los adornos que portan la gente y los animales. Un ejemplo de esta poética es la canción “Vicuñita”, cantada por Teresa Taipe Escobar, natural de Sotopampa, quien declara recordarla de una tradición local:

Vikuñachatam uywakuran
Tarukachatam uywakurani
Quri cadena watuchayuqta
Quri cadena watuchayuqtas
Watuchayuqta.

Chaymi kunanqa waqachiwachkan
Chaymi kunanqa waqachiwachkan
Ripuy pasayman churakuruspa
Ripuy pasayman churakuruspa
Churakuruspa.

Una vicuñaíta yo crié
Una venadita yo cuidé
Amarradita con cadena de oro
Sujetadita con brillante hilo
Atadita con nudos.

Hoy ella me está haciendo llorar
Hoy ella me está causando llanto
Amenazándome con irse
Diciendo que me dejará
Queriendo marcharse.

Géneros tradicionales

Harawi

Es un género de canción muy codificado que forma parte del ritual celebrado en las actividades festivas del ciclo productivo y vital, entonado sin acompañamiento instrumental por una, dos o tres mujeres. El *harawi* andino es una serie de melodías de líneas largas y, al menos en la mayor parte de las tonadas, sin apoyatura rítmica, lo que le diferencia del grueso de la producción musical andina. Este género entre los chopcca es parte inseparable de los rituales de fiestas-faenas, de las que deriva su carácter. Desde nuestra perspectiva, el carácter de estas piezas es triste, pero esto es real únicamente cuando se canta para el entierro o despedida de una persona adulta, pues sus letras expresan más bien alegría cuando acompañan otros eventos, como el techado de la casa, la siembra, la trilla, el matrimonio y el *vigawantuy*.

Las cantantes de *harawi*, afinadas en el mismo el tono, se turnan en el canto de las estrofas. Lo que sigue es un ejemplo de *harawi* del *warmiurquy* o matrimonio (Enríquez Escobar, entrevista personal, agosto de 2008):

Apaytaqa apachkanim
Kayllay waytatau
Pusaytaqa pusachkanim
Banderillay waytata.
¡Waayyyyy!

*Yapa yapa apaspayqa u
Rama y todouum apakusaq
Yapa yapa kutimuspay
Sapiy todouum apakusaq
¡Wayyyyy!*

De llevarla, si la estoy llevando
A esta flor
Sí, la estoy conduciendo
A esta flor de banderilla
¡Waayyyyy!

Si la llevo una y otra vez
Me la llevaré con todas sus ramas
Si vuelvo una y otra vez
Me la llevaré con toda su raíz
¡Wayyyyy!

En este caso, como es usual en los *harawis*, la última sílaba de cada línea es alargada y termina en una larga *caída* al final de cada estrofa con la expresión ¡way!

Qachwa

Es el canto que acompaña la danza de la trilla, denominada en quechua *qachwa*; a diferencia de los *harawi* (con los que comparte el hecho de ser un género para una situación festiva específica), su carácter es alegre y marcadamente rítmico. Es con la *qachwa* que realmente se baila y se zapatea. Tiene una intención picaresca y satírica expresada en metáforas y juegos de palabras. El siguiente ejemplo pertenece a una trilla de cebada de Tinquercasa. Con este canto se pide permiso a la cuculí para dar inicio con la *qachwa*:

*Kaychum kaychum erayki kukuli palomay
Kaychum kaychum barbayki kukuli palomay
Aqpay chikallan erayki kukuli paloma
Millqay chikallan barbayki kukuli paloma.*

¿Esta es, esta es tu era paloma cuculí?
¿Este es, este es tu barbecho paloma cuculí?

Tamaño de palma de mano es tu era paloma cuculí
Tamaño de las rodillas tu barbecho paloma cuculí.

Carnaval

La música de carnaval es, en su tonada y ritmo, de extracción indígena. Conforman un género por sí misma, tanto por su forma musical y los instrumentos con que es interpretada –pito, tarola y el bombo– como por las intenciones que expresa. Siendo el carnaval ocasión para el paso de los jóvenes a la vida adulta, a la vez una faena y un *puqllay* en el que los varones muestran su fortaleza y destreza física ante el sexo opuesto, la temática de las canciones es forzosamente amorosa, con elementos de burla y sátira hacia los intentos de los jóvenes por acercarse a la pareja de su elección o la inconstancia del amor prometido. En términos estrictamente musicales, el carnaval chopcca comparte rasgos con las versiones regionales de esta fiesta.

Organología

La música chopcca es usualmente ejecutada con instrumentos solistas, en conjuntos de tres ejecutantes como máximo. Los conjuntos instrumentales se asocian a un género musical, que a su vez corresponde a una determinada celebración del ciclo productivo.

Bandurria

En el área chopcca se usan las bandurrias fabricadas en Huancavelica, cuya constitución es más cercana a la original española que su variante cusqueña. Al parecer, el uso de la bandurria en Huancavelica ha estado limitado al área chopcca y afines.⁵⁸ Similar a la mandolina en su forma piriforme pero sin el tiracuerdas en su extremo inferior, tiene entre doce y dieciséis cuerdas distribuidas en cuatro órdenes, de tres a cuatro cuerdas cada una, repartidas entre las ocho clavijas dispuestas en el largo clavijero en que remata el mástil del instrumento. En la región chopcca lo usual es la bandurria de doce, catorce o dieciséis cuerdas, y puede considerarse el instrumento musical base del huaino canción, actualmente el género más importante de la producción musical chopcca. Es tocada directamente con la mano, como punteo para la melodía principal y como rasgueo para los acordes de acompañamiento. Aunque en todo esto ha mantenido su

⁵⁸ El *Mapa de los instrumentos musicales de uso popular en el Perú* (Bolaños 1978:144) establece la presencia de la bandurria en diversas regiones, con afinaciones regionales, refiriendo apenas su posible presencia en Huancavelica.



La bandurria no es un instrumento usual en Huancavelica, aunque es muy común en la comunidad Chopcca, donde se toca la de doce, catorce o dieciséis cuerdas.

forma original, se le ha afinado según una escala musical exclusiva del área huancavelicana, propia de las tonadas de esta región y adecuada a su peculiar combinación sonora de pequeños conjuntos.

El uso de la bandurria está extendido por buena parte del área surandina, generalmente como parte de un conjunto de cuerdas, acompañando a la guitarra y/o al charango. En el área chopcca, donde estos instrumentos no tienen gran presencia, la bandurria es el instrumento principal, como solista o en pequeños conjuntos de dos a cuatro instrumentos, en que uno toca la melodía principal y los otros tocan la base rítmica. A veces es acompañada por el rondín o, últimamente, por el arpa andina, que en esta región es un instrumento importado. Se ha observado que esta forma de producción musical es la más difundida, presente sobre todo en los cumpleaños y en las fiestas del ciclo anual en las que haya posibilidad de cortejo, como la *qachwa* de junio, aunque también en los *wawawañuy*.

Estos instrumentos son profusamente decorados con dibujos en el mástil y la cara anterior de la caja; aparte del taraceado original se le aplican calcomanías llamativas o dibujos pirograbados, por lo general de aves. Al parecer, con esta decoración se remarca la importancia de la bandurria en la ejecución de los huainos, en cuyas letras se suele establecer un paralelo entre la voz del cantante y las aves.

El conjunto Sentimiento Andino, uno de los pocos existentes en el área chopcca que se está adentrando en una carrera comercial, consta de tres bandurrias, dos de tipo huancavelicano y una tercera de tipo cusqueño, más la voz de un músico o de una de las dos cantantes que forman parte del grupo.

Waqrapuku y llungur

Técnicamente se trata de trompetas *naturales*, es decir, sin un mecanismo para cambiar la altura del sonido, por lo que se requiere de una habilidad especial del ejecutante para producir una tonada. El *waqrapuku* o corneta, instrumento bien conocido en todo el centro y sur andinos, es hecho de cornamentas de vacuno -alrededor de quince- armadas en sentido helicoidal y unidas con tiras de cuero crudo. Los ejemplares vistos en esta área tienen una boquilla de metal. Es el instrumento de las actividades rituales y lúdicas referidas al ganado vacuno: la marcación y las corridas organizadas en las fiestas de aniversario de los centros poblados. Su ejecución es más bien difícil, pues requiere una forma especial de soplido que permita sacar tonadas del instrumento. Refiere el músico Máximo Carbajal Escobar (entrevista personal, junio de 2008): “El *waqrapuku* es un instrumento muy antiguo y tradicional. Cuando yo era niño mi papá lo hacía juntando de trece a quince cachos de toro, y me decía que mi abuelo también sabía hacer y tocar el *waqrapuku*, y que yo también debo aprender a tocar. Entonces yo también aprendí a tocar gracias a las enseñanzas de él”.

El *llungur* es una trompeta travesera, lo que quiere decir que su boquilla está colocada a un lado del extremo proximal. Es de gran tamaño, alrededor de dos metros, hecho originalmente con un tronco recto de maguey o de saúco. Actualmente ha caído en desuso, y dado el tipo de material no suele conservarse más de un año después de su elaboración. El *waqrapuku* corre un peligro similar, en la medida que su uso no es heredado debido al progresivo abandono del aprendizaje tradicional y la dificultad de su ejecución. Asimismo, los ejemplares del instrumento no abundan hoy en

día. La solución a esta escasez de instrumentos y ejecutantes está siendo suplida por el uso de mangueras plásticas que rematan en un embudo a modo de pabellón, instrumento improvisado al que se le manipula para sacar las tonadas propias de la marcación y el rodeo.

Pinkullo

Es una flauta de pico, antiguamente hecha de caña y que en la actualidad se confecciona con tubos de PVC. Tiene un canal de insuflación que incluye una lengüeta y tres orificios, dos en el extremo distal superior para los dedos índice y cordial, y otro en el lado posterior, para el pulgar, abierto en su extremo distal. Es una variante de lo que el *Mapa de Instrumentos Musicales* (Bolaños 1978) denomina flauta de una mano- tambor, tocada por un mismo músico: el *pinkullo* con la mano izquierda mientras la mano derecha bate con una baqueta la tarola o *tinya* colgada del brazo izquierdo. Esta particular conformación, a la que se han otorgado antecedentes hispanos, es común en la sierra norte en la forma, por ejemplo, de las roncadoras de Áncash, y más raro y variado en la sierra sur.

La combinación *pinkullo- tinya* se ejecuta para la dura fiesta- faena del *vigawantuy* por los *pinkulleros*, músicos especializados, provenientes de los todos los centros poblados del área chopcca. En esta celebración, los *pinkulleros* hacen una constante exhibición de sus habilidades, desde su llegada ante las autoridades unas horas antes del corte y traslado de la viga hasta la competencia realizada ante todos los participantes, a la entrada de Tinquercasa.

Pito

Es el nombre de la flauta traversa, de tubo abierto, que en el área chopcca se confecciona actualmente de metal macizo, en sustitución de la caña original. Mide aproximadamente treinta centímetros de largo y su diámetro es de uno y medio centímetros. Tiene seis orificios en la cara superior, más uno en la cara inferior para el pulgar, aparte del que sirve de boquilla. Se ha registrado su uso en Cajamarca y la sierra lambayecana, y en el sur; en Cusco, Puno y Apurímac, mas no en Huancavelica, por lo que su uso entre los chopcca no se relaciona con influencias de las regiones aledañas. Es el instrumento propio del carnaval, ejecutado por un intérprete varón, con el acompañamiento rítmico de una fuerte percusión conformada por el bombo y la tarola.



La tarola, el tambor y la *tinya* son los tres instrumentos de percusión que se utilizan en la música chopcca.

Rondín

Es la armónica de boca, instrumento de viento de manufactura industrial que consta de una hilera de orificios, originalmente labrados en una pieza de madera a modo de peine, dispuestos entre dos planchas metálicas. Cada orificio tiene una lengüeta libre que al ser soplada vibra produciendo un sonido similar al de un organillo. Se toca soplando o aspirando el aire sobre uno de sus agujeros individuales o sobre múltiples agujeros de una vez. Muy difundido en la región andina (aunque las razones o significados de su uso hayan sido poco o nada estudiados), fue incorporado al repertorio musical chopcca desde mediados del siglo XX, con buena acogida, en virtud de su timbre, útil en la ejecución de huainos por la joven generación. Acompaña a la bandurria en la tonada secundaria que acompaña a la tonada principal cantada, o como dúo, combinando ambas tonadas. Se toca en las fiestas familiares y los aniversarios de las instituciones educativas y los centros poblados.



El *pinkullero* es el músico que ejecuta simultáneamente la *tinya* y el *pinkullo*, modalidades andinas de tambor y flauta.

Trompa

También llamada *kaukato*, la trompa es un pequeño idiófono (instrumento de percusión que produce sonido sin requerir de cuerdas o membranas), conocido en todo el mediterráneo europeo como *birimbao*, *guimbarda* o *jew 's harp* (arpa de judío, corrupción del término original inglés *jaws harp* o arpa de boca). Fue introducido en los andes con el nombre español de trompa gallega.

Este instrumento de metal tiene un largo aproximado de cuatro centímetros y está hecho de una delgada pieza metálica doblada en C con prolongaciones paralelas en ambos extremos, lo que le da forma de llave. En el punto medio de la C va adherido un filamento plano, largo y delgado, en ángulo de 90° respecto de la pieza base. Este pequeño instrumento se coloca en la boca, entre los dientes delanteros, y se pulsa el filamento con el índice derecho para que emita sonidos con la vibración; la boca, a modo

de caja de resonancia, cambiará los sonidos según su apertura y posición de los labios. La elaboración de este instrumento se limita en estos tiempos a Lircay (Angaraes), y está difundido en la zona norte y centro de la región Huancavelica, incluyendo las provincias de Acobamba y Angaraes. También se conoce el uso de este instrumento en Huamanga y Parinacochas, región Ayacucho, con el nombre de *cauca* o *chicharra* (Bolaños 1978:55).

Dominga Crispín (entrevista personal, agosto de 2008) refiere que existen dos tipos de trompa, hembra y macho, utilizados por personas de ambos sexos. La trompa hembra, ejecutada por la mujer, tiene un sonido más suave; la trompa macho, usada por los varones, emana melodías con una vibración más fuerte. Este instrumento es utilizado por los jóvenes varones para acompañarse durante el cuidado de los animales o para expresar su interés por la *pasña* de su elección; las mujeres también la ejecutan durante el pastoreo, para comunicarse por este medio con el joven varón, y en la trilla. Según la misma informante, existe una gran variedad de tonadas que se ejecutan con la trompa: *mayupata*, *mula qati*, *puka carrete*, *qatu qispi*, pañuelo *masta*, *pasña qayay* (música de cortejo o enamoramiento) y las tonadas de la *qachwa*. En este último caso, se ejecuta la trompa antes de empezar la trilla, al momento de pisar la era y al término de la actividad.

Este instrumento sigue en uso, aunque restringido, pues está siendo progresivamente desplazado por la preferencia por equipos modernos en el mercado local, como las radios a pilas. Aunque es fácil de llevar, su filamento es delicado y puede doblarse con facilidad. Los pobladores suelen atar pequeñas borlas de lana de colores para facilitar su identificación.

***Tinya* y bombo**

Ambos son tambores de doble parche, de diámetro superior a su profundidad, muy comunes en toda la región andina. La *tinya*, instrumento de nombre y origen prehispánicos, es un tambor pequeño hecho con parches de oveja sobre un aro de madera de base redonda, con poca profundidad, de sonido vibrante al golpe de una baqueta cuya punta está envuelta con un pedazo de trapo o cuero.

La *tinya* es uno de los instrumentos más difundidos del área andina. En los rituales dedicados a la tierra y la marcación del ganado es casi invariablemente

tocado por mujeres, quienes la llevan en la mano izquierda y toman con la derecha la baqueta, cantando al compás del ritmo. En cambio, durante la fiesta del *vigawantuy* es tocado por los *pinkulleros*, como acompañamiento del *pinkullo* en su función de apoyo y guía de la faena. Actualmente la *tinya* de tipo tradicional está casi extinta en la región, pues ha sido sustituida por la tarola de tipo europeo, pequeño tambor sin tono, de caja metálica y cuyos parches se estiran con templadores de tuercas. Es parte de las baterías militares y entre los chopcca es adquirido en el mercado.

El bombo es otro tambor de membrana sin tono, de tamaño y profundidad mucho mayor que la *tinya*, su caja es de madera, con membranas de piel de vacuno. Su uso está restringido actualmente al carnaval, como acompañamiento de fondo de las melodías ejecutadas por el pito. De forma más acusada que la *tinya*, su uso en la forma original está olvidado; actualmente es sustituido por un tambor grande de batería militar, adquirido en el mercado, de marco metálico y tuercas para templar los parches.

Gastronomía

Como es propio de una economía de autoconsumo, la comida del poblador chopcca puede parecerse frugal y sencilla en su preparación. Se prepara con los productos de su labor agrícola y ganadera, por lo que no intervienen elementos químicos en su ciclo productivo, lo que es un valor agregado en la noción popularizada de comida “sana”. En la concepción local, este alimento es importante porque da las fuerzas necesarias para afrontar los retos de la vida cotidiana:

Yo me siento sano y fuerte, porque desde que éramos chiquitos mis hermanos y yo, mi papá nos daba de comer sopa de morón, de trigo, de haba, bastante mote, papa sancochada, chuño; nos decía que eso nos daría fuerza para trabajar en la chacra (Quispe Escobar, entrevista personal, mayo de 2008).⁵⁹

La dieta básica del poblador chopcca consiste en productos cosechados en los diferentes pisos ecológicos, como tubérculos -*mashua*, oca, olluco y una gran variedad de papa (blanca, arenosa, dulce, amarga, híbrida y

59 *Ñuqaqa tarikuni qaliqali, kallpasapa, taksaykumanta pachas paniykunatawan, tayta-mamayku yañusqa morónta, trigota, qawasta, mutita, papata miskillaña mikunaykupaq, Chay mikuykunaqa allin kallpanchakuqmi chakrapi llamkanapaq nispa.*



El chuño es uno de los componentes básicos de la dieta de los chopcca. Incluso, uno de los poblados de la comunidad, Chuñunapampa, alude a la producción de este alimento.

nativa)-, cereales -cebada, trigo, quinua y *kiwicha*- y leguminosas -haba y arveja-, utilizados en la preparación de alimentos según la temporada y la ocasión. En menor proporción se agregan otros productos de pan llevar conseguidos en el mercado: fideos, aceite, etcétera.

Dada la economía de subsistencia, es indispensable la conservación de estos recursos. De la papa blanca, deshidratada a través de su congelamiento en las fuertes heladas de mayo y junio, se obtiene el chuño que se consume casi todo el año. La *kaya* es un derivado de la oca, obtenida a través del mismo proceso de deshidratación. De cereales como la cebada se obtiene el morón, que es el grano tostado y molido, usado en la preparación de sopas de consumo cotidiano. Granos y tubérculos se almacenan en las despensas llamadas respectivamente *taques*⁶⁰ y *troqas*,⁶¹ adicionadas al interior

60 Despensa elaborada con paja al interior del primer piso de la vivienda. Se utiliza para la conservación de los tubérculos.

61 Despensa preparada al costado del taque para guardar los granos. En algunas viviendas son adicionadas al interior del segundo piso de la casa.

de las viviendas. También se mantiene la técnica de conservación por deshidratación de las carnes de cordero y alpaca, aprovechando los rayos del sol y la sal para obtener el charqui o chalona.

En la gastronomía chopcca hemos identificado tipos de comida según la ocasión: cotidiana, estacional y festiva, preparadas con los mismos procedimientos, aunque con distintos ingredientes. En el consumo cotidiano, los platos más importantes son las sopas, seguidas de los segundos o comidas sólidas. Un plato muy común es la sopa de chuño, que se elabora con chuño remojado, papa picada, habas verdes, hojas picadas de yuyo - hierba comestible de la familia de las amarantáceas, que suele consumirse tierna- y sal al gusto. Este yuyo acompaña a las sopas como verdura picada, pero también se prepara como picante.

El segundo consiste en guisos o sancochados, y se come después de la sopa en la media tarde. Para preparar el segundo de chuño, este es sancochado y mezclado con un aderezo de cebolla picada, ajos y un poco de aceite. Otra manera de prepararlo es el *chuñupasi*, para lo cual se sancocha el chuño, se agrega aceite, huevo, queso y sal al gusto. Otras veces se consume solo, como el mote de maíz.

De la papa blanca sancochada, pelada, picada y secada se obtiene la papa seca, que se utiliza en sopas y segundos, como la carapulcra, preparada a manera de guiso, con aderezo de ají panca molido, cebolla picada, ajos y aceite. Se sirve con papa sancochada. Del olluco cocido, partido y secado se obtiene el *chullqe*, utilizado para el segundo de *chullque*, guiso aderezado con cebolla picada, ajos y aceite.

También se prepara el tostado, cancha de maíz preparada entostadores de arcilla llamados *kallanas*, hechos con una tierra especial conocida como *pachas*, que antiguamente eran fabricados en los poblados chopcca, aunque hoy en día algunas familias usan tostadoras de hojalata, adquiridas en la feria de Paucará. El maíz tostado, conjuntamente con el *charki* y el haba tostada, conforman el *weqau* o fiambre, la comida cotidiana preferida por sus aportes energéticos y porque puede conservarse por bastante tiempo, por ejemplo, durante los viajes largos.

El trigo se ingiere como sopa y picante. Para preparar este último, se cuece el trigo pelado y se sancochan papas. Cuando están cocidos, ambos

ingredientes se vierten en un aderezo preparado con cebolla picada, ajos y aceite. Se sirve acompañado de chuño. Las familias lo consumen ocasionalmente, en las actividades especiales de la faena agrícola y la construcción de casas. Es costumbre que todo plato se consuma acompañado de cancha de maíz.

Denominamos comidas de estación a las que dependen de la abundancia temporal de ciertos productos agrícolas, como los *teqtes* de arvejas y de habas preparados en febrero y marzo, épocas en que se han cosechado estas legumbres. Para su preparación se sancochan las legumbres junto con la papa nativa, pelada y picada; mientras que en otro recipiente se prepara el aderezo de cebollas, ajo y aceite. Para dar sabor, se agrega quesillo y huacatay (*Tagetes minuta*). Un caso similar es el picante de papas, preparado en abril y mayo, cuando se tiene mayor reserva de estos tubérculos. Primero se sancochan las papas, se pelan y pican y después se mezclan con el aderezo. Este plato se sirve acompañado de mote (maíz cocido) o cancha.

En este grupo incluimos la *huatia* de papa y la pachamanca, usuales en la cosecha de papa. Ambos platos son preparados en un horno abierto bajo tierra; en el caso de la pachamanca se cocina haba verde, camote, papas, oca, carne de cordero o de *paco* (alpaca). Estos potajes son consumidos con el *qapchi*, crema de rocoto, cancha, queso y huacatay molidos. Se llama *olla* a otro guiso de carne (de ovino, vacuno o camélidos en la zona alta) y coles en agua caliente; al que se agrega papa cruda y sal. Se sirve acompañado de mote. Este último es un plato de estación lluviosa, consumido en el carnaval.

Los platos festivos suelen incluir carne como ingrediente principal. El más conocido es el mondongo, preparado con maíz pelado, carne y panza o mondongo de llama, verduras y chuño. Se consume en diversas fechas del calendario festivo chopcca. El caldo de cordero, también para toda ocasión festiva, es preparado con chuño, habas, zanahoria, apio y sal.

El plato de cuy es importante para el rito del *warmieurquy*, porque según los chopcca el *precio* de la *pasña* se mide por la cantidad de cuyes que ofrecen a la familia de esta a cambio de la aceptación del pedido de mano. Los cuyes se cocinan en un aderezo con cebolla picada en cuadraditos, ajos y ají panca molido, aceite y sal. Este plato se acompaña con una merienda de picante de papas y maíz tostado.

Otro tipo de platos festivos es el conjunto de postres de harina de trigo. La *machka*, con agua y un poco de azúcar, es preparada especialmente en la faena del *vigawantuy*, como compañía de la carne sancochada y la cancha de maíz, que son el plato principal de esta actividad. La mazamorra de harina es un postre preparado por cocción; se pone a hervir el agua conjuntamente con la canela, el clavo de olor y la harina, y luego se agrega chancaca y leche. Este postre se prepara especialmente en la fiesta de Todos los Santos. Los buñuelos se preparan con una masa de harina, agua, levadura y manteca, que se fríe en aceite caliente. Las familias preparan estos dulces para las fiestas navideñas y de fin de año, época del cambio de autoridades.

Las bebidas son un componente muy importante en fiestas y celebraciones. La chicha de jora se prepara durante la *qachwa* con granos de maíz fermentado y cocido, chancaca, azúcar, canela y clavo de olor. Similar es la chicha de cebada, preparada con fermento de cebada tostada y azúcar para la fiesta del *vigawantuy*. El *calientito* o *quemadito* es preparado con aguardiente rebajado con una infusión de diversas hierbas aromáticas, como el toronjil y el anís, canela, azúcar y zumo de limón. Esta bebida se consume caliente para contrarrestar el frío intenso de la noches y madrugadas en que se permanece en vigila. Estas bebidas tradicionales, de valor alcohólico bajo pueden embriagar en un grado menor, pero se consumen pues la iglesia evangélica condena el consumo de bebidas alcohólicas de alta gradación, como la cerveza, el whisky, los macerados y el aguardiente puro.

Medicina tradicional

Los conceptos de salud, enfermedad y tratamiento mantienen en el área chopcca los principios y recursos que han sido identificados en la etnomedicina del área andina central, sobre la cual existe una extensa referencia bibliográfica. La medicina nativa convive con el cristianismo evangélico, que condena estas creencias y prácticas. Esta circunstancia hace difícil la investigación en este tema, toda vez que la nueva fe establece sobre ella una fuerte censura. No obstante, es claro que existen en esta zona personas conocedoras de las modalidades tradicionales de curación, así como de las propiedades curativas de las plantas y otros insumos. En todas las familias existen estos especialistas, llamados *yachaaq*, que prestan atención a diversos malestares, en especial los que han sido clasificados como *culturales*, aquellos que parten de la concepción de enfermedad como

producto de fuerzas naturales de orden espiritual y/o emocional antes que por agentes físicos o biológicos.

Como se ha observado en la medicina tradicional de otras regiones altoandinas, la enfermedad es identificada con el malestar, y se necesita un tratamiento especializado solo cuando este malestar impide el desenvolvimiento normal de la actividad cotidiana. De no identificarse una causa aparente de enfermedad, se considera que es causada por alguna de las fuerzas de la naturaleza, dentro de una concepción de la relación entre el hombre, la naturaleza y el mundo espiritual, que supone que alguna regla de esta relación ha sido posiblemente transgredida. En esta perspectiva, los elementos abióticos de la tierra tienen vida, y por tanto pueden premiar o castigar a los hombres según su proceder: "(...) hay que saber dónde echarse en el cerro, si no sabes te puede agarrar la *Pachamama*, te puedes enfermar, hasta te puedes morir si no te curas (...)" (Carbajal Escobar, entrevista personal, junio de 2008).

La medicina tradicional del área chopcca ha perdido difusión en las últimas décadas, como consecuencia de los muchos factores que han obligado a la semiclandestinidad o el abandono directo de estas prácticas. Tal ha sido el papel de las políticas públicas de salud, que deliberadamente trastocan la continuidad de la medicina tradicional a través de la aplicación de programas de carácter asistencialista -como el programa Juntos, para citar un ejemplo actual-. Se ha sabido, por testimonio de los propios agentes de salud, que si una gestante da a luz en la casa, el recién nacido no tiene derecho a tener una partida de nacimiento o recibir comida donada administrada por la posta o el centro de salud, obligando de esta manera a los pobladores a ser atendidos en las postas locales. Esta condición, auténtica censura de prácticas culturales tradicionales, ha sido un factor limitante en la búsqueda de información sobre el tema. El informante principal sobre este tema, un *yachaq*, compartió los datos sobre las enfermedades y su curación que se describen en las páginas siguientes con la condición de que su nombre y procedencia no sean mencionados.

La presencia del evangelismo es otro factor importante para el ocultamiento de prácticas culturales originales, en la medida que esta medicina está íntimamente unida a una concepción del mundo no cristiana. El cristianismo evangélico ha creado en el poblador chopcca una actitud contradictoria respecto a sus conocimientos de medicina tradicional

heredados, truncando la expresión pública de los mismos y, en ese sentido, impidiendo su difusión. Este aspecto es importante, porque la transmisión de conocimientos refuerza una identidad. Así, la sociedad chopcca, que ha construido una identidad muy marcada, tiene que ocultar, censurar o abandonar sus conocimientos en una instancia que afecta su identidad en un nivel muy íntimo, ello debido al credo dominante adoptado.

La ruta terapéutica chopcca tiene, como es usual en las medicinas rurales tradicionales, dos niveles de tratamiento de la enfermedad. En el primero, la escala doméstica, la finalidad es aliviar o eliminar la dolencia, recurriendo a insumos naturales de probada efectividad. Las hierbas naturales componen la parte más importante de la farmacopea chopcca, y en menor proporción los elementos de origen animal, como grasas y ungüentos. El tratamiento suele ser aplicado por algún miembro de la familia, o por conocedores que manejan procedimientos curativos muy concretos: hueseros y sobadores (que atienden la dolencia aplicando masajes sobre la parte afectada del cuerpo), parteras (que atienden los nacimientos) y hierberos (conocedores de las capacidades curativas de las plantas, a veces acopiadores y comerciantes de estos insumos), quienes para el tratamiento preparan generalmente infusiones que han de ser ingeridas por el enfermo. Las hierbas locales más conocidas y usadas por los chopcca para el tratamiento de enfermedades son:

- *Qamakay*, empleada para curar problemas de empacho a través de constantes frotamientos en la barriga.
- Cola de caballo, se consume en infusión para aminorar el dolor del parto después del alumbramiento.
- *Chichikara*, se toma en infusión para curar el empacho.
- Santa Lucía, cuyo zumo en los ojos los alivia del dolor. Además, mojarse la cabeza con la infusión fría de esta planta quita el dolor de cabeza.
- Lengua de perro, actúa como un cicatrizante sobre las heridas.
- *Ancerquru*, se ingiere en infusión para prevenir cualquier tipo de cáncer.
- *Yanaitaña*, calentada con los rayos de sol, se frota en la parte afectada por el dolor de huesos.
- *Ñuñunwi*, se usa como emplasto para el cólico estomacal.
- Amor seco, se toma en infusión para aliviar los dolores de espalda y estómago.

- *Qaya qaya*, utilizada en el sahumero para curar el susto de un niño.
- *Corpus* y *yanakanlla*, bebidas en infusión curan las enfermedades del hígado y el riñón.
- *Maichi* y *kishuar*, se usan como emplasto para desinflamar golpes de la piel.
- *Chilka*, se usa como emplasto para aliviar el dolor del vientre causado por el frío.
- *Tara*, las gárgaras con la infusión fría de esta planta alivian la tos.
- *Marmakilla*, se usa como emplasto para el dolor de espalda.
- *Pachataya*, se toma en infusión o se frota la planta caliente para aliviar el dolor de espalda.
- *Qala qapinchu*, se tomar en infusión para aliviar el cólico estomacal.

Los hierberos también realizan algunos procedimientos menos empíricos, como la curación con humo y oraciones, e incluso algunos procedimientos simples de magia de contacto, como la limpieza del malestar mediante la frotación de una planta o animal sobre el cuerpo del enfermo, para que el mal que produce la dolencia pase a aquél, procedimiento conocido en otras regiones andinas como *jubeo*.

Si el malestar continúa, se pasa a un segundo nivel recurriendo al *yachaq*, quien diagnostica a través de la lectura de la hoja de coca y de los naipes, así como del pulso. Simultáneamente, indaga dónde estuvo el paciente antes de enfermar, así como la localización, intensidad y características del malestar. Puede suponerse a estas alturas que un malestar no curado por procedimientos empíricos es producto de agentes espirituales; según el tipo de síntomas y la cercanía a determinados lugares, el malestar es identificado como puquio, *pacha* o tierra, susto, *chacho*, gentil *wayra* u otros. En este punto, el procedimiento curativo es el ritual de sanación a través de un *pagapu* en contacto con los espíritus de los *apus*. Los *yachaq* pueden llevar a cabo esta curación porque mantienen una relación con dichas deidades, las mismas que le otorgan poder. Presentamos a continuación una descripción de estos malestares y los procedimientos para su curación.

Pacha

Enfermedad ocasionada por la tierra, de dónde viene su nombre, a consecuencia de haber descansado en el suelo de un lugar inconveniente, por ejemplo, cerca de un cerro; por realizar alguna actividad agropecuaria o festiva sin haber hecho el ritual de rigor de pedir permiso a la *Pachamama*

o a los *apus*; o porque se han transitado zonas prohibidas o sagradas. Los síntomas de este mal, como la pérdida de apetito, el malestar generalizado y la coloración inusual de la piel, aparecen intempestivamente y, de no tratarse con rapidez, pueden causar la muerte.

Cuando se ha llegado a la conclusión de que el malestar es producto de la influencia maligna de algún cerro o de la misma tierra, se hace la curación por medio de un *pagapu* compuesto por hojas de coca, granos de maíz, trigo, azúcar y trago dispuestos sobre una mesa ritual. El curandero ofrece todos los elementos a la *Pachamama*.

Gentil wayra

Los pobladores tienen temor a los restos óseos desparramados, pues se piensa que pertenecen a los antepasados, conocidos como gentiles o abuelos. Se dice que hay que tener cuidado con ellos, porque si uno los pisa o recoge, estos pueden entrar al cuerpo de las personas, ocasionándoles el mal del *gentil wayra*, una enfermedad muy dolorosa. Para curar este mal, el curandero tiene que buscar los huesos que ocasionaron el mal, sin importar la distancia que deba caminar, para después quemarlos y tirarlos al río, mientras reza y pide disculpas a los gentiles.

Susto

Es causado por tener impresiones fuertes y repentinas por miedo, espanto o pavor. Se considera común en el caso de los niños, pues se caen y se accidentan con frecuencia. Los malestares que genera son diarrea, falta de apetito y espasmos al dormir. En la concepción local, el susto implica que el alma del niño ha dejado el cuerpo por el impacto, lo que explica el comportamiento errático del menor. Así, este mal se trata con el *qayapu*, que consiste en llamar al espíritu del niño que se fue con el impacto del susto. Durante el ritual curativo corresponde al curandero u otra persona entendida rezar, orar y llamar, haciendo uso de coca y cigarro. En caso el susto haya sido muy fuerte, la curación se realiza en varias sesiones.

Puquio

Cuando se ingresa sin cuidado a los puquios mientras se ha formado un arco iris, el mal puede ingresar al cuerpo de la víctima. Las mujeres están más propensas a contraer esta enfermedad; por ejemplo, si está comiendo y el arco iris pasa por la comida, puede hacer que el vientre de

la mujer se hinche como si se tratase de un embarazo. Al paso del tiempo se presentan malestares, como pérdida de apetito e insomnio, incluso durante varios meses. Este mal es tratado a través del *pagapu* ofrecido a la tierra y al puquial.

Tradición oral

La narrativa oral de los chopcca versa sobre los diversos niveles de existencia que componen su universo. Existe una gran riqueza de relatos, transmitidos de padres a hijos, que tratan de aparecidos, encantamientos, seres míticos, fábulas sobre una naturaleza con voluntad y deseos similares a los humanos y, sobre todo, mitos de origen, asociados a hechos heroicos del pasado (mencionados en el aparte correspondiente a la historia chopcca) que constituyen uno de los elementos principales y vigentes de su identidad. Esta tradición oral aún cumple una función significativa de carácter normativo y de control social dentro del grupo; por ejemplo, los relatos referentes a los *qarqachas* condenan el incesto no solo como una forma de control dentro de la familia nuclear sino también como un asunto de interés público. Las narraciones sobre los condenados y las almas previenen las acciones en perjuicio de los demás, como robos, asesinatos, infidelidad conyugal y violencia sexual. Idealmente se propone el trato recíproco entre los miembros de la sociedad humana y entre estos y el mundo no-humano de los espíritus existentes en la naturaleza. Los conflictos y fatalidades que se presentan en estas historias suelen ser explicadas como la consecuencia de haber roto tales reglas en uno o ambos niveles. Asimismo, la transgresión por razones de egoísmo -en las formas de codicia, avaricia o incluso pasión amorosa-, produce la ruptura del orden y la desgracia del infractor, que puede terminar bestializado, maldecido o muerto.

Estos relatos se narran en el quechua local, porque se considera que en castellano el relato pierde la riqueza del significado original y, principalmente, porque la censura operada sobre estas historias proviene del mundo hispanohablante del pensamiento institucionalizado: el credo religioso (católico y evangélico), el sistema educativo formal y la salud pública. De modo similar al caso de la medicina tradicional, la presencia de los grupos evangélicos ha puesto en tela de juicio el valor de este patrimonio. La adopción de esta fe significa, por tanto, un elemento de

autocensura sobre este aspecto tan importante para la identidad del grupo. Al parecer, miembros de la generación mayor no desean ser expuestos a la censura pública; por tanto la transmisión de estas narraciones a las siguientes generaciones se ha restringido relativamente, aduciendo que los personajes y situaciones descritas en los relatos no existen o que son “cosa del diablo”.⁶²

De todas maneras, la censura está lejos de ser regular, y no puede decirse que sea generalizada, aunque ha dificultado mucho la recolección de relatos. La mayor parte de ellos ha sido registrada en momentos festivos, cuando los rituales motivan el florecimiento de los contenidos culturales que se transmiten de generación en generación para revitalizar la identificación del grupo con sus orígenes. La narración en quechua permite la conservación de la tradición oral, siempre que se mantengan vigentes los canales de transmisión no formalizados, puesto que estos contenidos no transitan los cauces oficiales, como la escuela.

Los relatos que presentamos a continuación fueron traducidos al castellano por la investigadora de campo Marleni Martínez Vivanco, quien también los recopiló.

Geografía viviente y otros seres sobrenaturales

Los contenidos de la narrativa oral remiten a una geografía viviente. Los chopcca mantienen la concepción del universo animado, dominado por la presencia de las deidades tutelares de las montañas, conocidas como *apus* (señores), y las deidades del cielo y, en un nivel más cercano a la sociedad humana, las diversas personificaciones del mundo natural y de los eventos geográficos y los espíritus que purgan condena por la ruptura de reglas sociales. Unos y otros muestran diversos grados de poder e influencia en la vida humana, y son habitualmente dañinos si no se trata con ellos de forma ritual. En estos relatos no solo se despliegan historias morales situadas en un tiempo indeterminado –siendo su temática, por tanto, *actual*–, sino que generalmente son hechos vividos por los narradores. Estos relatos son, por tanto, un hecho *real* para quienes los cuentan y oyen. En ese sentido, son testimonio del vigor de las concepciones locales, a pesar de la censura religiosa.

⁶² Hay que reconocer que esta explicación ha sido dada a la antropóloga de campo, quien representa en este caso al universo de donde vienen los discursos instituidos que generan la actitud de autocensura.

Apus

Los relatos se han organizado en función de su contenido. En el primer grupo se encuentran aquellos que refieren las configuraciones de los *apus*. Estos siguen la temática conocida en otras áreas andinas y delatan la influencia de fuentes europeas, adoptadas como parte de un mismo universo cultural. En historias como *Qinanananan* se confunden el credo cristiano y el culto a las montañas como parte de un mismo universo, sincretismo de ideas originado en el adoctrinamiento católico y que ha permitido la persistencia, transformada, del relato oral original.

Los *apus* son dioses poderosos y ricos que habitan en el interior de los cerros, a quienes se les ha de tributar con ofrendas compuestas de coca, cigarro, trago y cereal en los rituales de pago o *pagapus*, para invocar la protección del ganado ante el abigeato, los accidentes y las enfermedades. También se les pide buenos resultados en la producción agrícola y la protección ante accidentes o maldiciones en sus cercanías. Tienen el poder de enfermar o hacer morir a la gente, pero también pueden ayudarla, curar a los enfermos, premiar con su riqueza a las personas honestas y castigar al pecador, como muestran los siguientes relatos.

Bondad y castigo de los apus

Dicen que había un hombre con dos hijos, uno era muy pobre y el otro era rico. Los dos se dedicaban a quitarse los terrenos de su padre, el rico se apropiaba de las mejores tierras, de los mejores animales, era muy egoísta; el hijo pobre vivía en una choza pobremente, con pocas tierras.

Un día el hermano pobre se fue a trabajar al cerro. Le agarra una lluvia torrencial y se hace de noche, ya no podía regresar, entonces se queda en una cueva cubriéndose con una manta vieja. Cuando despertó escuchó que dos cerros se estaban llamando y se preguntaban quién está allí. El otro cerro le respondía “está durmiendo un hombre pobre”. Los dos cerros se ponen a conversar y se preguntan “¿qué vas a darle tú, *waman?*” y le responde “yo le daré oro” y el otro cerro dice “yo le daré dinero”. El hombre, al escuchar hablar a los cerros, se asusta y se pone a dormir.

Al día siguiente, cuando despierta ve dos ollas. La primera olla contenía mazamorra de maíz y la otra chuño. Como estaba de hambre comió un poco, luego se acuerda de sus hijos y se va en busca de ellos. Cuando ya estaba cerca de su casa sintió su carga pesada y se sentó. Sus hijos y su esposa, al verlo, fueron

a ayudarlo, cuando llegaron a su casa vieron en las ollas oro y dinero y estaban felices.

Después empezaron a construir una casa para cada uno de sus hijos, y compraron animales y tierras. Su hermano rico se preguntaba cómo había conseguido tanto dinero. Un día decide visitar a su hermano para preguntarle, el hermano pobre le cuenta todo lo que pasó.

Al día siguiente, el hermano avaro se dirigió hacia la cueva y se quedó a dormir ahí. De igual manera, los dos cerros empiezan a preguntarse quién está en la cueva. El cerro dice: “Está un hombre rico. ¿Qué le darás tú?”. El otro cerro le responde: “Yo le daré cuernos”, y el otro le dice “yo también le daré cuernos”. El avaro, al escucharlos, se acostó nuevamente. Al despertar ve varios cuernos, los carga y va a su casa. En el camino empieza a picarle su cabeza, ya cerca de su casa los cuernos empiezan a pesarle. De pronto cuando su esposa sale de la casa, ve a un hombre con cuernos parecido a la cabra, le echa al perro y lo mata (Huamaní Pari, entrevista personal, 2007).

Qinanananan (Me duele la cabeza)

Dicen que habían dos hermanos; uno de ellos era más fiel con Dios, el otro hablaba con Satanás y tenía envidia del hermano menor. El hermano menor tuvo suerte un día que había viajado. Se había quedado dormido en una cueva del camino, preocupado por conseguir dinero para hacer sus compras. Cuando se despierta nota que su *kipi* pesaba; él sorprendido se preguntaba qué es lo que pesaba tanto, y cuando lo abre era oro. Regresa y le muestra a su hermano lo que Dios le había dado. El hermano mayor quedó envidioso de la suerte de su hermano menor y le dice que él también va ir a dormir a esa cueva.

Esa misma tarde va y se queda dormido a propósito a la medianoche. En eso escucha una voz que preguntaba al otro cerro “¿Tú qué le vas a dar?”. “Yo le voy a dar cachos, ¿y tú qué le vas a dar?”. “Lana, yo le voy a dar”. Él pensaba que le iban a dar vacas, ovejas, entonces se levanta y se va pensando en los animales, en eso le empieza a picar la cabeza. Él decía ¿qué pasa?, ¿por qué me pica la cabeza?. En eso, se da cuenta que le estaba creciendo un cuerno y en su cuerpo le empezó a salir pelos. Él estaba asustado con lo que le estaba pasando a su cuerpo y a su cabeza. “¿Ahora qué voy a hacer? La gente se reirá de mí al verme transformado en un animal”. Se encuentra con su vecino y le dice que le corte con un hacha sus cuernos, él le obedece pero le rompe la cabeza. Entonces se va del pueblo avergonzado y un poco enfermo y se queda

a vivir en una cueva como un gentil y decía: “*Qinanananan, qinanananan*” (Montes Ataypoma, entrevista personal, 2007).

Un segundo grupo está integrado por cuentos sobre aparecidos. En este tipo de relatos se narra hechos extraordinarios con seres espirituales, malignos o cuya acción es negativa para sancionar la presencia humana en un lugar sagrado habitado por estos seres. El demonio, las almas y las *qarqachas* integran un primer grupo de seres malignos. En un segundo grupo están las *illas* y las sirenas, habitantes cuya influencia podría ser incluso beneficiosa si es propiciada ritualmente. Estos relatos cuentan cómo estas apariciones causan daño o ponen en apuros a las personas que tienen la mala fortuna o el poco tino de encontrarlos.

Demonios

El demonio es el espíritu malévolo que toma la forma de un animal o de una persona cercana –como un pariente directo– para acercarse a la víctima, con el fin de confundirlo y consumir su objetivo. Se dice que si una persona se encuentra con él, corre el riesgo de desaparecer o morir, porque queda encantado y obedece a su mandato de ir lugares lejanos, sin retorno.

El demonio se aparece por las noches; puede venir convertido en algún animal o persona que uno conoce, en tu enamorada, esposa o vecino, y te lleva. Es como un encanto que engaña. Sale en la llovizna y te puede llevar al río o a otro lugar en la mala hora, hasta te puede matar.

Un día mis primos y yo volvíamos al pueblo después de haber participado en el *kuchuscha*. En eso sentimos algo, un presentimiento, estábamos con miedo, algo pasaba a nuestro cuerpo. Mi primo Teodoro temblaba. Ya en el sitio de Escorno vimos corriendo a un animal hacia nosotros. Empezamos a correr pidiendo auxilio y rezando mucho a Dios, los perros de los vecinos escucharon y comenzaron a ladrar y desapareció el bulto. Mi primo se va a su casa y cuando llegué a mi casa, no podía dormir esa noche.

En la mañana siguiente cuando conté a mis padres lo sucedido, me dijeron que, como nosotros teníamos entre quince y dieciséis años, el maligno quería llevarnos (Sedano de la Cruz, entrevista personal, 2007).

*

Más o menos en el año 1986 yo era más joven. Volví más o menos a las tres de la mañana, después del *champatikray* en el quinto día de un niño. Cansado me recosté en un lugar del

camino y me quedé dormido. En eso aparece mi tío y me estaba llevando a la laguna, diciendo: “Vamos, levántate rápido, vamos a la casa”. Me despierto con el ladrido de un perro, no había nadie y faltaban pocos metros para entrar al agua. Asustado empecé a correr hacia arriba, dando gracias a Dios por haberme salvado del demonio (Crispín Reginaldo, entrevista personal, 2007).

Condenados

Según el sector católico de la población, los condenados son espíritus de personas fallecidas que están pagando un castigo por las malas acciones cometidas en vida: deambula sin descanso por la tierra durante un tiempo indeterminado, hasta que logren ser perdonados por Dios y así descansar en paz. Se dice que su penitencia es aparecer como personas o animales que inspiran terror en la gente por los ruidos de sus cadenas o los gritos con que se presentan. Su presencia es aciaga, como parte de su condición, y deben ser evitados:

Yo siempre organizaba el *kuchuscha*. Siempre íbamos conjuntamente con algunas muchachas, vestidos con nuestros trajes a la zona de *Pichqanayuq*, a las diez u once de la noche. Una de esas noches yo me hice tarde, estaba yendo apurado, porque como organizador debía estar a la hora. Mientras caminaba sentí algo raro, mi cuerpo sentía escalofríos, en eso escucho un ruido y un grito, era el condenado. Ya no me acuerdo que más pasó.

Mi padre me decía que si me encuentro con un condenado, que camine por encima del camino [camino arriba] y no por debajo, porque me pueden comer, y como sea subí para Yanamuqu. Ya no me acuerdo mucho, no puedes hacer nada en ese momento. Estuve inconsciente un buen rato, cuando desperté, de miedo me vine corriendo hacia mi casa. Cuando le conté a mi padre me dijo que eso me pasa por andar de noche (Sedano de la Cruz, entrevista personal, 2007).

Qarqachas

Son los condenados por haber cometido incesto. Su castigo es la bestialización. Quedan convertidos en aves, llamas, cerdos o burros –aunque en Choppcca no se menciona que tomen formas monstruosas, como ocurre en otros relatos andinos, en que se describen seres de dos cabezas y más de cuatro patas–, y hacen sus apariciones entre las diez y la medianoche, con gran ruido, según el tipo de animal en que se hayan transformado.

Nos dijeron que en las noches de luna, cerca al panteón salen dos chanchos gritando. Dos amigos y yo fuimos al lugar, llevando cada uno un látigo para atraparlo. En eso nos dimos con la sorpresa de que era cierto, salieron dos chanchos gritando. Seguro eran *qarqachas*. Los esperamos en el camino para atraparlos pero no aparecieron, seguro se fueron por otro camino (Quispe Escobar, entrevista personal, mayo de 2008).

*

Cuando nosotros éramos jóvenes, íbamos al *champtikray* en el *chakmeo*, de paso para conversar con nuestras enamoradas, a veces dormir con ellas. De pronto aparece el *qarqacha* gritando y llorando. Con miedo, ya casi a doscientos metros, nos animamos y seguimos caminando, estaba casi cerca de nosotros, tal vez a unos cien metros, estábamos de miedo, empezamos a rezar. Había dejado de gritar. En eso lo vimos venir como un bulto grande; estaba sentado creo, no lo miramos, teníamos miedo.

Nosotros íbamos por encima del camino y lo atajamos. Vimos que era un bulto negro con ojos rojos. Le tiramos piedras, no me atreví a acercarme más, estaba yo como borracho, le tiramos nuevamente piedras y se fue; era casi las tres de la mañana. Llamamos *qarqacha* a los que tienen relaciones con su misma familia, entre sobrinos, primos, padres e hijos (Quispe Carbajal, entrevista personal, octubre de 2007).

*

Se dice que las personas se convierten en *qarqacha* cuando están con sus propias familias. Mi mamá me decía que había una mujer que la llamaban loca, y estaba con su propio hijo. Luego la quisieron agarrar. Dice que estos *qarqachas* tienen miedo a la cruz, al cuchillo, al látigo y a la sogá hecha del cuero de llama.

Una abuelita la había atrapado y la golpearon llevándola no sé a dónde. Las *qarqachas* comen niños, se llevan su cabeza y andan como el viento, siempre se aparecen de noche cuando estas solo (De la Cruz Soto, entrevista personal, 2007).

*

Un día que hubo un matrimonio, una persona estaba mareada y andaba como el viento, haciendo asustar a las personas de la fiesta. Dicen que era un señor que estaba con su propia hija. En la noche sus espíritus salen y se convierten en animales y quieren comer a los niños para poder salvarse (Sedano Quispe, entrevista personal, 2007).

Almas

Las almas son espíritus, buenos o malignos, vestidos con un hábito blanco, que caminan sin pisar la tierra, y que al igual que los condenados deben deambular por el mundo, aunque a diferencia de estos no sufren. Estos seres generalmente no pueden cruzar los ríos porque le temen al agua y esperan la ayuda de una persona viva, a veces sin su consentimiento. Según los chopcca, al alma se le debe ayudar a cruzar el río cargándola en la espalda, sin verle el rostro, porque se corre el riesgo de enfermar o incluso morir, si no se es curado a tiempo por un especialista. En los dos últimos relatos se describe al alma como un bulto que se apea sin avisar a quien lo ayuda a cruzar el río, para su sorpresa y susto.

En febrero, un hombre caminaba por la noche llevando leche a la hacienda de Mayunmarka, en eso vio llorar a un alma al borde del río. Él no tenía miedo y le preguntó “¿Por qué lloras, alma?”. Durante la hacienda ellos llevaban siempre la leche en el *punqu*,⁶³ y la máquina para hacer mantequilla, en eso seguramente el alma se le apareció. No podía cruzar el río. Luego el hombre le ofrece su ayuda y la carga, y se dio con la sorpresa de que pesaba un montón, pero igual le ayudó a cruzar. Él continúa su camino, pero siente que el alma le acompañaba aún (Raymundo Escobar, entrevista personal, 2007).

*

En el tiempo de la hacienda, cuando yo era aún joven, volvía de haber ordeñado la vaca en Chopccapampa; en un lugar denominado Ichuqallaman estaba llorando un alma. Tomando valor me fui al *wayqu*⁶⁴ a verlo, estaba llorando justamente un alma. Me asusté demasiado. Mi padre me dijo que cuando viera llorar a un alma, se le debe preguntar: “¿Por qué lloras? Yo te acompaño. ¿Dónde vas? Yo te cargo”. Me saqué los zapatos y le dije al alma “ven, ponte a mi espalda”. La cargué y pesaba un montón. Ya cuando crucé el río, se puso liviano como el aire, ya no pesaba nada (Raymundo Taipe, entrevista personal, 2007).

*

Yo volvía de Acobamba, la noche me alcanzó en Anta, donde me compré trago para darme ánimo y continuar con el viaje. Estaba pasando por un lugar oscuro denominado El Ingenio, es un *wayqu* donde había un molino. En eso se oye el aullido

63 Nombre local del cántaro.

64 Quebrada en quechua.

de los perros. Yo iba cruzar el río, entonces me senté para sacarme los zapatos, cuando me levanto agarrando mis zapatos siento que alguien se cuelga en mi espalda. Me asusté mucho, no sabía qué hacer y crucé el río. Al llegar a la orilla del otro lado me senté con mucha dificultad y el alma que cargué se fue rápidamente por mi adelante. Me levanté muy asustado, ni siquiera me puse los zapatos y empecé a caminar rápidamente. Mi oído se había tapado. Ya cuando llegué a mi casa mis oídos se normalizaron y me quedé dormido hasta el día siguiente (Soto Huamaní, entrevista personal, noviembre de 2007).

*

Una vez mi abuelo que era *Uyarikuy* Ministro, en diciembre, venía de Tinquerccasa después de la reunión que tuvieron. Era la medianoche y él venía por una zona desierta. En eso, en el camino se le aparece un bulto grande de color negro. Mi abuelo se asustó pero el bulto no se movía, entonces él empezó a rezar de susto y el bulto negro desapareció (Crispín Quinchu, entrevista personal, 2007).

Illas

Las *illas* son apariciones de animales machos, usualmente vacunos, aparentemente encarnaciones de los cerros y sus atributos minerales, considerados propiciadores de la fecundidad. Son vistos solo de noche, especialmente con luna llena y en épocas de lluvia. Estos animales fantasmas suelen salir de los puquiales, lagunas, cerros o rocas para aparearse con las hembras del ganado vacuno de algún comunero afortunado, quien al cabo de unos meses contará con buenas crías, que al crecer serán buenos ejemplares de su especie. Muy esquivos al contacto con humanos, se dice que al ser capturados se transforman en miniaturas de piedras blancas, y si se quiere conservar su poder reproductivo se les debe guardar secretamente en la vivienda, evitando robos y manipulación excesiva.

Dice que antes habían *illas* en nuestro pueblo, lo llevaron o se fue para Chopccapampa. Encontramos en el cerro enterrado a las *illas*, varios animalitos en forma de vaca y oveja. Un día mis papás sacaron de este lugar ollitas, vasijas. Eso era malo, mis papás murieron de eso.

En la actualidad de allí consumimos el agua. Es un puquial, donde se ve una figura de un hombre o una mujer, como si estaría orinando. Por las noches salen animalitos de este puquial y esto es peligroso. Con estas *illas* se aumentan los

animales, pero si la persona es mala y hace daño, estas *illas* la matan. Ya mataron a varias personas antiguas. Antes les ponían sus ofrendas y les rezaban. Son cerros peligrosos y grandes. De este puquial también salen lagartijas con varias cabezas en mala hora. Un día en plena lluvia y sol vimos a una lagartija con dos cabezas (Taipe Vargas, entrevista personal, 2007).

*

En la zona de Wamanpuquio, por las noches, a eso de la medianoche, salen las *illas* en forma de animal. Si una persona se encuentra con ellos es malo, puede enfermarse, por eso se le ofrece un *pagapu* a la *illa*, para que aumente nuestros animales. Es como un padrillo (Layme Escobar, entrevista personal, 2007).

*

Las *illas*, en el poblado de Chopccapampa, son imágenes de ganado vacuno u ovino, existen en los puquiales y en las cuevas. Solamente salen por las noches, en tiempo de los carnavales y del Santiago, cuando cae un poco de lluvia. Si alguna persona se encuentra con estas *illas*, se lo llevan al corral de su ganado para que lo hagan juntar con su vaca o con su oveja, porque dicen que estas *illas* cada año entran en celo y tienen crías. Es por ello que aumenta el ganado vacuno u ovino (Quispe Taipe, entrevista personal, 2007).

*

Las *illas* son animales de piedra que se convierten en animales de carne y hueso. Dice que hay un lugar denominado Chanmichina donde hay una cueva, donde los *yachaq* hacían el *pagapu* a los *wamanis* para sacar vacas. Ellos eran los chalanos que se encontraban en cada lado del cerro, montado en el lomo de esos animales (Crispín Reginaldo, entrevista personal, 2007).

Sirenas

Las sirenas son descritas como mujeres desnudas, de tez blanca y cabelleras doradas, habitantes de lagunas, ríos y cascadas y causantes de los encantamientos. Aparecen en las horas *malas* de la noche, y si las personas se ponen a conversar con ellas o están ebrias al encontrarlas, corren el riesgo de desaparecer en las profundidades de las aguas. Otros pobladores dicen que a veces hacen su aparición montadas a caballo, para llevarse a sus víctimas al interior del cerro. En esas circunstancias, su presencia es muy notoria, porque el ambiente se llena de melodías dulces y atrayentes de arpa o violín, fatalmente seductoras para los oídos humanos.

Un señor regresaba de noche a su casa después de haber participado en una fiesta, él venía animándose con su trago y masticando coca, llevaba su *pinkullo* y un poco de comida para su familia. Cuando pasó el puente, escucha una linda melodía musical, él decía: “¿De dónde vendrá eso?”. Seguía caminando, pero cada vez más se acercaba la música. En eso vio que una hermosa señorita se le acerca y le abraza, le pregunta ¿dónde vas? y se ofrece acompañarlo. Seguía abrazándolo y el señor se dejaba porque estaba borracho. En eso la chica empieza a rebuscarle, ya cuando estaban cerca al pueblo los perros empiezan a ladrar. El señor despierta de lo hipnotizado que estaba por la presencia de la desconocida, se da cuenta que estaba totalmente calato, no tenía nada de lo que trajo, pidió auxilio. Llega a su casa totalmente asustado, cuenta lo que le sucedió a su familia, pero no recuerda mucho lo que le pasó.

Al día siguiente salen a buscar su ropa, su comida y su *pinkullo*. Lo primero que encuentran es su manta bien tendida en el puente, y sobre la manta estaba bien servida su comida. Luego encontraron su instrumento musical y su ropa (Sotacuro Raymundo, entrevista personal, 2007).

*

Dice que las sirenas viven en los ríos profundos, donde hay remolinos, que aparecen en las horas malas, como a las siete, nueve y once de la noche. Si uno se encuentra con ella, la reconocerán porque es muy bonita, y si uno se pone a conversar con ella, te puede llevar dentro del agua y desaparecerte.

Por ejemplo, el año pasado, más o menos a las dos de la madrugada, yo pasaba cerca al río Ccollpa, en eso escuché como si alguien hubiese tirado una piedra al agua. Me asusté mucho, no podía caminar ni para adelante, tampoco para atrás. Dicen que este lugar es encantado (Crispín Reginaldo, entrevista personal, 2007).

Pistacos

Los *pistacos* son varones dedicados a la extracción de grasa humana, para lo cual utilizan aparatos sofisticados. Según algunos pobladores chopccas, estos personajes son identificables por sus características físicas de extranjero occidental: tez blanca, barba y en algunos casos cabello largo; aunque en términos generales, *pistaco* puede ser cualquier visitante foráneo, incluso el docente del centro escolar, como declara el siguiente relato:

En cierta ocasión estuve en un curso con los párrocos en Huancavelica. Al regreso solo veníamos dos a mi pueblo, ya

era de noche y no podíamos ya descansar, y nos dirigimos por el camino hacia mi pueblo. Después de salir de Huancavelica a eso de las diez de la noche, en un lugar llamado Qampatu Wayqu, nosotros volvíamos rezando el rosario, recordando todo lo aprendido en el curso. En eso nosotros sentimos que alguien nos venía persiguiendo: era el *pistaco*, estaba bien armado con su cuchillo. Cuando volteamos la esquina, él también aparece de entre las piedras, nosotros rezábamos con más fe, en eso el hombre desapareció.

En Chopccapampa había un profesor, que unos días después había contado el suceso con otra versión de nuestro regreso al pueblo, diciendo que ese día regresábamos ocho personas, lo cual no era cierto, solo veníamos dos. Seguramente aparte de nosotros había otros hombres ficticios a nuestro lado acompañándonos.

Una semana más tarde, ya sabíamos que había contado el mismo *pistaco*, diciendo que habían regresado del curso ocho personas y que él también venía tras de ellos. Seguro que el profesor de aquel entonces era el *pistaco*, que esperaba a sus víctimas en el silencio en la noche. Cuando nosotros aparecimos, para el *pistaco* veníamos ocho personas y no dos, solo que estábamos rezando el rosario y persignándonos. Seguro que Dios nos ha salvado de lo malo (Raymundo Taipe, entrevista personal, 2007).

Animales humanizados

Existe otro grupo de relatos en los que se habla de animales que han tomado aspecto humano para engañar a algunas personas en beneficio propio, aunque el truco siempre es finalmente descubierto. Este tipo de narraciones mantiene la misma estructura de los relatos de aparecidos: una presencia extraña al entorno engañando y/o haciendo daño a las personas involucradas.

El perro

Dice que un perro transformado en un joven le invita a una chica para que asista al día siguiente a un convido. A la mañana siguiente la chica asiste a la invitación, pero no encontró a nadie, solo había un perro que le fastidiaba y que le traía huesos; entonces ella le tira una piedra al perro y se regresa.

En la noche, el joven visita nuevamente la casa de la chica, y le reclama por qué no le recibió el convido. Y la chica le dice: "Pero si solo era un perro que me fastidiaba y me traía huesos (Escobar Pérez, entrevista personal, 2007).

El gavilán y la pastora

Por las alturas del pueblo una pastora estaba pasteando a sus animales, en eso se le acerca un gavilán transformado en un hombre y le propone que sea su enamorada. Ella acepta y se comprometen para casarse. Todos los días le visitaba y por las tardes le ayudaba a guardar a sus animales en su corral. Un día el joven le dice que al día siguiente va a participar en una competencia de *chakmeo* y que ella le lleve su fiambre, y le entrega una bolsa de *cuicas*,⁶⁵ para que le prepare tallarines, y la chica al abrir la bolsa le dio asco y lo botó, compro fideos y preparó los tallarines.

Al día siguiente, la chica se fue al lugar de la competencia llevando el fiambre del joven. Ella llega al lugar, observa de lo alto y no había nada, solo había un grupo de gavilanes que estaban volteando la bosta de animal. La chica, pensando que el joven le había engañado, se vuelve. Mientras, el joven estaba esperándola de hambre y su enamorada no aparecía. Él estaba triste.

Por la tarde, el joven muy molesto va a la casa de la chica y le pregunta dónde había estado por la tarde. Ella le responde y le dice: “Pero yo fui al lugar que me dijiste y no había nadie; solo estaban unos gavilanes que estaban volteando la bosta. ¿Tú estabas ahí?”. Empezaron a discutir, en eso el joven le alcanza una bolsa de *cuicas* que le había quedado del fiambre que sus amigos le habían invitado, ella molesta le devuelve diciendo: “¿Qué crees que soy animal, gallina para comer eso?”, y nuevamente empezaron a discutir. Ella agarra un palo y empieza a golpear al joven, quien empieza a gritar *qaa, qaa* y cae muerto, convertido en gavilán. De ahí viene el nombre de *aqchi*, que en castellano es gavilán (Ataypoma Moscoso, entrevista personal, 2007).

El zorrillo mañoso

Un *karria*⁶⁶ se estaba bañando en una laguna, en eso se aparece el zorro y le pregunta: “¿Qué haces, don *karria*?”. “Me estoy bañando”. Entonces el zorro se anima, deja su pellejo en el suelo y se pone a bañar y a jugar en el agua. Era un día soleado. Más o menos a las cinco de la tarde empieza el viento y los relámpagos y sale del agua en busca de su pellejo, pero lo encuentra seco, ya no podía ponerse, al hacerlo se rompía. Se fue calatito en plena lluvia y con relámpagos, y se encuentra con una pastora, ella se

65 Lombrices de tierra.

66 Probablemente esta voz sea una derivación de *qari*, varón en quechua.

compadece y le tapa con su *pullucha* diciendo “pobre bebé” y se lo lleva a su casa, le da de comer y para dormir le dice: “Te vas a dormir junto al fogón”. Y el zorro no quiso, diciendo: “Cómo voy a dormir ahí”. “Entonces al lado del batán”, tampoco quería. Entonces la pastora le pregunta: “¿En tu casa, dónde dormías?”. El zorro le responde: “Encima del ombligo de mi mamá”. La pastora acepta y le abriga al zorrillo.

El esposo de la pastora estaba ausente, había viajado a traer maíz en llamas, pero a la medianoche había vuelto. La pastora, al darse cuenta, quiso retirar al zorro, pero este se había pegado en el ombligo de la señora, entonces ella le corta el pajarito del zorro para despegarlo de su ombligo. Luego [el zorro] se fue llorando y finalmente murió en el camino (Montes Ataypoma, entrevista personal, 2007).

El *kututu* y el zorro

Una pareja de ancianos vivían solos y tenían su corral de pastos, que cada noche iba desapareciendo. Entonces el viejito le dice a la viejita: “¿Qué animal estará comiendo nuestro pasto todas las noches? Así no hay cuando crezca. Esta noche vamos a cuidar para saber de quien se trata”.

Había un cuy macho, un *kututu* que cada noche iba a comer el pasto de los viejitos. Entonces, esa noche el viejito descubrió al *kututu*. “¡Así que este pendejo comía toda la noche mi pasto! Ahora si *kututu* te voy a matar y te voy a pelar con agua caliente”. Lo amarró en una estaca y se fue a hervir el agua. En eso aparece el zorro y le pregunta: “¿Qué haces ahí?” “Estoy amarrado porque me voy a casar con su hija del señor”. Entonces el zorro astuto le dice: “Yo me voy a amarrar en tu lugar para casarme con su hija”. Le suelta al *kututu* y se amarra en su lugar.

A su regreso del viejito el *kututu* ya no estaba, sino en su lugar encontró al zorro. Molesto por su visita empezó a darle latigazos, y el zorro decía repetidamente: “Me voy a casar, me voy a casar...” y logró escapar. Estaba muy molesto con el *kututu*. Dijo se vengaría y empieza a buscarlo. Encuentra al *kututu* comiendo debajo de una piedra. El zorro le dice: “¡Ahora sí, *kututu*, te voy a comer! ¿Por qué me has engañado?”. El *kututu* le dice: “¿Me estás viniendo con eso también? Dicen que esta piedra se va caer; más bien ayúdame a agarrar, mientras voy a ir a traer una cuña para poner debajo de la piedra”. El *kututu* engaña nuevamente al zorro y lo deja agarrando a la piedra.

El *kututu* no volvía, y el zorro ya estaba cansado de agarrar la piedra, dio un salto y soltó la piedra. Había sido engañado nuevamente por el *kututu*. Nuevamente va a buscarlo y lo encuentra; el zorro le dice que esta vez no iba a engañarlo nuevamente, y el *kututu* le dice: “¿Nuevamente, señor José, vienes con lo mismo? Más bien ayúdame a hacer un hueco para escondernos ahí, porque va caer lluvia de fuego”. El zorro y el *kututu* empezaron hacer el hueco y se metieron los dos ahí, en eso el *kututu* sale del hueco diciendo que va ver si ya empezó la lluvia de fuego, tapa al zorro dentro del hueco, con cantidad de espinas y se va. Al ver la tardanza del *kututu*, el zorro decide salir y seguirle, ya había oscurecido, en eso le pincha una espina y dice “De verdad está lloviendo lluvia de fuego”. Y se queda en el hueco sin poder salir, y finalmente murió (Montes Ataypoma, entrevista personal, 2007).

El zorro y la *qulluta*⁶⁷

El zorro estaba caminando por la puna, buscando su presa para alimentarse, pero no tuvo suerte y no la encontró. Cansado de la caminata baja a la orilla de un río. Estaba caminando triste. En eso se encuentra con una *qulluta* que había sido pasada con aceite, le mira de lejos y le dice: “Ahí está mi presa, con eso voy a vivir”. Se acercó con ganas de comérselo y la *qulluta* le dijo: “¡Espera, no te atrevas a comerme todavía!”. El zorro se detuvo y la *qulluta* le dijo: “Antes de que me comas, te propongo algo”. El zorro se pone pensativo ante las palabras de la *qulluta*, quien le dice: “Hay que subir allá arriba a la puna para hacer una competencia antes de comerme”. Los dos empezaron a caminar conversando hacia la cumbre, la piedra le preguntó “¿Cómo te llamas?”. “Yo soy el zorro, ¿y tú?”. “Yo soy la piedra más hermosa y más cuidada del río”.

Llegaron a la cumbre y la piedra le propone hacer una competencia de carrera hacia la orilla del río. El zorro aceptó. La piedra le dice: “Tú saldrás primero, yo después”. El zorro acepta e inicia la carrera; la piedra le sigue. Los dos ya estaban a mitad de camino, en eso la piedra cae en la nuca del zorro y este cae muerto. La piedra muy contenta regresa a la orilla del río, mientras que el cuerpo del zorro fue devorado por los gavilanes (Ataypoma Moscoso, entrevista personal, 2007).

67 Piedra pequeña y redonda de superficie lisa, como las piedras de río, usada para diversos fines domésticos.

Conclusiones

Formalmente organizados como una comunidad campesina, la colectividad chopcca ha superado su marco de definición. Esta colectividad está integrada por dieciséis centros poblados distribuidos en un territorio compartido, con un origen común que los enlaza con el antiguo grupo Anqara. Estos constituyen un cuerpo social con una organización política y una serie de expresiones culturales que los define como entidad única y distinguible dentro de un ámbito regional con el que comparten algunas de estas características. Todo ello conforma lo que los pobladores denominan “nación chopcca”, término que expresa la voluntad concreta de formalizar esta unidad social, aunque sus características son más cercanas a la definición de etnia, cuya etimología, justamente, sitúa en la noción de *pueblo*. La conformación actual de los chopcca es producto de un proceso de etnogénesis generado internamente a partir de la liberación del régimen de hacienda de las poblaciones inscritas en el predio rural de nombre Chopcca, con la aplicación de la Reforma Agraria del gobierno de Juan Velasco Alvarado en 1973. Paradójicamente, el gobierno que decretó oficialmente la desaparición del indígena en la población rural fue el mismo que creó la primera condición para la conformación actual de los chopcca como una unidad étnica.

Ante la precariedad de la nueva situación, en la que su recién ganada autonomía estaba sesgada por la marginación y la incertidumbre, viviendo de una economía de subsistencia en una de las regiones más pobres del país, con escasa presencia institucional del Estado y las organizaciones civiles, los chopcca reinventaron su organización social, escogieron y potenciaron los rasgos de su propio universo cultural con los que se harían en adelante conocidos y les confirieron un nuevo significado como expresiones de una forma de ser y de un modo de vida, dándoles el papel de identificadores

y cohesionadores del grupo. Al establecer estos parámetros de identidad, marcaron una frontera étnica frente a los demás grupos locales y regionales, y establecieron medios de cohesión social que han tenido gran éxito -tanto entre la población adulta como la joven- y garantizan su reproductibilidad como grupo. Dentro de la sociedad nacional, este proceso ha tenido el efecto de hacerlos *visibles*, luego de décadas en que el Estado y la sociedad académica habían establecido que grupos de tales características no tenían posibilidad de existir en la región andina peruana.

Una de las hipótesis que resulta de la investigación de la comunidad Chopcca es que los parámetros de identidad étnica cohesionan a muchas poblaciones altoandinas, aunque generalmente como identidades locales, favorecidas por una sociedad (nacional) que no ha reconocido sistemas de gobierno ni de reproducción cultural alternos a la formalidad dominante. La configuración chopcca ha sido posible en un grupo que tardíamente pasó por la formalización de su sistema de gobierno y mantuvo sus propias formas de transmisión de contenidos, permitiendo la reconstrucción de su organización social interna sobre parámetros propios -sin por ello ser una colectividad cerrada a los cambios ni a la relación con la sociedad mayor-. Los chopcca pretenden, como todo grupo rural andino, acceder a los beneficios de la ciudadanía y la modernidad, aun con los desajustes que esto puede implicar. Sin embargo, esta decisión no significa el abandono de los rasgos que los definen como grupo. Esta circunstancia implica un replantamiento de lo que han sido las reflexiones de las Ciencias Sociales sobre la etnicidad en los Andes del Perú y el papel que en este proceso han tenido la política formal y la sociedad civil.

En la actualidad, las manifestaciones culturales tangibles, como la vestimenta y el arte textil, se han convertido en símbolos representativos del grupo y han ayudado a afirmar su identidad chopcca en un escenario sociocultural cambiante. Asimismo, el calendario festivo y las costumbres relacionadas con el ciclo vital contribuyen a la cohesión e integración social, manteniendo a todo el grupo como una unidad social activa con rasgos identitarios específicos. En las fiestas del ciclo vital se reafirman los lazos de parentesco ampliado, pero revisten mayor importancia las formas de parentesco por afinidad, como es el caso del compadrazgo para las ceremonias de corte de cabellos, bautizo o matrimonio, celebraciones en las que tales lazos se revelan como el medio más importante de constitución de vínculos sociales.

No obstante lo dicho, la afirmación de la identidad chopcca propone importantes interrogantes, la principal es respecto de la represión parcial de su propia visión del mundo circundante y de los conocimientos provenientes de tal experiencia. De este modo, la experiencia chopcca aparece desligada del universo mítico que, justamente, la sustentó. En este sentido, la constitución como una unidad étnica es un proceso en pleno curso. En dicho proceso, un aspecto de particular relevancia es la búsqueda política.

Un sector chopcca encuentra que la constitución de un distrito que contenga a los dieciséis centros poblados es la alternativa para la plasmación política de su unidad. A diferencia de muchas otras sociedades que han demarcado sus fronteras étnicas a partir de una reivindicación particular que involucra una política de Estado, como la propiedad de la tierra y de los recursos, los chopcca aparecen sin una reivindicación más concreta que vertebre un discurso y una acción política, pero la notable articulación de su identidad colectiva a través de una serie de prácticas culturales expresa, con la misma contundencia, su lucha por ser reconocidos como un grupo particular por la sociedad mayor, lo que ha ocurrido parcialmente y en un nivel simbólico dentro de la región Huancavelica, aunque sin muchos resultados concretos aún.

En la época post Reforma Agraria, luego del acceso al voto universal con la Constitución de 1979, de su enfrentamiento exitoso a Sendero Luminoso y su apoyo a la campaña de Federico Salas, las propuestas de los chopcca tienen que ir forzosamente por otro lado. El deseo de ser reconocidos y la vindicación de su propia existencia como *nación* parecen conducir a la superación de la marginación secular que han sufrido como población empobrecida.

El planteamiento actual de la identidad chopcca surge de la transacción con otros sectores sociales valiéndose de los discursos que circulan en el espacio de las relaciones sociales. En la amplia zona rural andina cualquier discurso reivindicativo de identidad étnica está limitado por un sistema estructurado que alcanza todos los niveles de existencia del país -desde la política oficial hasta los significados que circulan cotidianamente vía la gestión política, la educación, la validación de conocimientos y los medios de comunicación-, en aras de una identificación nacional, manifiesta en un sistema de valores patrióticos y formas de conocimiento validadas como correctas y obligatoriamente asumidas. Los discursos sobre lo andino y la

choledad, tal como son concebidos académicamente, no forman parte de los contenidos circulantes en estas regiones, como no sea como parte de un discurso nacional hegemónico. El término nación chopcca posiblemente haya sido tomado de las experiencias de CARE-Perú, o de la aparición pública de los anqara; lo importante es que se trata de un discurso asumido e internalizado por la población, que lo hace valer por razones distintas.

Actualmente los chopcca enfrentan uno de sus mayores desafíos como colectividad debido al intento de distritalización de su comunidad campesina, que pone en desacuerdo a los pobladores respecto a qué provincia pertenecer. Este progresivo ingreso al sistema político formal es caldo de cultivo de disputas e intereses de algunos líderes de Ccasapata y Tinquercasa, que comparten el anhelo de ser la capital del nuevo distrito. Está por verse si esta tendencia traerá un resquebrajamiento del grupo o, como ha sido hasta ahora, sea un reto al que se responda con el fortalecimiento de su autonomía, basada en el derecho territorial y un patrimonio cultural común.

La identidad chopcca se ha encontrado en la circunstancia inédita de su aceptación por parte de la sociedad urbana de la región, que ha encontrado en ellos a los representantes de su cultura ancestral, depositarios de la identidad y el patrimonio inmaterial regional, y en función de ello les ha otorgado el título de “comunidad emblemática de Huancavelica”. Los chopcca han encontrado en sus demarcadores culturales de identidad un capital cultural. Tal utilización de su imagen no les ha traído, sin embargo, beneficio alguno fuera del reconocimiento simbólico. Es menester considerar que la presencia de instituciones privadas y estatales ha contribuido a esta celebridad, pero los efectos de la misma en la población chopcca aún están por verse.

La lucha por la identidad es el anhelo de un grupo que aspira a la institucionalización (Bourdieu 1985:117); en este caso específico, la institucionalización consiste en ser reconocidos como “nación chopcca”. Este grupo se construyó a sí mismo dentro de un sistema político que determina que la existencia efectiva depende de la participación en los canales formales de ciudadanía. Ahora que su presencia se ha hecho visible en la sociedad nacional a través del acceso (parcial) a dichos canales, queda por ver qué efectos tendrá esta condición en una población que ha aprendido como pocas a valorar y a dar entidad a su ser colectivo.

Lista de entrevistados

Este trabajo es el resultado de la investigación en profundidad que hicieron los antropólogos Marleni Martínez Vivanco y Juan Luis Godoy durante el 2007 en la comunidad huancavelicana Chopcca y que continuó los dos años siguientes a cargo de la primera. Para estos efectos se llevó a cabo una serie de entrevistas, algunas de las cuales integran el documental *Chopcca kaymillaqtayku* (INC 2010). La lista a continuación está conformada exclusivamente por las entrevistas citadas en esta publicación.

- Marcos Ataypoma Moscoso, Presidente del Centro Poblado de Ccasapata; 2007
- Máximo Carbajal Escobar, músico de Pucaccasa; junio de 2008
- Dominga Crispín Ccencho, artesana de Ccasapata; agosto de 2008
- Arturo Crispín Quinchu, poblador de Ccasapata; 2007
- Eugenio Crispín Reginaldo, Regidor de Ccasapata; 2007
- Sabino Cusi Zuasnabar, poblador de Chopccapampa; noviembre de 2007
- Juana De la Cruz Soto, pobladora de Chopccapampa; 2007
- Victoria Enríquez Escobar, cantante de Tinquercasa, agosto de 2008
- Vicenta Escobar Pérez, pobladora de Huachhua; 2007
- Esteban Huamaní Pari, docente de Chopccapampa; 2007
- Jorge Layme Escobar, poblador de Tinquercasa; 2007
- Simón Montes Ataypoma, tejedor de Ccasapata; 2007
- Antonio Quispe Carbajal, Juez de Paz de Chuñupampa; octubre de 2007
- Simeón Quispe Escobar, Alcalde de Chuñupampa; mayo de 2008
- Leoncio Quispe Soto, Alcalde de Los Libertadores; 2007
- Jacinto Quispe Taipe, poblador de Chopccapampa; 2007
- Luciano Raymundo Escobar, poblador de Chuñupampa; 2007

- Julián Raymundo Taipe, poblador de Chuñupampa; 2007
- Seferino Sedano de la Cruz, poblador de Chopccapampa; 2007
- Emilio Sedano Quispe, poblador de Chopccapampa; 2007
- Narciso Sotacuro Raymundo, poblador de Chuñupampa; 2007
- Federico Soto Huamaní, poblador de Chuñupampa; noviembre de 2007
- Rufino Taipe Vargas, Presidente del Centro Poblado de Chuñupampa; 2007

Fuentes documentales

- Archivo Regional de Ayacucho
Sección Corregimiento, expediente 169.
Sección Corregimiento, expediente 647.
Sección Cabildo, expediente 16.

Referencias bibliográficas

Adams, Richard

1953 “Estudio de la comunidad de Muquiyauyo”, en *Revista del Museo Nacional* [Lima], N° XXII, pp. 135-156.

Anderson, Benedict

1983 *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso.

Ansión, Juan (editor)

1989 *Pishtacos. De verdugos a sacaojos*. Lima: TAREA.

Anthias, Floya

2001 “New hybridities, old concepts: the limits of «culture»”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, N° 4, pp. 691-641.

Arguedas, José María

1953 “Folklore del Valle del Mantaro. Provincias de Jauja y Concepción”, en *Folklore Americano* [Lima], Año I, N° 1, pp. 101-293.

1956 “Puquio, una cultura en proceso de cambio”, en *Revista del Museo Nacional* [Lima], N° XXV, pp. 184-232.

1958 “Notas elementales sobre el arte popular y religioso y la cultura mestiza de Huamanga”, en *Revista del Museo Nacional* [Lima], N° XXVIII, pp. 140-194.

1968 *Las comunidades de España y del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Asociación Madre Coraje

s/f *Huancavelica: Diagnóstico de Intervención del Plan Integral de Madre Coraje*. Disponible en: <http://www.madrecoraje.org/?q=system/files/Diagn%C3%B3stico+HUANCAVELICA.pdf> [fecha de consulta: 10/10/2008]

Ballester i Torrents, Marc

s/f “Identidad, religión y olvido: nuevas religiones en los Andes”. Artículo inédito.

Banton, Michael

2001 “Progress in ethnic and racial studies”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, N° 2, pp. 173-174.

Barth, Fredrick (editor)

1969 *Ethnic groups and boundaries*. Boston: Little, Brown and Co.

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización de las diferencias culturales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Bautista, Juan

1975 *El ayllu: estudios sociológicos sobre América*. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República.

Bellenger, Xavier

2007 *El Espacio Musical Andino. Modo ritualizado de producción musical en la isla de Taquile y en la región del lago Titicaca*. Lima: IFEA, PUCP, CBC, Embajada de Francia e IRD.

Bello, Álvaro

2004 *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

Betanzos, Juan de

1987 *Suma y Narración de los Incas (1551-1557)*, María del Carmen Martín Rubio (editora). Madrid: Atlas.

Billington, Rosamund; Sheelagh Strawbridge et al.

1991 *Culture and Society: A Sociology of Culture*. Londres: Macmillan.

Bolaños, Enrique

1978 *Mapa de los instrumentos musicales de uso popular en el Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

Bourdieu, Pierre

1985 *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal.

Bourricaud, Francois

1963 “Castas y clases en Puno”, en *Revista del Museo Nacional* [Lima], N° XXXII, pp. 308-321.

1968 *Cambios en Puno. Estudios de Sociología Andina*. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.

Brass, Paul

1991 *Ethnicity and nationalism: Theory and Comparison*. New Delhi: Sage.

Breton, Roland

1983 *Las etnias*. Barcelona: Oikos-tau.

Briggs, Lucy; Domingo Llanque; Tristan Platt, et al.

1986 *Identidades andinas y lógicas del campesinado*. Lima: Mosca Azul.

Burga, Manuel y Nelson Manrique

1990 “Rasgos fundamentales de la historia agraria peruana. S. XVI- XX”, en *Perú: El problema agrario en debate*. Lima: Centro Bartolomé de las Casas, Seminario Permanente de Investigación Agraria, pp. 23-61.

Cao, María Victoria

2005 “El «otro derecho» y sus posibilidades actuales de rescate”, en *Revista de Antropología* [Lima], Año 3, N° 3, pp. 225-240.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1992 *Etnicidad y estructura social*. México D.F.: CIESC.

Carli, Augusto; Cristina Guardiano et al.

2003 “Asserting ethnic identity and power through language”, en *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 29, N° 5, pp. 865-883.

Carrasco, Tulio

2003 *Cronología de Huancavelica (hechos, poblaciones y personas)*. Lima: Editorial San Marcos y Compañía de Minas Buenaventura.

Castillo, Hernán

1970 *Pisac. Estructura y mecanismos de dominación en una región de refugio*. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.

Castro Pozo, Hildebrando

1924 *Nuestra comunidad indígena*. Lima: El Lucero.

Celestino, Olinda

1972 *Migración y cambio estructural: La comunidad de Lampián*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES)

2005 “Legislación de Comunidades Campesinas y Nativas”, en *Informativo Legal Agrario*, segunda época, N° 21.

Chang, Luis y Jorge Alva

1991 *Deslizamientos y Aluviones en el Perú*. Lima. Universidad Nacional de Ingeniería y Centro Peruano Japonés de Investigaciones Sísmicas y Mitigación de Desastres.

Chase-Smith, Richard

s/f (¿1978?) "El Proyecto Amuesha/Yanachaga", en Alberto Chirif (compilador), *Etnicidad y ecología*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica, pp. 157-176.

Chirif, Alberto

s/f (¿1978?) "Introducción", en Alberto Chirif (compilador), *Etnicidad y ecología*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica, p. 13.

Cieza de León, Pedro

2005 *Crónica del Perú. El Señorío de los Incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Coasaca, Dante

2007 “Evaluación intermedia del Proyecto Chopcca. Proyecto Inserción de la Población Excluida Chopcca en la Institucionalización de la Democracia”. Huancavelica: CARE. Disponible en: <http://www.careevaluations.org/Evaluations/PER%20-%20CHOPCCA%20-%20Midterm%20-%20Feb%2007.doc> [fecha de consulta: 20/07/2008]

Comaroff, John y Jean Comaroff

2009 *Ethnicity, Inc*. Chicago: The University of Chicago Press.

Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR)

2003 *Informe Final*. Tomo IV. Sección tercera: Los escenarios de la violencia. Lima: CVR.

Comunidad Campesina de Chopcca

2007 Reglamento Interno de la Comunidad Campesina de Chopcca. Copia mecanografiada.

Contreras, Carlos

1982 *La ciudad del mercurio. Huancavelica 1570-1700*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Cotler, Julio

1959 *Los cambios en la propiedad, la comunidad y la familia en San Lorenzo de Quinti*. Tesis para optar al título de Bachiller en Letras (Etnología) por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1957. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1992 *Clases, estado y nación en el Perú*, 6ta. edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Serie Perú Problema, N° 17.

Degregori, Carlos Iván

1978 *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*. Lima: CELATS.

1986 “Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional”, en *Socialismo y Participación* [Lima]; N° 36. pp. 49-56.

1990 “La revolución de los manuales: la expansión del marxismo leninismo en las ciencias sociales y la génesis de Sendero Luminoso”, en *Revista Peruana de Ciencias Sociales* [Lima], N° 3, vol. 2, pp. 103- 124.

1993 “Identidad étnica, movimientos sociales y participación política en el Perú”, en Alberto Adrianzén et al., *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos, pp. 113-133.

1995 “El estudio del otro: cambios en los análisis sobre etnicidad en el Perú”, en Julio Cotler (editor), *Perú 1964-1994. Economía, sociedad y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 303-321.

Degregori, Carlos Iván; José Coronel, et al.

1996 *Las Rondas Campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Degregori, Carlos Iván y Jurgen Golte

1973 *Dependencia y desintegración estructural en la comunidad de Pacaraos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Del Busto, José Antonio

1993 *El mestizaje en el Perú*. Piura: Universidad de Piura.

Del Pino, Ponciano

1996 “Tiempo de Guerra y de Dioses - Ronderos, evangélicos y senderistas

en el valle del río Apurímac”, en Degregori et al. *Las Rondas Campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 117-188.

De la Cadena, Marisol

1992 “Las mujeres son más Indias. Etnicidad y género en una comunidad del Cusco”, en *Revista Andina* [Cusco], año 9, N° 1, pp. 7-29.

Departamento Administrativo Nacional de Estadística

2002 *Memorias del Primer Encuentro Internacional Todos Contamos*. Bogotá: DANE.

Deruyttere, Anne

1997 *Indigenous peoples and sustainable development: The role of the Inter-American Development Bank*. Washington D.C.: Inter-American Development Bank.

De Soto, Hernando; Enrique Ghersi y Mario Ghibellini

1988 *El otro sendero: la revolución informal*. Lima: Instituto Libertad y Democracia.

Deustua, José y José Luis Rénique

1984 *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

Devalle, Susana

2002 “Etnicidad e identidad: usos, deformaciones y realidades”, en Susana Devalle (compiladora), *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*. México D.F.: Colegio de México, pp. 11-29.

Dirección General de Reforma Agraria y Asentamiento Rural

1973 Contrato de Adjudicación a título gratuito N° 008/73. Grupo Adjudicatario: predio “Chopcca”. Setiembre de 1973. Copia mecanografiada.

Dobyns, Henry

1970 *Comunidades campesinas del Perú*. Lima: Estudios Andinos.

Eguren, Mariana; Carolina de Belaunde y Ana Luisa Burga

2005 *Huancavelica cuenta temas de historia huancavelicana contados por sus protagonistas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, PROEDUCA y GTZ.

Eriksen, Thomas H.

2002 *Ethnicity and nationalism*, 2da. edición. Londres: Pluto Press.

Escobar, Gabriel

1973 *Sicaya: Cambios culturales en una comunidad mestiza andina*.
Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Espejo, Carlos y Moisés Wilder

s/fa *Ritos Funerarios*. Huancavelica: edición del autor.

s/fb *Paucará en la historia*. Huancavelica: edición del autor.

Espinoza, Waldemar

1990 *Los incas: economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo*,
2da. edición. Lima: Amaru.

FAO

s/f Fortalecimiento de las Organizaciones Indígenas y Apoyo al Rescate
de sus Productos Tradicionales en Zonas Altoandinas del Ecuador y
el Perú - Estudio de Línea de Base. Santiago De Chile: FAO.

Favre, Henri

1976 “Evolución y situación de la hacienda tradicional de la región de
Huancavelica”, en José Matos Mar (compilador), *Hacienda, comunidad
y campesinado en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Feld, Steven

1988 “Notes on world beat”, en *Public Culture Bulletin*, vol. 1, Nº 1, pp.
31-37.

Fenton, Steve

2010 *Ethnicity*. Cambridge: Polity Press.

Flores, Javier y Rafael Varón (editores)

2002 *El Hombre y los Andes. Homenaje a Franklin Pease G.Y.* Tomo II.
Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Flores Galindo, Alberto

1986 *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. La Habana: Casa
de las Américas.

Franco, Carlos

1991 *La otra modernidad*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y
la Participación.

Fuenzalida, Fernando

1976 “Estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis

de trabajo”, en José Matos Mar (compilador), *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp. 219-268.

Fuenzalida, Fernando; Jürgen Golte et al.

1968 *Estructuras tradicionales y economía de mercado. La comunidad de indígenas de Huayopampa*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Galdo, Raúl; Héctor Martínez y Carlos Samaniego

1967 *Tres áreas interculturales. Chupaca, Uripa y Capachica*. Lima: Instituto Indigenista Peruano.

Gil- White, Francisco

1999 “How thick is blood? The plot thickens...: if ethnic actors are primordialists, what remains of the circumstantialist/primordialist controversy?”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, N° 5, pp. 789-820.

Gilroy, Paul

1998 “Race ends here”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, N° 5, pp. 838-847.

Giménez, Gilberto

2005 “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, ponencia presentada en el III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales, Guadalajara, Jalisco. Disponible en: <http://sic.conaculta.gob.mx/documentos/834.doc> [fecha de consulta: 1/12/2012]

Glave, Luis Miguel y María Isabel Remy

1983 *Estructura agraria y vida rural en una región andina*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

Golte, Jürgen

1980 “Gregorio Condori Mamani o la bancarrota del sistema cognitivo andino”, en *La Revista* [Lima], N° 3 (noviembre), pp. 18-20.

Golte, Jürgen y Norma Adams

1987 *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Serie Urbanización, Migraciones y Cambios en la Sociedad Peruana, N° 9.

Gonzales Carré, Enrique

1976 *Introducción a la socialización andina*. Ayacucho: Universidad

Nacional San Cristóbal de Huamanga.

Guamán Poma de Ayala, Felipe

1980 [1615] *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México D.F.: Siglo XXI y Fondo de Cultura Económica.

Guibernau, Montserrat y John Rex (editores)

2010 *The ethnicity reader: Nationalism, multiculturalism and migration*. Cambridge: Polity Press.

Hechter, Michael

1986 “Theories of ethnic relations”, en John F. Stack (editor), *The primordial challenge: Ethnicity in the contemporary world*. Nueva York: Greenwood.

Hurtado, Wilfredo

1995 *Chicha peruana. Música de los nuevos migrantes*. Lima: ECO.

Instituto de Defensa Legal (IDL)

2007 *El umbral de la memoria. Pasado, presente y futuro en las memorias de la violencia en Huancavelica*. Lima: Instituto de Defensa Legal.

Instituto Nacional de Cultura

2004 Proyecto de Levantamiento del Sistema Vial Inca - QhapaqÑan. Informe Final Macro Región Centro Sur. Junín-Huancavelica-Ayacucho. Tramo: Huancayo- Izcuchaca- Marcas- Acostambo-Pampas- Churcampa- Inkawasi- Puente Rumichaca- Paras. 3ra. parte. Lima: Instituto Nacional de Cultura

2009 *Chopccam kani*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

2010 *Chopcca kaymi llaqtayku*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

Instituto Nacional de Estadística e Informática

2003 *II Encuentro Internacional Todos Contamos: Los censos y la inclusión social*. Lima: INEI.

2007 *Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda. Sistema de Consulta de la Base de datos del Censo de Población y Vivienda a nivel de centro poblado*. Lima: INEI.

2008 *Censos Nacionales 2007: XI de Población y VI de Vivienda. Perfil Sociodemográfico del Perú*, 2da. edición. Lima: INEI.

Instituto Nacional de Planificación

- 1978 Plan Nacional de Desarrollo 1978-1979. Evaluación Anual Huancavelica. Programa de Inversiones por Departamento 1978. Copia de mimeógrafo.
- 1980 Plan Nacional de Desarrollo 1980-1981. Departamento: Huancavelica. Programa de Inversiones por Departamento 1978. Copia de mimeógrafo.

Irigoyen, Marina; Susana Guevara y Martín Soto

- 2007 *Formación de ciudadanía y el ejercicio de los derechos en la comunidad Chopcca-Huancavelica*. Lima: CARE Perú.

Isbell, Billie Jean

- 1974 "Parentesco andino y reciprocidad. Kukaq: los que nos aman", en Giorgio Alberti y Enrique Mayer (compiladores), *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*. Lima: IEP, Serie Perú Problema, N° 12, pp. 110-152.

Jackson, Jean

- 1994 "Being and becoming an Indian in the Vaupés", en Greg Urban y Jason Sherzer (editores), *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, pp. 131-155.

Kaufmann, Eric

- 2000 "Liberal ethnicity: beyond liberal nationalism and minority rights", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 23, N° 6, pp. 1086-1119.

Kellas, James

- 1991 *The politics of nationalism and ethnicity*. Basingstoke: Macmillan Education.

Keyes, Charles

- 1981 *Ethnic Change*. Seattle: University of Washington Press.

Kivisto, Peter

- 2003 "The view from America: Comments on Banton", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 26, N° 3, pp. 528-536.

Krystal, Efraín

- 1991 *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1848-1930*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Kubler, George

- 1946 "The Quechua in the Colonial World", en Julien Steward, *Handbook of South American Indians*. Washington D. C.: Smithsonian Institution,

pp. 331-410.

Kymlicka, Will

2003 “Estados multiculturales y ciudadanos interculturales”, en Roberto Zariquiey (editor), *V Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Laurente, Mery

2003 “Eustaquio Palomino y César Matías Escobar en el caso Huayanay: El derecho positivo y consuetudinario en los conflictos entre indígenas y gamonales”, ponencia presentada en el XIV Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina Andina y Amazónica, Universidad Nacional de Huancavelica. Disponible en: <http://www.justiciaviva.org.pe/informes/merylaurente.doc> [fecha de consulta: 20/10/2012]

Lavallée, Danièle y Michele Julien

1983 *Asto: curacazgo prehispánico de los Andes Centrales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Llihua, Joel

1997 *El arte textil de Chupqa y su importancia en el desarrollo de nuestra identidad cultural*. Huancavelica: Instituto Superior Pedagógico Estatal de Huancavelica.

Lloréns, José Antonio

1983 *Música popular en Lima: criollos y andinos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Colección Mínima, N° 14.

2002 “Etnicidad y censos: los conceptos básicos y sus aplicaciones”, en *Bulletin Francais d'Études Andines* [Lima], N° 31 (3), pp. 655-680.

López, Carmen

1983 *Huancavelica ya no es tierra del mercurio*. Lima: Fundación Friedich Ebert y ECO.

López, Yazmín

2007 *El Cusco, paqarina moderna. Cartografía de una modernidad e identidad en los Andes peruanos (1900-1935)*. Cusco: Dirección Regional de Cultura del Cusco.

Lumbreras, Luis Guillermo

2000 *Reinos y señoríos aymaras y quechuas (siglos X-XV d.C.)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Lluvia Editores.

Macera, Pablo

1983 “Sendero y Mama Huaco”, en *Cambio*, N° 20, 28 de agosto, p. 9.

Maleševic, Siniša

2002 “Rational choice theory and the sociology of ethnic relations: a critique”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 25, N° 2, pp. 193-212.

Mangin, William

1964 “Estratificación social en el callejón de Huaylas”, en *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Manrique, Nelson

1988 *Yawar Mayu. Sociedades terratenientes serranas 1879-1910*. Lima: IFEA y DESCO.

Martínez, Marleni y Juan Luis Godoy

2007 “Informe Etnográfico de la Nación Chopcca”. Informe inédito. Instituto Nacional de Cultura.

Marzal, Manuel

1988 *Estudios sobre religión campesina*, 2da. edición. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Matos, José (compilador)

1976 *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Matos, José

1984 *Desborde popular y crisis del estado*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Matos, José; Teresa Guillén de Boluarte, et al.

1958 *Las actuales comunidades de indígenas. Huarochirí en 1955*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Matos, José; William Whitey y Julio Cotler

1969 *Dominación y cambios en el Perú rural. La micro-región del valle de Chancay*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Mayer, Enrique

1970 “Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones Interétnicas”, en *El Indio y el Poder en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y

Moncloa Campodónico, Colección Perú Problema, N° 4, pp. 87- 152.

Meentzen, Ángela

2007 *Relaciones de género, poder e identidad femenina en cambio*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Merriam- Webster

1987 *Webster's ninth new collegiate dictionary*. Springfield: Merriam-Webster.

Mesa de Concertación para la Lucha contra la Pobreza (MCLCP)

2007 *Región Huancavelica. Balance de la lucha contra la pobreza: el rol de la Mesa de Concertación*. Huancavelica: MCLCP Región Huancavelica.

Mishkin, Bernard

1964 “Posesión de la tierra en la comunidad de Kauri, Quispicanchis”, en *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Montoya, Rodrigo y Luis Enrique López

1998 *El tema de la identidad en el Altiplano*. Lima: Mosca Azul.

Montoya, Rodrigo, Edwin Montoya y Luis Montoya

1987 *La Sangre de los Cerros. Urqkunapa Yawarnin*. Lima: CEPES, Mosca Azul y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Montoya, Rodrigo; María Silveiray Felipe Lindoso

1979 *Producción parcelaria y universo ideológico. El caso de Puquio*. Lima: Mosca Azul.

Morlon, Pierre (compilador y coordinador)

1996 *Comprender la Agricultura Campesina en los Andes Centrales Perú-Bolivia*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Centro Bartolomé de las Casas.

Morote, Efraín

1950 *Elementos de Folklore. Definición. Contenido. Procedimiento*. Cusco: Universidad Nacional del Cuzco.

1988 *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

Morse, Richard

1982 *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del nuevo mundo*. México D.F.: Siglo XXI.

Municipalidad Distrital de Paucará

2012 Mejoramiento del Cementerio Municipal de la localidad de Paucará-Distrito de Paucará-Provincia de Acobamba-Huancavelica. Perfil de Proyecto. Paucará: Municipalidad Distrital de Paucará. Disponible en: http://ofi.mef.gob.pe/appFD/Hoja/VisorDocs.aspx?file_name=10428_OPIMDPAUCARA_2012320_183956.pdf [fecha de consulta: 24/06/2013]

Nagi, Saad

1992 "Ethnic identification and nationalist movements", en *Human Organization*, N° 51 (4), pp. 307-317.

Navarrodel Águila, Víctor

1939 *Las tribus de Ancku Wallock*. Cuzco: Librería e Imprenta H.G. Rozas.

Nugent, José Guillermo

1992 *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.

Núñez del Prado, Oscar

1958 "El hombre y la familia, su matrimonio y organización político-social en Q'ero", en *Revista Universitaria*, N° 114, pp. 9-47.

Ocampo, Estela

1985 *Apolo y la máscara: La estética occidental frente las prácticas artísticas de otras culturas*. Barcelona: Icaria.

Ortiz, Alejandro

1973 *De Adaneva a Inkarrí: una visión indígena del Perú*. Lima: Retablo de Papel.

2001 *La pareja y el mito. Estudios sobre la concepción de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ortiz, Pedro

1962 *Organización Social en la Pampa de Ilave*. Lima: Ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas. Serie Monográfica, N° 5.

Ossio, Juan (compilador)

1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima: Ignacio Prado Pastor.

Pajuelo, Ramón

2000 "Imágenes de la comunidad: indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú", en *No hay país más diverso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, pp 123-179.

2005 "Política, etnicidad y organizaciones indígenas: Lecciones de la

experiencia peruana”, en Jorge León et. al., *Participación política, democracia y movimientos indígenas en los Andes*. Tomo 2. La Paz: PIB, Instituto Francés de Estudios Andinos y Embajada de Francia, pp. 109-134.

2006 *Participación política indígena en la sierra peruana. Una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*. Lima: Konrad Adenauer Stitunge e Instituto de Estudios Peruanos.

Perú

1993 Constitución Política del Perú. Disponible en: <http://www.tc.gob.pe/legconperu/constitucion.html> [fecha de consulta: 29/06/2013]

Perú- Gobierno Regional de Huancavelica

2003 *Plan Estratégico de Desarrollo Regional Concertado y Participativo de Huancavelica 2004-2015*. Huancavelica: Gobierno Regional de Huancavelica y Mesa de Concertación para la Lucha Contra la Pobreza. Disponible en: www.mesadeconcertacion.org.pe/documentos/documentos/pdc/huancavelica/huancavelica/pdf [fecha de consulta: 29/06/2013]

Perú- Ministerio de Agricultura

1970a Proyecto de Adjudicación provisional del precio Chopcca a favor de 839 feudatarios. Huancayo, 30 de setiembre de 1970. Copia mecanografiada.

1970b Resolución Directoral N°41. Setiembre de 1970.

1973 Resolución Directoral N° 2120-73-DGRA-AR. 28 de setiembre 1973.

1977 Resolución Apoyo Externo No. 1066 ORAMS X. Ayacucho, 29 de setiembre de 1977.

1981 Resolución Directoral N° 222-81-DR-XII-HDGRA. Huancayo, 22 de junio de 1981.

1982a Resolución Directoral N° 135-81-DGFRA/AR. Lima, 17 de febrero de 1982.

1982b Constancia de Entrega de Título de propiedad. Huancayo, 10 de mayo de 1982.

1982c Constancia de Notificación de Resolución Directoral. Huancavelica, 12 de julio de 1982.

1982c Constancia de Entrega de Título de propiedad. Chopcca, 06 de agosto de 1982.

Perú- Municipalidad Distrital de Paucará

2012 Mejoramiento del Cementerio Municipal de la localidad de Paucará- Distrito de Paucará-Provincia de Acobamba-Huancavelica. Perfil de Proyecto. Paucará: Municipalidad Distrital de Paucará. Disponible en: http://ofi.mef.gob.pe/appFD/Hoja/VisorDocs.aspx?file_name=10428_OPIMDPAUCARA_2012320_183956.pdf [fecha de consulta: 29/06/2013]

Picard, Michel y Robert Wood

1997 *Tourism, ethnicity, and the State in Asian and Pacific societies*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Plant, Roger

1998 *Issues in indigenous poverty and development*. Washington D.C.: Inter-American Development Bank.

Plasencia, Rommel

1997 “Conflictos en la sociedad regional: Angaraes 1896-1950”, en *Revista Antrhopologica* [Lima], vol. 15, N° 15, pp. 135- 150.

Portocarrero, Gonzalo y Patricia Oliart

1989 *El Perú desde la escuela*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Preda, Adina

2003 “The principle of self-determination and national minorities”, en *Dialectical Anthropology*, vol. 27, pp. 205-226.

Pretell, José; David Ocaña et al.

1985 *Apuntes sobre algunas especies forestales nativas de la sierra peruana*. Lima: Proyecto FAO/INFUR - Ministerio de Agricultura.

Programa de Apoyo a las Alianzas Productivas en la Sierra del Perú

2006 *Evaluación social de los beneficiarios indígenas y campesinos del proyecto Aliados*. Lima: Programa de Apoyo a las Alianzas Productivas en la Sierra del Perú y PCM.

Proyecto Especial de Titulación de Tierras y Catastro Rural (PETT)

1998 Directorio de Comunidades Campesinas del Perú-1998. Lima: Ministerio de Agricultura.

2002 Directorio de Comunidades Campesinas del Perú-1998. Lima: Ministerio de Agricultura.

Quicaña A., Elguera, R. y Chumbe, L.

2006 *Nación Chopcca. Diagnóstico Integral*. Lima: Programa de apoyo a

la Modernización del Sector Salud y su Aplicación en una Región del Perú (AMARES).

Quijada, Sergio

1985 *Estampas huancavelicanas*, 2da. edición. Lima: Dugrafis.

Quijano, Aníbal

1980 *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.

Quirin, James

1993 “Ethnicity, caste, class, and State in Ethiopian history: The case of the Beta Israel (Falasha)”, en Crawford Young (editor), *The rising tide of cultural pluralism*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 200-221.

Quispe, Arturo

1993 “La chicha, un camino sin fin”, en *Los nuevos limeños*. Lima: SUR-TAFOS.

Randall, Robert

1982 “Qoyllurrit'i: An inca fiesta of the Pleiades. Reflections on time and space in the andean world”, en *Bulletin de l'Institut Français d'études andines* [Lima], tomo XI, pp: 37-81.

Real Academia Española

2001 *Diccionario de la Lengua Española*, 22da. edición. Disponible en: www.rae.es [fecha de consulta: 24/06/2013]

Rénique, José Luis

2008 “Buscando Nación. Esperanza y fracaso en la historia del Perú”, en Luis Pásara (editor), *Perú en el siglo XXI*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp.15-45.

Renshaw, Jonathan, Marie-Madeleine Mailleux y Volker von Bremen

2001 *Guidelines for socio-cultural analysis*. Washington D.C.: Inter-American Development Bank.

Restrepo, Eduardo

2004 “Ethnicization of blackness in Colombia”, en *Cultural Studies*, vol. 18, N° 5, pp. 698-715.

Ribeiro, D. Darcy

1979 “Etnicidad: Indígenas y campesinos”, en César Arróspide de la Flor et al., *Perú: Identidad nacional*. Lima: Centro de Estudios para el

Desarrollo y la Participación, pp. 37-56.

Riggins, Stephen

1992 “The media imperative: ethnic minority survival in the age of mass communication”, en Stephen Riggins (editor), *Ethnic minority media: An international perspective*. Newbury Park: Sage.

Rochabrún, Guillermo

1985 *¿He vivido en vano? La mesa redonda sobre “Todas las sangres” del 23 de junio de 1965*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Roel, Josafat

1959 “El Wayno del Cusco”, en *Folklore Americano* [Lima], Año IX, N° 9, pp. 129-246.

Ruiz, Arturo

1977 *Arqueología de la ciudad de Huancavelica*. Lima: Servicios de Artes Gráficas S.A.

Sabogal Wiese, José

1948 “El Ullaricuy”, en *Revista del Museo Nacional* [Lima], N° XVIII, pp. 174- 178.

1969 *La comunidad andina*. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.

Salas, Federico

2008 *Historia de Huancavelica*. Lima: Buenaventura.

Sánchez, Rodrigo

1987 *Organización andina, drama y posibilidad*. Huancayo: IRINEA.

1994 “Procesos culturales e identidad étnica en Perú y Ecuador”, en Allpanchis [Cusco], vol. 26-II, N°4-44, pp. 321-378.

Sarmiento de Gamboa, Pedro

1943 (1572) *Historia general llamada Indica*. Buenos Aires: Biblioteca Emecé.

Silvestre, José

2008 *Estudio económico-social y educativo de la Nación Chopcca*. Huancavelica: edición del autor.

Smith, Anthony

2010 *Nationalism*. Cambridge: Polity Press.

Smith, Richard

s/f (¿1978?) “El Proyecto Amuesha/Yanachaga”, en Alberto Chirif (compilador),

Etnicidad y ecología. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica, p. 173.

Sociedad Geográfica de Lima

1990 *Perfil antropogeográfico de Huancavelica*. Lima: Sociedad Geográfica de Lima, Colección Geografía del Perú, N° 24.

Stack, John

1986 “Ethnic mobilization in world politics: the primordial perspective”, en John Stack (editor), *The primordial challenge: ethnicity in the contemporary world*. Nueva York: Greenwood, pp. 1-11.

Stavenhagen, Rodolfo

1990 *The ethnic question. Conflicts, development, and human rights*. Tokio: United Nations University Press.

St Louis, Brett

2002 “Post-race/post-politics? Activist-intellectualism and the reification of race”, en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 25, N° 4, pp. 652-675.

Stocks, Anthony

1981 *Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los cocamilla del Rio Huallaga*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Stolcke, Verena

1992 “Sexo es a género lo que raza es a etnicidad”, en *Márgenes* N° 9, pp. 65-90.

Taípe, Néstor

1991 *Ritos ganaderos andinos*. Lima: Editorial Horizonte.

Tamayo, José

1982 *Historia social e indigenismo en el altiplano*. Lima: Treintatrés.

Taullard, Alfredo

1949 *Tejidos y ponchos indígenas de Sudamérica*. Buenos Aires: Guillermo Kraft Ltda.

Toland, Judith

1993 “Introduction”, en Judith Toland (editora), *Ethnicity and the State*. New Brunswick: Transaction Publishers, pp.1-20.

Trivelli Carolina

2005 *Los hogares indígenas y la pobreza en el Perú: una mirada a partir de la información cuantitativa*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Documento de Trabajo, N° 141.

Tschopik Jr., Harry

1946 "The Aymara", en Julien Steward, *Handbook of South American Indians*. Washington D.C.: Smithsonian Institution, pp. 501-573.

Urban, Greg y Joel Sherzer (editores)

1994 *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

Urton, Gary

1981 *En el cruce de rumbos de la tierra y el cielo*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

Valcárcel, Luis Eduardo

1927 *Tempestad en los Andes*. Biblioteca Amauta. Lima: Editorial Minerva.

1985 *Historia del Perú antiguo, a través de la fuente escrita*. Tomo II. Lima: Mejía Baca.

Van den Bergue, Pierre

1973 "El uso de términos étnicos en la Literatura de Ciencias Sociales del Perú", en *Allpanchis* [Cusco], N° 5, pp. 5-18.

1978 "Race and ethnicity: a sociobiological perspective", en *Ethnic and Racial Studies*, N° 1, pp. 401-411.

Vasconcelos, José

1948 *La Raza Cósmica. Misión de la raza iberoamericana*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Venturo, Sandro

2006 "El quechua y los dilemas del indigenismo", en *Perú 21*, Lima, 11 de setiembre.

2010 "El discurso sobre la sierra del Perú: la fantasía del atraso", en Julio Ortega (editor), *Nuevos hispanismos interdisciplinarios y trasatlánticos*. México D.F.: Iberoamericana Vervuert.

Wade, Peter

1997 *Race and ethnicity in Latin America*. Chicago: Pluto.

Williams, Raymond

1983 *Keywords: A vocabulary of culture and society*. Nueva York: Oxford University Press.

Wood, Robert

1998 "Touristic ethnicity: A brief itinerary", en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, N° 2, pp. 218-241.

Young, Crawford

1993 "The dialectics of cultural pluralism: concept and reality", en Crawford Young (editor), *The rising tide of cultural pluralism*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 3-35.

Zuidema, R. Tom

1989 *Reyes y guerreros: ensayos de cultura andina*. Lima: FOMCIENCIAS.

1995 *El sistema de ceques del Cuzco: la organización social de la capital de los Incas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Zúñiga, Madeleine, Liliana Sánchez y Daniela Zacharías

2000 *Demanda y necesidad de educación bilingüe. Lenguas indígenas y castellano en el sur andino*. Lima: Ministerio de Educación, GTZ y KFW.

Agradecimientos

Agradecemos a las autoridades de la Directiva Comunal de Chopcca, a las autoridades locales y municipales, al equipo de la Dirección Regional de Cultura de Huancavelica dirigido por la señora Victoria Contreras Lacho y, especialmente, a todos los miembros de la comunidad campesina de Chopcca por sus valiosísimos testimonios, sin los que esta investigación no hubiera sido posible.

Centro Poblado Mejorada

- Claudia Reymundo Soto, pobladora
- Pablo Soto Ortiz, Presidente de la Directiva Comunal Chopcca

Centro Poblado Menor Chuñunapampa

- Antonio Quispe Carbajal, Juez de Paz
- Anasto Raymundo Escobar, Campo de Vara
- Adripino Taipe Cuadros, Campo de Vara
- Ezequiel Taipe Reginaldo, Inspector
- Juan Huarcaya Sedano, Inspector
- Julián Raymundo Taipe, poblador
- Luciano Raymundo Escobar, poblador
- Máximo Taipe Vargas, Agente
- Narciso Sotacuro Raymundo, poblador
- Rufino Taipe Vargas, Presidente del Centro Poblado
- Simeón Quispe Escobar, Alcalde
- Teresa Taipe Escobar, pobladora

Centro Poblado Menor Ccasapata

- Agustina Sedano Escobar, pobladora
- Arturo Crispín Quinchu, poblador
- Cayetano Sotacuro Ataypoma, poblador
- Encarna Taipe Ataypoma, artesana
- Dominga Crispín Ccencho, artesana
- Demetrio Ataypoma Landeo, Inspector
- Domingo Taipe Carbajal, poblador
- Eugenio Crispín Reginaldo, Regidor
- Eusebia Ataypoma Carbajal, pobladora
- Federico Soto Huamaní, poblador
- Helena Soto Ataypoma, pobladora
- Juan Taipe Soto, poblador
- Manuela Crispín Rinchu, pobladora
- Marcelina Taipe Ataypoma, pobladora
- Marcos Ataypoma Moscoso, Presidente Comunal
- Mauro Soto Ataypoma, Teniente Gobernador
- Miguel Soto Meneses, poblador
- Lorenzo Taipe Ataypoma, Inspector
- Rafael Ataypoma Mulato, Inspector
- Ranulfa Taipe Quichca, pobladora
- Simón Montes Ataypoma, tejedor
- Víctor Soto Ataypoma, Alcalde

Centro Poblado Menor Tinquerccasa

- Antonio Reymundo Sotacuro, Inspector
- Basilio Sotacuro Salazar, Regidor
- Benancio Quispe Taipe, músico
- César Escobar Reymundo, Inspector
- Dionisio Soto Pérez, poblador
- Dominga Gavilán Taipe, pobladora
- Edgar Zamuja Fuentes, poblador
- Francisco Soto Layme, poblador
- Froilán Contreras Taipe, Inspector
- Gregoria Sáez Quispe, pobladora
- Hilda Reymundo Enríquez, cantante
- Jorge Layme Escobar, poblador
- Julio Escobar Reymundo, poblador

- Julián Manuel Sedano Salazar, poblador
- Lorenzo Escobar Palomino, poblador
- Lucía Sotacuro Reymundo, cantante
- Luciano Reymundo Escobar, Inspector
- Matías Reymundo Escobar, poblador
- Nicolás Quispe Orejón, poblador
- León Escobar Choque, estudiante
- Raymundo Palomino Montes, poblador
- Roger Escuerzo Tacuro, estudiante
- Santos Reymundo Loayza, músico
- Teodosio Machuca Yancari, poblador
- Valentín Reymundo Escobar, Alcalde
- Victoria Enríquez Escobar, cantante
- Vicente Escobar Reymundo, poblador

Centro Poblado Menor Huachhua

- Dionisio Soto Pérez, Alcalde
- Emilio Quispe Sulcaray, Presidente Comunal
- Emilio Sulcaray Carbajal, Teniente Alcalde
- Gregoria Sáez Quispe, Regidora
- Tomás Palomino Soto, Teniente Gobernador
- Vicenta Escobar Pérez, artesana

Centro Poblado Menor Chopccapampa

- Alberta Soto Escobar, pobladora
- Clemente Taipe Quispe, poblador
- Emilio Sedano Quispe, Vicepresidente del Centro Poblado
- Esteban Huamaní Pari, docente
- Francisco Escobar Jorge, poblador
- Gregorio de la Cruz Soto, Alcalde
- Jacinto Quispe Taipe, poblador
- Juana de la Cruz Soto, pobladora
- Sabino Cusi Zuasnabar, poblador
- Santiago Mallqui Salazar, poblador
- Seferino Sedano de la Cruz, poblador

Centro Poblado Los Libertadores

- Antonio Layme Escobar, poblador
- Bernabé Escobar Palomino, poblador
- Demetrio Quispe de la Cruz, poblador
- Domingo Escobar Palomino, poblador
- Eustaquio Escobar Taipe, Inspector
- Juana Reymundo Escobar, artesana
- Julián Areche Palomino, artesano
- Julián Escobar Palomino, músico
- Leoncio Quispe Soto, Alcalde
- Marcos Reymundo Escobar, artesano
- Santos Taipe Quispe, Campo de Vara
- Sofía Córdova Matamoros, pobladora
- Teófilo Reymundo Palomino, músico

Centro Poblado Pucaccasa

- Máximo Carbajal Escobar, músico

Centro Poblado Santa Rosa de Chopcca

- Bertha Quispe Soto, cantante
- Félix Matamoros Palomino, músico
- Julián Layme Escobar, músico
- Juliana Palomino Matamoros, cantante
- Lorenzo Layme Escobar, músico
- Martha Soto Gavilán, cantante
- Victoria Layme Palomino, cantante
- Pedro Soto Matamoros, músico

La comunidad chopcca constituye actualmente una entidad legitimada ante la sociedad que la circunda. Su experiencia colonial, como encomienda dedicada a la explotación minera, provocó el nacimiento de haciendas cuya función era proveer de mano de obra a la minería. Por esa razón no se establecieron en la zona dinastías familiares de terratenientes, mientras la población nativa conservaba la organización de los ayllus. De esta manera, los pobladores, hijos de los antiguos Anqara, recrearon, a veces de manera subrepticia y otras de forma más evidente, la interacción de dos regímenes culturales hasta bien entrada la República y más claramente con la Reforma Agraria, cuando desaparecieron las haciendas. Desde entonces, y a través de un largo proceso, la comunidad chopcca ha consolidado su unidad social a partir de sus rasgos étnicos, convirtiéndose en una sociedad contemporánea que exige el reconocimiento de su especificidad cultural.

