

CONTENIDO

**EL PODER DEL NOMBRE, O LA CONSTRUCCIÓN
DE IDENTIDADES ÉTNICAS Y
NACIONALES EN EL PERÚ:**

Mito e historia de los iquichanos

Cecilia Méndez Gastelumendi

DOCUMENTO DE TRABAJO N° 115

MITO E HISTORIA DE LOS IQUICHANOS	5
1. EL SENTIDO DE LO NO HALLADO	11
2. SEDUCIDOS POR LOS IQUICHANOS	18
3. EL NACIMIENTO DE IQUICHA	22
4. UNA NUEVA VISITA A UCHURACCAY	32
5. EPÍLOGO	38
BIBLIOGRAFÍA CITADA	47

Serie: Historia 21

© Instituto de Estudios Peruanos, IEP
Horacio Urteaga 694, Lima 11
☎ 332-6194 / 424-4856
Fax (51 1) 332-6173

ISSN: 1022-0356 (Documento de Trabajo IEP)
ISSN: 1022-0402 (Serie Historia)

Impreso en el Perú
Enero, 2002
300 ejemplares

Depósito Legal: 1501402002-0254

MÉNDEZ GASTELUMENDI, Cecilia

El poder del nombre o la construcción de identidades étnicas y nacionales en el Perú: mito e historia de los iquichanos.-- Lima, IEP, 2002.-- (Documento de Trabajo, 115. Serie Historia, 21)

GRUPOS ÉTNICOS / IDENTIDAD NACIONAL / SIGLO XIX / CAMPESINOS /
HISTORIA / AYACUCHO / HUANTA / PERÚ

WD / 01.04.03 / H/21

EL PODER DEL NOMBRE, O LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES ÉTNICAS Y NACIONALES EN EL PERÚ:

*Mito e historia de los iquichanos**

En 1987, mientras enseñaba en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, en Ayacucho, empecé a investigar la rebelión que entre 1826 y 1828 protagonizaron un grupo de arrieros, hacendados, curas y campesinos de la provincia de Huanta, en alianza con un grupo de soldados, oficiales y comerciantes españoles,

* Este artículo fue concebido en el marco de los seminarios del Programa de Estudios Agrarios de la Universidad de Yale, donde presenté una versión muy preliminar de él, en 1997. Posteriormente he seguido trabajando en este texto, que se ha beneficiado con nuevos viajes realizados a Ayacucho, con los comentarios de colegas y amigos en la Universidad de California, en Santa Bárbara, y en Ayacucho, y de los lectores "anónimos" de la revista *Past and Present*, donde fue publicado originalmente bajo el título de "The Power of Naming, or the Construction of Ethnic and National Identities in Peru: Myth, History, and the Iquichanos", *Past and Present*, N° 171, mayo del 2001, pp. 127-160. La presente edición es una versión traducida, revisada y ampliada de la versión aparecida en *Past and Present*. Mi hermano José Méndez tradujo la versión original en la que se basa la presente edición. La investigación que sustenta este artículo fue posible gracias a la financiación proporcionada por el Social Science Research Council de Nueva York, la Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, la Harry Frank Guggenheim Foundation y una beca del gobierno español para hispanistas extranjeros. La fase inicial de la redacción fue posible gracias a una beca del Programa de Estudios Agrarios de la Universidad de Yale, a cuyo director, James Scott, quiero expresar mi reconocimiento. En Ayacucho, el apoyo proporcionado por la ONG IPAZ, y su director, Jeffrey Gamarra, fue invaluable para materializar varios de mis viajes a las punas de Huanta, así como la compañía

contra la recientemente establecida República del Perú. Actuando en nombre del rey Fernando VII, los rebeldes llamaban a la restauración del gobierno español. No lograron su objetivo, pero consiguieron desestabilizar por tres años y medio el ya endeble equilibrio de la naciente república. Los principales líderes locales nunca fueron capturados, y varias de las “reformas fiscales” que habían establecido en la región permanecieron en vigencia por muchos más años. Más aún, estos líderes guerrilleros otrora monarquistas, terminaron adaptándose al sistema republicano, incorporándose activamente a los ejércitos del nuevo Estado caudillista y, más adelante, convirtiéndose en “pequeños burócratas”; particularmente, el líder principal, el arriero semi-letrado Antonio Huachaca, quien decía haber recibido un grado de General del ejército real, se convirtió en un juez de paz.

Las razones de este levantamiento, conocido (o más bien poco conocido) como “la rebelión de los iquichanos”, y el subsiguiente proceso de asimilación de las poblaciones de Huanta al Estado republicano, han sido tratados en sus varios niveles en un estudio que recientemente he concluido.¹ Mi propósito en este ensayo es aclarar algunos puntos concernientes a la historia e identidad de la gente que formó el grueso del ejército “restaurador”, los así llamados “iquichanos”. Se trata de un tema que trasciende el interés de los historiadores. Pues, además de su presencia continua en la escena política nacional durante el siglo XIX, estos campesinos han jugado también un rol crucial en la política peruana contemporánea. La provincia de Huanta, en cuyas tierras altas (o “punas”) están emplazadas las llamadas comunidades “iquichanas”, se extiende en el extremo norte del departamento de Ayacucho, en el corazón del área donde Sendero Luminoso inició sus ataques terroristas en 1980, dando inicio a una guerra que pronto se apoderaría del Perú. Un trágico incidente ocurrido en los inicios de esta guerra llevó a los “iquichanos”

de Iván Caro, Roberto Córdoba, Adriel Rojas y Noemí Cabana. Agradezco de manera especial a Renée Palomino, quien fue mi guía e intérprete en mi segundo viaje a Uchuraccay, en 1998. Este ensayo está dedicado a mi amigo y colega, el antropólogo huantino José Coronel, por su generosidad y hospitalidad a través de los muchos años que he dedicado a la investigación de la historia de Huanta.

1. Sonia Cecilia Méndez Gastelumendi, “Rebellion without Resistance: Huanta’s Monarchist Peasants in the Making of the Peruvian State: Ayacucho, 1825-1850” (State University of New York at Stony Brook, tesis de doctorado, 1996).

al centro de la atención nacional: el asesinato, en enero de 1983, de ocho periodistas peruanos en las alturas de Huanta. Estos periodistas (cinco de los cuales procedían de Lima y tres de Ayacucho), partieron de la ciudad de Ayacucho con rumbo a Huaychao, una comunidad campesina de Huanta, a investigar la muerte de un grupo de supuestos senderistas, presuntamente asesinados por los militares. Eran los inicios de la “guerra sucia”. Los periodistas nunca llegaron a su destino. Poco después de su partida, la prensa reportó el hallazgo de sus cuerpos sin vida en las proximidades de Uchuraccay, otra aldea campesina de Huanta. Sus cadáveres, que se encontraron enterrados, llevaban los signos de una muerte horrorosa. El caso pasó a la historia como “la masacre de Uchuraccay”, y permanece irresuelto a pesar de los juicios que siguieron, como una herida abierta en la memoria de muchos peruanos.²

El caso adquirió ribetes políticos cuando algunos medios de prensa, especialmente de izquierda, culparon a los militares por la muerte de los periodistas.³ La controversia creció, además, debido a que la masacre y, tal vez con más fuerza, el juicio subsiguiente a los comuneros de Uchuraccay, propiciaron un debate alrededor de la naturaleza (irresuelta) de la identidad peruana, con no pocos comentaristas evocando imágenes de la Conquista. El juicio a los comuneros de Uchuraccay realizado en Lima confrontó, en efecto, a campesinos monolingües quechua hablantes (o apenas bilingües) con magistrados hispano hablantes, y requirió la presencia de intérpretes. Más que una verdad acerca de la muerte de los periodistas, el juicio de Uchuraccay sacó a la luz otra realidad: la jerarquización étnica (y lingüística) prevaleciente en la sociedad peruana; los problemas de comunicación que, ahondados por estas jerarquías, separaban a unos peruanos de otros en el mismo momento en que los

2. Cientos de personas habían muerto hasta entonces como parte de la guerra iniciada por Sendero Luminoso en 1980, y sin embargo ninguna de estas muertes fue tan publicitada como las del caso Uchuraccay. Mientras que en los casos anteriores las víctimas eran mayormente guardias civiles y campesinos, muchos de ellos quechua hablantes y analfabetos, en esta ocasión se trataba de hombres de letras. Doloroso, como es admitirlo, la adversidad tuvo que afectar directamente a este sector para que los medios de comunicación y el gobierno prestasen mayor atención a un conflicto que ya había golpeado duramente a las poblaciones rurales de la sierra sur central del Perú.

3. Esta fue una hipótesis sostenida por los periódicos *La República* y *El Diario*.

analistas sociales vislumbraban una nueva era de modernidad y democratización.⁴ La comisión nombrada por el entonces presidente Fernando Belaúnde, para investigar los sucesos de Uchuraccay, presidida por el novelista Mario Vargas Llosa, llegó a la conclusión de que los comuneros de Uchuraccay mataron a los periodistas porque los confundieron con senderistas, y que lo hicieron siguiendo los propios consejos de los militares en el sentido de que debían “defenderse de los terroristas”. Esta hipótesis fue respaldada por los propios comuneros,⁵ y su credibilidad se basaba en que Uchuraccay tenía, en efecto, una historia de confrontaciones con Sendero.

Aun así, la tendencia general fue la de exonerar de responsabilidad a los campesinos, apelando al clásico estereotipo de “ingenuidad campesina”, en concordancia con la imagen que los propios campesinos quisieron presentar. Pocos podían aceptar (sin caer en los otros estereotipos que asocian a los campesinos con salvajismo y brutalidad) la idea de que éstos, si realmente mataron a los periodistas, habrían tenido sus propias razones, las mismas que decidieron no revelar.⁶

El juicio subsiguiente encontró a ciertos jefes militares indirectamente responsables de la masacre, pero éstos nunca comparecieron ante los tribunales. Tres pobladores de Uchuraccay fueron encontrados directamente culpables y sentenciados a varios años de prisión; nunca revelaron ninguna evidencia adicional y uno de ellos moriría de tuberculosis

4. De hecho, para la mayoría de peruanos, Sendero apareció “como un rayo en cielo despejado” como lo dijera el historiador Alberto Flores-Galindo. La guerra de Sendero empezó precisamente cuando la mayor parte de la izquierda había optado por la vía electoral y cuando sociólogos y economistas describían al Perú como un país moderno, con un proletariado creciente y un campesinado en proceso de extinción. Alberto Flores-Galindo, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes* (Lima, 1987, p. 325).

5. Transcripción inédita del interrogatorio de Mario Vargas Llosa a los comuneros de Uchuraccay, el 12 de febrero de 1983. Agradezco a Philip Bennett por proporcionarme una copia de la transcripción, y a Delia Martínez por su ayuda con la traducción del quechua.

6. Para una discusión más amplia y referencias bibliográficas más completas sobre el caso Uchuraccay (artículos de periódicos y revistas), véase Enrique Mayer, “Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa’s ‘Inquest in the Andes’ Reexamined”, en George E. Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology* (Durham, North Carolina, 1992).

en la cárcel. La prensa continuó con sus especulaciones y al final cada peruano quedó con su propia versión de los hechos. Un importante documento, sin embargo, el *Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay* (Lima, 1983) producido por la comisión investigadora nombrada por el gobierno (en adelante, el *Informe*) puede ser aún pertinente para la discusión.⁷ No necesariamente porque revele la verdad sobre la masacre, sino más bien porque muestra las limitaciones de los “especialistas”, que fueron llamados a encontrarla. La actitud paternalista del gobierno llama igualmente la atención. Pues, como bien ha señalado María Isabel Remy, a pesar de que lo que estaba en juego era la investigación de un crimen, ni un solo detective fue comisionado. Más bien, se delegó a antropólogos la tarea de descubrir los elementos “culturales” de un asesinato que, se pensaba, tenía fundamentos “mágico-religiosos”.⁸

En términos de mi propio proyecto sobre el levantamiento “monarquista” de 1826-1828, el *Informe* era un documento en extremo pertinente, pues proporcionaba el “estado de la cuestión” de todo aquello que se conocía, o más bien —como puedo decirlo ahora— se suponía sobre los comuneros de Uchuraccay, a quienes el *Informe* identificaba como “iquichanos”. El *Informe* buscaba proporcionar no sólo las razones culturales sino también históricas que dieran pistas sobre la masacre. Quisiera discutir brevemente el texto principal del *Informe*, firmado por Mario Vargas Llosa, Mario Castro Arenas, y Abraham Guzmán (de aquí en adelante, el “texto Vargas Llosa”), y el informe antropológico, firmado por los antropólogos Juan M. Ossio y Fernando Fuenzalida, e incluido como apéndice N° 1 del *Informe*.⁹

Lo primero que llama la atención en el texto Vargas Llosa es la aparente convicción de la comisión de que había algo particularmente

7. Mario Vargas Llosa et al., *Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay* (Lima, 1983).

8. María Isabel Remy, “Los Discursos sobre la violencia en los Andes, algunas reflexiones a propósito del Chiaraje”, en Enrique Urbano (ed.), *Poder y violencia en los Andes* (Cuzco, 1991).

9. Hay otros cuatro apéndices en el *Informe*, escritos respectivamente por otro antropólogo, un lingüista, un psicoanalista, y un abogado, pero la discusión de estos textos rebasa los límites de este ensayo.

antiguo, culturalmente “arcaico” y profundamente “primitivo” en estos campesinos. Destaca asimismo el “aislamiento” en el que, dicho texto aducía, los “iquichanos” habían vivido por siglos, y la certeza de que el modo en que vivían ahora era el modo en el que “siempre” habían vivido: “ellos [los campesinos] han vivido aislados y olvidados desde los tiempos prehispánicos”. Es como si los autores creyeran que los campesinos de Uchuraccay no solamente preservaban el pasado, sino que lo encarnaban: “los iquichanos han logrado preservar una cultura —acaso arcaica, pero rica y profunda y que entronca con todo nuestro pasado prehispánico”.¹⁰ Abundan aún más referencias a su “primitivismo”, “conducta atávica”, y sus “métodos rudos y feroces que son los únicos que tienen a su alcance desde tiempos inmemoriales”.¹¹ El texto Vargas Llosa incurría en estas generalizaciones pese al hecho de que el informe antropológico reconocía que estos campesinos no sólo habían establecido relaciones comerciales con las áreas vecinas, y trabajado como jornaleros en las montañas cocaleras que colindan con sus pueblos, sino que también habían participado de modo especialmente activo en la política nacional del siglo XIX. A pesar de este reconocimiento, el mismo informe antropológico no pudo evitar caer en la construcción estereotipada presente en el texto Vargas Llosa, con un ingrediente adicional: el esfuerzo por retratar a la comunidad campesina de Uchuraccay como parte y centro de un “grupo étnico” formado por unas veinte comunidades, dotadas de un fuerte sentido de identidad “étnica, tribal”; de las que se dice “mantienen vínculos estrechos de solidaridad desde tiempos prehispánicos” y “viven en un universo de creencias tradicionales”.¹² “El número preciso e identidad de las comunidades campesinas del grupo iquichano”, continúa el argumento, “se encuentra aún por determinar, así como mucho de lo que se refiere a las estructuras étnicas prehispánicas supervivientes en el Perú rural”.¹³ “Los iquichanos, nos dice *El Informe*, son descendientes

10. Vargas Llosa *et al.*, *Informe*, 35/36.

11. Por ejemplo: “es indudable que esta conducta atávica explique, también, en parte, la decisión iquichana de combatir a Sendero Luminoso, y de hacerlo con los *métodos rudos y feroces que son los únicos que tienen a su alcance desde tiempos inmemoriales*”. *Ibid.*, 39 (el énfasis es mío).

12. Vargas Llosa *et al.*, *Informe*, 74, 73.

13. *Ibid.*, 44 (énfasis mío)

directos de la ‘antigua tribu’ de Iquicha, perteneciente al ‘reino’ de los pokras, que, a su vez era parte de la ‘Confederación Chanca’,¹⁴ una agrupación de pueblos guerreros que se resistieron a la expansión imperialista de los incas con anterioridad a la llegada de los españoles”. “Los ‘iquichanos’”, continúa el relato, han sostenido su autonomía regional desde entonces, aun cuando entablaron tratos y negociaciones con el gobierno republicano a lo largo del siglo XX.

1. EL SENTIDO DE LO NO HALLADO

Guiada por la presentación histórica que el *Informe* hacía de los iquichanos, la cual empalmaba bien con la literatura existente en aquel momento, yo misma suscribí la idea de los iquichanos como un “grupo étnico” heredero de la “Confederación Chanca” e intenté rastrear, si bien no los antecedentes prehispánicos, al menos los coloniales, que me ayudarían (así lo esperaba) a explicar su militancia pro-realista en la rebelión de 1826-1828.¹⁵ Sólo para encontrar, en archivo tras archivo, viaje tras viaje, y año tras año, una desconcertante, y a veces frustrante, falta de evidencias.

Como ex-alumna de la facultad de historia de Universidad Católica de Perú, cuyos profesores estaban fuertemente influidos por los estudios etnohistóricos de John Murra, sabía que un buen modo de rastrear “grupos étnicos” precolombinos era a través de fuentes coloniales como *Visitass*, crónicas del siglo XVI, padrones tributarios, y las *Relaciones geográficas*. Hurgué en estas fuentes y muchas otras. Busqué en diarios de misioneros que viajaron por la región hacia fines del siglo XVIII, y estudié sus mapas, pero la ausencia seguía siendo notable.¹⁶ Aún así

14. *Ibid.*, 46, 74.

15. Véase, por ejemplo, mi primer ensayo sobre “la rebelión iquichana”: Cecilia Méndez G., “Los campesinos, la independencia y la iniciación de la República: el caso de los iquichanos realistas, Ayacucho, 1825-1828” en Urbano (ed.), *Poder y violencia*, 165-8.

16. Muchos de estos mapas, que normalmente acompañaban a los diarios de los misioneros franciscanos, se encuentran en el Archivo General de Indias (AGI), en Sevilla. Para un ejemplo impreso de este tipo de mapas, véase Dionisio Ortiz, *Las montañas del Apurímac, Mantaro y Ene*, 2 vols. (Lima, 1975), tomo I, 144-

persistí, teniendo en cuenta que indios realistas aparecían en otras regiones, como Puno, Arequipa, Oruro y Cuzco. Casos de curacas (los señores nativos andinos, jefes de lo que Murra llamó “grupos étnicos” y que los españoles designaron como “naciones” o “reinos”), que alegaban lealtad a la corona desde el siglo XVI, en litigios que podían durar siglos, habían sido documentados por otros investigadores y no fueron difíciles de encontrar en los archivos. Estos procesos legales eran una práctica no poco común en los Andes. La prueba de fidelidad del curaca al rey era un requisito necesario para legitimar su propio estatus y privilegios como “indio noble” que la corona protegía porque se valía de ellos para reclutar mano de obra y cobrar el tributo de las “naciones” que representaban. Los procesos legales protagonizados por curacas realistas se tornaron especialmente frecuentes hacia fines del siglo XVIII cuando, con el fin de contrarrestar los efectos del levantamiento de Túpac Amaru en 1780-1781, la Corona empezó a ofrecer jugosas recompensas a los curacas que fueran capaces de probar su fidelidad en dicha contienda. Mi sueño era encontrar precisamente un juicio tal, protagonizado por “curacas iquichanos”. Pero insistí en vano. Los extensos expedientes de disputas de tierras que se encuentran en la sección “Derecho Indígena” del Archivo General de la Nación, en Lima, que llevaron a otros investigadores a reconstruir historias “étnicas” y de comunidades campesinas, reflejaban una ausencia similar. La investigación toponímica tampoco ayudó. No había rastros de ningún lugar llamado “Iquicha” en las relaciones de las reducciones establecidas por los españoles en el siglo XVI.¹⁷ Ni una

5. También he tenido acceso al muy exhaustivo mapa producido por Demetrio O’Higgins en base a sus visitas a la Intendencia de Huamanga entre 1802 y 1804, el más completo que he visto de Huamanga para el siglo XIX (AGI, MP, Perú-Chile, 158, “Mapa original de la Intendencia de Guamanga del Perú”). Agradezco a Jaime Urrutia por proporcionarme una copia de este mapa, cuyo original pude ver luego en España. Una copia de este mapa aparece publicada en Heliodoro Villazón, *Alegato de parte del gobierno de Bolivia en el juicio arbitral de fronteras con la República del Perú* (Buenos Aires: Compañía Sudamericana Bilettes de banco, 1906), 164-165, de lo cual vine a enterarme posteriormente por comunicación personal de Nicanor Domínguez.

17. Luis E. Cavero nos dice que “cuando el virrey del Perú D. Francisco de Toledo, realizó su visita en 1571 a la ciudad de Guamanga [...] encontró establecida la encomienda en Iquicha”; Luis E. Cavero, *Monografía de la Provincia de Huanta*, 2 vols. (Lima y Huancayo, 1953-7), tomo I, 178. Sin embargo, no nos consta que

pista de los “iquichanos” aparecía por ningún lado, y ya estaba a punto de darme por vencida, cuando me di cuenta de que esta ausencia de pistas era *la pista*.

Lo que me llevó a esta conclusión, en Lima, alrededor de 1993, fue el análisis, asentamiento por asentamiento, de todos los padrones tributarios existentes para la provincia de Huanta (que abarcaban desde fines del siglo XVIII hasta principios del siglo XIX) que se encontraban en el Archivo General de la Nación, y que corroboraban la no existencia de Iquicha como un asentamiento oficialmente demarcado (mucho menos como un grupo de gente) y, paralelamente a ello, la re-lectura en mis fuentes del lenguaje con el que los contemporáneos de la rebelión monarquista designaban a los habitantes de las alturas de Huanta y a la región misma, así como aquel con el que los rebeldes se designaban a sí mismos, sus cuarteles generales y sus pueblos de origen. También contrasté estos testimonios con evidencia análoga para el periodo anterior a la rebelión. Sólo entonces me di cuenta de que la primera vez que el término “iquichano” aparecía en los documentos era en el mismo contexto de la rebelión monarquista de 1826-1828. Era usado por los rebeldes para designar a sus ejércitos, pero más profusamente por las autoridades para designar a los rebeldes. La alusión a “Iquicha” era, sin embargo, mucho más imprecisa; el término parecía referirse, por momentos, a toda el área bajo control rebelde.

Resulta verdaderamente paradójico que el lugar que habría de dar el nombre a la rebelión y a los rebeldes fuese tan esquivo en los cientos de documentos producidos por los insurgentes en el transcurso de la guerra. Entre ellos logré encontrar apenas una referencia al “Cuartel General de Iquicha”.¹⁸ Una documentación posterior me aclaró que se

algun lugar con el nombre de Iquicha existiera en el siglo XVI. María Rostworowski ha afirmado, citando los *Comentarios reales de los Incas* de Garcilaso, que Iquicha era uno de los ayllus que conformaban el grupo Chanka (María Rostworowski, *La historia del Tawantinsuyo*, Lima, 1988, 56). Sin embargo, no he encontrado mención alguna de Iquicha en la crónica de Garcilaso, aun en la más erudita de las ediciones, por ejemplo: Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas* [1607], ed. Ángel Rosenblat (Buenos Aires, 1943). Sospecho que las raíces de este malentendido se encuentran en el trabajo de Víctor Navarro del Águila, como explico más adelante, en el epílogo.

18. El 8 de febrero de 1827, en Ayahuanco, Antonio Huachaca, el caudillo supremo de la rebelión, emitió una orden para llevar a los “detractores” al “cuartel general

trataba de otro nombre para designar al Cuartel General de Luis Pampa, en Uchuraccay, entonces hacienda y “cuartel general” de los rebeldes. De hecho, mientras que las referencias a los “iquichanos” son omnipresentes en los documentos de las autoridades y más bien escasas en aquellos de los mismos rebeldes, la mención de “Iquicha” como un pueblo o comunidad es inexistente en ambos.¹⁹

De la abundante evidencia a este efecto, permítaseme citar un ejemplo. Cuando el comandante Gabriel Quintanilla reportó al prefecto de Ayacucho su último y triunfal ataque al cuartel de Luis Pampa en Uchuraccay, en marzo de 1828, lo hizo sin mencionar Iquicha en su descripción de lo que era, supuestamente, el corazón de la rebelión.²⁰ Y a pesar que de acuerdo al informe de Quintanilla al prefecto, cinco de los veintidós hombres y mujeres que fueron tomados prisioneros en esta incursión procedían de Iquicha (mientras los diecisiete restantes aparecían como originarios de otras cinco localidades), las declaraciones hechas por los propios prisioneros en el juicio subsiguiente sugieren otras posibles interpretaciones.

Reveladoramente, ninguno de los cinco prisioneros que figuran en el informe de Quintanilla como “procedentes de Iquicha” testificaron en el juicio. El único prisionero que se presentó en el juicio como procedente de Iquicha fue Sebastián Cahuana, un poblador de sesenta años. Sus declaraciones fueron traducidas y transcritas así: “que se llama

de Iquicha”. Archivo Departamental de Ayacucho, Ayacucho, Perú, Juzgado de Primera Instancia, Causas Criminales, legajo 27, cuaderno 521 (en adelante ADAY, JPI, CC, leg., cuad.), ‘Cuaderno cuarto de juicio a Soregui y otros’, fol. 49r.

19. Referencias a un “pueblo de Iquicha” aparecen claramente sólo después de la rebelión de 1826-28. Por ejemplo, el seis de marzo de 1834, Huachaca, Mendes y Choque, líderes huantinos de la rebelión (libres al fin, y protagonizando otra sublevación) firmaron un documento en el “Cuartel General de Uchuraccay, comprensión del pueblo de Yquicha y Doctrina de Ccarhuahurán”. Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Lima, PL, 15-437, 1835, fol. 17r. En lo que sigue, el mismo documento se refiere otra vez al “pueblo de Iquicha”, junto con otros “pueblos de las punas”, denotando esta vez su estatus como asentamiento y no simplemente como un “área”. Aun así, documentos del gobierno contemporáneos con esta cita se refieren a Iquicha como una “estancia” más que como un pueblo.
20. Quintanilla escribió: “El gran Palacio del General Huachaca, el fuerte de Luis Pampa, todo Ninaqui y cuantos hogares, tantos y todos se han incendiado”. ADAY, JPI, CC, leg.30, cuad. 566, fol. 1v. El documento fue firmado en la “Comandancia Militar de Tambo”, el 20 de marzo de 1828.

Sebastián Cahuana, natural de Challhuamayo, cita en las punas de Iquicha”.²¹ Si bien no podemos descartar la posibilidad de que esta alusión a Iquicha fuese añadida por el intérprete del tribunal (especialmente dado que Cahuana, como la mayoría de los individuos que fueron capturados en la redada a Uchuraccay, hicieron sus declaraciones en quechua, lo que naturalmente incrementaba el margen de distorsión a que estaban sujetas) su testimonio merece atención. Primero, porque en el informe de Quintanilla el mismo hombre aparece como originario de otro pueblo: Ninaqui, que se encuentra a mayor altura que Challhuamayo y más cerca de Uchuraccay; en esta ocasión no se hace mención alguna a Iquicha. Si bien estos testimonios pueden simplemente estar sugiriendo que la forma de identificación de los comuneros era variable y no estaba necesariamente asociada a un solo pueblo (Challhuamayo bien podía ser un pago “anexo” de Ninaqui), el testimonio de Cahuana nos sorprende por un detalle aun más revelador: la descripción de Challhuamayo como ubicado “en las punas”.²² Pues, tal como pude constatar personalmente, Challhuamayo es un pueblo más bien bajo y cálido, situado a medio camino entre las punas de Huanta y la selva oriental de Ayacucho, a ocho horas a pie de Uchuraccay y cuatro del actual Iquicha, a paso de visitante (y la mitad de ese tiempo para la población local). ¡Nada más alejado de la “puna”! Estas aparentes in-

21. *Ibid.*, “Cuaderno Segundo del Juicio a Leandro”, fol. 7v. Los “países de origen” de los restantes diecisiete prisioneros se dan como sigue: cinco de Ninaqui, cinco de Huanta, cinco de Chacabamba, uno de Tambo y uno de Luricocha. *Ibid.*, fols. 1v-2r.

22. El término “puna”, tal como aparece en los documentos de la época de la rebelión monarquista, no designa tanto un nicho ecológico específico, como es la acepción más común hoy día. “Puna” era un término usado más bien liberalmente por las autoridades, viajeros, y habitantes de las ciudades, para designar el lugar donde habitaban “los indios”, en este caso, “los iquichanos”. Refiriéndose a una época más reciente y a otra región (la provincia de Chumbivilcas, en el Cuzco), la antropóloga Deborah Poole señala que la “puna” solía ser asociada con la idea de “espacios vacíos” y retratada como alejada del Estado; ideas que ella demuestra convincentemente no correspondían a la realidad. Ver Deborah Poole, “Qorilazos, abigeos y comunidades campesinas en la provincia de Chumbivilcas (Cuzco)”, en Alberto Flores-Galindo (ed.), *Comunidades campesinas: cambios y permanencias*, 2^a ed. (Chiclayo, 1988). En el caso de “las punas de Iquicha” sucede algo parecido. Han sido presentadas como “apartadas” del Estado y el resto de la sociedad, a pesar de la existencia de evidencias que cuestionan esta representación.

consistencias revelan cuán políticamente cargado podía estar un término que supuestamente designaba un paisaje geográfico, y también sugieren la maleabilidad del alcance de “Iquicha”.

Cotejando esta referencia con la mayoría de las otras alusiones contemporáneas a Iquicha, uno queda con la impresión de éste último como un territorio más bien vagamente definido en las alturas de Huanta, que comprendía varios pueblos y haciendas situados en distintos nichos ecológicos, y que es, por momentos, difícilmente distinguible de la doctrina (i.e.: distrito eclesiástico) de Ccarhuahurán.²³ A diferencia de Iquicha, sin embargo, Ccarhuahurán sí aparece en los registros tributarios de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX; figura como un “pueblo” con cincuenta y siete indios tributarios hacia 1801, y lo mismo sucede con los dos “pueblos natales” del testigo Cahuana: Ninaquiroy y Challhuamayo, no obstante la escasa población de éste último. Challhuamayo figura como “estancia” con un total de trece contribuyentes hacia 1801, mientras que Ninaquiroy aparece como un pueblo con noventa contribuyentes hacia 1801 (debemos asumir una familia por contribuyente). Iquicha es inexistente.²⁴

23. Algunas fuentes de las décadas de 1820 y 1830 sugieren que Iquicha era otro nombre para designar a los pueblos comprendidos en la “doctrina de Ccarhuahurán”, a la que también se referían como “punas de Ccarhuahurán”: por ejemplo, ADAY, JPI, CC, leg. 55, cuad. 1, cuaderno por Tomás López Gerí, diezmero de Huanta, fol. 13. Otras fuentes los presentan como sinónimos. Por ejemplo, un agente fiscal escribía en 1838: “Antonio Abad Huachaca se ha erijido de Juez de Paz del distrito de Carhuahuran ó de las comarcas conocidas bajo el nombre de Iquicha” ADAY, JPI, C.C., leg. 44, cuad. 874, 1838, fol. 2. Una fuente posterior establece: “Desde el año 1825, si la memoria no me traiciona, los habitantes del distrito de Carhua huran [sic] conocido con el nombre de Iquicha, se han sustraído del hecho del pago de la contribución”. AGN, PL 21-164, 1841, Juan F. Arias, subprefecto de Huanta, al prefecto de Ayacucho, Huanta, 2 de nov. de 1840, fol. 1.

24. Ninaquiroy también aparece como “Cano y Ninaquiroy” y fue registrado como un “pueblo”, con su *varayoc*, en los padrones tributarios de 1786; su población tributaria en ese año consistía de setenta individuos. Mi información sobre población tributaria procede de AGN, Tributos, Huanta, leg. 3, cuad. 49, año 1782; leg. 3, cuad. 67, año 1786; leg. 4, cuad. 105, año 1796; leg. 5, cuad. 9, año 1801. No existen registros tributarios detallados para Huanta (llamada “Zángaro” o “Azángaro” durante el periodo colonial temprano) antes de 1782 ni después de 1801. Sobre la insignificancia de Iquicha como un pueblo o estancia llama también la atención el historiador huantino Luis E. Cavero, *Monografía*, tomo I, 69.

Tan sorprendente como lo anterior, dada la profusión con la que aparece el nombre “iquichano” después de 1826, es la dificultad de hallarlo en los testimonios de las luchas por la independencia que hacen mención a la región y sus habitantes. Cuando, meses antes y después de la batalla de Ayacucho (9 de diciembre de 1824), los oficiales patriotas avisaron haber sido hostigados por los pobladores de las alturas de Huanta, aludieron a los “indios de Huanta”, no a los “iquichanos”. Lo mismo ocurrió en 1814 y 1815, cuando los pobladores de esta misma región se movilizaron para contener a las tropas rebeldes de los hermanos Angulo, que se acercaban a Huamanga desde el Cuzco.²⁵ En suma, pareciera que hasta 1825 nadie había oído hablar ni de “Iquicha” ni de los “iquichanos”.

Fue sólo en el transcurso de la rebelión de 1826-1828, y como resultado de la difusión de las primeras proclamas monarquistas, escritas principalmente por españoles capitulados,²⁶ que los habitantes de las comunidades de las punas y valles de Huanta empezaron a ser llamados “iquichanos” indiscriminadamente. Una de estas proclamas, que debía difundirse en Huancavelica, estaba firmada por “El Iquichano Amante del Rey”. Llevado a juicio, un ex oficial del ejército real, el español Francisco Garay, confesó que él era el autor de este escrito y de algunos otros.²⁷

La súbita importancia que el término “iquichano” adquirió, comparada con lo insignificante y esquivo de “Iquicha”, permanece sin aclarar. Sin embargo, y mientras no aparezcan nuevas evidencias que contra-

25. Sobre el hostigamiento de los patriotas por los campesinos de Huanta y Huando durante las campañas de la independencia, ver: *Colección documental de la Independencia del Perú* (Lima, 1970-76), tomo V, vol. 6, ed. Ella Dunbar Temple, pp. 102, 132, 268, 533-4; AGN, Colección Santa María, 00611; John Miller, *Memorias del General Miller al servicio de la República del Perú*, traducción de José María Torrijos, 3 vols. (Santiago de Chile, 1972), tomo III, pp. 11-12. Para los mismos temas en 1814-15, véase: *Colección documental de la Independencia del Perú*, tomo III, vol. 7, ed. Manuel Jesús Aparicio Vega, pp. 583-5; tomo XXVI, vol. 4, ed. Félix Denegri Luna, p. 72; *ibid.* vol. 1, pp. 335, 452, 453.

26. En la terminología de la época los “capitulados” eran los soldados y oficiales pertenecientes al ejército realista derrotado en la batalla de Ayacucho.

27. ADAY, JPI, CC, leg. 31, cuad. 585, “Cuaderno tercero del juicio a Soregui”, fol. 18. Hay otra proclama escrita por Garay en el mismo expediente (fol. 19), la misma que Garay argumentaba haber copiado de otra en posesión del español Antonio García (pese a que en esta última no se menciona a Iquicha). Para mayores detalles sobre la autoría de panfletos y proclamas ver Méndez, *Rebellion Without Resistance*, cap. 5.

digán mis hallazgos (o más bien, lo que no pude hallar), propongo la siguiente explicación. ¿Por qué “iquichanos” y no “ccarhuauranenses”, “ucharaccayinos” o “ninaquirenses”? Tal vez precisamente porque, mientras Ccarhuaurán, Uchuraccay y Ninaqui, por poner algunos ejemplos, eran entidades oficialmente demarcadas (ya sea como pueblos o haciendas), Iquicha no lo era; y precisamente porque no lo era, podía ser creada. La ambigüedad del término “iquichano”, su posible polivalencia, nos dice demasiado para ser casual. Los “iquichanos” no eran los habitantes de ningún pueblo hasta 1825, y sin embargo todos los campesinos que en adelante abrazaron la causa restauracionista se convirtieron en “iquichanos”. Irónicamente, fueron los propios españoles monarquistas quienes contribuyeron, a través de sus panfletos y proclamas firmados por anónimos “iquichanos”, a la creación de una imagen de resistencia y rebeldía en torno a los campesinos de Huanta, que habría de tener un impacto duradero en la región.

Comprensiblemente, los mismos campesinos negaron su identificación como iquichanos. Esta era, a todas luces, una nueva denominación y, después de todo, tal vez inapropiada para aquellos que se sentían más bien identificados con Ccarhuaurán, Ninaqui, Ayahuanco, Secce, Tircos, o cualquiera fuese su comunidad de origen. Y dado que “iquichano” pronto empezó a ser un adjetivo asociado con la condición de rebelde, “traidor a la patria” y hasta un “bárbaro”, es comprensible que los campesinos se rehusaran a identificarse como tales. No obstante, esta asociación se invertiría drásticamente como resultado de la nueva relación que los campesinos de Huanta establecieron con el Estado republicano años más tarde. Ninguna fuente expresa tan claramente esta evolución como las peticiones referentes a exoneraciones tributarias que las comunidades de Huanta dirigieron a las autoridades del gobierno durante las décadas de 1830 y 1840.

2. SEDUCIDOS POR LOS IQUICHANOS

Cuando en 1831 los alcaldes indígenas de nueve comunidades de Huanta (Ccarhuaurán, Secce, Aranhuay, Ayahuanco, Mayhuavilca, Chaca, Huarcatán, Pampacoris y Marcaraccay) dirigieron sus respectivas peticiones al prefecto solicitando la exoneración de sus contribuciones de aquel año, se declararon víctimas de la guerra promovida por “los co-

rifeos del partido y quichano”, por quienes alegaban haber sido seducidos.²⁸ Así lo manifestó el alcalde de Ccarhuaurán:

Siendo víctimas de la seducción de los corifeos del partido Yquichano que cundió por aquellos parajes, hemos sufrido los perjuicios consiguientes a una guerra desoladora. Los pastos de aquellos yelmos no son insultados [sic] por ninguna clase de Ganado domestico, por que los soldados ya amigos ya enemigos, acabaron con toda especie de aquellos. Las chacras se han combertido en bosques, pues recien nos hemos dedicado a la agricultura. Por otra parte nosotros no tubimos otro arvitrio que consultase nuestra subsistencia que criar uno que otro ganado, y cultivar las tierras del referido pueblo, las que como situadas en Punas, no producen mas que sebada, papas, habas y quinua, viveres nada apetesibles.²⁹

Los solicitantes estaban muy probablemente en lo cierto al referirse a la pobreza de sus recursos y al hecho de que los soldados “ya sean amigos o enemigos” eran responsables de sus pérdidas de ganado. Pero esta misma frase, formulada en tono exculpatorio, revelaba que los solicitantes habían tomado partido. Pues era precisamente por haber apoyado la insurrección monarquista (sus amigos) que estos pueblos habían llevado la peor parte durante las campañas de represión del gobierno (sus enemigos).

Pero si estas comunidades habían estado implicadas en la insurrección monarquista a tal extremo, si las autoridades ya se estaban refiriendo a ellos como “iquichanos”, ¿qué lógica yacía detrás de sus reclamos auto-exculpatorios? ¿Quiénes eran aquellos “corifeos del partido iquichano” de quienes se declaraban víctimas? Eran con seguridad los principales caudillos de la rebelión monarquista, dentro de los que destacaban algunos ex-oficiales españoles. “Seducidos” o no, los campe-

28. La mayor parte de estos solicitantes se identificaban a sí mismos como “alcaldes indígenas”. Los alcaldes indígenas, también llamados “alcaldes vara”, o “varayoq(s)”, representaban a sus comunidades en todas sus transacciones legales y reclamos, y eran los responsables de rectificar las irregularidades o abusos que pudieran afectar a la comunidad, de acuerdo a las leyes establecidas por la administración española, pero que todavía se encontraban en vigencia durante las primeras décadas de la república y aún hasta muy entrado el siglo XX.

29. AGN, PL 11-82, 1831, fol. 2r.

sinos emplearon este argumento seguramente en la convicción de que era consonante con la visión abrigada por el Estado. Heredero de la mentalidad paternalista colonial, el gobierno republicano consideraba que los campesinos andinos —entonces denominados indígenas, o indios— eran criaturas inocentes, fácilmente manipulables y seducibles. Cuando hubieron de ser juzgados por su participación en la rebelión monarquista, las autoridades políticas encargaron a los jueces evitar “las desgracias posibles a los indígenas prisioneros que se tomasen”, recomendando penas que, como la del reclutamiento al ejército, persiguieran un fin más aleccionador que punitivo; “no así a los que los agavillan, no los demas caudillos que deben ser juzgados y sentenciados conforme a la ley para escarmiento de los que intentasen segundarlos [sic]”.³⁰ Con la misma lógica, el prefecto Domingo Tristán había buscado la intercesión del cura Manuel Navarro “para reducir con sagacidad á los mandones de esos errantes indígenas del engaño que padecen [...] y que vean el modo de pensar con cautela y entregar á los *caudillos ultramarinos* que los seducen en lugar del demonio.”³¹

El argumento utilizado por el alcalde de Ccarhuahurán, de haber sido “víctimas de seducción”, prueba así ser compatible con la lógica y retórica del propio gobierno. Sin alejarnos demasiado en el tiempo o interpretación, creo que esta fue la misma actitud que los campesinos de Uchuraccay adoptaron cuando fueron interrogados por Vargas Llosa para revelar los detalles de la muerte de los periodistas en 1983; reiteraron entonces su incapacidad para entender y consistentemente reclamaban “no sabemos nada más”, “somos hombres ignorantes”.³²

En el transcurso de la década de 1830, sin embargo, los mismos solicitantes que en 1831 habían negado con tanta insistencia su asociación

30. ADAY, JPI, CC, leg. 30, cuad. 596, fol. 37v, Francisco Javier Mariátegui, ministro de gobierno, al prefecto de Ayacucho, 27 de nov. de 1827.

31. ADAY, JPI, CC, leg. 30, cuad. 596, fol. 37v, prefecto Domingo Tristán a Manuel Navarro, Huanta, 26 de dic. de 1827 (énfasis mío).

32. Transcripción inédita del interrogatorio de Vargas Llosa a los comuneros de Uchuraccay en febrero de 1983. De forma similar, los campesinos rusos argumentaron devoción al zar, y mostraban ingenuidad ante las autoridades mientras trataban de obtener mayores beneficios de las leyes sobre la abolición de la servidumbre en la Rusia de mediados del siglo XIX. Véase Daniel Field, *Rebels in the Name of Tsar* (Boston, 1976).

con el término “iquichano”, cambiarían su estrategia. Esto se produjo como consecuencia de su participación en las guerras sostenidas entre las distintas facciones políticas que gobernaban y aspiraban a gobernar el Perú durante esa década. El exitoso apoyo militar que ofrecieron, primero al presidente Luis José Orbegoso (1833-1834) y luego al mariscal Andrés de Santa Cruz, jefe de la Confederación Perú-boliviana (1836-1839), hicieron a los campesinos de Huanta merecedores del reconocimiento y elogio por parte de estos gobiernos, que, interesadamente, enarbolaban programas liberales.³³ Dichos gobiernos, que tuvieron que hacer frente a una serie de hostigamientos por parte de su eterno rival, el cuzqueño general Agustín Gamarra, habían hecho campaña activa en Ayacucho para persuadir a los otrora vilipendiados campesinos de Huanta y a sus líderes guerrilleros a sumarse a sus huestes en la lucha contra Gamarra. Habiéndolo logrado, los gobiernos de Orbegoso y Santa Cruz condecoraron públicamente a los campesinos, refiriéndose a ellos como “bravos iquichanos”; asimismo, les concedieron exoneraciones tributarias. Se dice incluso que en su paso por las punas de Iquicha, un día de 1838, el mariscal Santa Cruz “obsequió un vestido de general a un indio Huachaca”.³⁴ Estas muestras de reconocimiento tendrían que haber dejado una huella en la memoria de los lugareños. De ahí en adelante, y adoptando el mismo lenguaje que el gobierno utilizaba para dirigirse a ellos, los campesinos de Huanta argüirían que ellos habían “servido a la patria” y “defendido a la nación” tal como los campesinos patriotas lo habían hecho durante las guerras de la independencia. Como resultado de esta nueva situación, los campesinos de Huanta no sólo llegarían a identificarse como “iquichanos”, sino incluso a sentir cierto orgullo en

33. Cuando digo que Orbegoso y Santa Cruz defendían programas liberales me refiero a que apoyaron una política de libre comercio en lugar de una política proteccionista para el Perú y, a nivel social, se inclinaron más que sus opositores (el cuzqueño Agustín Gamarra y el limeño Felipe Salaverry) a establecer alianzas efectivas con los sectores populares. Para entender los aspectos económicos detrás de las luchas políticas de la década de 1830, ver Paul Gootenberg, *Tejidos, harinas, corazones y mentes: el imperialismo de libre comercio en el Perú* (Lima, 1989) y *Between Silver and Guano* (Princeton, 1989). Para un análisis de la Confederación Perú-boliviana y su significado ideológico e histórico, ver Cecilia Méndez G., *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú* (Lima: IEP, 1995, segunda edición).

34. *El Debate*, 6 de noviembre de 1896.

relación con un nombre que hacía no mucho habían rechazado de modo tan fehaciente.³⁵

En suma, si al principio los habitantes de estos nueve pueblos buscaron adoptar la imagen de “pobres indígenas engañados” con la esperanza de minimizar posibles sanciones penales y, especialmente, para evitar pagar tributos, con el tiempo aprenderían a tomar ventaja del miedo que la población sentía hacia ellos después de la rebelión de 1826-1828, así como de su nuevo prestigio como valientes guerreros. También explotarían este miedo para protegerse de los infortunios que trajeron consigo las guerras caudillistas, las cuales se intensificaron en la región luego de la derrota de la Confederación Perú-boliviana que ellos habían apoyado. Estas consideraciones nutren mi observación de la evolución por la que Secce, uno de los nueve pueblos de esta historia, atravesó durante los años que siguieron a la caída de la Confederación.

3. EL NACIMIENTO DE IQUICHA

Los habitantes de Secce habían estado pagando el tributo, aunque más bien irregularmente, hasta 1839 —año en que la Confederación fue derrotada— en que dejaron de hacerlo:

La gente son muy pocas porque case lo acabaron en la rrebolucion [la guerra de la Confederación] y son mas que cuatro o cinco personas, y los muertos mas de 15 [...], y bajo de este haun la gentalla de esta son enteramente harruendas y algunos estan por mandarse mudar a otras tierras porque son muy pobres.³⁶

Con estas palabras respondía el alcalde indígena de Secce, Francisco Quispe, al subprefecto de Huanta quien, en setiembre de 1841 se veía imposibilitado de recabar el tributo en este pueblo al encontrarlo despoblado. Al año siguiente, Anselmo Cordero y Juan Maldonado Al-

35. Para una presentación más detallada y un análisis de estos episodios, ver Cecilia Méndez G., “Pactos sin tributo: caudillos y campesinos en el nacimiento de la República, Ayacucho, 1828-1850”, en Rossana Barragán, Dora Cajías y Seemin Qayum (eds.), *El siglo XIX, Bolivia y América Latina* (La Paz, 1997), esp. 538-9.

36. AGN, PL 27-51, 1847, fol. 10r, Francisco Quispe, alcalde de Secce, a Juan Francisco Arias, sub-prefecto de Huanta, 20 de setiembre de 1841.

varado, gobernador y cura de Tambo respectivamente, comisionados por el subprefecto en Secce, pudieron corroborar los hechos descritos por Quispe y ampliar el entendimiento de la situación. A su llegada al pueblo, sólo encontraron al nuevo alcalde, Bernardo Lapa,

quien enterado de la interrogación que se le hizo, contestó que los de mas indios no se hallaban en esa estancia, sino en Pante, Marayniyoc y otros puntos, y que aun ahora á persuacion del alcalde se estan reuniendo, y haciendo sus casas, que no pagaban sus tributos por que aun se estan reponiendo de sus quebrantos pasados, que ellos pertenecian antes á ese distrito, y con motivo de las revoluciones pasadas, *les había (sic) agregado a Yquicha los mandones de aquel tiempo y que siempre que los de Yquicha comienzen a pagar tambien ellos lo harian*, que diciéndole así le habían llevado (énfasis mio).³⁷

Lo que estos elocuentes testimonios parecieran estar describiendo es nada menos que el surgimiento de lo que habría de ser el distrito de Iquicha. Aquellos que huyeron de Secce (y eventualmente de otros pueblos) fueron a colonizar lo que hasta entonces habría sido sólo un inconspicuo paraje y, al amparo de una nueva denominación, “iquichanos”, buscaron protegerse de las demandas ocasionadas por las guerras caudillistas, del pago de los tributos, así como de sus obligaciones eclesiásticas para con el cura de Tambo:

*...los moradores de dicho pago [Secsec] se denominaron Yquichanos, y con este colorido se escusaron de pagar á este distrito, segregándose aún de concurrir á oír misa, como que lo han practicado (...). Pues digo jamas los de Secca [sic] vienen á oír misa, ni pagan los dos obencionales de olios, entierros y casamientos, no se donde llevan pero por consecuencia haran en Yquicha.*³⁸

Las autoridades estaban conscientes de las repercusiones que podrían resultar de los movimientos emprendidos por los pobladores de Secce,

37. *Ibid.*, fol. 4, Anselmo Cordero, gobernador de Tambo, y Juan Maldonado y Alvarado, a Juan Francisco Arias, subprefecto de Huanta, Tambo, 23 de feb. de 1842 (énfasis mío).

38. *Ibid.*, fol. 8, Anselmo Cordero, gobernador de Tambo, a Juan Francisco Arias, subprefecto de Huanta, Tambo, 16 de agosto de 1841 (énfasis mío).

así como de la negativa de éste y otros pueblos a empadronarse en sus distritos originales. En abril de 1842, el subprefecto de Huanta opinaba que para poder lograr que paguen el tributo, “era preciso que previamente se reconquistara con razones o armas la estancia de Sec-sec, [sic] por haber los de Yquicha estendido su conquista hasta allí”.³⁹ Al parecer, sin embargo, ocurría lo inverso. Sospecho que fueron más bien los habitantes de varios pueblos y caseríos de las alturas de Huanta quienes a través de desplazamientos progresivos emprendidos en medio de los avatares de las guerras caudillistas, empezaron a “conquistar” un lugar hasta entonces omitido en los mapas, hasta convertirlo en el pueblo y el distrito de Iquicha.⁴⁰

Es muy difícil saber qué es lo que designaba el nombre “Iquicha” antes de aquellos acontecimientos (y, en general, antes del periodo republicano), o aún si existía. ¿Se trataba de un ayllu itinerante de campesinos ganaderos que logró escapar efectivamente de todo registro escrito? ¿Era el nombre de una quebrada, un cerro, un riachuelo, un lugar de pastoreo, o algún otro hito de especial significación para los mora-

39. *Ibid.*, fol. 12r, Anselmo Cordero, gobernador de Tambo, a Juan Francisco Arias, subprefecto de Huanta, Tambo, 12 de abril de 1841.

40. A pesar de que el concepto de “pueblo”, en su acepción de centro poblado, no presente hoy mayores complicaciones, no fue fácil para los españoles ni para los administradores republicanos del siglo XIX encontrar equivalencias europeas para todos los tipos de asentamientos poblados que existían en los Andes antes de que el castellano llegara a estos parajes. Los diccionarios geográficos del siglo XIX suelen entremezclar denominaciones castellanas que son traducción de conceptos andinos, como “parcialidad” (fragmento de *ayllu*), con aquellas que carecían de equivalentes andinos, tales como “estancia”, “pueblo”, o “pago”. En el siglo XIX no es raro encontrar la ecuación de *ayllu* con pueblo, pese a que el *ayllu* reflejaba una forma de organización política y de parentesco peculiar a los Andes y difícilmente podría reducirse a la idea de un asentamiento nuclear al estilo europeo, especialmente porque *ayllu* designa a un grupo de gente y no necesariamente el espacio que ocupa. Por otro lado, una misma palabra castellana podía designar cosas muy distintas y su uso variaba de región en región. Un “pueblo”, por lo general, tenía un estatus mayor que un “caserío” o una “estancia”. Sin embargo, un “pueblo” podía crearse por decreto, al margen de su tamaño o densidad demográfica. Puede ser que esto último haya ocurrido con Iquicha, de allí que la importancia política del pueblo no vaya aparejada ni con su tamaño ni con su densidad demográfica en casi ningún periodo. Respecto a estos temas véase Mariano Felipe Paz Soldán, *Diccionario geográfico y estadístico del Perú* (Lima, 1877).

dores de la región? ¿Se deriva de la palabra aymara *ikiy*, como algunos sugieren? Todo ello es posible, especialmente dado que al parecer se habló aymara antes que quechua (y paralelamente a él) en muchas áreas de los Andes del sur (particularmente en las zonas altas) con anterioridad a la invasión española.⁴¹ El hecho es que después de dos convulsas décadas de dominio republicano este nombre pasó a significar algo mayor y mucho más visible de lo que quiera que hasta ese momento hubiese sido: un asentamiento alrededor del cual grupos humanos hasta entonces no necesariamente vinculados a dicho nombre o lugar, se establecerían y buscarían identificarse a sí mismos.

La identidad de Iquicha (y los iquichanos) permaneció, sin embargo, variable. Como otros testigos continuaron declarando, con gran elocuencia, acerca de los pobladores de Secce: “por llamarse unas veces Yquichanos, y otras que pertenecen al Pueblo de Huamanguilla, á donde van á recibir sus varas, llevando sus obsequios, por decir que comen en las tierras de Huamanguilla”.⁴² Pero esta variabilidad, y he aquí donde radica la riqueza del testimonio, parece haber sido más que una simple estrategia manipuladora para librarse de las cargas tributarias; parece haber sido también una expresión de patrones reales, y muy móviles, de asentamiento, acceso a recursos y formas de gobierno local entre las diversas comunidades de Huanta. Pues los pobladores de Secce pudieron, de hecho, haber “comido” (esto es, trabajado o poseído tierras); nombrado sus autoridades (“van a recibir sus varas”) y desarrollado actividad ritual (“llevando sus obsequios”) en Huamanguilla (situada en el extremo sur de la provincia de Huanta, muy cerca de la actual ciudad de Ayacucho), como establece el testigo.⁴³ Pero ello no les impedía establecer otros

41. Bruce Mannheim, *The Language of the Inka since the European Invasion* (Austin, 1991), cap. 2.

42. AGN, PL, 27-51, 1847, fol. 24v, declaraciones de José Manuel Cárdenas, labrador de Vicos, Tambo, 12 de mayo de 1843.

43. La expresión “llevando sus obsequios [a] Huamanguilla” puede estar simplemente aludiendo a los rituales que usualmente acompañaban (y en algunos casos acompañan) a la vida agrícola en los Andes. Pero puede ser interpretada más audazmente como referida a prácticas destinadas a establecer límites territoriales. Considerando que los patrones de asentamiento de las comunidades andinas seguían (y en algunos casos siguen) una lógica territorial “no contigua”, los límites entre una comunidad y otra debían ser constantemente recreados. Como señala

asentamientos más o menos permanentes en las menos accesibles yungas orientales de la ceja de selva, un área que (a veces) reclamaban formaba parte de “Iquicha” y donde, a inicios de la década de 1840 empezaron a construir una capilla. En palabras del labrador José Manuel Cárdenas: “los de Secc-secc, en Yquicha oyen la misa, hacen sus olios, casamientos y entierros [y] en Pantec [ubicado en la cordillera de la selva] se hallan construyendo una capilla, para que el cura de Yquicha á su tiempo pase á hacer sus fiestas, y que con este motivo ya no vienen a este pueblo, y si necesitan algo manda [sic] a sus mugeres, por no sujetarse á este gobierno de Tambo”.⁴⁴

Así pues, junto con la movilidad que caracterizaba la forma de vida de los pobladores de Secce, y que tanto exasperaba a los funcionarios del gobierno que trataban de confinarlos a un solo lugar, yacían sus “aspectos sedentarios” por decirlo de alguna manera. En los lugares adonde iban, los pobladores construían iglesias; y las iglesias son, de lejos, las construcciones arquitectónicas más perdurables en los pueblos andinos, alrededor de las cuales discurría una parte importante de la vida de la comunidad. De otro lado, las capillas e iglesias eran precisamente lo que diferenciaba a un pueblo de otros tipos de asentamiento menor, de acuerdo al geógrafo Mariano Felipe Paz Soldán. Eran la característica más distintiva de un pueblo: “en lo general se acostumbra en el Perú a llamar pueblo á cualquier reunion de casas, siempre que están [sic] juntos á una Iglesia o Capilla, por miserable que sea y en donde [las personas] se reúnen los Domingos ó días de fiesta”.⁴⁵ Una iglesia podía, pues, convertir el más humilde asentamiento en un pueblo.

Deborah Poole: “[en los Andes] el territorio es un concepto activamente construido, cuyos límites deben ser constantemente recreados a través de intercambio diario de obsequios y saludos formales entre los vecinos”. Deborah Poole, “Landscapes of Power in a Cattle-Rustling Culture of Southern Andean Peru”. *Dialectical Anthropology*, XII (1988), 384.

44. AGN, PL, 27-51, 1847, fol. 24v, declaraciones de José Manuel Cárdenas, Tambo.

45. Paz Soldán, *Diccionario geográfico y estadístico*, p. 15. A principios del siglo XX las categorías demográficas de los geógrafos eran menos sensibles a los matices y estaban imbuidas de jerarquías fijas en las que intervenía la variable “raza” de una manera en la que hasta entonces no había sucedido. Por ejemplo, los lugares “menores” (pagos y estancias) tendían a ser vistos indistintamente como moradas de “indígenas”. Esto es, al menos, lo que nos transmite Germán Stiglich, en su *Diccionario geográfico del Perú* (Lima, 1922), p. 5, en contraste

Y es precisamente en este sentido que es significativa la migración de los pobladores de Secce a las montañas de la ceja de selva para cumplir con la liturgia católica y construir una capilla, al mismo tiempo que reclamaban pertenecer a “Iquicha”. Quiere decir que su negativa a cumplir con las demandas fiscales del Estado no puede ser interpretada como una actitud de confrontación directa con el Estado o la Iglesia.⁴⁶ Puede, además, significar que cuando decían “pertenecer a Iquicha”, los pobladores de Secce no estaban necesariamente “engañando” a los funcionarios del gobierno. Estaban más bien expresando cuán fuerte y eficazmente un nombre podía estar redefiniendo los lazos que habían establecido con otras comunidades al nivel de la práctica cotidiana. En otras palabras, al reclamar su pertenencia a “Iquicha” los campesinos de Secce estaban también redefiniendo patrones de migración periódica y remodelando el paisaje político y administrativo de las alturas de Huanta. Así, un nombre que adquirió notoriedad como resultado del juego de enfrentamientos y alianzas entre estas comunidades y el Estado, terminó por crear un lugar cuyos límites serían continuamente recreados. Y dado que en los Andes el concepto de comunidad no ha estado necesariamente ligado a la idea de un territorio contiguo, sino que más bien ha coexistido con nociones de territorialidad no contigua y límites siempre flexibles, la historia de Iquicha podría ser una entre muchas historias

con el *Diccionario geográfico* de Paz Soldán, que es mucho más sensible a los matices y complejidades del lenguaje, y a la realidad de cada región.

46. A pesar de que no me ha sido posible determinar cuándo fue construida la iglesia del actual pueblo de Iquicha, ésta contrasta con las de los pueblos vecinos, tanto en estilo como en tamaño. Es bastante más alta que las iglesias de Huaychao y Uchuraccay (pueblos que hasta hace poco formaban parte de haciendas) y resulta desproporcionada con relación a la escasa población del lugar (¿tal vez un signo de la mayor importancia de Iquicha en otros tiempos?). Está hecha de piedra, usando técnicas de construcción que se asemejan a las de la época Wari (siglos VI al XI de nuestra era), pero que bien pueden haberse empleado hace unas pocas décadas (conversación con Katharina Schreiber, en base a mis fotos de los restos de la iglesia de Iquicha). La iglesia de Iquicha difiere también de la iglesia de Secce, que puede ser fácilmente identificada como de estilo español, una iglesia típica de una doctrina de fines del siglo XVIII. Una gran parte de la iglesia de Iquicha se quemó (como sucedió con la de Uchuraccay) como consecuencia de la guerra reciente, y son los restos de estas iglesias lo que he observado. Trabajos arqueológicos en esta zona podrían dar nuevas luces que complementen mis hallazgos (y lo no hallado).

no contadas de los pueblos y distritos de los Andes que nacieron como resultado de un proceso similar a través del siglo XIX, y tal vez aun más recientemente.⁴⁷

Por todo ello, al gobierno le fue difícil “reconquistar” estos territorios. Primeramente, debido a que Secce, con sus pobladores constantemente moviéndose a otras áreas —y especialmente a aquella que vino a ser conocida como Iquicha— se resistió al pago del tributo por muchos años más, sentando un precedente a seguir para otros pueblos, como lo informó el prefecto Francisco de Barco en 1848: los pobladores de Palomayoc se negaron a pagar tributo “so pretexto de estar comprendido [Palomayoc] en el distrito de Yquicha”.⁴⁸ Pero en segundo lugar, y más importante, porque fue el propio gobierno quien terminó reconociendo estas “conquistas”. Esa vez, no a través de gestos simbólicos, condecora-

47. Los patrones andinos de territorialidad no contigua fueron estudiados inicialmente por John Murra en los años sesenta y setenta sobre la base de fuentes españolas del siglo XVI, principalmente *visitas*. Posteriormente, otros antropólogos e historiadores han confirmado, expandido y matizado los modelos de Murra (más conocidos como “verticalidad ecológica”) basándose en evidencia documental y trabajo de campo. La supervivencia de patrones de territorialidad no contigua se aprecia en muchas regiones de los Andes a través de los siglos, pero pocos investigadores han rastreado su evolución con referencia a la expansión del Estado durante el periodo republicano; los historiadores del siglo XIX peruano no se han interesado en absoluto en este tema, y el poco trabajo que existe se debe a antropólogos. Véase, por ejemplo, el valioso aporte de Deborah Poole en este sentido: “Qorilazos, abigeos y comunidades”. Poole enfatiza el rol preponderante del Estado en la definición de la noción de “comunidad” en los Andes, a la vez que matiza los modelos de “verticalidad ecológica” de Murra. También subrayando el rol del Estado en la noción andina de comunidad (aunque sin ahondar en el tema de la “complementariedad ecológica”) está el trabajo de Alejandro Diez Hurtado, *Comunes y haciendas: comunalización en la sierra de Piura (siglos XVIII al XX)* (Cuzco, 1998). Sobre cómo las nociones prehispánicas de territorialidad y comunidad sobrevivieron y/o se adaptaron a las instituciones españolas ver: Karen Spalding, *Huaro-chiri: An Andean Society under Inca and Spanish Rule* (Stanford, 1984); Carlos Sempat Assadourian, *Transiciones hacia el sistema colonial andino* (Lima 1994); Luis Miguel Glave, “Sociedad, poder y organización andinas: el sur peruano hacia el siglo XVII”, en Flores-Galindo (ed.), *Comunidades campesinas, cambios y permanencias* (Chiclayo, 1988, segunda edición).

48. Centro de Estudios Histórico Militares del Perú, Lima, Archivo Histórico Militar, leg. 8, doc. 27, 1848, Prefecto de Ayacucho al ministro de gobierno, 5 de agosto de 1848.

ciones, o promesas de exoneraciones tributarias, sino de disposiciones de carácter más “mundano” y duradero: la delimitación de las nuevas circunscripciones políticas.

En la década de 1830 las autoridades se referían al “distrito de Iquicha”, a pesar de que éste no existía oficialmente. “Iquicha” era entonces, como se dijo, otro nombre para designar a los pueblos que constituían el distrito de Ccarhuahurán. En 1849, una guía lista los pueblos de Ccarhuahurán y Ayahuanco como “capitales del famoso distrito de “Iquicha”, mostrando la preponderancia que este nombre había adquirido hacia entonces como denominación regional.⁴⁹ No obstante, es sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIX que uno encuentra evidencias más contundentes de la existencia tanto de un pueblo como de un distrito llamado “Iquicha”, coincidiendo, significativamente, con un periodo de consolidación de las instituciones del Estado en el Perú. En 1853, un censo parroquial para Ayacucho lista a Iquicha como una de seis doctrinas (distritos eclesiásticos) que conforman la provincia de Huanta.⁵⁰ Para mediados de la década de 1850 un juzgado de paz estaba firmemente establecido en el “distrito de Iquicha” y en 1877 el historiador y geógrafo Mariano Felipe Paz Soldán estimó una población de 3,112 habitantes para el mismo distrito, 308 de los cuales correspondían a su capital, el pueblo de Iquicha.⁵¹ Una serie de juicios verbales ventilados en el “juzgado de paz de Iquicha” de 1855 a 1915, cuyos registros se encuentran aún en Huanta, dan cuenta de que estas unidades administrativas se encontraban operativas. La evidencia documental empalma bien con las tradiciones locales al sugerir que el legendario arriero y guerrillero, el

49. *Guía política, eclesiástica y militar del Perú de 1849*, citada en Cavero, *Monografía*, tomo I, 70.

50. *El Comercio*, 12 de julio de 1853. El censo arroja la siguiente información: “Nacidos: 89 hombres, 101 mujeres. Casados: 30. Fallecidos: 60 hombres y 87 mujeres”.

51. Paz Soldán, *Diccionario geográfico*, 465. Según Cavero el distrito de Iquicha fue creado por ley del 2 de junio de 1857 y subsistió en esa categoría en las demarcaciones políticas de 1867: Cavero, *Monografía*, tomo I, 178. Posteriormente, la *Guía Alfabética de los Pueblos del Perú*, tomo I, de Camilo Carrillo (Lima, 1896), p. 82, continúa listando a Iquicha como distrito y también como capital o “cabeza de distrito” (agradezco al señor Luis Paredes por este dato). El primer mapa en el que aparece un lugar llamado Iquicha fue elaborado por Mariano Felipe Paz Soldán, *Atlas geográfico del Perú* (París, 1865).

autoproclamado “General en Jefe de los Ejércitos Reales del Perú”, Antonio Navala Huachaca, habría terminado sus días ocupando el cargo de juez de paz de Iquicha, uno de los más ambicionados en el ámbito de la política local de la sociedad rural de aquel entonces.⁵²

En la segunda década del siglo XX se pierde el rastro del “distrito de Iquicha” ya que aparentemente hacia 1915 la zona entró a formar parte de otra jurisdicción.⁵³ Al parecer, la única entidad iquichana que sobrevivió a las subsecuentes demarcaciones políticas fue el pueblo, aunque sería necesaria una investigación más específica en torno a Iquicha en el siglo XX, para probar esta aseveración. Sea como fuere, el nombre “iquichano” había adquirido tal resonancia entre los escritores locales, autoridades y viajeros desde el fin de la rebelión monarquista, que el alcance de la “identidad iquichana” —y los límites del “territorio iquichano”— no dejaron de ser exagerados en los recuentos escritos. En 1838, un funcionario del gobierno se refirió al territorio controlado por Antonio Huachaca como la “republicueta de Iquicha”.⁵⁴ A principios de la década de 1850, a su llegada a Ayacucho, el viajero inglés Clements R. Markham expresó gran curiosidad por ver a los “indios iquichanos”. Su descripción del área que se extendía “hacia el este [del

52. Los juicios verbales correspondientes a Iquicha se encuentran en la colección de manuscritos del notario Leoncio Cárdenas en Huanta, que permanece sin clasificar. Agradezco al Sr. Cárdenas por permitirme acceder a estas fuentes, y a Ponciano del Pino por informarme acerca de ellas. La evidencia de que Huachaca fue nombrado juez de paz en 1837 procede de ADAY, JPI, CC, leg. 44, cuad. 874, 1838, fol. 1v. A pesar que, de acuerdo a la misma fuente, Huachaca fue “retirado del cargo” poco después de haber sido nombrado, otra evidencia proveniente del mismo expediente sugiere que Huachaca continuó ejerciendo este cargo de facto (es decir, “de forma ilegítima”, a decir de un denunciante). El que el caudillo haya muerto mientras ejercía el cargo de “juez de paz” no lo he podido confirmar, pero es fuertemente sugerido por algunas tradiciones locales y constituye, en todo caso, un dato verosímil.

53. Uchuraccay es mencionado como perteneciente al “distrito del Cercado” en la “Querrela por Robo de ganado en campo a Abierto”, Huanta, 1915: Notaría Cárdenas, Huanta, colección sin clasificar. En 1922, Germán Stiglich incluye *Iquiche* (sic) como un asentamiento (“Pobl.” - i.e., presumiblemente, *poblado*) en la provincia de Huanta, con 422 habitantes, pero no menciona ningún distrito con tal nombre: Stiglich, *Diccionario geográfico*, 563.

54. ADAY, JPI, CC, leg. 44, cuad. 874, 1838, fol. 2. “Proceso criminal que se sigue de oficio contra el Juez de Paz del Distrito de Carhuahurán Don Antonio Abad Huachaca por los excesos [sic] y Abusos que comete con los pobladores”.

pueblo de Huanta]” como “el país salvaje de los iquichanos”, es reveladora de la reputación que el lugar y su gente habían adquirido para entonces.⁵⁵ En un mapa del Perú de 1888 el geógrafo italiano Antonio Raimondi plasmó gráficamente estas concepciones al designar a la zona de situada entre las provincias de Huanta y la Mar como el territorio de los “indios iquichanos”, colocándolos en una categoría análoga a la de los “indios morochucos”. “Morochucos” es el nombre que se solía dar a los pobladores de la provincia de Cangallo, en Ayacucho, quienes se destacaron por su fidelidad al bando patriota durante las guerras de la independencia y fueron posteriormente movilizadas por el gobierno para derrotar a la insurrección “monarquista” de los iquichanos. Reveladoramente, ninguno de estos grupos de “indios” había sido identificado previamente por los usualmente acuciosos administradores coloniales. El mapa de Raimondi plasmaba, de esta manera, en el sentido más literal, una historia política reciente antes que una etnografía.⁵⁶ Todas estas alusiones, hechas por viajeros, autoridades, intelectuales y cartógrafos, afectarían a su vez poderosamente la percepción de los campesinos sobre sí mismos.

Hoy en día no existe un distrito de Iquicha en la provincia de Huanta. Y el distrito de (San José de) Secce, ubicado dentro del área a la que las autoridades del siglo XIX se refirieron como “Iquicha”, se llama (San José de) Santillana: un nombre quechua ha sido (significativamente) reemplazado por uno español. Ccarhuahurán e Iquicha son, a su vez, dos pueblos claramente diferenciados y no comparten límites aparentes. Mientras las unidades administrativas de Huanta permanecen en flujo constante y la presencia del gobierno es más visible que nunca desde la derrota de Sendero Luminoso en 1992, la tendencia en las demarcaciones políticas más recientes es, claramente, hacia la fragmentación y aún sobreposición de las autoridades locales. A la fecha, sin embargo, una autoreconocida “identidad iquichana” permanece elusiva (si acaso existe) más allá del propio pueblo de Iquicha. Los habitantes de este pequeño pueblo lograron reconocimiento como comunidad campesina re-

55. *Markham in Peru: The Travels of Clements R. Markham*, 1852-1853, ed. Peter Blanchard (Austin, 1991), 70. Agradezco a Natalia Majluf por llamar mi atención sobre esta fuente.

56. Antonio Raimondi, *Mapa del Perú*, ed. 1888, hojas N° 21, 25 y 26. Agradezco a Nicanor Domínguez por esta referencia.

ción en 1991, en medio, y a propósito, de la guerra civil que por entonces desangraba al Perú.⁵⁷ En aquel momento, Uchuraccay estaba luchando por ese reconocimiento.

4. UNA NUEVA VISITA A UCHURACCAY

“¿Iquichanos? Sí, entonces nos juntamos con ellos”.⁵⁸

Si los miembros de la comisión Uchuraccay regresasen hoy día a este pueblo, probablemente se irían con una impresión muy distinta a aquella que tuvieron en febrero de 1983. Cualquier informe que escribiesen tendría que ser igualmente distinto. El pueblo ha sido reubicado al filo de una inclinada pendiente, muy por encima de lo que queda del antiguo pueblo o casa hacienda donde se dice que ocurrió el asesinato de los periodistas. Eslóganes oficiales del gobierno han reemplazado a los *graffiti* de Sendero Luminoso en las escarpadas montañas que rodean al pueblo. Los caminos que conducen a él están regados de carteles que anuncian los proyectos del gobierno. Casas blancas de material noble, con techos de tejas, han reemplazado a las antiguas chozas de piedra y barro con techos de ichu. A diferencia de las casas antiguas, dispersas en el paisaje, las modernas están concentradas, imitando patrones urbanos de asentamiento, alrededor de una plaza central donde cada mañana se iza la bandera peruana, mientras los pobladores formados en columnas rinden honores al más importante símbolo patrio. Una carretera afirmada se extiende ahora hacia el pueblo, desde Tambo. Hasta tres días antes de mi llegada al pueblo, la tarde del 23 de marzo de 1997, una base militar se encontraba instalada en Uchuraccay con el fin de prevenir ataques de Sendero Luminoso que, aunque muy debilitado, constituía aún una amenaza para los pobladores.⁵⁹ Así, al menos dos de los pedidos que los co-

57. *Directorio de comunidades campesinas* (Lima, 1991), 195: resolución N° 019-91-GRLW/SRAS-DRT, 13 de junio de 1991.

58. Presidente de la comunidad campesina de Uchuraccay, en conversación con la autora, marzo de 1997.

59. Agradezco a las cuatro personas del Instituto para el Desarrollo y la Paz en Ayacucho (IPAZ) y la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, que me acompañaron a Uchuraccay en 1997, y a los tres ronderos de Cunya, que nos escoltaron en nuestro camino de Cunya a Uchuraccay. Especialmente agradezco a

muneros de Uchuraccay hicieron a la comisión Vargas Llosa en 1983, habían sido aparentemente atendidos. “Queremos una carretera”, pidieron entonces; “necesitamos armas”; “que los sinchis vengan cada semana”; “queremos colegios”.⁶⁰

Apenas unos años atrás, sin embargo, no se veía un alma en Uchuraccay ni en muchas de las otras comunidades de los alrededores. En el transcurso de la década de 1980, los pobladores huyeron en masa a las ciudades y pueblos más bajos, luego de experimentar lo peor de la guerra, dejando atrás casas e iglesias quemadas, y cruces marcando el lugar de los muertos. En 1992, algunos se encontraban viviendo en Lima, trabajando como agricultores y ladrilleros en el área de Huachipa. Cuando les pregunté sobre sus pueblos me contestaron: “no hay nadie ahí... está todo desierto”.⁶¹ Pero la captura de Abimael Guzmán en 1992 y el consiguiente desmantelamiento nacional de Sendero Luminoso, trajo consigo esperanzas para los desplazados. Alrededor de 1993 muchos empezaron a retornar a sus pueblos en un proceso que aún no ha concluido.⁶²

Esto lo logran con el apoyo del gobierno. También son apoyados por un número creciente de los Organismos No Gubernamentales (OONNGG) y por estudiantes y profesores de la Universidad de San Cristóbal de Huamanga, en forma de proyectos que van desde facilitar el crédito para animales y semillas, hasta promover la salud y educación y restaurar la infraestructura de los pueblos. Muchos pobladores vuelven a sus costumbres y vestimenta urbanas, nuevas expectativas y aun una nueva religión (mientras las iglesias evangélicas toman el terreno espiritual abandonado por el catolicismo). La experiencia de la guerra ha

José Coronel y Jeffrey Gamarra, quienes facilitaron mi contacto con los comuneros durante mis sucesivos viajes a Huanta.

60. Transcripción inédita del interrogatorio de Vargas Llosa a los comuneros en Uchuraccay en febrero de 1983.

61. Conversación de la autora con comuneros de Iquicha que vivían como refugiados de guerra en Huachipa, c.1992. Agradezco a Jaime Antezana por presentármelos.

62. Para un análisis de este proceso, véase Carlos Iván Degregori *et al.*, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso* (Lima, 1996); Jeffrey Gamarra, “Lo público y lo privado en tres comunidades desplazadas”, *Afanes, búsqueda desde Huamanga*, N°1 (1996); Ponciano del Pino, “Ayacucho de los Noventa: cambios culturales y nuevos actores”, *ibid.*; Steve Stern (ed.), *Shining and Other Paths: War and Society in Perú, 1980-1995* (Durham: Carolina del Norte, 1998).

engendrado, asimismo, nuevas formas de organización comunal. Entre otras cosas, es ahora un deber cívico y una fuente de prestigio estar armado: los campesinos se organizan en rondas (o “comités de autodefensa”) con las que esperan repeler futuros ataques a sus pueblos. En este sentido, las comunidades que huyeron han aprendido de aquellas que se quedaron y derrotaron a Sendero Luminoso (con no poca pérdida de vidas) precisamente a través de estas organizaciones. La agricultura cobra nuevos bríos. En Cuya, una comunidad “retornante” vecina de Uchuraccay, se cultivan diecisiete variedades de papa en las que pueden ser consideradas las tierras más difíciles de cultivar en el planeta, a 3,800 metros sobre el nivel de mar; tierras que yacían abandonadas sólo tres años antes.⁶³

A principios de los años noventa hubiera parecido más sensato vaticinar, con las punas sembradas de cruces y casas quemadas, el final de estas áreas rurales. Mas lejos de desaparecer, el número de comunidades campesinas se multiplica. Antiguos pagos y anexos son ahora comunidades campesinas en busca de reconocimiento oficial, desafiando las teorías que predecían el “fin del campesinado, tercamente revirtiendo las supuestas “tendencias inevitables” de la historia. La guerra interna desarraigó a más de medio millón de personas, de las cuales el 16% había regresado a sus pueblos hacia mediados de 1997.⁶⁴ El proceso de retorno muestra cifras crecientes cada año.⁶⁵

¿Dónde están los iquichanos, a todo esto? En la ciudad de Ayacucho les dirán que los iquichanos están en las punas de Huanta. Pero

63. Conversaciones de la autora con residentes de Cuya, 24 de marzo de 1997.

64. *El Domingo*, suplemento dominical del diario *La República*, Lima, 24 de agosto de 1997, editorial.

65. De acuerdo a la agencia gubernamental Programa de Apoyo al Repoblamiento (PAR), 1,596 familias retornaron a sus hogares en 1995; de acuerdo a IPAZ, en agosto de 1995, el número había excedido las 2,000 familias, lo cual involucra a unas 10,000 personas y 65 comunidades, en tan sólo cuatro distritos de la provincia de Huanta. José Coronel, “Violencia política y respuestas campesinas en Huanta”, en Degregori *et al.*, *Las rondas campesinas*, 108. De acuerdo a una fuente más reciente 15,612 peruanos desplazados por la guerra habían retornado a sus pueblos en los departamentos de Ayacucho, Junín, Huancavelica y Apurímac desde 1994, como parte de los programas auspiciados por el PAR. *La República*, 28 de abril de 1999, declaraciones de Luisa María Cuculiza, Ministra de Promoción de la Mujer y del Desarrollo Humano.

en Huanta no encontrarán iquichanos, excepto aquellos que se están reasentando en el pueblo de Iquicha, situado a cuatro horas de camino a Uchuraccay, a mi ritmo, y a dos horas, a paso de poblador local. Cuando en el transcurso de mi visita a Uchuraccay, en marzo de 1997, relaté a los pobladores algunos pasajes de su historia decimonónica, parte de la cual he resumido en el presente artículo, y mencioné el nombre “iquichanos”, el presidente de la comunidad replicó, aludiendo a eventos más bien recientes: “Sí, entonces nos juntamos con ellos”, señalando con el dedo el camino que lleva al pueblo de Iquicha. Resulta claro, pues, para mí, que estas comunidades, pese a compartir similares costumbres, vestimenta y fisonomía, y hablar el mismo tipo de quechua, no necesariamente se identifican con la etiqueta de “iquichanos” que antropólogos, autoridades e intelectuales les han atribuido persistentemente. Hoy en día, como en el pasado, puede que la usen a veces. Por ejemplo, el nombre “iquichanos” volvió a cobrar resonancia algunos años después de la masacre de Uchuraccay de 1983, cuando el gobierno empezó a canalizar beneficios a los que llamó (tal vez adoptando el lenguaje de la Comisión Investigadora) “pueblos iquichanos”. Entonces, comunidades como Callampa, Parccora, Ccarasencca y Orccohua-si, cuyos habitantes se encontraban viviendo en Lima y otros lugares como refugiados de guerra, se llamaron a sí mismos “iquichanos”,⁶⁶ tal como había ocurrido hace unos 160 años con algunas otras comunidades. Pero ahora que los beneficios del gobierno aparentemente se están canalizando comunidad por comunidad, han vuelto a llamarse a sí mismos únicamente por el nombre de su comunidad, como usualmente lo hacen y casi siempre lo han hecho. Esto no debería sorprender. No hay razón para esperar que los pobladores de las alturas de Huanta se definan a sí mismos de acuerdo a una sola identidad cuando nadie más lo hace.

Es comprensible que, en un contexto de dificultades materiales y opciones laborales limitadas, como las que existen en las punas de Huanta, la población deba recurrir a tantos recursos a su disposición como sea posible, incluyendo la adopción de un lenguaje ambiguo o cambiante, con el objeto de ampliar su horizonte de oportunidades.⁶⁷

66. Debo esta información a Jaime Antezana: conversación telefónica con la autora, enero de 1997.

67. El análisis de de Leni M. Silvertstein sobre la identidad religiosa de los bahianos en “The Celebration of Our Lord of the Good End: Changing State, Church

Ello no indica necesariamente un “problema de identidad”, o una contradicción inmanente, salvo para el observador que tenga una noción preestablecida de lo que el observado “debe ser”. No sería sorprendente, sin embargo, si los comuneros de Huanta, llamados a definirse a sí mismos en términos de una sola identidad colectiva, escogieran identificarse como peruanos. Pues doce años de guerra (y siete de “paz armada”) han traído a estas punas más que decenas de miles de muertes; han traído también una creciente conciencia entre estas poblaciones de haber creado lazos más fuertes con el Estado y con la “nación”, tal como lo revelan sus demandas por carreteras, salud y educación (esto es, sus derechos como ciudadanos) y, más aún, su deseo de demostrar que se merecen esta ciudadanía al haber derrotado al entonces más temible enemigo del Perú: Sendero Luminoso. Esta proeza, de la que ni el ejército podría vanagloriarse, fue el logro especial de los campesinos de las comunidades que nunca huyeron y que, organizados en rondas, hicieron frente a Sendero a lo largo de guerra. Estos “ronderos”, no sólo desfilaron orgullosamente, rifles al hombro, en las celebraciones del 28 de julio que tuvieron lugar en Lima en 1995, sino que hasta se ofrecieron como voluntarios para incorporarse al ejército durante el conflicto con el Ecuador.⁶⁸ Perturbadores como son, estos hechos demuestran hasta qué punto un sector de peruanos, por mucho tiempo discriminados racialmente y marginados como “indios”, están ávidos de demostrar no sólo que sí

and Afro-Brazilian Relations in Bahia”, en David J. Hess y Roberto A. Damatta (eds.), *The Brazilian Puzzle* (New York, 1995), especialmente, p. 138, ofrece un paralelo útil para lo que quiero decir aquí. Asimismo, antropólogos e historiadores africanistas han realizado estudios especialmente notables en torno al tema de las llamadas “identidades étnicas”, en el sentido de subrayar el carácter elusivo de estas identidades. Los estudios que más resaltan, en este sentido, son aquellos que combinan el trabajo de archivos con el trabajo de campo. Véase, por ejemplo, Terence Ranger, “The Invention of Tradition in Colonial Africa”, en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition* (Cambridge, 1983), esp. 247-8, 260; y Eric Worby, “Maps, Names and Ethnic Games: the Epistemology and Iconography of Colonial Power in Northwestern Zimbabwe”, *Journal of Southern African Studies*, XX (1994). Luego de invertir años tratando de ubicar un “grupo étnico” en la realidad y en mapas coloniales, Worby encuentra sólo fronteras frágiles, identidades flexibles y, especialmente, la reticencia de la gente a responder a los nombres que les han sido asignados por otros.

68. Del Pino, “Ayacucho de los Noventa”, 28.

pertenecen al Perú que tantas veces les ha dado la espalda, sino que además son sus supremos defensores.

Su actitud no puede sino evocar el famoso “decreto” de 1821, del general José de San Martín, que estableció que todos los indios debían ser llamados peruanos.⁶⁹ El cambio de terminología se hizo efectivo, a juzgar por documentos oficiales, comunicados de guerra y la retórica patriótica de aquel tiempo. Pero si algo probó este cambio fue sólo el predominio de las concepciones excluyentes que buscaba atacar. Pues “peruano” se convirtió en un sustituto para “indio”, una denominación dada *únicamente* a los indios, y no *también* a los indios. Con el tiempo, “indígena” probó ser un sustituto más duradero para “indio”, aunque ambos fueron usados comúnmente como sinónimos hasta tiempos relativamente recientes, en que fueron reemplazados por “campesino”, de acuerdo con el espíritu de vindicación agraria del gobierno de Velasco (1968-1975). En nuestros días, “campesino” continúa siendo el apelativo más extendido y menos denigrante para los pobladores rurales andinos, mientras que “indio” suena crecientemente anacrónico, y es poco probable que sea políticamente redimido (o, al menos, reivindicado como autodenominación por estos mismos pobladores) en un futuro inmediato, a pesar de las recientes políticas mundiales de orientación étnica, a pesar de desarrollos políticos de orientación similar en los vecinos andinos del Perú y otros países de América Latina, del deseo de algunos intelectuales y los esfuerzos de algunas OONNGG. Probablemente el célebre decreto de San Martín nunca estuvo tan cerca de la práctica lingüística real como lo es hoy en día en el Perú.

69. Este muchas veces citado “decreto” de San Martín era en realidad una cláusula de un decreto que abolía el tributo indígena, y que fue dado por San Martín el mismo año en que proclamó la independencia del Perú: “En adelante no se denominarán [a] los aborígenes [sic] *Indios* o *Naturales*: ellos son hijos y ciudadanos del Perú, y con el nombre de peruanos deben ser conocidos. Dado en Lima á 27 de agosto de 1821. José de San Martín, Juan García del Río”. *Colección documental de la Independencia del Perú*, tomo XIII, vol. 1, ed. José la Puente Candamo, 350 (énfasis original).

*El concepto de “grupo étnico” (...)
se disuelve si definimos con exactitud
nuestros términos.⁷⁰*

*La historia no es un recuerdo ancestral ni una tradición colectiva.
Es lo que las personas aprendieron de los sacerdotes, maestros de
escuela, de los autores de libros de historia y de los compiladores
de artículos de revistas y de programas de televisión.⁷¹*

¿Debemos concluir, entonces, de todo lo anterior, que aquello que ha sido concebido como una “identidad étnica” de siglos de antigüedad era más bien una forma variable, estratégica y políticamente conveniente usar un nombre, nacida en tiempos de la república? En cierto modo, sí. Y al decirlo, no pretendo negar la existencia de lazos históricos y prácticas culturales compartidas por los pobladores de las diversas comunidades de la altura de Huanta. Sin embargo, estas experiencias históricas y prácticas culturales no parecen haber sustentado, ni propulsado, un fuerte sentido de “cohesión grupal” como comúnmente se asevera. Cuando este sentido de identidad tomó cuerpo, lo fue transitoriamente y motivado por eventos políticos, y requirió de la intervención de personajes ajenos a las comunidades: caudillos, cobradores de impuestos y hacendados en el siglo XIX; OONNGG, el gobierno, intelectuales y actores políticos en el XX. En otras palabras, siempre que fue asumida por ellos mismos, la identidad de los comuneros de Huanta como iquichanos, más que reconocer algo cultural, expresaba algo político; más que algo ancestral, transmitía algo inmediato. Este fue el caso a inicios del siglo XIX, como lo es actualmente.

En un ensayo sobre “grupos étnicos” que se anticipa casi proféticamente a los actuales enfoques deconstruccionistas (inspirados por Benedict Anderson) en torno a las identidades nacionales y “étnicas”, Max Weber postuló hace casi un siglo que la pertenencia a un grupo é-

70. Max Weber, *Economy and Society*, traducción de Ephraim Fischhoff *et al.*, 2 vols. (Berkeley y Los Ángeles, 1978), tomo I, 395. Retraducido del inglés.

71. Eric Hobsbawm, conferencia dada en la Universidad Central de Budapest, y publicada en *El Viejo Topo* 72, como “La Historia de nuevo amenazada”, febrero de 1994, 80, traducción de Montse Terés.

nico, era, en esencia, una “identidad supuesta”.⁷² El esfuerzo de Weber por formular una definición seria de “grupo étnico” chocaba con la constatación de que la esfera política jugaba un rol crucial en la definición de la identidad de “grupo étnico”. Cuanto más intentaba establecer su utilidad, más escéptico se volvía acerca del valor analítico del término. “Grupo étnico” es un concepto que “se disuelve si definimos con exactitud nuestros términos”, concluiría Weber.⁷³ Esto es lo más cerca que ha estado un enfoque teórico de captar mi propia incomodidad con el término “grupo étnico” mientras intentaba hacer inteligible la historia de los iquichanos.

En las varias ocasiones en que he presentado públicamente los resultados de mi investigación, me he topado con personas que me han instado (estoy segura que con la mejor de las intenciones) a que continuase indagando en las fuentes en busca de la “verdadera historia” de los iquichanos (posiblemente refiriéndose a “su” historia, su historia “étnica”, no “mi lectura” de ella), con el fin de encontrar aquella parte del relato que la gente y las fuentes me habían “ocultado”. Y, admito, puedo haber pasado por alto una frontera, un registro, un punto en el mapa; puedo haber necesitado aprender quechua, vivir entre los comuneros, y no tan sólo visitarlos, y cuidadosamente registrar sus tradiciones orales. Y aun así, habiendo hecho esto con la mayor escrupulosidad, ¿podría entonces reclamar haber reconstruido, o ser capaz de reconstruir, la “verdadera historia” de los iquichanos? ¿Sería esta historia “más real” que la que aquí narro? ¿Sería más “auténtica” o “legítima”? La respuesta, lo bastante obvia, es no. Y no porque piense que tal tarea sería vana (a la fecha no se ha escrito una etnografía para estos pueblos, algo que hubiese sido de enorme ayuda en mi propia investigación).⁷⁴ Aun así, ni el más concien-

72. Weber, *Economy and Society*, I, 389. Un artículo que llamó mi atención por su uso de las reflexiones de Weber en torno al tema de la etnicidad, y que me fue muy útil para ensamblar mis propias ideas es el de Danielle Juteau, “Theorising Ethnicity and Ethnic Communalisations at the Margins: From Québec to the World System”, *Nations and Nationalism*, II (1996).

73. Weber, *Economy and Society*, I, 395.

74. A diferencia de las provincias centrales y del sur del departamento de Ayacucho, que han sido objeto de estudios etnográficos detallados, las provincias norteñas de La Mar y Huanta han permanecido mayormente sin ser examinadas por los antropólogos modernos. A la fecha, los datos “etnográficos” más nutridos sobre

zudo etnógrafo podría reclamar estar transmitiendo una perspectiva “desde dentro”, especialmente cuando nos encontramos cada vez más frecuentemente con “tradiciones orales” andinas que se asemejan reveladoramente a historias difundidas por un cura en la época colonial, por un maestro de escuela en la república, y aun por nuestros propios predecesores en el trabajo de campo.⁷⁵

En efecto, la rapidez con la que el conocimiento escrito se filtra en sociedades predominantemente orales difícilmente puede ser exagerada, como pude confirmar no sólo cotejando documentos del gobierno y de viajeros del siglo XIX con aquellos producidos por los propios campesinos, sino también, y más asombrosamente, con relación a mi propio trabajo académico. En una de mis recientes visitas a las punas de Huanta, en setiembre de 1998, sostuve una conversación casual con el alcalde de la comunidad campesina de Ccarhuahurán, quien resultó estar escribiendo una historia de su pueblo. El alcalde me mencionó una serie de detalles históricos que empalmaban perfectamente con mis propios hallazgos en los archivos. Posteriormente supe que, entre otras fuentes, había tenido acceso a mi primer artículo sobre la “rebelión de los iquichanos”, publicado en 1991, que le había sido proporcionado nada menos que ¡por un antropólogo huantino, colega mío!⁷⁶ Inadvertidamente, mi propia interpretación de la “rebelión de los iquichanos” (partes de la cual ya no suscribo), resultó formando parte de la memoria histórica de

Huanta provienen aun de las monografías producidas por escritores locales durante los años cincuenta, especialmente, Cavero, *Monografía*, tomo II, así como de algunos estudios arqueológicos pioneros, que han tenido pocos seguidores. Véase, por ejemplo, Duccio Bonavia, *Investigaciones en la ceja de selva de Ayacucho (Informe de la “Primera Expedición Científica de Huamanga”)* (Lima: Museo Nacional de Antropología y Arqueología, serie “Arqueológicas” N° 6, 1964).

75. Estudios recientes en el Perú han llamado la atención sobre el hecho de que mitos usualmente considerados como expresión de cierta “cosmovisión andina” o “no occidental”, tales como el mito de Inkarrí, se originaron en sermones propalados como parte del proceso de evangelización en los Andes. Ver Juan Carlos Estensoro, “Descubriendo los poderes de la palabra”, en Gabriela Ramos (ed.), *La venida del reino: religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XX* (Lima, 1994); Juan Carlos Estensoro, “Les Pouvoirs de la parole, la prédication au Pérou: De l’évangélisation à l’utopie”, *Annales E.S.C.*, vi (1996); G. Ramos, “Política eclesiástica y extirpación de idolatría: discursos y silencios en torno al Taki Onqoy”. *Revista Andina*, XIX (1992).

76. Méndez, “Los campesinos, la independencia y la iniciación de la república”.

los pobladores de Ccarhuahurán que antropólogos, periodistas o agentes del gobierno retratarán, quién sabe, en el futuro, como tradiciones orales “ancestrales” de los pobladores, ¡o visiones históricas “desde dentro”!

Algún tiempo antes que la mencionada conversación con el alcalde de Ccarhuahurán tuviera lugar, ya había resuelto no pensar tanto en términos de lo que las fuentes y las personas me estaban “ocultando”, sino más bien en lo que me revelaban. Y una de las cosas más significativas que las fuentes, en particular, han revelado, son silencios: un silencio en los registros coloniales con relación a una entidad “iquichana”, que contrastaba con un periodo republicano, inesperadamente locuaz para el mismo tema. Y digo inesperado porque, como he indicado al comienzo, identidades que, como la iquichana, han sido denominadas “étnicas”, son comúnmente asociadas en los Andes con un periodo distante, sea inca o pre inca, la conquista o los inicios de la colonia, y suelen ser rastreadas casi únicamente a través de fuentes coloniales.⁷⁷ Algunos paradigmas no están funcionando pues aquí, y a pesar de que el caso de los iquichanos puede, de hecho, tener sus particularidades, creo que sería un error considerarlo meramente una excepción.

Lo que mi estudio ha revelado, en otras palabras, es la importancia de los conflictos nacionales de la república temprana en la definición de las identidades locales, regionales y políticas de la población rural de los Andes peruanos. Estas identidades, que emergieron conjuntamente con la participación de estos pobladores en las guerras de la independencia y en las tempranas luchas caudillistas, y su percepción de las mismas, dejarían huellas duraderas en el siglo XX. Y esta idea necesita

77. Pese a que esta imagen viene cambiando recientemente a medida que los historiadores (y crecientemente los antropólogos) “redescubren” el siglo XIX, los trabajos sobre “grupos étnicos” andinos que se centran en (o incorporan) este periodo es casi inexistente para el Perú, a diferencia de lo que ocurre con otros países andinos, especialmente Bolivia. Véase, por ejemplo, Thierry Saignes, *Ava y Karai: ensayos sobre la frontera Chiriguano, siglos XVI-XX* (La Paz, 1990); Thierry Saignes, *Los Andes orientales: la historia de un olvido* (La Paz, 1985); Nathan Wachtel, *Le retour des ancêtres: les Indiens Urus de Bolivie, xve-xviiè siècle: essai d’histoire régressive* (Paris, 1990), o el “clásico” de Tristan Platt, *Estado boliviano y ayllu andino* (Lima, 1982), que se centra especialmente en el siglo XIX. Quizás el trabajo de etnografía histórica más notable sobre los Andes sea el reciente libro de Thomas Abercrombie sobre una comunidad aymara en Bolivia: Thomas Abercrombie, *Pathways of Memory and Power: ethnography and history among an Andean people* (Madison, 1998).

ser reforzada, en tanto aún muy connotados historiadores del siglo XIX peruano han caído en la aseveración cliché de que las comunidades campesinas estaban “naturalmente aisladas” y no fueron perturbadas por el avatar político de la era caudillista.⁷⁸

Nada de esto pretende negar el carácter decisivo de los acontecimientos del siglo XVI, ni menos aún reemplazar el “mito fundacional” de la conquista por un “mito fundacional” del periodo nacional. Creo, sin embargo, que la concepción, por demás predominante, que divide la historia del Perú en un tajante “antes” y “después” de la invasión europea debe ser matizada, a medida que otras investigaciones y eventos contemporáneos abran nuevos caminos para una periodización. No es sólo una “cronología” o un entendimiento del pasado lo que está en juego aquí, sino más bien el modo en que éste moldea (y es moldeado por) el lenguaje con el cual percibimos y definimos a la sociedad y la humanidad en el presente. Pues es precisamente la fijación en la Conquista como la fuente

78. Paul Gootenberg, “Population and Ethnicity in Early Republican Peru: Some Revisions”, *Latin American Research Review*, XXVI (1991), p.145, pero véase también el “clásico” de John Lynch, *The Spanish American revolutions, 1808-1826*, 2da. ed. (Nueva York, 1986). La participación campesina en el escenario político nacional ha sido reconocida para la segunda mitad del siglo XIX, especialmente en el contexto de la Guerra del Pacífico (1879-1884), como lo demuestran los trabajos de Nelson Manrique y Florencia Mallon que he discutido en otras ocasiones (Méndez, “Los campesinos, la independencia y la iniciación de la república”, y “Rebellion Without Resistance”, introducción) y, más recientemente, Mark Thurner. No obstante, la etapa inicial de la república no ha recibido un tratamiento análogo. A pesar de que el estudio de Thurner, a diferencia de los de Mallon y Manrique, arranca con la Independencia, su discusión sobre la participación del campesinado de Huaylas en la política nacional es realizada en el marco de las llamadas teorías “post-coloniales” y más bien en desmedro de la especificidad de las contiendas políticas de los inicios de la república en el Perú, lo cual lo lleva a dejar completamente de lado el impacto social y político de las tempranas luchas caudillistas en el mundo rural (el tema de la relación entre caudillos y campesinos es sólo abordado por Thurner para las últimas décadas del siglo XIX). Véase Mark Thurner, *From Two Republics Two One Divided* (Durham, 1997). Charles Walker ha intentado, por su parte, llenar este vacío; sin embargo, su interpretación de la política de Gamarra para con la población rural, que él, equivocadamente, intenta generalizar a otros caudillos, termina avalando las tesis más tradicionales. Concluye Walker: “The indigenous peasants remained largely detached from the caudillo struggles.” (“los campesinos indígenas permanecieron largamente ajenos a las luchas caudillistas”). Charles Walker, *Smoldering Ashes: Cuzco and the creation of Republican Peru, 1780-1840* (Durham, 1999), p. 213.

última de las explicaciones históricas del presente, lo que se encuentra en la base de las concepciones binarias que han negado historicidad a las gentes de los Andes, al concebirlas como “remanentes”, vestigios no evolucionados, y finalmente “étnicos”. Estas ideas están tan enraizadas que trascienden filiaciones políticas.

Lo que Vargas Llosa, indudablemente uno de los más convencidos propulsores de tales conceptualizaciones, probablemente ignoraba, es que su propio discurso, autoproclamado “moderno”, racional y opuesto a toda forma de indigenismo (definido por él como una visión romántica de los indios),⁷⁹ constituye en sí mismo una reelaboración de la menos confiable de las interpretaciones indigenistas sobre los iquichanos, establecida por el ayacuchano Víctor Navarro del Águila en 1939. Pese a que la idea de los iquichanos como los belicosos herederos de los prehispánicos “pokras” (una de las supuestas “tribus” que formaban parte de la llamada “Confederación Chanca”) fue conceptualizada con anterioridad, hacia finales del siglo XIX, fue Navarro quien le dio a esta idea su forma más elaborada.⁸⁰

79. Véase Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica; José María Arguedas y las ficciones del indigenismo* (México D.F., 1996). Una corriente de opinión ampliamente difundida que condena a Vargas Llosa por su posición *anti-indigenista* pareciera no notar que él comparte con el indigenismo la más importante de sus premisas filosóficas: una visión dual de la sociedad. Para un ejemplo de esta corriente de opinión, véase el artículo, sugerente en otros sentidos, de Alberto Manguel, “The Double Man”, *Times Literary Supplement*, 7 de agosto de 1998, 7-8. Para una lectura más afín a la mía ver Marisol de la Cadena, *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Perú, 1919-1997* (Durham, 2000), especialmente, cap. 7. Pese a no suscribir las premisas más generales del libro de De la Cadena, encuentro su argumento sobre el vínculo entre el pensamiento de los indigenistas y el de Vargas Llosa, más bien compatible con mi propia interpretación.

80. Una fuente muy citada es un párrafo de un ensayo del médico y geógrafo ayacuchano Luis Carranza, publicado originalmente en un Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima, en 1883: “Toda esta región fue habitada primitivamente por los pokras y huamanes, tribus de raza chanca; y *acaso* los indios iquichanos que forman una comunidad especial entre Huanta y La Mar, sean los representantes actuales de los antiguos pokras”. Luis Carranza, *La Ciencia en el Perú en el siglo XIX: selección de artículos publicados* (Lima, 1988), 267 (énfasis mío). Sin embargo, lo que para Carranza era una posibilidad (“acaso”), Navarro lo convierte en certidumbre. No obstante, es posible encontrar alusiones dispersas a “los pokras” en conexión con los “iquichanos” en algunos informes (militares

En términos semejantes al texto de Vargas Llosa, Navarro describió a los iquichanos como gentes de costumbres rudas y feroces, y buscó probar estas aseveraciones etimológicamente. “Iquicha”, nos dice Navarro, “puede ser que derive de[l aymara] *Ikiy* (degollar, desollar, des-cascarar, autopsiar)...”, y procedió a identificar a los iquichanos como “degolladores de cadáveres”.⁸¹ Esta interpretación me persuadió inicialmente. ¿Podrían los oficiales españoles y otros caudillos de la rebelión de Huanta, que empezaron a popularizar el nombre “iquichano” a mediados de la década de 1820, haber escogido otro más apropiado si lo que querían era inspirar temor y respeto? Sin embargo, al ampliar mi investigación, descarté totalmente esta hipótesis, pues Navarro estaba equivocado en la propia etimología. Rastreando sus propias fuentes, uno encuentra que, en 1877, Mariano Felipe Paz Soldán, en quien Navarro afirma basarse, escribió: “Iquicha: Puede ser corrupción de Iquitha, dormir, fornicar, ó de Hikitha, arrancar deshojar, tener hipo [o] Iquichuquita: fingir que se duerme”.⁸² El proceso por el cual Navarro convirtió “deshojar” en “degollar” permanece en el misterio, pero sospecho que no se trató de un mero desliz. Navarro escribía en el clímax de un boom de estudios “folkloristas” e indigenistas en el Perú y buscaba, como muchos otros intelectuales que por entonces escribían sobre culturas indígenas, la creación de un discurso histórico con el cual sustentar su propio discurso de identidad como miembro de una elite regional. Como suele suceder con muchos discursos históricos que aspiran a moldear

y prefecturales) del gobierno hacia fines de la década de 1820, las fuentes de este periodo no se exhiben en cuanto a las “raíces prehispánicas” de estos campesinos, quizá porque los oficiales de entonces estaban (comprensiblemente) más preocupados en conocer sus destrezas bélicas de aquel momento que sus (reales o imaginadas) glorias del pasado. Investigaciones más bien contemporáneas a nosotros han cuestionado, de otra parte, la existencia misma de los “pokras”: ver Jaime Urrutia, “Los pokras o el mito de los huamanguinos”, *Revista del Archivo Departamental de Ayacucho*, XIII (1984).

81. “...fueron pues [los iquichanos] tribus de la misma envergadura de los pockras: degolladores de cadáveres”, *Las Tribus de Anku Wallokc* (Cuzco, 1939), 63.
82. Paz Soldán, *Diccionario geográfico*, 465. La información de Paz Soldán sobre los significados de las posibles raíces de la voz “Iquicha” está tomada de Ludovico Bertonio, *Vocabulario de la lengua aymara* ([1612]; edición facsimilar, Cochabamba, 1984).

una identidad, éste tomó una forma épica, de ahí el énfasis en las cualidades bélicas y los supuestos rasgos feroces de los iquichanos.⁸³

Intenciones políticas al margen, las concepciones de Navarro sobre los iquichanos resultan virtualmente idénticas a aquellas adoptadas en el texto de Vargas Llosa. Así, el Informe de Uchuraccay no tanto creó sino más bien relanzó un mito, con la participación del novelista peruano en este caso, afectando profundamente su producción literaria y penetrando en su visión dual de la sociedad peruana. Conocido y aclamado hasta principios de los años ochenta como un novelista más bien urbano, Vargas Llosa empezaría, luego de su participación en la investigación de Uchuraccay, a ubicar a los Andes, y a los “indios”, en el centro de sus novelas: el primero un lugar apartado de la civilización; los segundos invariablemente rústicos, ajenos a la modernidad y envilecidos.⁸⁴ Mientras el novelista dejaba el país como un político frustrado, luego de su derrota en las elecciones presidenciales de 1990 que dieron el triunfo a Alberto Fujimori, el Perú no tardaría en lograr la paz; los Andes y los “indios” empezarían a moverse en dirección exactamente opuesta a aquélla de la imagen creada en las novelas de Vargas Llosa. Es decir (como espero haber demostrado en este ensayo) cada vez más integrados al Estado peruano, y crecientemente conscientes de su pertenencia a la “nación”.

83. “Heroicos Ikichas de ayer i de hoi llevan aún el 80% de sangre pockra en sus venas, i estan empeñados en actualidad, en una ruda lucha pero no fraticida ni barbara: estan conquistando palmo a plamo las selvas, de donde dentro de poco, partirá el resurgimiento de la historica capital del departamento de Ayacucho, de esa Wamanka que tantos encantos tiene como paisaje i como joya arqueologica colonial...” Navarro, *Las Tribus*, 63. Para un análisis de la producción intelectual ayacuchana, de la que Navarro es un buen representante, véase el ensayo de Jeffrey Gamarra Carrillo, “El Espacio regional como pretexto: historia y producción cultural en Ayacucho, 1900-1950”, en Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones (eds.), *La Tradición andina en tiempos modernos* (Osaka, 1996), esp. 141-6.

84. Puede decirse que esta tendencia empieza con *La historia de Mayta* (Barcelona, 1984), donde el novelista asigna al protagonista, de origen indio, atributos estéticos y políticos enteramente negativos; continúa con *El Hablador* (Lima, 1987), donde los indios aparecen de un modo más idealizado (no casualmente, son, esta vez, indios amazónicos-no andinos), pero siempre apartados de la “civilización occidental”; y culmina con *Lituma en los Andes* (Barcelona, 1993), donde el estereotipo del indio como un ser degradado y violento llega a su cúspide.

En la medida en que esta integración se ha producido a expensas de una guerra interna, tal vez la más violenta registrada en la historia del Perú, y bajo los auspicios de un gobierno que ha venido rigiendo con claro autoritarismo durante los últimos años, no se trata de un proceso que pueda celebrar alegremente. Pero tampoco puedo cegarme a esta realidad, que ha afectado inevitablemente mi investigación. Es precisamente, tomando en cuenta este presente cambiante que me he dedicado a reexaminar, y a reescribir, una porción de la historia del Perú. Mi propósito aquí no ha sido negar el hecho de que las gentes de los Andes tengan una historia antigua, sino más bien enfatizar lo que se olvida más frecuentemente (sobretudo, fuera del Perú): que tienen una moderna. La creación de Iquicha y los “pueblos iquichanos”, su recreación, y todo el tema de la “identidad iquichana”, volátil, etérea, ambigua, no pueden ser comprendidos al margen de la creación y recreación del Estado republicano en el siglo XIX. Tampoco pueden ser comprendidos fuera de su conexión con el Estado peruano de hoy.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ABERCROMBIE, Thomas
1998 *Pathways of Memory and Power: ethnography and history among an Andean people*. Madison.
- ASSADOURIAN, Carlos Sempat
1994 *Transiciones hacia el sistema colonial andino*. Lima.
- BERTONIO, Ludovico
1984 *Vocabulario de la lengua aymara* [1612]; edición facsimilar. Cochabamba.
- BLANCHARD, Peter (ed.)
1991 *Markham in Peru: The Travels of Clements R. Markham, 1852-1853*. Austin.
- BONAVIA, Duccio
1964 *Investigaciones en la ceja de selva de Ayacucho (Informe de la “Primera Expedición Científica de Huamanga”)*. Lima: Museo Nacional de Antropología y Arqueología, serie *Arqueológicas* N° 6.
- CADENA, Marisol de la
2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Perú, 1919-1997*. Durham.
- CARRANZA, Luis
1988 *La Ciencia en el Perú en el siglo XIX: selección de artículos publicados*. Lima.
- CARRILLO, Camilo
1896 *Guía Alfabética de los Pueblos del Perú*, tomo I. Lima.
- CAVERO, Luis E.
1953-1957 *Monografía de la Provincia de Huanta*, 2 vols., tomo I, 178. Lima y Huancayo.
- CORONEL, José
1996 “Violencia política y respuestas campesinas en Huanta”, en Degregori *et al.*, *Las rondas campesinas*.

- DEGREGORI, Carlos Iván *et al.*
1996 *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima.
- DIEZ HURTADO, Alejandro
1998 *Comunes y haciendas: comunalización en la sierra de Piura (siglos XVIII al XX)*. Cuzco.
- ESTENSORO, Juan Carlos
1994 “Descubriendo los poderes de la palabra”, en Gabriela Ramos (ed.), *La venida del reino: religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XX*. Lima.
1996 “Les Pouvoirs de la parole, la prédication au Pérou: De l’évangélisation à l’utopie”, *Annales E.S.C.*, vi.
- FIELD, Daniel
1976 *Rebels in the Name of Tsar*. Boston.
- FLORES-GALINDO, Alberto
1987 *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*, 325. Lima.
1988 *Comunidades campesinas, cambios y permanencias*, 2a. ed., Chiclayo.
- GLAVE, Luis Miguel
1988 “Sociedad, poder y organización andinas: el sur peruano hacia el siglo XVII”, en Flores-Galindo (ed.), 1988.
- GAMARRA CARRILLO, Jeffrey
1996 “El Espacio regional como pretexto: historia y producción cultural en Ayacucho, 1900-1950”, en Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones (eds.), *La Tradición andina en tiempos modernos*, esp. 141-6. Osaka.
_____. “Lo público y lo privado en tres comunidades desplazadas”, *Afa-nes, búsqueda desde Huamanga*, N° 1.
- GOOTENBERG, Paul
1989 *Tejidos, harinas, corazones y mentes: el imperialismo de libre comercio en el Perú*. Lima.
1989 *Between Silver and Guano*. Princeton.
1991 “Population and Ethnicity in Early Republican Peru: Some Revisions”, *Latin American Research Review*, XXVI (versión en castellano por el Instituto de Estudios Peruanos).

- HESS, David J. y Roberto A. DAMATTA (eds.)
1995 *The Brazilian Puzzle*. Nueva York.
- JUTEAU, Danielle
1996 “Theorising Ethnicity and Ethnic Communalisations at the Margins: From Québec to the World System”, *Nations and Nationalism*, II.
- LYNCH, John (ed.)
1986 *The Spanish American revolutions, 1808-1826*, 2da. Nueva York.
- MANNHEIM, Bruce
1991 *The Language of the Inka since the European Invasion*, cap. 2. Austin.
- MANGUEL, Alberto
1998 “The Double Man”, *Times Literary Supplement*, 7 de agosto.
- MAYER, Enrique
1992 “Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa’s ‘Inquest in the Andes’ Reexamined”, en George E. Marcus (ed.), *Rereading Cultural Anthropology*. Durham, North Carolina.
- MÉNDEZ GASTELUMENDI, Sonia Cecilia
1995 *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: IEP, 2a edición.
1996 “Rebellion without Resistance: Huanta’s Monarchist Peasants in the Making of the Peruvian State: Ayacucho, 1825-1850”. State University of New York at Stony Brook, tesis de doctorado.
s./f. “Los campesinos, al independencia y la iniciación de la república: el caso de los iquichanos realistas, Ayacucho, 1825-1828” en Urbano (ed.), *Poder y Violencia*, 165-8.
1997 “Pactos sin tributo: caudillos y campesinos en el nacimiento de la República, Ayacucho, 1828-1850”, en Rossana Barragán, Dora Cajías y Seemin Qayum (eds.), *El siglo XIX, Bolivia y América Latina*. La Paz.
- MILLER, John
1972 *Memorias del General Miller al servicio de la República del Perú*, traducción de José María Torrijos, 3 vols, tomo III. Santiago de Chile.

- ORTIZ, Dionisio
1975 *Las Montañas del Apurímac, Mantaro y Ene*, 2 vols., tomo I, 144-5. Lima.
- PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe
1865 *Atlas geográfico del Perú*. París.
1877 *Diccionario geográfico y estadístico del Perú*. Lima.
- PLATT, Tristan
1982 *Estado Boliviano y Ayllu Andino*. Lima.
- POOLE, Deborah
1988 “Qorilazos, abigeos y comunidades campesinas en la provincia de Chumbivilcas (Cuzco)”, en Alberto Flores-Galindo (ed.), 1988.
_____. “Landscapes of Power in a Cattle-Rustling Culture of Southern Andean Peru”. *Dialectical Anthropology*, XII, 384.
- RAIMONDI, Antonio (ed)
1888 *Mapa del Perú*.
- RAMOS, G.
1992 “Política eclesiástica y extirpación de idolatría: discursos y silencios en torno al Taki Onqoy” *Revista Andina* XIX.
- RANGER, Terence
1983 “The Invention of Tradition in Colonial Africa”, en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*. Cambridge.
- REMY, María Isabel
1991 “Los Discursos sobre la violencia en los Andes, algunas reflexiones a propósito del Chiaraje”, en Enrique Urbano (ed.), *Poder y violencia en los Andes*. Cuzco.
- ROSTWOROWSKI, María
1988 *Historia del Tawantisuyo*. Lima.
- SAIGNES, Thierry
1985 *Los Andes orientales: la historia de un olvido*. La Paz.
1990 *Ava y Karai: ensayos sobre la Frontera Chiriguano, siglos XVI-XX*. La Paz.

- SPALDING, Karen
1984 *Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford.
- STERN, Steve (ed.)
1998 *Shining and Other Paths: War and Society in Perú, 1980-1995*. Durham: Carolina del Norte (versión en castellano por el Instituto de Estudios Peruanos).
- STIGLICH, Germán
1922 *Diccionario geográfico del Perú*. Lima.
- TEMPLE, Ella Dunbar (ed)
1970-76 *Colección documental de la Independencia del Perú*, tomo V, vol. 6. Lima.
- THURNER, Mark
1997 *From Two Republics Two One Divided*. Durham.
- URRUTIA, Jaime
1984 “Los pokras o el mito de los huamanguinos”, *Revista del Archivo Departamental de Ayacucho*, XII.
- VARGAS LLOSA, Mario *et al.*
1983 *Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay*. Lima.
1996 *La utopía arcaica; José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México D.F.
- VEGA, Inca Garcilaso de la
1943 *Comentarios reales de los Incas* [1607], Ángel Rosenblat ed. Buenos Aires.
- VILLAZÓN, Heliodoro
1906 *Alegato de Parte del Gobierno de Bolivia en el Juicio Arbitral de Fronteras con la República del Perú*, 164-165. Buenos Aires: Compañía Sudamericana Billetes de Banco.
- WACHTEL, Nathan
1990 *Le retour des ancêtres: les Indiens Urus de Bolivie, xve-xviiè siècle: essai d'histoire régressive*. París.

WALKER, Charles

1999 *Smoldering Ashes: Cuzco and the creation of Republican Peru, 1780-1840*. Durham.

WEBER, Max

1978 *Economy and Society*, traducción de Ephraim Fischhoff *et al.*, 2 vols., tomo I. Berkeley y Los Ángeles.

WORBY, Eric

1994 "Maps, Names and Ethnic Games: the Epistemology and Iconography of Colonial Power in Northwestern Zimbabwe", *Journal of Southern African Studies*, XX.