



**Universidad Nacional Mayor de San Marcos**

**Universidad del Perú. Decana de América**

Dirección General de Estudios de Posgrado

Facultad de Ciencias Sociales

Unidad de Posgrado

**Construcción del territorio simbólico andino: el caso  
de las comunidades campesinas de Huánuco asociadas  
al qhapaq ñan**

**TESIS**

Para optar el Grado Académico de Magíster en Antropología

**AUTOR**

Carlo José Alonso ORDÓÑEZ INGA

**ASESOR**

Sabino ARROYO AGUILAR

Lima, Perú

2022



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Ordóñez, C. (2022). *Construcción del territorio simbólico andino: el caso de las comunidades campesinas de Huánuco asociadas al qhapaq ñan*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

---

## Metadatos complementarios

<b>Datos de autor</b>	
Nombres y apellidos	Carlo José Alonso Ordóñez Inga
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	41075226
URL de ORCID	<a href="https://orcid.org/0000-0001-9747-3864">https://orcid.org/0000-0001-9747-3864</a>
<b>Datos de asesor</b>	
Nombres y apellidos	Sabino Arroyo Aguilar
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	07328272
URL de ORCID	<a href="https://orcid.org/0000-0003-0719-9078">https://orcid.org/0000-0003-0719-9078</a>
<b>Datos del jurado</b>	
<b>Presidente del jurado</b>	
Nombres y apellidos	Carmen Cazorla Zen
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	09763903
<b>Miembro del jurado 1</b>	
Nombres y apellidos	Luis Alberto Suárez Rojas
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	42160504
<b>Miembro del jurado 2</b>	
Nombres y apellidos	Luis Fernando Reyes Escate
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	46362216
<b>Datos de investigación</b>	

Línea de investigación	E.4.3.1. Antropología costeña, andina y amazónica
Grupo de investigación	No aplica.
Agencia de financiamiento	Sin financiamiento.
Ubicación geográfica de la investigación	País: Perú Departamento: Huánuco Provincia: Dos de Mayo Distrito: La Unión, Ripán, Pachas Comunidades Campesinas: Aguamiro y San Lorenzo de Pachas Latitud: -9.875376 Longitud: -76.816150
Año o rango de años en que se realizó la investigación	Obligatorio. 2007 – 2019
URL de disciplinas OCDE	Antropología <a href="https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.03">https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.03</a>



Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
Universidad del Perú. Decana de América

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
**UNIDAD DE POSGRADO**

## ACTA DE SUSTENTACIÓN

En Lima, a los cuatro días del mes de marzo del año dos mil veintidós, mediante sustentación virtual a cargo de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a horas 12: 00 m.; bajo la presidencia de la Mg. Carmen Cazorla Zen y con la concurrencia de los demás miembros del Jurado de Tesis, se inició la ceremonia invitando al graduando **ORDÓÑEZ INGA, CARLO JOSÉ ALONSO**, para que expusiera la Tesis con el objetivo de optar el Grado Académico de Magister en Antropología, titulada:

**«CONSTRUCCIÓN DEL TERRITORIO SIMBÓLICO ANDINO: EL CASO DE LAS COMUNIDADES CAMPESINAS DE HUÁNUCO ASOCIADAS AL QHAPAQ ÑAN»**

A continuación, fue sometida a las objeciones del Jurado. Terminando esta prueba y, verificada la votación, se consignó la calificación correspondiente a:

**B MUY BUENO – 17 –**

Por tanto, el Jurado, de acuerdo al Reglamento de Grados y Títulos, acordó recomendar a la Facultad de Ciencias Sociales para que proponga que la Universidad Nacional Mayor de San Marcos otorgue el Grado Académico de Magister en Antropología al Bachiller **ORDÓÑEZ INGA, CARLO JOSÉ ALONSO**. Siendo las 13:14 p. m. y para constancia se dispuso se extendiera la presente Acta:

Mg. Carmen Cazorla Zen  
PRESIDENTA

Dr. Luis Alberto Suárez Rojas  
MIEMBRO

Mg. Luis Fernando Reyes Escate  
MIEMBRO

Dr. Sabino Arroyo Aguilar  
ASESOR



Firmado digitalmente por SILVA  
SIFUENTES Jorge Elias Tercero FAU  
20148092282 soft  
Motivo: Soy el autor del documento  
Fecha: 04.03.2022 18:56:23 -05:00

**. JORGE ELÍAS TERCERO SILVA SIFUENTES**  
Director

---

PABELLÓN JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI – CIUDAD UNIVERSITARIA

Teléfono: 6197000 Anexo 4003. Lima – Perú.

Correo: [upg.sociales@unmsm.edu.pe](mailto:upg.sociales@unmsm.edu.pe), [upgss@yahoo.es](mailto:upgss@yahoo.es)

Web: <http://sociales.unmsm.edu.pe/>

## AGRADECIMIENTOS

Para comenzar considero sumamente importante reconocer la deuda que tengo con aquellas personas e instituciones que hicieron posible que llevara a buen puerto esta investigación. En ese sentido, comienzo dirigiendo mis más sinceros agradecimientos a la población en general de las comunidades campesinas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas por compartir su sabiduría, memorias y relatos sobre sus vivencias en el territorio que es el hogar de cada uno de ellos.

Principalmente quiero agradecer a los señores y señoras: Eutemio Evangelista (+), Fermín Piñán, Ananías Celis, Aníbal Pacheco, Benjamín Pulido, Bertha Huaytán, Danilo Ponce, Felipe Tiburcio, Fernando Cotrina, Luren Tiburcio, Fortunato Peña, Gil Evangelista, Giovani Claudio, Luis Lavado, María Torres, Marcos Tiburcio, Liduvina Naupay, Rodolfo Tiburcio, Romel Tiburcio, Rosenda Huaytán, Rufo Julca, Wilmer Aguirre (+), Belisario Piñán, Leonardo Tiburcio (+), Rogelio Espinoza, Hilda Malqui, Malaquías Jaimes, Saúl Acuña, Alicia Albornoz, Metodio Mallqui, Acevedo Acuña y Julián Luna (+).

También agradezco afectuosamente a mis queridos compadres en Aguamiro, Eberth Ávalos y Bertha Huaytán, quienes me otorgaron su confianza al nombrarme padrino de bautizo de sus hijos, quienes ahora son mis queridos ahijados Nicolás y Emilia. Siempre recordaré aquella ceremonia especial en la antiquísima capilla colonial Virgen Purísima de Huánuco Pampa. Además, en más de una oportunidad, la casa de mis compadres en La Unión fue el punto de partida de mis viajes por el camino inca; y su casa de Colpa, el lugar donde preparamos y degustamos una deliciosa pachamanca mientras disfrutamos ese paisaje maravilloso que brinda el valle del río Vizcarra. No olvidaré jamás su calurosa amistad y atenciones; el cariño siempre será recíproco.

Asimismo, mi reconocimiento a la señora Liduvina Naupay, mujer extraordinaria, valiente, de sonrisa franca y dulce, dibujada en un rostro que solo inspira afecto maternal, el mismo que nos invita a recordarla constantemente y que origina esa dulce melancolía con la cual recuerdo la pampa de Aguamiro. Bertha y Liduvina son las mujeres más bondadosas, fuertes y valientes que he conocido en La Unión y quizá en toda la provincia de Dos de Mayo.

Del mismo modo, dirijo mi gratitud a los esposos Rogelio Espinoza e Hilda Malqui, amigos residentes en Ripán, quienes, comprendiendo mi interés por conocer su cultura, me llevaron en varias ocasiones a Pachas y Bellavista. Gracias por albergarme en su casa de Bellavista, contarme sus historias, acompañarme a Irma Grande para registrar las fantásticas *chullpas* de Jagraraj o Inca Naani y mostrarme el mundo mágico-religioso existente alrededor de “Tayta Hilario”. Les debo a ustedes el conocer a “Hilario”.

Asimismo, extendiendo mis agradecimientos fraternos a mi amigo y colega José Luis Hermoso quien, como profesional interesado en el conocimiento del pasado, me acompañó durante uno de los primeros recorridos realizados por el camino inca entre 2004 y 2005. En ese primer viaje, conocimos el asentamiento inca de Huánuco Pampa y establecimos nuestros primeros contactos con los comuneros de Colpa, Huaricashash y Estanque. Muchas gracias por tu apoyo estimado José, ojalá pronto coincidamos y regresemos por esos senderos.

Durante aquellos años, también tuve la fortuna de conocer a los señores Julián Luna, y su esposa Rosario Espinoza, y los señores Acevedo Acuña y Malaquias Jaimes, comuneros distinguidos de Colpa, Huaricashash y Ricardo Palma de Taparaco respectivamente. Ellos fueron magníficos anfitriones en sus casas y comunidades, además de ser portadores de una excepcional y sorprendente generosidad que me facilitó escudriñar en las diferentes capas de sus vivencias. Lamentablemente, en uno de mis últimos viajes a Colpa me enteré del sensible fallecimiento del señor Julián Luna, hijo de don Exaltación Luna, quien fuera informante de John V. Murra durante sus investigaciones sobre el puente inca de Colpa o Huachanga allá por la década del sesenta. Esta tesis es gracias a ustedes queridos amigos.

En 2013, como si el destino o los *Jirkas* se encargaran de esto, conocí al señor Mahlon Barash (Lon), un voluntario del Cuerpo de Paz que, entre 1965 y 1966, trabajó construyendo escuelas de la mano con los pobladores de las comunidades de Huamalíes (Huánuco), pero que comenzó su vivencia en Huánuco como integrante del proyecto dirigido por John V. Murra en Huánuco Pampa, “una experiencia única” según mi querido amigo Lon. Inolvidables son las reuniones realizadas en su casa en Miraflores (Lima), así como las amenas conversaciones basadas en los recuerdos de su permanencia en Llata y La Unión. Lon es un excelente fotógrafo y mejor amigo. Personalmente, considero que sus fotografías son, más allá de expresiones artísticas, documentos invaluable que nos transportan en el pasado relativamente reciente de las alturas de Huánuco. Muchas gracias Lon por tu amistad, las fotos y el pisco sour.

Tengo una deuda con los esposos Saúl Acuña y Alicia Albornoz, personas maravillosas que tuve el gusto de conocer en 2018 gracias a la intermediación de mi amiga Noemí Acuña, excelente profesional, que no tuvo ningún reparo en contactarme con su familia en Huaricashash. Ellos me brindaron todas las facilidades durante mis viajes y recorridos por el *qhapaq ñan* desde Huaricashash hasta Taparaco. Don Saúl incluso hizo un alto en sus labores por algunos días para acompañarnos por el camino inca y presentarnos a su familia en los centros poblados de San Lorenzo de Isco y Víctor Raúl Haya de la Torre.

También agradezco profundamente al Museo de la Gran Unidad Escolar Leoncio Prado de Huánuco, la Dirección de Agricultura del Gobierno Regional de Huánuco y el Instituto Nacional de Estadísticas e Informática (INEI) por la información y facilidades brindadas cada vez que visité sus instalaciones. A la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, mi alma máter, un lugar generoso siempre, donde tuve la oportunidad de cultivar grandes amistades, de conocer docentes extraordinarios, algunos de los cuales se volvieron mis amigos con el pasar de los años y, sobre todo, por ser una universidad que significó el inicio de este largo camino que me condujo por todas las dimensiones del Perú.

Por otra parte, un reconocimiento a mi amigo el arqueólogo José Luis Pino, toda vez, que nuestros diálogos acerca de los incas, su iniciativa por revalorar la cultura ancestral huanuqueña y su compromiso con las investigaciones arqueológicas han representado una inspiración y motivación permanente durante la conducción de la tesis. Por otra parte, dirijo mis agradecimientos al lingüista Frank Janampa, quien trabajó conmigo en Huánuco Pampa en 2013 y comprendió cabalmente mi interés por registrar la tradición oral en la Comunidad Campesina de Aguamiro. Frank realizó un excelente trabajo, recorrió la altiplanicie de Aguamiro, visitó sus lugares sagrados y realizó numerosas entrevistas.

Igualmente, agradezco a la historiadora Silvia Pablo Caqui por volcar todo su esfuerzo y expertise en los archivos nacionales, lo cual generó el hallazgo de uno de los documentos más antiguos que existe sobre la capilla colonial Virgen Purísima de Huánuco Pampa. Gracias Silvia por ceder una información sumamente significativa para el conocimiento del proceso histórico del asentamiento inca más importante de Huánuco. En el segmento final de la elaboración de este trabajo, la arqueóloga Lucero Luján y la diseñadora gráfica Daisy Cueva me apoyaron gentilmente con la elaboración de algunos mapas de las comunidades.

Para terminar, deseo manifestar de forma muy especial mi gratitud eterna a Tania Castro Solís; su soporte constante, afecto, comprensión, colaboración cercana y compañía al nivel del mar y al nivel de las cumbres huanuqueñas hicieron posible que, en diferentes etapas, no abandonara este trabajo. Muchísimas gracias Tania (BBJ). Asimismo, agradezco con todo mi amor a mis padres José Ordóñez Cervantes y Mercedes Inga Reynaga por su paciencia, consejos y apoyo, pensar en ustedes hizo posible que llegara a la meta. Finalmente, hago extensivo mi reconocimiento público y aprecio al doctor Sabino Arroyo Aguilar por su respaldo, consideración y valioso tiempo para nuestras conversaciones sobre el tema, las cuales derivaron siempre en ideas y sugerencias fundamentales para la construcción de esta investigación definitivamente simbólica para mí. Desde el fondo de mi corazón muchas gracias a cada uno de ustedes.

# Tabla de Contenido

## Introducción

### Primera Parte

#### Capítulo 1: MARCO REFERENCIAL DE LA INVESTIGACIÓN

##### 1.1. Planteamiento del problema

- 1.1.1. Situación problemática
- 1.1.2. Preguntas de investigación
- 1.1.3. Objetivos de la investigación
  - 1.1.3.1. Objetivo general
  - 1.1.3.2. Objetivos específicos
- 1.1.4. Justificación

##### 1.2. Marco teórico

- 1.2.1. Una mirada a los conceptos de territorio y territorialidad. Desde la geografía a la antropología
- 1.2.2. Lugares, umbrales y redes. Conceptos fundamentales que integran el territorio simbólico
- 1.2.3. Tras una perspectiva acerca del territorio y territorialidad sagrada en los Andes a partir de las investigaciones etnográficas
- 1.2.4. *Pachamama*, cerros tutelares y comunidades campesinas
- 1.2.5. Interacciones sustanciales entre comunidades campesinas y el *qhapaq ñan*
- 1.2.6. Marco conceptual o glosario

##### 1.3. Metodología

- 1.3.1. Tipo y diseño de investigación
- 1.3.2. Unidad de análisis
- 1.3.3. Población de estudio, tamaño y selección de muestra
- 1.3.4. Técnicas e instrumentos para la recolección de datos
- 1.3.5. Análisis e interpretación de la información

### Segunda Parte

#### Capítulo 2: COMUNIDADES CAMPESINAS DE HUÁNUCO ASOCIADAS AL QHAPAQ ÑAN: AGUAMIRO Y SAN LORENZO DE PACHAS

##### 2.1. Localización del área de estudio

##### 2.2. Rutas principales de acceso

##### 2.3. La Unión y Pachas: Características de los distritos donde se insertan las comunidades campesinas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas

- 2.3.1. Distrito de La Unión
- 2.3.2. Distrito de Pachas

##### 2.4. Alcances generales sobre las comunidades campesinas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas

- 2.4.1. Comunidad Campesina de Aguamiro
- 2.4.2. Comunidad Campesina de San Lorenzo de Pachas

#### Capítulo 3: ANTECEDENTES ARQUEOLÓGICOS E HISTÓRICOS DEL TERRITORIO DE LAS COMUNIDADES CAMPESINAS DE AGUAMIRO Y SAN LORENZO DE PACHAS: UN EJERCICIO ACERCA DE LA ETNOGÉNESIS Y DESARROLLO DE LAS POBLACIONES LOCALES

##### 3.1. Periodo prehispánico

- 3.1.1. Ocupaciones humanas tempranas (11000 - 2000 A.C.)

- 3.1.2. Primeros alfareros y agricultores (2000 - 1000 A.C.)
- 3.1.3. Chavín en las alturas de Huánuco (1000 - 250 A.C.)
- 3.1.4. Ocaso chavín y emergencia de grupos locales (250 A.C. - 500 D.C.)
- 3.1.5. Desarrollo y consolidación del grupo étnico guanuco (500 - 1400 D.C.)
- 3.1.6. Anexión de los guanuco al Tawantinsuyu (1400 - 1533 D.C.)

### **3.2. Periodo colonial**

- 3.2.1. Conquista y resistencia (1533 - 1542 D.C.)
- 3.2.2. Nueva administración colonial (1542 - 1821 D.C.)

### **3.3. Periodo republicano**

## **Tercera Parte**

### **Capítulo 4: ORGANIZACIÓN Y REPRESENTACIÓN DE LOS *JIRKAS* EN LAS COMUNIDADES CAMPESINAS DE AGUAMIRO Y SAN LORENZO DE PACHAS**

#### **4.1. El *Jirka* como divinidad andina del territorio huanuqueño**

- 4.1.1. Atributos principales del *Jirka*
  - 4.1.1.1. Por su admirable altura y majestuosidad
  - 4.1.1.2. Por su aspecto físico
  - 4.1.1.3. Por su poder y contacto
- 4.1.2. Personificación del *Jirka*

#### **4.2. Sistema de ritualidades y ofrendas**

#### **4.3. Organización espacial de los elementos notables del territorio simbólico de las comunidades campesinas**

- 4.3.1. Cartografía simbólica de los *Jirkas* comunales
- 4.3.2. *Shaywas* como marcadores territoriales de las fronteras comunales

#### **4.4. *Wankas* como piedras sagradas familiares**

#### **4.5. Entre piedras y cruces**

#### **4.6. Representación y significado de entidades y espacios sagrados**

- 4.6.1. *Ylla Rumi* como símbolo de fecundidad y prosperidad
  - 4.6.1.1. Evidencias arqueológicas e históricas acerca de la crianza de camélidos
  - 4.6.1.2. Registro de *Yllas* en los documentos coloniales
  - 4.6.1.3. Encuentro con la *Ylla* y formas de poseerla
  - 4.6.1.4. *Yllapa Churin* o el culto a la fecundidad del ganado
- 4.6.2. Representación del temible y fantástico *Turmanyoy*
  - 4.6.2.1. Ideas generales y referencias documentales
  - 4.6.2.2. Formas, grados de peligrosidad y desplazamiento
  - 4.6.2.3. Efectos de la “picadura”
  - 4.6.2.4. Tratamiento y curación

#### **4.7. Simbolismo paralelo de lugares sagrados de filiación cultural inca y colonial asociados a cerros y virgenes considerados *Jirkas*: Una aproximación desde el centro administrativo - ceremonial inca de Huánuco Pampa como contenedor de lugares sagrados ayer y hoy**

- 4.7.1. *Ushnu* de Huánuco Pampa
- 4.7.2. Capilla colonial virgen Purísima

### **Capítulo 5: CONSTRUCCIÓN DEL TERRITORIO SIMBÓLICO ANDINO: CAMBIOS Y RESISTENCIAS**

#### **5.1. Examinando la racionalidad andina y orígenes de la recreación del universo religioso de las divinidades que gobiernan los territorios de las comunidades campesinas huanuqueñas**

- 5.2. Una propuesta explicativa acerca de la conformación de lugares como punto referencial y contenedor de lo sagrado a partir de la teoría y lo reflejado en Aguamiro y San Lorenzo de Pachas**
- 5.3. Configuración del territorio sagrado huanuqueño: Reflexiones iniciales para un análisis interpretativo a partir del ciclo de aparición de las *Yllas* y el *Turmanyoy***
- 5.4. El retorno de los *Jirkas* como expresiones líticas que legitiman y fortalecen la continuidad de la cosmovisión andina: La historia del poderoso “Tayta Hilario Pillco”**
  - 5.4.1. Escenario terrenal
  - 5.4.2. Origen y versiones de su sorprendente aparición
  - 5.4.3. Revelación de “Tayta Hilario Pillco” y su esposa “Genoveva”
  - 5.4.4. Itinerario, lugares y oratorios
  - 5.4.5. Buscando a los hermanos de “Tayta Hilario”
  - 5.4.6. Representaciones y reapropiaciones de esculturas líticas de origen prehispánico en otras latitudes andinas

## **Conclusiones**

## **Bibliografía**

## **Anexos**

Narrativas de connotación simbólica-territorial

Descomposición resumida de las narrativas

## Lista de Figuras

- Figura 1. Mapa político territorial del departamento de Huánuco y la provincia de Dos de Mayo (Ordóñez, 2020).
- Figura 2. Trazo del *qhapaq ñan* en las provincias de Dos de Mayo y Huamalíes (Ordóñez, 2020).
- Figura 3. Plaza de La Unión (Ordóñez, 2007).
- Figura 4. Plaza de Pachas (Ordóñez, 2012).
- Figura 5. Mapa de la Comunidad Campesina de Aguamiro (Instituto del Bien Común, 2019).
- Figura 6. Almuerzo de la familia Ferrer Piñán después de la cosecha de papas en Chumipata (Ordóñez, 2015).
- Figura 7. La pequeña Luren Tiburcio de la base comunal de Huánuco Pampa (Ordóñez, 2007).
- Figura 8. Pachamanca en Colpa. Pareja de esposos acomodan capas de ichu en un hoyo mientras el cúmulo de piedras que se utilizará en la cocción termina de calentarse (Ordóñez, 2017).
- Figura 9. Mapa de la Comunidad Campesina de San Lorenzo de Pachas (Instituto del Bien Común, 2019).
- Figura 10. Plaza de Huaricashash (Ordóñez, 2018).
- Figura 11. Calle que conduce a la plaza de Huaricashash, al fondo el nevado Yarupajá (Ordóñez, 2018).
- Figura 12. Capilla de Estanque. Nótese sus muros construidos con tapias y el techo de calamina (Castro, 2018).
- Figura 13. El *qhapaq ñan* parcialmente empedrado cruza Estanque mientras algunas ovejas pastan y descansan a un lado. Al fondo la capilla, algunas casas y árboles de eucalipto (Ordóñez, 2007).
- Figura 14. Vista panorámica de San Lorenzo de Isco desde el *qhapaq ñan* (Ordóñez, 2018).
- Figura 15. Casas tradicionales en Víctor Raúl Haya de la Torre (Ordóñez, 2018).
- Figura 16. Pictografías o *quillqas* localizadas en el Huargo (Cardich, 1973).
- Figura 17. Restos humanos correspondientes a los ocupantes más tempranos de las cuevas de Lauricocha (Cardich, 1987).
- Figura 18. Fragmentos de cerámica procedentes de Diablomachay (Ravines, 1969).
- Figura 19. División territorial del “Reino de Huanuco” (Espinoza, 1975).
- Figura 20. Edificaciones funerarias en Gueshgash, distrito de Sillapata, provincia de Dos de Mayo (Ordóñez, 2015).
- Figura 21. Estructuras funerarias de Incanani o Gagraraj, ubicado en Irma Grande, distrito de Llata, provincia de Huamalíes (Ordóñez, 2015).
- Figura 22. Arquitectura monumental inca en Huánuco Pampa. 1. El *Ushnu*; 2. La Portada; 3. La Fuente del Inca y 4. El Templo Incompleto. Fotografías tomadas por Ordóñez entre 2007 y 2015.
- Figura 23. Al norte de Huánuco Pampa el *qhapaq ñan* zigzagueante asciende hacia las alturas de San Lorenzo de Pachas, en la parte inferior el actual puente de Colpa sobre el río Vizcarra (Ordóñez, 2007).
- Figura 24. Vista actual del puente de Colpa. Aunque se continuaron utilizando troncos y *chaklas* para su reconstrucción, las bases del puente ahora son de fierro y concreto (Ordóñez, 2007).
- Figura 25. El camino inca continúa siendo utilizado por las comunidades locales. Segmento del camino entre Estanque y San Lorenzo de Isco (Ordóñez, 2007).
- Figura 26. Plano de la ocupación colonial de la plaza central de Huánuco Pampa. Nótese las estructuras españolas alrededor del *ushnu* (Morris, Covey y Stein 2011).

- Figura 27. Mapa del corregimiento de Huamalíes (1565-1780). Nótese la ubicación de Aguamiro y Pachas (Tomado y modificado de Espinoza, 2020).
- Figura 28. Mapa de la provincia de los Huamalíes (Fr. Eusebio Sanz – ¿1788?). (Tomado de Espinoza, 2020).
- Figura 29. Don Fermin Piñán coloca con suma reverencia las ofrendas al *Jirka* en la quebrada Pishtaqwain (Ordóñez, 2013).
- Figura 30. Don Fermin Piñán mira atentamente la cámara mientras se realiza la *chacchapada* antes del inicio de los trabajos (Ordóñez, 2013).
- Figura 31. Don Armando Rojas y su familia descansando junto a su vivienda en las alturas de Aguamiro (Ordóñez, 2007).
- Figura 32. Doña María hilando frente a su casa en Estanque (Ordóñez, 2007).
- Figura 33. Don Saúl Acuña y algunos pobladores de San Lorenzo de Isco y Víctor Raúl Haya de la Torre dialogan con el autor (Castro, 2018).
- Figura 34. Áreas cartografiadas en las comunidades campesinas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas
- Figura 35. Elementos geográficos-culturales y sitios asociados con los ancestros en Aguamiro.
- Figura 36. Elementos geográficos-culturales y sitios asociados con los ancestros en Huaricashash y Estanque.
- Figura 37. Elementos geográficos-culturales y sitios asociados con los ancestros en San Lorenzo de Isco y Víctor Raúl Haya de la Torre.
- Figura 38. A la izquierda, una vista aérea del *inkawasi* (Cedida por Maquera y Correa, 2013). A la derecha, un plano de la misma estructura con sus componentes arquitectónicos y orientaciones (Tomado de Pino, 2009).
- Figura 39. A la izquierda, el corredor central del *inkawasi* orientado hacia Chaupijirka. A la derecha, una imagen más cercana del *Jirka* (Ordóñez, 2014).
- Figura 40. Algunos peldaños de piedra en el camino a las *shaywas* (Ordóñez, 2013).
- Figura 41. *Apacheta* (Ordóñez, 2013).
- Figura 42. Camino empedrado de Pishtaqwain. Nótese en la esquina superior derecha a Chaupijirka (Ordóñez, 2013).
- Figura 43. Don Fermín Piñán indicando el lugar donde se cree que el *Pishtaco* colgaba a sus víctimas (Ordóñez, 2013).
- Figura 44. De izquierda a derecha, Gaary Campos, Fermin Piñán, Frank Janampa y el autor en medio de las *shaywas* (Ordóñez, 2013).
- Figura 45. Don Fermin Piñán brinda con los *Jirkas* desde la *shaywa* de la comunidad de Obas (Ordóñez, 2013).
- Figura 46. Organización espacial de las fronteras comunales. Nótese el cruce de caminos y la ubicación de las *shaywas* de las comunidades de: 1. Cosma; 2. Rondos; 3. Sillapata y 4. Obas. (Elaboración propia sobre una imagen satelital de Google Earth).
- Figura 47. *Wanka* de dos puntas ubicado cerca de un corral. Propiedad de la familia Ávalos-Huaytán en Colpa (Ordóñez, 2017).
- Figura 48. *Wanka* familiar en la base de Huánuco Pampa (Ordóñez, 2012).
- Figura 49. Parte de la familia Piñán y el autor sujetan una vaca para ser “marcada” como parte del *wak’a marcay* en la base comunal de Chumipata (Ordóñez, 2013).
- Figura 50. *Rukus* de Aguamiro danzando frente a la capilla de Guellaycancha (Ordóñez, 2011).
- Figura 51. Alpacas en Huánuco Pampa (Ordóñez, 2014).
- Figura 52. *Conopa* prehispánica encontrada en los alrededores de Huánuco Pampa (Ordóñez, 2008).
- Figura 53. Ubicación de corrales prehispánicos registrados en la altiplanicie de Aguamiro (Ordóñez y Vidal 2014).

- Figura 54. Características principales de los corrales registrados (Ordóñez y Vidal 2014).
- Figura 55. *Puquio* en Charán, Aguamiro. Lugar de aparición de algunas *Yllas* (Ordóñez, 2017).
- Figura 56. Pobladora de la base comunal de Huánuco Pampa, en Aguamiro, muestra con orgullo su *wallqui* conteniendo las *Yllas* con sus ofrendas (Ordóñez, 2008).
- Figura 57. *Yllas* junto con hojas de coca y azúcar a modo de ofrendas (Ordóñez, 2008).
- Figura 58. Poblador de Chumipata muestra los ojos peculiares de su *Yllapa Churin* (Ordóñez, 2008).
- Figura 59. Vista actual de la ciudad de La Unión con relación al *ushnu* de Huánuco Pampa, la capilla de la Virgen Purísima y el nevado Yarupajá (Tomado de Pino, 2010a).
- Figura 60. Ubicación del *ushnu* y la Capilla Virgen Purísima al interior del asentamiento inca de Huánuco Pampa (Adaptación del plano de Morris y Thompson, 1985).
- Figura 61. *Ushnu* de Huánuco Pampa (Ordóñez, 2007)
- Figura 62. Capilla Virgen Purísima en diferentes épocas. Nótese las bases de la fachada construida con piedras incas talladas reutilizadas (foto superior: Barash, 1965; foto inferior: Ordóñez, 2012).
- Figura 63. Actividades previas a la celebración de la fiesta de la Virgen Purísima (Ordóñez, 2007).
- Figura 64. Al interior de la capilla una mujer con su hijo en la espalda dedica sus plegarias a la Virgen Purísima como muestra de su devoción (Ordóñez, 2007).
- Figura 65. Fiesta de la Virgen Purísima. Procesión de las imágenes en el atrio de la capilla, mientras la orquesta y las *pallas* entonan sus melodías (Ordóñez, 2013).
- Figura 66. *Inca*, *ruku* y *pallas* realizan reverencias frente a una de las *shaywas* (Ordóñez, 2011).
- Figura 67. De espacios a lugares.
- Figura 68. Esquema del proceso de construcción del territorio simbólico andino.
- Figura 69. Danzas vinculadas con la memoria del *Tawantinsuyu* representadas durante las fiestas patronales en las alturas de Huánuco (Tomado de Pino, 2010b).
- Figura 70. Plano de Huánuco el Viejo levantado por el Padre Manuel de Sobreviela y dibujado por Sierra (1786). Nótese en los recuadros el *ushnu* y la capilla de la Virgen Purísima (Tomado y modificado de José Varallanos, 1959).
- Figura 71. *Ushnu* de Huánuco Pampa. Nótese dentro del círculo el cúmulo de piedras para sostener la “Cruz de Tayta Mayo”. Foto CSA46495 tomada por John Todd Zimmer en 1922 (Tomado de Barnes, 2013).
- Figura 72. Configuración del cosmos a partir de la representación de la emergencia de las *Yllas* (Ordóñez, 2020)
- Figura 73. Diagrama de la relación establecida entre *Jirka*, *Ylla* y *hombre* (Ordóñez, 2015).
- Figura 74. Diagrama idealizado de la organización espacial del *Jirka Mayor* (Yarupajá), *Jirkas Locales* (J) y *Comunidades* (c) conectadas por caminos.
- Figura 75. Vista panorámica de Bellavista (Ordóñez, 2007).
- Figura 76. Evidencias arquitectónicas correspondientes al sitio arqueológico de Muchin. Nótese junto a Rogelio Espinoza el diseño escalonado en la parte inferior (Ordóñez, 2007).
- Figura 77. Coso taurino de Bellavista. El muro perimétrico fue construido con las piedras provenientes de las edificaciones arqueológicas (Ordóñez, 2007).
- Figura 78. Imagen satelital tomada del Google Earth con la ubicación de Bellavista en la cuenca del río Vizcarra y los principales lugares mencionados en el texto.
- Figura 79. Lugar donde “Hilario” se volvió excesivamente pesado y no pudieron trasladarlo a Pachas (Ordóñez, 2007).
- Figura 80. Patio central del “Colegio Nacional José Antonio Encinas”. La flecha señala la ubicación de la hornacina construida para “Hilario” (Ordóñez, 2007).

- Figura 81. Detalle de la estructura de la hornacina y sus dimensiones en comparación con Rogelio Espinoza (Ordóñez, 2007).
- Figura 82. Agencia Municipal de Bellavista (Ordóñez, 2007).
- Figura 83. “Hilario” rodeado de ofrendas y cartas con oraciones (Ordóñez, 2007).
- Figura 84. Imagen satelital del Google Earth con los lugares incluidos en la narrativa relacionada con el hallazgo e itinerario de “Hilario”. 1. Colegio Nacional “José Antonio Encinas”; 2. Lugar donde “Hilario” se volvió excesivamente pesado; 3. Coso taurino; 4. Muchin; 5. Hornacina construida para “Hilario”; 6. Capilla; 7. Agencia Municipal; 8. Nueva capilla de “Hilario”; 9. Camino a Pachas; 10. Camino a Llata.
- Figura 85. Autoridades de Bellavista y el autor junto a Hilario (Ordóñez, 2012).
- Figura 86. Capilla de “Hilario”. Nótese su ubicación junto a la antigua capilla del pueblo (Ordóñez, 2014).
- Figura 87. Monolito similar a “Hilario” en el Museo de Historia Natural de la Gran Unidad Escolar Leoncio Prado en Huánuco (Ordóñez, 2008).
- Figura 88. Wak’a Awicha Anselma (Tomado de Flores, 1971).
- Figura 89. Wak’a de Suyu (Tomado de Valencia, 1987).
- Figura 90. Abel Condori posa de pie para los medios junto al “Monolito Abel” (Tomado de Mamani, 2020)

## INTRODUCCIÓN

El *qhapaq ñan*<sup>1</sup> es uno de los sistemas viales más complejos y extensos del mundo antiguo. Está considerado entre las obras arquitectónicas más extraordinarias llevadas a cabo por los incas, cuya monumentalidad y magnificencia fueron los principales aspectos que causaron mayor interés entre los españoles durante la conquista del *Tawantinsuyu*. Actualmente, este gran camino proveniente del Cusco, que parece desafiar el paso inexorable del tiempo, atraviesa los vestigios de varios asentamientos prehispánicos a lo largo de los Andes y continúa en funcionamiento como medio de comunicación utilizado por diferentes comunidades modernas que se interconectan entre sí para generar relaciones de complementariedad e intercambio.

En Huánuco, numerosas comunidades campesinas altoandinas se encuentran articuladas por el *qhapaq ñan*. Tal es el caso de Caran, San Juan Bautista de Jivia, Brillante del Nupe, Vista Alegre, Aguamiro, San Lorenzo de Pachas y Ricardo Palma de Taparaco. En esta región, las nuevas vías carrozables fueron, y continúan siendo, edificadas sobre las antiguas rutas, de la misma forma como los españoles reutilizaron las calzadas creadas por los incas, y como estos últimos, a su vez, construyeron una nueva y mejorada infraestructura sobre los caminos ancestrales utilizados por los grupos étnicos locales.

Hace algunos años, nuestros recorridos por casi la totalidad del *qhapaq ñan* que atraviesa Huánuco permitieron comprobar que las comunidades vecinas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas son cruzadas por una de las secciones mejor conservadas de esta red vial en la región<sup>2</sup>. Si bien en estos territorios, como en otras regiones del Perú, el *qhapaq ñan* no ha logrado eludir ciertas afectaciones naturales y antrópicas, en mi opinión, su conservación se debe principalmente a tres factores fundamentales: 1. El uso cotidiano de la vía como medio de comunicación; 2. El mantenimiento periódico efectuado por las comunidades<sup>3</sup>; 3. La distancia

---

<sup>1</sup> Las menciones más tempranas denominan al camino inca como *qhapaq ñan*, aunque en las regiones de Huánuco y Ancash actualmente se le conoce como *inca naani*, es decir, camino inca de acuerdo al quechua local. En Huánuco, el uso de este término se constató principalmente en las provincias de Huamalíes, Dos de Mayo y Lauricocha. Para la presente tesis opté por emplear el término *qhapaq ñan* sobre *inca naani* para diferenciarlo de otros caminos secundarios también llamados *inca naani* y que incluso llegan a derivar en el nombre de un sitio arqueológico ubicado cerca de Irma Grande en Pachas.

<sup>2</sup> Luego de recorrer una gran extensión del *qhapaq ñan*, Ricardo Reyes (2002) afirmó que: “Uno de los segmentos mejor conservados de la Gran Ruta Inca, sobresaliente en su dimensión y continuidad, es el que atraviesa la puna que une los departamentos de Ancash y Huánuco” (Reyes, 2002, p. 100).

<sup>3</sup> Según la información registrada en Huaricashash el año 2004, centro poblado ubicado al interior de San Lorenzo de Pachas, se sabe que la escalinata de factura inca que asciende zigzagueante desde la ribera norte del río Vizcarra y un segmento del camino reciben mantenimiento todos los fines de año a través de una jornada comunal

que separa a las comunidades asociadas al camino de las principales ciudades del entorno<sup>4</sup> y; algo que me parece importante, 4. La escasa inversión pública, sobre todo, en nueva infraestructura vial que una con carreteras los centros poblados y caseríos más alejados.

En contraste con otras comunidades campesinas huanuqueñas, los orígenes de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas se funden en el tiempo. En sus territorios existen evidencias materiales de un proceso cultural histórico que comprende varios miles de años hasta llegar a la ocupación inca y posterior conquista española. De esta forma, más allá de la presencia profusa de asentamientos prehispánicos dispersos en sus territorios, es posible encontrar menciones de los nombres Aguamiro y Pachas en documentos históricos tan antiguos como el publicado por el historiador Rolando Mellafe (1965) bajo el título de *“Los indios del repartimiento de Ichochuánuco, contra los indios Pachas, sobre el servicio y mitas del puente del río Huánuco. Los Reyes, febrero 9 de 1592”*.

Así, la demostrada trascendencia de estas comunidades en el tiempo y su emplazamiento en un determinado espacio geográfico permiten identificar en su interior, a quien recorra sus territorios e inicie un vínculo de comunicación y convivencia con sus habitantes, no sólo esa rica memoria colectiva generada por el proceso histórico-cultural de los pueblos y ese discurso que permite la transferencia de historias locales; sino, además, la presencia de elementos culturales y naturales de connotación sagrada y raigambre ancestral como son los cerros tutelares o *Jirkas*, ciertas lagunas, puquios, rocas, *wankas*, *apachetas*, centros ceremoniales y complejos funerarios de origen prehispánico, es decir, aquellos componentes esenciales que otorgan sustancia al discurso religioso y simbólico recreándolo materialmente.

Se juzga importante el análisis del territorio como contenedor de una red de lugares manifestados como resultado de las prácticas sociales, lugares tangibles que adquieren una carga distintiva o marca con la cual el ser humano se conecta para reapropiárselo, protegerlo y protegerse a sí mismo. Además, se sostiene que los actores sociales integrantes de las

---

de limpieza organizada y ejecutada por ellos mismos. En ese entonces, los comuneros de Huaricashash aseguraron que la razón principal por la cual conservaban este segmento del camino radicaba en que era la única vía de comunicación formal que los conectaba con la carretera asfaltada, la cual les permitía viajar o transportar sus productos a diferentes polos comerciales como: a. Huallanca, Barranca, Lima y Huaraz y; b. La Unión y Huánuco. Sin embargo, desde hace unos años, la existencia de una vía carrozable alterna al camino inca mencionado viene ocasionando su desuso y consecuente abandono de los trabajos de mantenimiento.

<sup>4</sup> Precisamente, estos factores fueron considerados al momento de elegir las secciones de caminos incas propuestos para el proceso de nominación del *qhapaq ñan* a la Lista de Patrimonio Mundial (Chirinos y Harumi, 2014)

comunidades campesinas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas son herederos y partícipes de un proceso prolongado y dinámico de apropiación del espacio, al igual que constructores de sus territorios simbólicos a partir de la cosmovisión, la tradición oral expresada en la narrativa y los procesos rituales. Por lo tanto, a fin de investigar la problemática esbozada se encontrarán los siguientes acápite al interior de este trabajo:

En el capítulo 1, se plantean los objetivos y se desarrolla la metodología empleada durante la investigación y se brindan los alcances teóricos que refuerzan y sustentan la problemática planteada acerca de la construcción del territorio simbólico andino.

En el capítulo 2, se abordan inicialmente algunas características de La Unión y Pachas, distritos huanuqueños donde se ubican las Comunidades Campesinas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas respectivamente. Luego, gracias a la información proporcionada por la Dirección Regional de Agricultura del Gobierno Regional de Huánuco, se exponen los alcances generales sobre estas comunidades que incluyen su localización, límites, población, entre otros. En esta parte, es importante precisar que el trabajo fue realizado en las nueve bases comunales de Aguamiro, sin embargo, para el caso de San Lorenzo de Pachas, debido principalmente a su extensión, se privilegiaron aquellos centros poblados y caseríos ubicados a la vera del *qhapaq ñan*.

En el capítulo 3, son desarrollados los antecedentes histórico-culturales de los territorios que ocupan actualmente las comunidades campesinas precitadas. Se realiza este ejercicio documental con la finalidad de examinar la territorialidad entendida como el proceso histórico de relación entre naturaleza y sociedad, desde los periodos más tempranos hasta el periodo republicano. Además, se ensaya una propuesta de periodificación para esta parte de Huánuco tomando en cuenta las evidencias arqueológicas y registros históricos existentes.

En el capítulo 4, se estudia al *Jirka* como la divinidad andina más importante del área de investigación y su rol en la sacralización y delimitación de los territorios comunales. Se profundiza en sus principales características, clasificación, rituales y ofrendas asociadas a partir de la información etnográfica, arqueológica y el uso de documentos históricos. Además, a través de la representación gráfica de los elementos simbólicos más representativos del territorio y la exploración de las *shaywas* como marcadores territoriales, se presenta la organización espacial de los *Jirkas* y lugares sagrados en las comunidades de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas. Se

documenta el rol de las *wankas*, las cruces grabadas en piedras y ciertas entidades sagradas como la *Ylla* y el *Turmanyoy*. Asimismo, a través del análisis de dos lugares sagrados, el *ushnu* de Huánuco Pampa y la capilla colonial Virgen Purísima de Aguamiro, de filiaciones culturales distintas (inca y colonial), se examinan sus vínculos con cerros y vírgenes considerados *Jirkas*.

En el capítulo 5, en base a la información presentada, se inicia un análisis acerca de la construcción del territorio simbólico andino, incidiendo en los cambios y resistencias experimentados. Se profundiza en las creencias firmes y simultáneas relacionadas con las divinidades de origen cristiano y andino, proponiéndose algunas respuestas sobre esta racionalidad andina y la recreación del universo religioso de las divinidades que gobiernan los territorios de las comunidades campesinas huanuqueñas. Además, el análisis se amplía y permite un mejor acercamiento cuando se ensaya una propuesta sobre la conformación de lugares a partir de la teoría y lo registrado en las comunidades investigadas. También se expone un análisis sobre la configuración del territorio sagrado huanuqueño a partir del ciclo de aparición de las *Yllas* y el *Turmanyoy* y, finalmente, como parte de esta resistencia y reactivación de la memoria se presenta el culto actual de una escultura lítica de origen prehispánico venerada en Bellavista (San Lorenzo de Pachas), como expresión de la continuidad de la cosmovisión andina, pero no sin revisar casos similares en otras partes de los Andes.

## PRIMERA PARTE

### CAPÍTULO 1: MARCO REFERENCIAL DE LA INVESTIGACIÓN

#### 1.1. Planteamiento del problema

##### 1.1.1. Situación problemática

Según el resumen ejecutivo presentado a la UNESCO en junio de 2014, sólo en el Perú se encuentran veinticinco mil kilómetros del *qhapaq ñan*, existiendo entre cuarenta mil y sesenta mil kilómetros de caminos vinculados (D'Altroy, 2017). Es importante mencionar que múltiples segmentos de este camino inca se encuentran alterados físicamente o destruidos por completo debido al abandono, la agricultura y la construcción de infraestructura moderna impulsada por los gobiernos locales (carreteras, obras de instalación de agua, centros educativos, entre otros). Sin embargo, la sección del *qhapaq ñan* que atraviesa la región de Huánuco continúa siendo una de las mejores conservadas no sólo en nuestro país, sino también en todo el resto del territorio que comprendiera alguna vez el *Tawantinsuyu* (Hyslop, 2014). A pesar del contexto manifestado, este patrimonio cultural también ha enfrentado y enfrenta afectaciones similares.

Precisamente, en el tramo que cruza la región Huánuco existen comunidades campesinas que se encuentran asociadas al camino, el mismo que continúa siendo utilizado y, en ciertas secciones, conservado y vivo debido a su uso diario como vía de circulación de los pobladores locales al permitirles llegar a sus campos de cultivo, centros laborales y educativos, poblados vecinos, entre otros lugares, representando las principales, y algunas veces únicas, vías de acceso hacia las grandes ciudades (Chirinos y Harumi, 2015). Es cierto, por ejemplo, actualmente los comuneros de los centros poblados y caseríos de Huaricashash, Estanque, Tambo, San Lorenzo de Isco, Víctor Raúl Haya de la Torre y Taparaco todavía utilizan el *qhapaq ñan* para arribar a la carretera que conecta las ciudades de La Unión y Huallanca que funcionan como polos comerciales muy importantes.

Sin embargo, además de su uso habitual, el *qhapaq ñan* y otros caminos articulan una serie de elementos del paisaje como *Jirkas* (cerros tutelares), lagunas, ríos, puquiales, *apachetas* y sitios arqueológicos, los cuales nos trasladan en el tiempo a una serie de conductas rituales y narraciones míticas transmitidas entre generaciones y que dan sentido al mundo andino

(Chirinos y Harumi, 2015). En los últimos años, principalmente a través del Proyecto Qhapaq Ñan del Ministerio de Cultura del Perú, se han emprendido una serie de investigaciones multidisciplinarias en torno al sistema vial inca, siendo el componente antropológico uno de los más destacados.

Estos trabajos estuvieron enfocados, sobre todo, en la realización de registros etnográficos y diagnósticos socioculturales de las poblaciones involucradas (Roel, Godoy, Rojas y Seminario, 2005; García, Martínez, Gallucio y Aronés, 2005; Landa y López, 2007; Pugliesi, 2011). Aunque, a pesar de estas importantes contribuciones, aún falta profundizar lo suficiente en la comprensión de la relación entre las poblaciones altoandinas y sus territorios ubicados a la vera del *qhapaq ñan*.

De esta forma se podría conocer más acerca de la realidad social de las comunidades, e incluso afrontar mejor las críticas relacionadas con la gestión de la puesta en uso social del camino inca manifestadas desde un sector (Jallade, 2011). Desafortunadamente, este tipo de investigaciones etnográficas son escasas en aquellos territorios cruzados por el *qhapaq ñan* en Huánuco (Martínez, 2009), y más bien se han priorizado los trabajos desde el enfoque arqueológico (Hyslop, 2014). Mientras tanto los caminos y sitios de origen prehispánico continúan siendo afectados.

Para el caso del área seleccionada en la presente investigación, la cual comprende el territorio de las comunidades campesinas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas, destaca la presencia de un universo de lugares simbólicos (cerros, cuevas, rocas, capillas, sitios arqueológicos) ligados con la cosmovisión de sus pobladores, los cuales establecen relaciones de apropiación sobre estos, generándose a su vez un sentido de pertenencia sobre el territorio que los rodea. Si bien, en otras partes de los Andes, las investigaciones etnográficas nos acercan a la territorialidad andina, saberes y perspectiva del mundo de las poblaciones locales, usualmente ignoradas desde nuestra ubicación en las ciudades, en Huánuco se siente la carencia de las mismas.

Es importante agregar que la introducción de nuevas doctrinas religiosas, principalmente evangélicas, vienen afectando gravemente las costumbres tradicionales de las comunidades campesinas, desde el consumo de la hoja de coca hasta la creencia en los *Jirkas* o cerros tutelares.

Además, encontramos otra situación problemática en Huánuco, y esta gira en torno a las latentes dificultades económicas que afrontan las comunidades campesinas. Si bien es cierto esta problemática se experimenta en la gran mayoría de las regiones de nuestro país, sino en todas, esto repercute en la transmisión y revitalización de su legado cultural. En efecto, la búsqueda de oportunidades relacionadas con la educación y las mejoras económicas motiva las migraciones del campo a la ciudad, ocasiona la desarticulación de las comunidades campesinas y el olvido progresivo de las referencias ancestrales principalmente en las nuevas generaciones (Chirinos y Harumi, 2015).

Desde temprana edad, los niños y niñas en edad escolar procedentes de los caseríos y centros poblados de las alturas deben trasladarse a las principales ciudades de la provincia, en este caso de Dos de Mayo, para continuar sus estudios secundarios. Igualmente, los jóvenes que buscan realizar estudios superiores transitan por el mismo proceso, pero esta vez el viaje es mayor, deben mudarse a la capital de la provincia o de la región, aunque Huaráz (Ancash) y Lima también son opciones elegidas. Ahora bien, esto ocurre con aquellos niños o jóvenes procedentes de familias con un poder adquisitivo importante o aceptable, pero cuando los recursos económicos son bajos las opciones son cada vez más limitadas.

### **1.1.2. Preguntas de investigación**

Para el presente trabajo, que pretende sentar las bases de una futura tesis doctoral, se planteó la siguiente interrogante principal: ¿Cómo construyen su territorio simbólico las comunidades campesinas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas en las alturas de Huánuco? Definitivamente, un tema que, para comenzar, nos conduce a realizar un abordaje multidisciplinario para investigar el territorio, la territorialidad, las principales divinidades sagradas y la oralidad resguardada en la memoria ancestral de la población (Castro y Ceruti, 2018).

Aunque también nos interesa conocer ¿Cuáles fueron los antecedentes histórico-arqueológicos del territorio que ocupan actualmente las comunidades motivo de investigación? Esto a modo de antecedentes y, sobre todo, porque estamos de acuerdo con Enrique Mayer cuando dice que una investigación que trate sobre los Andes no puede ignorar a los incas (Mayer, 2004). Por otra parte, pretendemos conocer ¿Cómo interactúan los pobladores de estas comunidades con su territorio sagrado? ¿Cuál es el grado de relación entre los *Jirkas* locales y la población? ¿Cuáles son los mitos vigentes? ¿Aún se conserva en la memoria local mitos relacionados con los incas? ¿Es posible elaborar una cartografía de los elementos geográficos-culturales y sitios

asociados con los ancestros de las comunidades a partir de la tradición oral y las actividades rituales de los pobladores? ¿Qué características generales presentan las comunidades campesinas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas? En esta tesis abordaremos estas interrogantes y reflexionaremos sobre lo avanzado con la intención de contribuir con nuevas propuestas.

### **1.1.3. Objetivos de la investigación**

#### **1.1.3.1. Objetivo general**

El objetivo principal es describir y profundizar en el proceso de construcción del territorio simbólico de las comunidades campesinas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas asociadas al *qhapaq ñan*, a partir de su cosmovisión, la tradición oral expresada en la narrativa y los procesos rituales, pero a la luz de la teoría antropológica.

#### **1.1.3.2. Objetivos específicos**

- a. Conocer y registrar los aspectos simbólico-religiosos relacionados con la construcción del territorio de las comunidades campesinas mencionadas.
- b. Documentar la tradición oral vinculada con los lugares sagrados que componen sus territorios simbólicos.
- c. Identificar y georeferenciar los lugares sagrados de las comunidades involucradas en la investigación con la finalidad de elaborar una cartografía base de su territorio simbólico.

#### **1.1.4. Justificación**

Existen diversas razones que motivaron la conducción de esta empresa en Huánuco. A continuación, me permito mencionar las principales:

Primero, desde nuestras cortas visitas iniciales a las comunidades investigadas entre 2004 y 2005, fuimos testigos de la gran riqueza cultural albergada en cada una de las familias locales, sobre todo, en aquellas residentes en los lugares más apartados de los centros urbanos. Luego confirmamos esto durante nuestra participación en el Proyecto Qhapaq Ñan ejecutado en Huánuco Pampa entre 2007-2008 y 2011-2015, así como en sucesivas estadías posteriores entre 2017-2018. Precisamente, fue aquella interacción íntima y sagrada del hombre con su entorno la que capturó inmediatamente nuestra atención, transportándonos imaginariamente, en más de una oportunidad, a las imágenes recreadas mentalmente a partir de los documentos escritos por los cronistas españoles y viajeros que visitaron estos lugares.

Lamentablemente, al comenzar la recopilación bibliográfica descubrimos la carencia de investigaciones profundas en Huánuco sobre aquel universo cultural extraordinario que comprende la relación del hombre con sus cerros tutelares, manantiales y rocas sagradas, la medición del tiempo realizada por los pobladores locales a través de la observación de las sombras que generadas en determinados cerros por la proyección de la luz del sol, la importancia de la luna y las estrellas para su calendario agrícola, los temores a seres fantásticos como el *Ichik Olqoy* que habita al interior del *Turmanyoy* o arcoíris, las facultades fecundadoras de la *Ylla*, la identificación de las constelaciones (la llama, la perdíz, el zorro, entre otras), el amplio conocimiento de plantas medicinales, el origen de sus danzas que se confunden con tiempos míticos, entre otros aspectos propios de la sabiduría ancestral que se pretenden abordar progresivamente trascendiendo los límites de esta tesis.

Segundo, es importante destacar que existen menciones y descripciones acerca del *qhapaq ñan* en los documentos coloniales (Miguel de Estete 1917 [1533]; Cieza de León 1928 [1553]; Murúa 2001 [c. 1611]; Vásquez de Espinosa 1969 [1620]) y en los posteriores registros elaborados por los viajeros (Haenke [1790], Rivero y Tschudi [1851], Raimondi [1857], Squier [1863-1865], Wiener [1880], Enock [1905]), sin contar que la mayor parte de las investigaciones realizadas son desarrolladas desde un enfoque arqueológico (Thompson y Murra, 1966; Serrudo, 2002; Hyslop, 2014). Sin embargo, el funcionamiento del *qhapaq ñan* en Huánuco está vigente, es un camino vivo gracias a su uso continuo. Aun así, existe una carencia de estudios sobre las comunidades actuales asociadas al camino inca, lo cual va en desmedro de los estudios culturales al tener en cuenta que se ha demostrado ampliamente la importancia de los trabajos interdisciplinarios.

Tercero, como se ha señalado antes, al interior de los territorios de Aguamiro y Pachas se encuentran una serie de lugares considerados sagrados por sus habitantes, muchos de los cuales son venerados desde hace varias generaciones. Por consiguiente, se sostiene que la identificación de estos lugares sagrados a través de la narrativa brindaría indicios sobre la existencia de sitios arqueológicos prehispánicos posiblemente inéditos, sobre todo, si se considera que la población puede reasignar un valor a un elemento que se encontraba en desuso, tal como sucede con algunas cuevas o abrigos rocosos utilizados como refugios por cazadores-recolectores o pastores siglos atrás, pero que en la actualidad, como se desarrollará más adelante, se vinculan a narrativas diferentes que le atribuyen ser el lugar de residencia de seres fantásticos como el *Pishtaco*. He ahí también la riqueza del acopio de las narrativas locales.

Cuarto, la relación entre el hombre y la naturaleza viene cambiando por una serie de factores externos propios de la modernidad (internet, televisión, celular, religión, entre otros), los cuales ingresan paulatinamente en la vida cotidiana de las familias, y dada su alta influencia en los habitantes, conducen al olvido, desinterés o modificación de la percepción de los componentes de valor sagrado de su entorno inmediato y, por consiguiente, en algunos casos, a la pérdida de sus creencias y legado cultural.

Sin embargo, este fenómeno complejo no debe ser entendido como un retiro de la condición campesina o indígena de las poblaciones investigadas, al contrario, con lo mencionado sólo se pretende resaltar un hecho que viene ocurriendo principalmente desde hace casi quince años, me refiero al ingreso de la tecnología informática-celular a las comunidades de la provincia de Dos de Mayo, pero también de una clara presencia de nuevas doctrinas religiosas, que recuerdan, como dijo Xavier Ricard Lanata (2007), que nuestro país está marcado por casi quinientos años de extirpación de idolatrías donde los misioneros evangelistas representan actualmente el último avatar del cristiano proselitista (Ricard, 2007, p. 49). En ese sentido, la realización de estudios etnográficos juega un rol fundamental para la documentación del bagaje cultural de las comunidades.

## **1.2. Marco teórico**

### **1.2.1. Una mirada a los conceptos de territorio y territorialidad. Desde la geografía a la antropología**

Abordar el tema relacionado con el territorio y territorialidad andina de las comunidades campesinas contemporáneas exige la necesidad de utilizar una base teórica que permita comprender este proceso socio-cultural en las alturas de Huánuco, y por extensión en otras partes de los Andes. Por esta razón, comenzaré señalando que si bien el tratamiento conceptual del territorio y la territorialidad ha sido abordado desde los enfoques naturalistas de las diversas corrientes del pensamiento geográfico a fines del siglo diecinueve (Benedetti, 2011) hasta su apropiación en las últimas décadas por parte de otras disciplinas de las ciencias sociales, como la sociología, la arqueología y la antropología (Llanos-Hernández, 2010), se dice que esto se hace careciendo de reflexividad e interés transdisciplinario, soslayándose el manejo de la producción teórica (Benedetti, 2011).

En ese sentido, es importante recordar que la gran difusión del interés de los geógrafos por el concepto de territorio comienza entre los años sesenta y setenta del siglo veinte, cuando se

producen las primeras interpretaciones y discusiones acerca de las diferencias entre territorio y espacio, y cuando los geógrafos se preocupaban de la utilidad de su ciencia para abordar los problemas existentes. De esta forma, cada vez más contenido social es incorporado en el concepto desplegado por los geógrafos acerca del territorio y el control ejercido a través de relaciones de poder. Es así que encontramos propuestas como la vertida por Foucault (1979) quien sostenía que el *“territorio, es sin duda una noción geográfica, pero es en primer lugar una noción jurídico-política: lo que es controlado por un cierto tipo de poder”* (Foucault, 1979, p. 116).

Estas ideas influenciaron al geógrafo Claude Raffestin a finales de los setenta, uno de los primeros en analizar con detenimiento el concepto de territorio, entendiéndolo como producción del espacio a partir de relaciones de poder, es decir, Raffestin consideró que el espacio era anterior al territorio, por lo cual el territorio se apoya en el espacio (Raffestin, 2011, p. 102). Es así que se entiende que el territorio se genera a partir de la apropiación concreta o abstracta del espacio por parte de un actor, en otras palabras, desde que el actor territorializa el espacio, proyectando trabajo, energía e información que revela relaciones marcadas por el poder (Raffestin, 2011, p. 102).

Además, para Raffestin, la territorialidad es multidimensional ya que refleja las diferentes vivencias territoriales de los miembros de una colectividad y de las sociedades en general a través de un sistema de relaciones existenciales y/o productivas donde los actores interactúan buscando modificar las relaciones con la naturaleza y las relaciones sociales produciéndose en tanto relaciones de poder (Raffestin, 2011, p. 112). Pero son estas relaciones sociales precisamente las que se encuentran determinadas por acciones y estructuras materiales, así como sentidos e información, es decir, acciones y estructuras simbólicas (Raffestin, 2011).

Por otra parte, para el también geógrafo Robert Sack (1986), el territorio es un lugar donde se ejerce territorialidad, la cual es entendida básicamente como el control de un área. En consecuencia, la territorialidad es una estrategia consciente orientada a afectar, influir o controlar personas, fenómenos y sus relaciones, por intermedio de la delimitación y el control de un área geográfica que puede ser denominada territorio (Sack, 1986, p. 17). Sack agrega que son los seres humanos los que transforman la tierra para convertirla en su hogar, aunque al hacerlo terminan siendo transformados ellos mismos y plantea diferentes dimensiones para la construcción de la idea de territorialidad, las cuales son: 1. La dimensión geográfica

(propiedades espaciales como ubicaciones, formas y orientaciones en relación a la territorialidad); 2. La dimensión histórica (contextos temporales y territoriales) y; 3. La dimensión política (control y relaciones de poder) (Sack, 1986).

De esta forma, en los años ochenta, la expresión territorio vino a sustituir paulatinamente al anterior 'medio geográfico' o 'espacio geográfico' y su estudio paso a formar parte de la geografía social al considerarse el territorio como un producto social o una construcción social con elementos simbólicos creados por los hombres y que al mismo tiempo tienen la capacidad de producir la identidad, una teoría que acercó a la sociología y la antropología (Capel, 2016).

En años recientes, para el caso latinoamericano, destaca el geógrafo Alejandro Benedetti (2009), quien manifiesta que el término territorio designa una jurisdicción territorial o a la porción de la superficie terrestre sobre la que se ejerce soberanía, pero también es un concepto ordenador compuesto por un elemento fundamental que es la temporalidad debido a que los territorios se constituyen constantemente a través de las prácticas materiales y culturales de la sociedad, por eso un territorio es el espacio localizado, delimitado, apropiado y controlado, todo esto, en un tiempo determinado (Benedetti, 2009).

Así, para Alejandro Benedetti (2011) la construcción del territorio vincula tres elementos importantes:

**a. Un agente:** Cualquier individuo, grupo social, comunidad, empresa puede construir un territorio, por razones variadas, como estrategia para controlar recursos, personas, relaciones.

**b. Una acción:** La territorialidad es una acción consciente mediante la cual un determinado agente localiza y demarca un área, controla y se apropia de algo que hay allí, creándose un ámbito de encuentro, pertenencia, intercambio.

**c. Una porción de la superficie terrestre:** Es decir, un determinado espacio físico que se delimita y controla, siendo posible su localización en un mapa, además de observarse y describirse. Es la dimensión material del territorio, pero no es el territorio. Es solo el componente material con el que se construye este territorio efímero. Así, una vez que el grupo que ejerce control sobre determinado espacio físico desaparece, el territorio también desaparece, porque ya no existen relaciones de poder que lo sostengan.

En los años noventa el término territorio comenzó a ser utilizado cada vez con más fuerza por varias disciplinas sociales, y la antropología no fue la excepción. Los antropólogos establecen la categoría espacio o espacio social como la base física donde viven los pueblos y desarrollan sus actividades sociales (Barabas, 2004; Mendiola, 2008; Damonte, 2011), una especie de contenedor natural y activo, con significaciones preexistentes contenidos en determinados atributos espaciales como montañas, rocas, cuevas y árboles que al recibir cargas sociales de significación las reflejan hacia la sociedad sugiriendo una diversidad de símbolos, discursos y prácticas rituales (Barabas, 2004, 2014).

En ese sentido, el espacio social es el resultado de la relación establecida entre una sociedad con el medio ambiente en el que vive, razón por la cual no debe entenderse la naturaleza como un ente separado de lo social, sino complementario a este (Damonte, 2011, p. 12). De esta forma, el paso previo a la conformación del territorio es la territorialidad, dinámica producida por la múltiple articulación establecida históricamente entre naturaleza y sociedad en contextos de interacción específicos (Barabas, 2004, p. 150). Sin embargo, el territorio también es un valor de cambio que involucra relaciones de poder y negociaciones de significado (Barabas, 2014, p. 438).

Ahora bien, para ejercitar un dominio territorial se necesita de un fundamento que sustente el gobierno de este espacio delimitado y apropiado, lo cual ha sido definido, en términos de Gerardo Damonte (2011), como narrativas territoriales, siendo entendidas como aquellas que integran discursos y prácticas sociales con una notoria dimensión territorial, en ese sentido son textuales porque incorporan historia oral y escrita, mientras son prácticas porque incluyen rituales y prácticas cotidianas (Damonte, 2011, p. 19).

Similarmente, y siguiendo los postulados de Raffestin (2011), Alicia M. Barabas (2004) argumenta que el territorio es entendido como un espacio culturalmente construido, en otras palabras, valorizado y apropiado simbólica o instrumentalmente por la sociedad, aunque ambos suelen combinarse en las sociedades concretas (Barabas, 2004, p. 149), siendo la separación entre lo simbólico y lo instrumental o material más bien analítica y metodológica que real (Bello, 2011, p. 45).

En consecuencia, cuando Álvaro Bello (2011) habla de apropiación instrumental, hace referencia al uso y control efectivo del territorio, a la tenencia y propiedad de determinados

sectores del espacio que conforman una gama de representaciones euclidianas, ligadas a la cartografía, conformadas por mallas (superficies), nodos (puntos) y redes (líneas), que no son otra cosa que calles, barrios, áreas de cultivo, tierras comunales y de pastoreo, es decir, la ocupación material del espacio (Bello, 2011, p. 46). Sin embargo, las mallas, nodos y redes pueden ser simbólicos y exteriorizar procesos interiorizados como el parentesco, la pertenencia, el apego al territorio, los proyectos políticos o la imagen de un espacio común, exclusivo o sagrado (Bello, 2011, p. 46-47).

En este contexto, la apropiación simbólica, entendida también como una apropiación sacralizada, se genera a través de un proceso complejo de implantación de nodos que representan lugares significativos para la comunidad (Bello, 2011). Examinar el proceso de apropiación simbólica del territorio permite, a diferencia de la apropiación instrumental o material, obtener un enfoque socio-cultural desde el interior de las comunidades, logrando una aproximación diferente y, podría decirse, más cercana a la visión e interpretación de sus habitantes (Bello, 2011).

En ese sentido, para Barabas (2004), el territorio puede comenzar a comprenderse a través del análisis conjunto de: *“...categorías tiempo, espacio y sociedad, las cuales se concretan como la historia de un pueblo en un lugar...que resulta ser el soporte central del proceso de identificación y de la cultura porque integra concepciones, creencias y prácticas que vinculan a los actores con los antepasados y con el territorio que éstos les legaron”* (Barabas, 2004, p. 150). Así, Alicia M. Barabas (2004) elabora una propuesta basada en el estudio de la “historia en el lugar” al considerar que el territorio simbólico posee carácter histórico, cultural e identitario, y que los grupos sociales lo toman no solo para su ocupación física, sino también para crear cultura y prácticas sociales en el tiempo (Barabas, 2004, p. 150).

Asimismo, a fin de obtener una aproximación sobre la dinámica de construcción-apropiación del territorio simbólico de las comunidades, la autora propone un modelo de representación del territorio que articula las dimensiones verticales (arriba, medio y abajo) y horizontales (centro y frontera) ya que numerosas culturas organizan sus orientaciones generales de esta forma, la cual se refleja en la cosmología y en la configuración del espacio humano (Barabas, 2004, p. 153). Por lo tanto, la autora enfoca la investigación de la construcción del territorio simbólico en la identificación de los aspectos simbólico-religiosos y la realidad vivida, proponiendo el análisis de categorías culturales tales como: cosmovisión, tradición oral expresada en la

narrativa y los procesos rituales, instrumentos que le permitieron definir las nociones de centro, frontera, umbral y redes, nociones fundamentales que articulan el territorio simbólico (Barabas, 2004).

### **1.2.2. Lugares, umbrales y redes. Conceptos fundamentales que integran el territorio simbólico**

Augé señala que los lugares están cargados de historia, representatividad social y símbolos, una construcción social del espacio denominado lugar antropológico y que posee tres rasgos característicos que se consideran identificatorios, relacionales e históricos (Augé, 1993). Por su parte, Alicia Barabas manifiesta que debe reconocerse al lugar como una noción fundamental porque se circunscribe al ámbito de la vivencia individual e interpersonal (Barabas, 2004). Es más, también se sostiene que el lugar sintetiza el encuentro entre tiempo y espacio (Casey, 1996), mientras otros señalan que el espacio, al semantizarse, se construye socialmente como lugar (Gupta y Ferguson, 1992).

Por esta razón, no hay territorios abstractos para los actores sociales, sino territorios marcados por lugares poderosos, marcados por las hazañas de los héroes míticos y los rituales que contribuyen a cargarlos de significado. Es decir, los lugares sagrados o centros son el resultado de los mitos y ritos, que a su vez los caracterizan con las cualidades y las figuras de las entidades residentes (Barabas, 2004).

En esta parte, resulta importante evocar una sección del trabajo de Fernando Santos-Granero, precisamente aquella que narra su viaje a las comunidades yanesha y donde señala que *“dondequiera que fuese, en automóvil o a pie, por carreteras o senderos que atravesaban su territorio tradicional, mis compañeros yanesha iban señalando diferentes sitios o elementos del paisaje y asociándolos a acontecimientos pretéritos ya fueran personales, históricos o míticos”* (Santos-Granero, 2004). De esta forma, el pueblo yanesha construye su historia a través de mitos, tradiciones orales, reminiscencias personales, rituales y hábitos corporales. En otras palabras, esto vendría a ser la historia en el lugar (Barabas, 2004) o escribir la historia en el paisaje, la *“escritura topográfica”* (Santos-Granero, 2004).

A partir de estos lugares sagrados o centros se marcan fronteras y se generan umbrales. Los umbrales son transiciones entre espacios de diferente cualidad, atributos y valoración que median la entrada y salida de lugares. Se generan a partir de los lugares sagrados, por eso se

tiene acceso a los centros mediante los umbrales. Para atravesar los umbrales se requiere de ritos de purificación (abluciones y abstinencias) y protectivos (de acceso y salida) que implican comportamientos determinados (Barabas, 2004).

Por otra parte, los centros y fronteras están conectados por redes, las redes pueden ser caminos, migraciones fundadoras, rutas de peregrinación hacia santuarios, o el camino de los muertos en el inframundo (Barabas, 2004). En el nivel comunitario las redes se construyen a través de las diversas procesiones; en el nivel extracomunitario mediante las peregrinaciones. Las procesiones recuerdan y refrendan centros y fronteras al interior del territorio comunal, las peregrinaciones marcan territorios étnicos, históricos o cúltricos estableciendo circuitos, o bien estableciendo rumbos y caminos sagrados hacia los santuarios dentro de regiones devocionales (Barabas, 2004).

### **1.2.3. Tras una perspectiva acerca del territorio y territorialidad sagrada en los Andes a partir de las investigaciones etnográficas**

La búsqueda de información relacionada con la problemática abordada ha permitido encontrar una serie de antecedentes relacionados con el territorio y la territorialidad que ejercen las comunidades contemporáneas en los Andes.

#### **a. Territorio y territorialidad como “metáfora de la montaña”**

Las fuentes etnográficas indican que en las comunidades andinas todavía existe la analogía territorial entre montañas y cuerpo humano; y que no necesariamente es una metáfora arcaica y obsoleta que solo se encuentra al interior de los documentos etnohistóricos como aquel que reúne las tradiciones orales de Huarochirí recogidas por Francisco de Ávila (Bastien, 1996). Por ejemplo, así ocurre en Kaata, una comunidad de 205 familias localizada en el medioeste de Bolivia.

En este lugar, los kaateños, conciben los territorios de las comunidades de Apacheta, Kaata y Niñokorin, localizadas en la parte alta, media y baja respectivamente, como la cabeza, tronco y piernas del cuerpo humano, es decir, partes que conforman un todo relacionado a través de los ritos, lazos de parentesco, la historia, mitos, sus luchas territoriales, las cuales finalmente revelan que la metáfora de la montaña continúa siendo importante para estas poblaciones, pues a pesar de ser comunidades distintas y alejadas se reúnen dentro de un *ayllu* a partir de los principios sociales y la comprensión natural de la montaña (Bastien, 1996).

De esta forma lo explica el líder de Kaata, Marcelino Yanahuaya: *“La montaña es como nosotros, y nosotros somos como ella...La montaña tiene una cabeza donde crece pelo de alpaca y poa. Los pastores de las tierras altas de Apacheta ofrecen fetos de llama a los lagos, que son sus ojos, y a la cueva, que es su boca, para alimentar a la cabeza. Allí pueden ver al Cerro Seno en el tronco del cuerpo...Kaata es el corazón y tripas, donde las papas y las ocas crecen debajo de la tierra, Los grandes ritualistas viven aquí. Ofrecen sangre y grasa a este cuerpo. Si no alimentamos a la montaña, ella no nos alimentará. El maíz crece en las laderas más bajas de Niñokorin, las pierrnas de la montaña de Kaata”* (Bastien, 1996, p. 19).

Del mismo modo, es posible encontrar esta analogía entre el territorio y el cuerpo humano en las narrativas de los pobladores de las comunidades de Contay y Chihua en Ayacucho. Al respecto, Arianna Cecconi señala que: *“Puesto que el cuerpo humano se percibe como un lugar poroso, abierto, cuyos orificios —la boca, los ojos, las orejas, el ano, la “mollera” de la cabeza— son puertas por medio de las cuales las almas o los agentes externos entran y salen, así se utiliza una metáfora corpórea para describir la montaña: los lagos son los ojos por medio de los cuales el Apu puede ver, las grutas —kamarin, Machay— son consideradas bocas donde los campesinos depositan ofrendas rituales, y en relación con las bocas-puertas el Apu parece manifestarse con más frecuencia”* (Cecconi, 2017).

#### **b. Territorio y territorialidad “flexible y dinámica”**

Por otra parte, en el trabajo titulado “Donde Nuestros Ancestros Alguna Vez Caminaron. Territorialidad y Lugares Sagrados Amuesha en la Amazonía Andina del Perú Central”, Richard Chase Smith (2004) examina el territorio y la territorialidad del grupo indígena amuesha (yanesha) ubicado en las actuales provincias de Chanchamayo (Junín), Oxapampa (Pasco) y Puerto Inca (Huánuco). Un trabajo interesante que busca alejarse del clásico concepto internacional del territorio entendido como un “polígono de tierra con límites fijados en el tiempo y en el espacio, usado y ocupado “tradicionalmente” por un pueblo indígena específico”.

Así, con la finalidad de definir el territorio del pueblo amuesha desde un enfoque interdisciplinario, el autor utiliza información proveniente de la etnohistoria, la arqueología, la lingüística, el estudio de la historia oral y la elaboración de un mapa de base que reunió data sobre elementos geográficos, lugares de importancia histórica, recursos naturales y sitios específicamente vinculados a los ancestros y a sus obras.

De esta forma, el autor sugiere que, a pesar de la propuesta planteada hace mucho tiempo por los antropólogos, que clasifican a los amuesha como un pueblo amazónico o de montaña, en parte por el origen arahuaco de su lengua y en parte por su hábitat de bosque tropical; su historia oral está vinculada con ambos flancos de los Andes y con estructuras simbólicas y un sentido del orden más parecido al mundo andino que al amazónico, por eso señala que la comprensión que tienen los amuesha sobre sus ancestros y su relación con el paisaje contiene muchos aspectos propios de los Andes Centrales (Smith, 2004).

En ese sentido el mencionado autor resalta la importancia de la memoria colectiva, la iconografía del paisaje como una herramienta poderosa para recordar estas asociaciones, historias y migraciones (Smith, 2004). Además, sugiere que definiciones como “nosotros como un pueblo” o “nuestro territorio”, se han vuelto muy flexibles, dinámicas y difíciles de establecer con precisión dentro del contexto de la civilización andina central, probablemente debido al tremendo movimiento de personas, ejércitos, ideas, lenguas, bienes intercambiables y tradiciones a lo largo de los últimos seis mil años (Smith, 2004).

### **c. Territorio y territorialidad como “escritura topográfica”**

En el documento “Escribiendo la Historia en el Paisaje: Espacio, Mitología y Ritual entre la gente Yanesha”, Fernando Santos Granero (2004) cuenta el extraordinario viaje que realizó desde la comunidad yanesha de Yorenaco a la de Muerrato en 1977, capturando su atención como, durante este recorrido, sus compañeros yanesha no dejaban de señalar diferentes sitios o elementos del paisaje y asociándolos a acontecimientos pretéritos ya fueran personales, históricos o míticos.

Por otra parte, en su segundo trabajo de campo en mayo de 1983, Santos encuentra en ejecución el Proyecto Especial Pichis-Palcazu, incluido dentro del proyecto más amplio de la Selva Central, el cual suponía la construcción de nuevas carreteras de penetración y la continuación de la llamada Carretera Marginal a cargos de la empresa Villasol S.A. y del Batallón de Ingenieros Ollantaytambo del ejército peruano. Santos reconoce que al caminar por la carretera ve muchos cambios en el paisaje y en sus amigos yaneshas, los *pishtacos* habían hecho su ingreso junto con la carretera que ya llegaba a Muerrato (Santos, 2004).

Sin embargo, Santos Granero llama la atención sobre el hecho que la historia del pueblo yanesha es una de las más conocidas y documentadas de la Amazonia occidental, pero se sabe muy poco

de la forma en que la gente yanesha recuerda y transmite su historia. Al respecto, el autor sostiene que el pueblo yanesha construye su historia a través de mitos, tradiciones orales, reminiscencias personales, rituales y hábitos corporales. Esto confluye en una modalidad que inscribe la historia en el paisaje, como una especie de proto-escritura que llama “escritura topográfica”, la cual está basada en la existencia de topogramas y topógrafo, es decir, elementos del paisaje que remontan a acontecimientos de significación histórica, como mecanismos nemotécnicos o memorísticos que permiten recordar ciertos eventos históricos (Santos, 2004).

De esta forma, a fin de analizar cómo el pueblo yanesha escribe su historia en el paisaje, el autor se concentra en la ocupación de lo que habría de convertirse en su territorio tradicional en tiempos prehispánicos y el proceso de despojo territorial y desplazamiento físico al que se han visto sometidos en los periodos colonial y republicano. Así, entre la gente yanesha, se puede distinguir tres tipos de topogramas como medios para preservar la información y la memoria histórica: reminiscencias personales, tradiciones orales colectivas y narraciones míticas. Pero, los acontecimientos que estos topogramas significan son recordados no sólo a través de narraciones míticas, sino también por medio de actividades rituales. Además, el autor destaca como los yanesha emplearon el mismo mecanismo tanto para preservar la memoria de la consagración de su territorio tradicional a comienzos de la presente como para escribir la historia más reciente de su despojo.

Por otro lado, Pablo Cruz (2009), en su estudio “Huacas Olvidadas y Cerros Santos. Apuntes Metodológicos sobre la Cartografía Sagrada en los Andes del Sur de Bolivia”, nos entrega una investigación que emplea una metodología que articula el registro histórico (fuentes documentales), la arqueología (prospección y revisión de reportes arqueológicos) y la etnografía local (la toponimia y la información oral) para la identificación de varios cerros sacralizados en las regiones de Potosí y Chuquisaca en Bolivia (Cruz, 2009).

Desde el análisis de tres casos: los cerros Potosí y Porco, el cerro Quiquijana y el cerro Poder de Dios, el autor concluye que, con múltiples transformaciones, discontinuidades y continuidades, el rol simbólico de las montañas dentro del paisaje religioso andino se perpetuó en el tiempo, al punto que en la mayoría de los cerros, actualmente sacralizados, es posible rastrear su memoria en el tiempo, demostrando a su vez que las montañas y divinidades fueron integradas en territorios y paisajes fuertemente cargados de significación religiosa y política.

#### **d. Territorio y territorialidad como “paisaje vivificado”**

En “Almas, Anchanchus y Alaridos en la Noche: El Paisaje Vivificado en un Valle Yungueño”, Alison Spedding (2014) nos transporta a través de su etnografía a una pequeña quebrada ubicada al norte del pueblo de Chulumani, en la provincia boliviana de Sud Yungas. Esta quebrada, ocupada por campesinos bilingües aymara-castellano, tiene del lado oriental a la hacienda de Takipata y en el occidental a la comunidad originaria de Chusini.

Su trabajo reconoce en este sitio el concepto andino de los tres niveles del mundo y en cada nivel sus habitantes. Así *manqhapacha*, el mundo de adentro o de abajo, contiene básicamente a los espíritus terrestres, de donde emerge el concepto de “lugar malo” donde residen los malignos o también llamados *yankha* y *anchanchu* causantes de la enfermedad conocida como *katka*. Otro nivel es *akapacha*, este mundo, en donde se encuentra la gente, animales y los espíritus relacionados con ellos, es decir, almas, condenados, y ciertos animales. Finalmente, *alaypacha*, el mundo de arriba que, aunque no es desarrollado por la autora, si menciona a Concepción Mama, patrona de Takipata, y Tata Santiago, patrón de Chusini, como habitantes de este nivel. Por esta diversidad de seres, Spedding establece que en lugar de denominar a este cosmos como "geografía sagrada", prefiere el término "paisaje vivificado" al no ajustarse a los fenómenos descritos y analizados (Spedding, 2014).

#### **1.2.4. Pachamama, cerros tutelares y comunidades campesinas**

Primero se comenzará por explicar que se entiende por comunidad campesina según la literatura antropológica. Aunque la idea no es profundizar en el concepto de comunidad puesto que la bibliografía del tema es vasta, al menos se pretenden obtener ciertos lineamientos que permitan el abordaje del análisis de las comunidades campesinas investigadas. De esta forma, de acuerdo con Román Robles, la comunidad campesina es una organización social reconocida legalmente por el Estado, que se encuentra integrada por un conjunto de familias campesinas, las cuales están inscritas en el padrón comunal, y que además cuentan con una junta directiva elegida por los comuneros; la comunidad campesina controla un territorio delimitado que también es legitimado por el Estado; usufructúa con el conjunto de sus miembros hábiles los recursos naturales existentes al interior de sus linderos y practica usos y costumbres identitarios, propios de su localidad y de su región (Robles, 2004).

Para Marisol de la Cadena, la comunidad campesina en los Andes debe entenderse como la organización de un conjunto de unidades domésticas campesinas con la finalidad de administrar

los recursos que producen, además, la comunidad campesina “*es una institución en la que se imbrican aspectos diversos: rituales tecnológicos, cargos mágico-administrativos, ceremonias comerciales. La economía, la política y el ritual se “trenzan” en la reproducción campesina y se manifiestan en sus instituciones*” (Mayer y de la Cadena, 1989, p. 77).

Por su parte José María Caballero, al realizar un interesante recuento sobre el origen de las comunidades campesinas, sostiene que las comunidades indígenas proceden principalmente de las reducciones de indios que se constituyeron a partir de las Ordenanzas del Virrey Toledo desde 1570 (Caballero, 1981). Además, Caballero recoge una propuesta de caracterización de las comunidades elaborada por Matos Mar (1976) que resulta apropiada mencionar: “1. *El control de un espacio físico a través de la propiedad colectiva de la tierra; 2. Una forma comunal de utilización de los recursos, basada en la reciprocidad y en un sistema particular de organización interna; y 3. La existencia de patrones culturales que recogen elementos del mundo andino*” (Caballero, 1981, p. 278). En ese sentido, la tierra, los pastos, los bosques y el agua de riego son recursos vitales que las comunidades de ayer y hoy han buscado apropiarse y controlar porque constituyen elementos indispensables para el sustento de la vida de las familias (Robles, 2004, p. 38).

Ahora bien, en Puquio, capital de la provincia ayacuchana de Lucanas, a la *Pachamama* se le asocia con la tierra, *Allpa Mama* (madre tierra) o *Allpa Terra* (tierra) (Arguedas, 1956, p. 197). Sin embargo, no se llega a dilucidar una clara distinción entre la *Pachamama* y el *Wamani*. Por un lado, llaman *Wamani* a la montaña, pero también a la tierra y a la pampa, por eso se dice que las montañas y las pampas son la personificación de la tierra (Arguedas, 1956, p. 197). Algo similar ocurre en Siwina Sallma, parte integrante de la comunidad campesina de Sallani (Cuzco). En esta comunidad Ricard Lanata (2007) reporta que esta bipartición *Apu* y *Pachamama* no resulta, y agrega que en estas regiones altoandinas en donde prima la actividad ganadera, la única divinidad superior verdaderamente reconocida es el *Apu* (Ricard, 2007, p. 73).

A pesar de los casos mencionados, por otra parte, se dice que *Pachamama* es el concepto más importante de la religiosidad andina (García, 1998), pero también es considerado, junto con los espíritus de los cerros, como los intermediarios andinos más conspicuos relacionados con las potencias de *hanaq pacha* (el mundo de arriba) y de *ukhu pacha* (el mundo de adentro o mundo de los muertos) (Sánchez, 2006, p. 51). La *Pachamama* es un ser femenino que habita en el

mundo material y al tener condición humana está sometida a padecimientos, sufrimientos y alegrías (García, 1998).

Asimismo, en la cosmovisión de múltiples comunidades altoandinas las montañas y cerros están poblados de entidades sagradas. Estos dioses reciben diferentes denominaciones a lo largo de los Andes como: *Encanto del Cerro, Wakapong, Tayta Amto, Rahu, Tayta Auki, Apu Wamani, Tayta Wamani, Tayta Urqu, Apu-Urqu, Señor, Viejo, Yaya, Apusuyo, Roal, Ruwal, Machula, Tata Mallku, Uywiri, Achachila, Patrones, Ángeles, Dioses, Espíritus, Señor Wamani* (Arguedas, 1956; Fuenzalida, 1980; Ortiz, 1986; Ansión, 1987; Arroyo, García, 1998; 2016; Ricard, 2007; Cecconi, 2017). En las comunidades campesinas de Huánuco, el *Jirka* es reconocido por sus creyentes como: *Jirka Yaya, Jirka Aukin, Ñaupá Machu, El Viejo, El Abuelo, Gentil, Aukillu, Ila, Muki, Warakuy, Ichik Ollqo, Orqoyaya, Cashamatanka* o, por último, se le asigna el nombre de los cerros que rodean las comunidades (Domínguez, 1980).

En ese sentido, el *Jirka* es la divinidad mayor en la ideología andina de Huánuco, es considerado la naturaleza, la *Mamapacha* o madre tierra, también son los cerros espiritualizados que protegen a los pastores y agricultores, caminantes y a toda la población (Domínguez, 2003). Sobre este dios andino existen estudios minuciosos y varias menciones acerca de sus principales atributos, jerarquías, formas rituales y relatos asociados que explican la construcción sólida de una creencia sagrada conservada en la memoria colectiva de las comunidades huanuqueñas a través de generaciones (Valdizán, 1922; Mendizábal, 1966; Pulgar, 1967; Domínguez, 1980, 2003; Dorregaray, 2009; Arroyo, 1987, 2006, 2016).

En algunas investigaciones se ha identificado una diferenciación jerárquica de *Jirkas* o *Wamanis*, como en el caso de Puquio, donde las montañas son consideradas *Wamanis* y hay mayores y menores (Arguedas, 1956, p. 197). Igualmente, en la región de Ancash, exactamente en Waylas y Conchucos (Arroyo, 2016), la diferenciación se ve representada bajo dos nombres que distinguen a las montañas de rango disímiles: 1. “Rahu” (*Raju* o *Raqu*) o “Tayta Rahu” para identificar a todos los *apus* de mayor prestigio que residen en los grandes nevados de la Cordillera Blanca y; 2. “Hirka” o “Tayta Hirka” para señalar a los dioses de menor rango, ubicados en las montañas sagradas de la Cordillera Negra o las montañas sin nevado (Arroyo, 2016).

Juan José García Miranda establece una clasificación de los *Wamanis* de los Andes centrales en base a algunos criterios. Así, establece una diferenciación por su influencia espacial que le permite definir, por un lado, la existencia de *Wamanis* regionales vinculados con provincias étnicas y que actúan como articuladores interétnicos y, por otro lado, *Wamanis* locales como deidades tutelares de localidades concretas. Asimismo, al seguir los criterios de complementariedad y dualidad, clasifica a los *Wamani* como varón y mujer. Finalmente, de acuerdo a su función, los *Wamani* se vinculan con la ganadería, la medicina, la protección de los linderos comunales, el agua, la guerra, la minería, entre otros (García, 1998). Pero veamos más casos relacionados a esta divinidad andina en otras partes de los Andes centrales.

En Puquio, capital de la provincia de Lucanas (Ayacucho), el *Wamani* es protector de la vida de los hombres y los animales, no obstante, se cree que los *Wamanis* fueron creados por el Señor Inkarrí, por lo tanto, son los segundos dioses (Arguedas, 1956 p. 195). Se les conoce como *Auki*, nombre que también adopta el sacerdote representante de la comunidad durante la fiesta del agua. No se le reconoce con la figura de hombre, no se cree que tenga esa representación, más bien se dice el *Wamani* tiene alas, puede tener la forma de un águila, y algunos señalan que incluso puede hablar, dar de comer y que desde su interior brotan las aguas como si se trataran de sus propias venas (Arguedas, 1956 p. 197-199).

Además, los *Wamani* están relacionados con lugares fastuosos y niños, por eso se dice que en cada montaña hay una gran puerta por donde ingresan niños inocentes; además, que al interior existe un templo donde están las figuras de todos los *Wamanis*, y que alrededor del templo hay una ciudad con muchas tiendas muy bien surtidas con comida y golosinas que los niños pueden tomar libremente, a cambio el *Wamani* les ordena que sólo cuiden las flores (Arguedas, 1956, p. 198).

En Moya, al norte de Huancavelica, se le rinde culto al *Wamani* durante la fiesta de Santiago, cuando se realizan una serie de ritos familiares relacionados con el ganado (Fuenzalida, 1980). El *Wamani* mora en el cerro, y es dueño de todo, de los animales y las plantas. Existe la creencia de que los cerros están huecos y que en su interior existen ciudades con hermosas casas, huertas y lagunas que le pertenecen al *Wamani*. Esta deidad establece una relación frecuente con los hombres y la figura que adopta es la de un gringo alto, pero también puede presentarse en sueños bajo la misma forma y vestido con una túnica blanca (Fuenzalida, 1980, p. 161).

Sin embargo, el *Wamani* también es una divinidad caprichosa y puede ser causa de males, una de las más peligrosas enfermedades conocidas en la zona le pertenece, pero estas enfermedades pueden ser curadas por lo denominados “curiosos”, intermediarios entre el hombre y el *Wamani*. Hasta ellos llegan los consultores por indecisiones, extravíos de animales o enfermedad. De esta forma, luego de trasladarse a un cerro, se instalan delante de una cueva o roca vertical para las consultas del caso al *Wamani* quien responde en un quechua diferente, “más puro” (Fuenzalida, 1980, p. 162). A cambio la deidad pedirá una víctima, entonces se cumple con el sacrificio de alguna gallina o animales mayores. Pero los “curiosos” también realizan ceremonias dedicadas al *Wamani* en otras oportunidades, que consisten en conjuntos de hierbas, frutas, flores y semillas rociadas con chicha y vino que son depositados en un hueco en los mismos cerros, frente a una roca y relacionados frecuentemente a sitios prehispánicos (Fuenzalida, 1980, p. 163).

Por otra parte, Chuschi se encuentra en la provincia ayacuchana de Cangallo, bajo el dominio de la imponente montaña Comañawi o Humankiklla, lugar donde reside el dios *Wamani* dueño de todas las plantas y animales (Isbell, 1974). En Chuschi, el *Wamani* más poderoso reside en el lago de la puna Yanaqocha. Este *Wamani* manda sobre los demás, incluso se cree que se comunica con el presidente de Lima (Isbell, 1974, p. 118).

Efectivamente, estamos frente a las deidades indígenas más poderosas de la región de Pampas, cuyas residencias son las montañas más altas, así como los lagos de la puna, lugares a los cuales los comuneros nunca se acercan solos ya que corren el riesgo de contraer la enfermedad del *pukyo-uncoy*. Esta enfermedad puede ser contraída si se camina solo por las lagunas o si no se realizan las ofrendas y rituales para el *Wamani*; en consecuencia, las personas guardan un respeto absoluto hacia él porque puede llegar a devorar los corazones de los hombres. Por lo tanto, la entrega de ofrendas es la forma de apaciguarlos y de obtener seguridad personal y la fertilidad de los animales (Isbell, 1974, p. 117).

Los *Wamani* presiden sobre un territorio y tienen una organización jerárquica similar a la estructura provincial gubernamental. También son descritos como altos, blancos, con barba, vestidos con ropa al estilo occidental. Pero también se transforman en cóndores y se asocian con cruces y capillas (Isbell, 1974, p. 118).

### **1.2.5. Interacciones sustanciales entre comunidades campesinas y el *qhapaq ñan***

Se conoce como *qhapaq ñan* a una extensa red de caminos extendida por todo el *Tawantinsuyu*. Sin embargo, se afirma que la ruta entre Cusco y Quito fue el camino más importante (Hyslop, 2014, p. 401) y, por lo tanto, la que se conocía propiamente como Qhapaq Ñan (Morris y Von Hagen, 2011). El significado de esta vía prehispánica fue diferente para los incas y para las poblaciones conquistadas. Para los incas significó un sistema administrativo, utilizado para el transporte y la comunicación, una carretera principal que salía del Cusco. Mientras que, para las poblaciones locales conquistadas, los caminos eran un símbolo del poder y la autoridad inca (Hyslop, 2014, p. 61).

Son abundantes los trabajos que se han llevado a cabo sobre el funcionamiento del *qhapaq ñan* en el periodo prehispánico, gracias a ellos tenemos un mayor conocimiento acerca de las características de los caminos, técnicas constructivas, tipologías de caminos, contamos con levantamientos planimétricos de varios segmentos, fotografías aéreas e incluso, en los últimos años, virtualizaciones 3D, entre otros aspectos. Sin embargo, poco es lo avanzado en cuanto a estudios sobre su significado, trascendencia e interacción con las comunidades campesinas actuales. Esto no debería sorprender porque se trata de un patrimonio arqueológico, pero parece que hemos olvidado que también es un patrimonio vivo y que varios de sus tramos se encuentran aún en funcionamiento, siendo utilizado por las personas que habitan los diferentes parajes de aquellas regiones que conformaron alguna vez el *Tawantinsuyu*.

Se debe recordar también que no es coincidencia que muchas de las actuales vías de comunicación se encuentren sobre antiguos caminos precoloniales, configurándose como redes que siguen conectando a la gente. Esto ya había sido comprobado con gran sorpresa hace poco más de cuarenta años por Carlos Romero (1978) al superponer sobre un mapa de la red de caminos existentes durante el periodo inca, las carreteras modernas contempladas en los programas del Plan Vial Peruano de 1926 y 1937. Aun así, su artículo no ahonda en la explicación de los usos actuales del camino inca.

Décadas después algunos investigadores comienzan a tratar cada vez más la continuidad del uso de los caminos prehispánicos. Por ejemplo, un artículo interesante sobre una red de caminos prehispánicos en el distrito de Ollantaytambo, Cusco, publicado por la arqueóloga Ann Kendall (2000), presenta un acápite titulado “*Un ejemplo etnográfico reciente que refleja un sistema pre-incaico prevalente durante 1000 años*”. Aunque el desarrollo es muy breve, se pone de

manifiesto el uso actual de caminos antiguos, no necesariamente de factura inca, para el comercio de animales y transporte. Pero, nuevamente no se profundiza más en el tema por la temática del artículo.

Sin embargo, en las últimas dos décadas, los trabajos enfocados en la interrelación entre los pobladores de las comunidades campesinas y el *qhapaq ñan* van en aumento, sobre todo, desde la creación del Proyecto Qhapaq Ñan y la inscripción del gran camino inca en la lista indicativa de Patrimonio Mundial de la UNESCO en 2001. De esta forma, se comenzaron a emprender una serie de registros etnográficos y diagnósticos socioculturales de las poblaciones involucradas (Roel, Godoy, Rojas y Seminario, 2005; García, Martínez, Gallucio y Aronés, 2005; Landa y López, 2007; Pugliesi, 2011).

Se les ha otorgado un nuevo y gran impulso a las investigaciones sobre esta temática, aunque la creación del proyecto mencionado no estuvo exenta de críticas que acusaban la ausencia de las poblaciones durante la fase de elaboración de las propuestas (Jallade, 2011), como también lo manifestó Alberto Martorell cuando dijo que *“El tema de la participación de las poblaciones involucradas no parece haberse desarrollado suficientemente”* (Martorell, 2008).

A esto se sumaba, según Sébastien Jallade, la representación oficial que se le daba al *qhapaq ñan* con una narrativa que privilegiaba la monumentalidad del legado inca, el simbolismo patrimonial, la estética turística y aventurera del territorio, pero con gran parte de las poblaciones involucradas que veían a este camino no como un monumento arqueológico, sino como una vía de comunicación destinada a la circulación de hombres y mercaderías entre los centros de producción y de comercialización y los asentamientos humanos (Jallade, 2011).

Así también es visto por Ricardo Chirinos y Lucía Harumi (2015), cuando reconocen la existencia de una variedad de comunidades, ciudades medianas y grandes metrópolis asociadas directamente al *qhapaq ñan*, así como el uso cotidiano de estos caminos para que los pobladores se trasladen hacia sus viviendas y poblados vecinos, o hacia sus chacras y zonas de pastoreo comunal (Chirinos y Harumi, 2015). Un uso que contribuye a una mejor conservación ya que involucra su mantenimiento por parte de las poblaciones aledañas, como sucede en el segmento de camino Tsuko Koto-Pincos, en la quebrada de Tambillos, Ancash, a partir del *Naani Aruy*, faena comunal tradicional para la limpieza y el mantenimiento de caminos (Chirinos, Ríos, Albarracín, Hilares y Espinoza, 2021).

Pero, su uso como vía de comunicación también expone a este monumento arqueológico, visto así desde la perspectiva del Ministerio de Cultura, a una serie de mantenimientos, remodelaciones, cortes o reemplazos, muchas veces sin comunicación o autorización de los entes oficiales. De esta forma, la *“función territorial articuladora del Qhapaq Ñan como podía serlo en el pasado (“integrando” territorios en gran escala) se confunde con la realidad de su funcionalidad actual”* (Jallade, 2019, p. 114).

Por ejemplo, continúa el mismo autor, *“Antes de San Lorenzo de Isco (Huánuco), en un sector que fue objeto de proyectos de zonificación participativa y de “puesta en uso social” en el 2013, una nueva carretera bordea el camino inca durante varios kilómetros, del otro lado del río. En 2015 pude observar la evolución de los usos de los rivereros frente a este micro-cambio local: las pasarelas sobre el río se multiplicaron, permitiendo utilizar la nueva vía de comunicación a los campesinos que vivían a lo largo del antiguo camino. La ruta inca, dejada de lado, quedó liberada a los animales y se convirtió en un terreno de pastoreo embarrado, acelerando así su proceso de degradación”* (Jallade, 2019, p. 115).

Así, encontramos que Jallade resalta la incompatibilidad entre los discursos oficiales de intangibilidad del monumento inca y los usos locales y formas de apropiación de la ruta. Por un lado, el discurso de conservación e intangibilidad de un monumento arqueológico y, por otro lado, sus usos en menor y mayor escala. Dentro del primero, como ruta para motos, cantera de piedras para la construcción de terrazas o habitaciones, ampliación de parcelas y la reutilización de sitios arqueológicos como corrales. En el segundo caso, la apropiación de estas antiguas vías de comunicación para actividades de extracción, principalmente relacionadas a la minería, las cuales generan una mayor destrucción (Jallade, 2019).

### **1.2.6. Marco conceptual o glosario**

A continuación, se incluyen los conceptos principales utilizados en la investigación con la finalidad de definir claramente el sentido en que son utilizados:

#### **a. Ritual**

Se entiende por ritual a la ejecución de secuencias casi invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes lo ejecutan (Rappaport, 2001). Los rituales son importantes para comprender a la sociedad que se estudia, sobre todo, a partir de los símbolos y personajes participantes de la celebración. Estos suelen estar relacionados a un

mito o con una deidad y enmarcan el principio de reciprocidad para con los dioses, es decir el "don y contra don" (Mauss, 1979). Pero debe tenerse en cuenta que los rituales designan una amplia gama de acontecimientos sociales, no necesariamente religiosos, o pueden referirse a los aspectos formales de dichos acontecimientos (Rappaport, 2001). Efectivamente, el rito no es exclusivo de la religión, pero es el elemento más visible y permanente de ella (Marzal, 2002).

### **b. Cosmovisión andina**

El territorio andino es amplio y diverso, se encuentra habitado por múltiples poblaciones, cada una con sus propias formas y tradiciones de relacionarse con la naturaleza. En consecuencia, la cosmovisión andina es entendida como la visión del mundo, una realidad construida paulatinamente a través de un proceso socio-histórico establecido entre cada pueblo y su entorno. Al respecto, Juan Illicachi (2014) sostiene que *“la cosmovisión es una perspectiva frente al orden cósmico de la vida y la manera de ver el orden del universo por parte de una cultura, un pueblo o una nacionalidad. Esto implica que la cosmovisión es la forma de ver la naturaleza, la forma de verse a sí mismo, y la forma de ver al otro”* (Illicachi, 2014, p. 18).

### **c. Tradición oral**

Para comenzar el lenguaje es fundamental porque a través de él se crean los vínculos entre los miembros de una cultura, una cultura que tiene su propia historia generada por la acumulación de experiencias transmitidas por sus miembros a través del lenguaje y en donde los términos adquieren significados.

Al respecto, Revueltas y Pérez señalaron que *“La lengua no es meramente un medio de comunicación, un instrumento ciego del que echamos mano los seres humanos para relacionarnos unos con otros y del que podemos prescindir cada vez que encontramos otro artefacto más perfeccionado. La lengua es también, y en mucho mayor grado todavía, la expresión de un pueblo, imagen de su ser y signo de su personalidad. La lengua refleja la concepción particular que cada pueblo se hace del mundo que lo rodea. Por eso, no se puede separar una lengua de la colectividad humana que la sostiene y a la que representa”* (Revueltas y Pérez, 1992, p.173).

En ese sentido, Nancy Ramírez apunta que el simbolismo y el lenguaje son componentes fundamentales de la realidad de las comunidades y estos se encuentran representados en su

tradición oral, la misma que es importante en la difusión del saber, por eso la oralidad es considerada la base de la representación de la realidad cultural de los pueblos (Ramírez, 2012).

#### **d. Símbolo**

El renombrado filósofo Ernst Cassirer (1874-1945), en su análisis sobre el simbolismo, evoca el trabajo del biólogo Johannes von Uexküll para señalar que cada organismo, hasta el más ínfimo, además de encontrarse adaptado y abosultamente coordinado con su ambiente, posee dos sistemas estrechamente entrelazados que, sino funcionan en cooperación y equilibrio, afectarían su existencia: el sistema “receptor” por el cual recibe los estímulos externos y el sistema “efector” por el cual reacciona ante los mismos (Cassirer, 1967, p. 25-26).

Sin embargo, Cassirer (1967) afirma que, más allá de estos dos sistemas, el hombre parece haber descubierto un nuevo método de adaptación a su ambiente, una especie de eslabón intermedio denominado sistema “simbólico”, el mismo que diferencia al ser humano de los animales y que está constituido por el lenguaje, el mito, el arte y la religión, los cuales forman *“los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana”* (Cassirer, 1967, p. 26).

En ese sentido, se sostiene que las formas lingüísticas, imágenes artísticas, símbolos míticos o rituales religiosos son un conjunto de medios artificiales entre el ser humano y el proceso de ver, conocer o tratar la realidad que lo rodea, un proceso del conocimiento que transforma totalmente la vida del ser humano, lo adapta al medio y lo lleva a vivir en una nueva dimensión, en un universo simbólico, una red simbólica que se verá afinada y reforzada en la medida que avance el pensamiento y experiencia humana (Vallverdú, 2008, p. 14). De esta forma, el hombre puede ser considerado un ser simbólico y racional; no obstante, su potencial simbolizador le otorga singularidad diferencial (Vallverdú, 2008, p. 14).

Entonces ¿qué es un símbolo? Al respecto, algunos investigadores observan dificultades mayores en las definiciones del término símbolo al encontrarlas incluso contradictorias (Urbano, 1993, p. 33), y optan, en ciertos casos, por evitar su conceptualización, ya que simplifica o limita su potencialidad (Sola-Morales, 2014, p. 11); mientras otros sostienen que un símbolo es un signo acordado por miembros de una sociedad para representar una idea, una emoción, un deseo y una forma social, signos como las palabras o los números; sin embargo, también pueden cargarse con un valor simbólico a ciertos seres u objetos, lo cual quiere decir

que cualquier elemento natural o artificial puede llegar a ser un símbolo si así lo determina el ser humano (Savater, 1999, p. 40).

#### **e. Construcción del territorio**

En la investigación desarrollada en México sobre “La Construcción de Enoteritorios en las Culturas Indígenas de Oaxaca”, Alicia M. Barabas (2004) utiliza una metodología descriptiva-analítica con ayuda de la etnografía para analizar los procesos de construcción-apropiación territorial a partir de la formulación de un modelo de representación del espacio, organizado en dimensiones horizontales y verticales, añadiendo las nociones de centro, frontera, umbrales y redes. De este modo, Barabas se acerca a la territorialidad simbólica sagrada de los indígenas contemporáneos de Oaxaca desde las categorías etnográficas: cosmovisión, narrativa y procesos rituales (Barabas, 2004).

Por otra parte, en “Construyendo Territorios: Narrativas Territoriales Aymaras Contemporáneas”, Gerardo Damonte (2011) desarrolla una investigación en las comunidades Aymaras ubicadas en los alrededores del lago Titicaca, siendo las seleccionadas Izca Pataza y Jachocco (del lado peruano), como Chaapampa y Copacati Bajo (del lado boliviano). Al respecto, Damonte plantea principalmente las siguientes interrogantes: ¿Cómo constituyen territorios los actores sociales? y ¿Qué territorios se identifican desde lo local? A fin de responderlas, se desarrolla una investigación descriptiva-explicativa, utilizando como instrumento principal las narraciones de los actores locales. Asimismo, la combinación de métodos e instrumentos de la etnografía clásica con otros más específicos para el estudio territorial, le permitió incorporar a la investigación el análisis cartográfico y la construcción de mapas grupales.

Además, siguiendo un método diferenciado, Damonte (2011) analizó comparativamente la información primaria y secundaria recogida durante el trabajo de campo, es decir, a través de un análisis específico para cada caso antes de comparar los datos, lo cual le permitió al autor postular y desarrollar los siguientes tipos de narrativas territoriales: 1. Narrativas territoriales de religiosidad andina; 2. Narrativas territoriales económicas; 3. Narrativas de uso y acceso de recursos; 4. Narrativas de intercambio, comercio y migración; y 5. Narrativas territoriales de identidad.

De este modo, Damonte concluye que los territorios se constituyen a partir de narrativas territoriales que son articuladas por proyectos políticos específicos, siendo para el caso de las comunidades altiplánicas las narrativas étnicas, religiosas y económicas las que componen los proyectos territoriales en curso. Finalmente, las narrativas se desarrollan a partir de trabajos de la memoria colectiva: del recuerdo y olvido de los espacios sociales de adscripción; así como a partir de prácticas sociales específicas que, a manera de experiencias compartidas, se integran al conocimiento territorial colectivo.

#### **f. Religiosidad andina**

Debido a la presión y represión ejercida por la religión católica durante la colonia, las poblaciones andinas cedieron y se adentraron en la nueva religión, pero a su manera, produciéndose un sincretismo religioso en los Andes (Gutiérrez, 2013). Apreciación sostenida también por Luis Millones, al señalar que, aunque existen similitudes entre el culto a las imágenes en los barrios sevillanos y en los Andes, en el Perú *“las mismas imágenes han adquirido valencias religiosas de proveniencia indígena. Además, han constituido un calendario propio, historias sagradas diferentes y explicaciones particulares de sus figuras y atributos, sin mencionar la manera de rendirles culto”* (Millones, 2000, p. 44). Por esta razón, se puede hablar de una mezcla de elementos religiosos occidentales y nativos, tanto en la forma como en el fondo, lo cual estableció las devociones populares, es decir, su propia religiosidad (Gutiérrez, 2013).

### **1.3. Metodología**

#### **1.3.1. Tipo y diseño de investigación**

El propósito del presente trabajo es la descripción de un fenómeno social determinado que busca encontrar las respuestas y explicaciones a la interrogante *¿Cómo construyen su territorio simbólico las comunidades campesinas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas en las alturas de Huánuco?* Considerando lo señalado anteriormente, esta investigación posee un carácter descriptivo/explicativo que ha permitido la formulación de la siguiente hipótesis de trabajo:

#### **Hi:**

A modo de hipótesis, se sostiene que los actores sociales integrantes de las comunidades campesinas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas desarrollan un proceso de apropiación del espacio y construcción de sus territorios simbólicos a partir de la integración de la cosmovisión, la tradición oral expresada en la narrativa y los procesos rituales para legitimar su identidad.

### **1.3.2. Unidad de análisis**

- a. Unidad de Análisis: Construcción del territorio simbólico andino.
- b. Variable Independiente: La cosmovisión, la tradición oral expresada en la narrativa y los procesos rituales.
- c. Variable Dependiente: Territorio simbólico.

### **1.3.3. Población de estudio, tamaño y selección de muestra**

Según el Sistema de Información sobre Comunidades Campesinas del Perú o SICCAM, en la región de Huánuco existe un total de trescientas comunidades, de las cuales 205 están reconocidas y tituladas. Dentro de este último grupo, se incluyen solo veintiún comunidades en la provincia de Dos de Mayo y aunque el trabajo realizado por los responsables de la elaboración de esta base de datos fue exhaustivo, la información debe ser utilizada de forma referencial al considerar las dificultades encontradas durante el proceso de elaboración (Tipula y Alvarado, 2016).

Aun así, el número de comunidades resulta importante y, como lo demuestran los documentos coloniales, muchas de ellas profundizan sus raíces históricas en épocas prehispánicas. En consecuencia, si esta tesis pretende trabajar con poblaciones de un acervo cultural ancestral, a fin de escudriñar sus creencias y el proceso de construcción de su territorio simbólico, la búsqueda debería ser realizada en aquellas comunidades con un pasado dilatado comprobable por intermedio de la revisión de documentos históricos.

Por lo tanto, considerando nuestra experiencia en la provincia de Dos de Mayo y conocedores del actual uso del *qhapaq ñan* por parte de las comunidades asociadas directamente a este monumento arqueológico prehispánico, se seleccionaron las comunidades campesinas de Aguamiro (5,375.91 hectáreas) y San Lorenzo de Pachas (23,267.72 hectáreas).

En el caso de Aguamiro, la información proviene de las nueve bases comunales que la conforman: Chumipata, Guellaycancha, Huánuco Pampa, Shiqui, Yantaragra, Colpa, Huayanay, Racri y Shayán. Por otra parte, debido a su extensión y a que se buscó privilegiar aquellos centros poblados y caseríos de la comunidad de Pachas próximos al *qhapaq ñan*, sólo se consideraron algunos: Huaricashash, Estanque, San Lorenzo de Isco, Víctor Raúl Haya de la Torre y Bellavista. Si bien este último centro poblado se encuentra aproximadamente a

dieciocho kilómetros al este del *qhapaq ñan*, fue incluido por ser el escenario de una información sumamente importante para los fines de este trabajo.

En estas comunidades ubicadas entre los 3200 y 4000 m s. n. m., sus pobladores se dedican mayormente a las actividades agrícolas y de pastoreo. Según el reciente informe de Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas, el número de habitantes por cada una de las comunidades seleccionadas es el siguiente: La Comunidad Campesina de Aguamiro tiene 1344 habitantes, mientras la Comunidad Campesina de San Lorenzo de Pachas 4890 habitantes.

Los criterios utilizados en la selección de esta muestra para la elaboración de entrevistas, etnografías, filmaciones, fotografías, entre otras, se deben a tres razones principales: 1. La diferencia notoria con relación a la extensión territorial de cada una de las comunidades campesina seleccionadas; 2. Las cifras de población y; 3. La trayectoria del *qhapaq ñan*, es decir, se priorizaron aquellos pueblos asociados directamente al camino inca.

#### **1.3.4. Técnicas e instrumentos para la recolección de datos**

El registro de la información, como se señaló líneas arriba, fue posible gracias a aquellas estadías realizadas entre 2004-2005 y 2017-2018 a las comunidades de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas. Pero, sobre todo, durante mi permanencia en la provincia de Dos de Mayo debido al desarrollo de nuestros trabajos en el sitio inca de Huánuco Pampa entre los años 2007-2008 y 2011-2015.

En ese sentido, la recolección de los datos vertidos en este trabajo se debió al despliegue de las siguientes técnicas e instrumentos:

##### **a. Observación participante**

Nuestra permanencia en la zona por razones laborales y estudio los años señalados líneas arriba, permitió que se recabara información de manera directa al insertarnos en las actividades sociales diarias, sean públicas o privadas, con esto se hace referencia a reuniones comunales, municipales, fiestas locales, almuerzos familiares, yunzas, aperturas de año escolar, cumpleaños, velorios, cortejos fúnebres, velorios, bautizos (allá me convertí en padrino de una niña y un niño por primera vez), entre otras.

Así, se observaron las diferentes actitudes, conductas, expectativas, alegrías y preocupaciones que envuelven la vida diaria de los comuneros de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas. Además, debido a que varios habitantes de Aguamiro fueron en algún momento nuestros compañeros de trabajo en el proyecto ejecutado en Huánuco Pampa, se establecieron lazos muy fuertes de amistad y compañerismo, lo cual produjo que las circunstancias tristes o felices que afrontaran también fueran las mías o las nuestras como equipo de trabajo.

Durante los años que estuve al frente del equipo de trabajo tuve que presenciar y ser partícipe de momentos gratos como graduaciones y premiaciones en ferias escolares, pero también recibir noticias de lamentables e imborrables sucesos como la muerte “accidental” de algún hijo enrolado en alguna base limeña del ejército peruano, enfermedades diagnosticadas, el incendio de una casa por venganza personal (acción extrema que es empleada en casos de represalia), escuchar desgarrador testimonio sobre violencia sexual cometida a alguna menos e incluso el brutal asesinato del hijo de una señora muy estimada. Hechos muy dolorosos que afectan indudablemente, pero que fueron compartidos precisamente por la confianza generada, confianza que también me permitió exteriorizar mis penas y alegrías.

Precisamente, este grado de confianza me permitió ingresar a sus hogares, modestos en su gran mayoría, pero cálidos y llenos de objetos que representaban los oficios de los padres o madres de familia. Por ahí se encontraba un horno para el pan, un telar, un yunque o una chaquitaella. Los hombres por lo general en el campo, las mujeres en la cocina, con los animales de corral o sentadas en las puertas de sus casas hilando o tejiendo, mientras los niños y jóvenes estudiando en las escuelas o llevando a pastar a los animales a las alturas de los cerros.

Sin embargo, cuando mis viajes me conducían a lugares más apartados como Tambo o Taparaco, al norte de San Lorenzo de Pachas, o Seccha, al sur de Aguamiro, muchas veces mi lugar era fijado por la familia anfitriona en la entrada de la casa, sobre bancos de troncos cortados y suavizados por vistosas capas de tejidos coloridos de lana de oveja. No era invitado a pasar, ni digno de confianza (todavía). De todos modos, procuraba establecer un diálogo con ellos en castellano, tomando en cuenta que numerosas personas son bilingües y hablan este idioma y el quechua.

Cuando las condiciones lo permitían, solicitaba a algún amigo de la comunidad de Aguamiro que me acompañara, preferentemente buscaba a personas que hablaran bien el quechua, que

conocieran la ruta por donde viajaría y que tuvieran familiares o amistades en aquellos pueblos a visitar. Durante estos viajes era común encontrar a personas de edad avanzada, que son solo quechuahablantes, y no era extraño presenciar que emplearan el quechua cuando no querían que les entendiera algo o cuando mi persona era motivo de alguna broma. Por ejemplo, en alguna oportunidad, descubrí que se referían a mí como *shaprón* en Aguamiro, poniendo énfasis en mi barba, o cuando quedaron sorprendidos en San Lorenzo de Isco al verme escribir con la mano izquierda y desde entonces me “bautizaron” como *almawiroq* o el que pelea o lucha con la muerte.

De tal manera, las estancias prolongadas, las visitas periódicas y la interacción con los pobladores brindó un cúmulo rico de información registrado diariamente en los cuadernos de campo, fotografías y grabaciones de audio y video, instrumentos utilizados paulatinamente sin dificultades gracias a la confianza generada entre ambas partes la mayoría de las veces.

## **b. Entrevistas**

La permanencia en cada una de estas comunidades fue intensamente aprovechada, en todo momento se procuró la interacción con sus pobladores, por lo general adultos y adultos mayores de ambos sexos, generándose así entrevistas informales y simples conversaciones que, aunque no estuvieron ajustadas a un cuestionario rígido de preguntas, también brindaron información importante referente al tema de investigación y sobre la identificación de los informantes claves que podían ser inquiridos después con mayor detenimiento a través de entrevistas semiestructuradas. Así, varios de los datos obtenidos fueron almacenados en grabaciones de audio, video y en el cuaderno de campo.

Por otro lado, las entrevistas semiestructuradas fueron realizadas siguiendo una guía de entrevistas previamente elaborada, la cual incluyó preguntas relacionadas con la investigación y aportó información básicamente del tipo cualitativa. Se optó por este tipo de entrevistas, pues su diseño permitiría que los entrevistados se explayaran con sus respuestas y emergieran nuevos temas y datos que contribuyeran significativamente con el propósito del trabajo.

En este caso, los informantes seleccionados reunieron una serie de atributos como conocimientos, experiencias y liderazgo en su comunidad. Estos informantes fueron personas de ambos sexos y, como ya se mencionó, usualmente adultos mayores, con un amplio conocimiento de su territorio y de sus elementos simbólicos, practicantes de los rituales

relacionados con los *Jirkas* y conocedores de la tradición oral local. En numerosos casos, estos informantes claves, poseedores de un prestigio reconocido a nivel comunal, fueron testigos directos o actores principales de los relatos orales documentados a través de grabaciones de audio o video.

### **c. Revisión bibliográfica**

Un soporte fundamental para el desarrollo de esta tesis fue encontrado en una exhaustiva revisión de fuentes bibliográficas, documentos coloniales publicados, mapas y cartas nacionales, sistematizándose dicha información en las correspondientes fichas bibliográficas.

### **d. Levantamiento de información georeferenciada**

Los planos con la ubicación de los principales lugares sagrados registrados en la Comunidad Campesina de Aguamiro y en San Lorenzo de Pachas fueron elaborados principalmente gracias a las referencias locales proporcionadas por los propios pobladores, los cuales en varias oportunidades nos condujeron hasta los sitios, visitas que eran aprovechadas para la realización de alguna ofrenda y el registro de sus narraciones.

Los sitios sagrados visitados fueron georeferenciados a través del uso de un GPS navegador y complementado con el soporte y la revisión minuciosa de cartas nacionales, fotografías aéreas, imágenes satelitales (Google Earth) y la base de datos del Sistema de Información Geográfica del Ministerio de Cultura.

Finalmente, todos los puntos registrados fueron almacenados y procesados por intermedio del programa ArcGis, el cual permitió obtener los mapas que se comparten en este trabajo.

### **1.3.5. Análisis e interpretación de la información**

El procedimiento para el análisis e interpretación comprendió el estudio de las referencias bibliográficas concernientes a la investigación desarrollada, las mismas que provienen principalmente del campo antropológico, aunque también se contó con información arqueológica e histórica. Pero, sobre todo, resultó importante la documentación y procesamiento de la información vertida por los propios actores sociales a partir de las entrevistas realizadas durante nuestra estadía en la zona y las visitas posteriores. La permanencia en las comunidades y la convivencia permitió un acercamiento a su vida diaria y

costumbres desarrolladas en sus propios espacios culturales. De esta forma, las ideas previas fueron contrastadas con la data recogida a través de las observaciones.

Así, para el análisis de los datos cualitativos y con la finalidad de examinar, describir y explicar el material etnográfico, se procedió a alternar entre las perspectivas emic y etic, buscándose coincidencias e inconsistencias entre los informantes. Además, previamente se estableció ser receptivo con la evidencia negativa, es decir, con aquella información que no se ajustara a la teoría, procurando en estos casos la búsqueda y la atención cuidadosa de respuestas o causas que ayudaron a la explicación de determinados fenómenos sociales (Bernard, 2006).

## SEGUNDA PARTE

### CAPÍTULO 2: COMUNIDADES CAMPESINAS DE HUÁNUCO ASOCIADAS AL QHAPAQ ÑAN: AGUAMIRO Y SAN LORENZO DE PACHAS

#### 2.1. Localización del área de estudio

La región Huánuco se encuentra en los Andes Centrales del Perú. Está conformada políticamente por las provincias de Huánuco, Ambo, Huacaybamba, Huamalíes, Leoncio Prado, Marañón, Pachitea, Puerto Inca, Lauricocha, Yarowilca y Dos de Mayo. En estas once provincias se hallan registradas hasta la fecha trescientas comunidades; de las cuales 205 fueron reconocidas y tituladas, 87 son reconocidas, pero sin titulación, y ocho están en proceso por ser reconocidas y tituladas (Tipula y Alvarado, 2016). El número total de comunidades campesinas en Huánuco registradas recientemente no se aleja mucho del dato anterior considerando que, según el III Censo de Comunidades Indígenas 2017: III Censo de Comunidades Nativas y I Censo de Comunidades Campesinas, fueron censadas 318 comunidades campesinas (Instituto Nacional de Estadística e Informática, 2018).

La superficie de Huánuco abarca poco más de tres millones y medio de hectáreas, de las cuales casi un millón de hectáreas de tierra titulada pertenecen a las comunidades campesinas (Tipula y Alvarado, 2016; Gobierno Regional de Huánuco, 2008). Este panorama proporciona una idea sustancial acerca del potencial económico que representan las comunidades campesinas y el grado de responsabilidad que asumen sus dirigencias al administrar estas grandes extensiones territoriales.

El presente trabajo se circunscribe a la provincia de Dos de Mayo, se enfoca en las comunidades campesinas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas, cuyos territorios son tan antiguos que es posible rastrear sus nombres en los documentos coloniales más tempranos, escudriñar sus orígenes en los sitios arqueológicos cercanos a los pueblos actuales y reconocer su importancia gracias a la presencia del *qhapaq ñan* o camino inca que los cruza como sistema integrador y articulador vigente que conecta a las personas como en el pasado, cuando proveniente desde el Cusco, siguiendo una ruta sur-norte, se dirigía hacia las fronteras septentrionales de lo que alguna vez fue el *Tawantinsuyu*.

La Comunidad Campesina de Aguamiro se localiza en el distrito de La Unión, en la margen sur del río Vizcarra<sup>5</sup>. La Unión funciona actualmente como capital de la provincia de Dos de Mayo. Por otro lado, un poco más al norte, se encuentran Huaricashash, Estanque, San Lorenzo de Isco y Víctor Raúl Haya de la Torre, centros poblados y caseríos de la Comunidad Campesina de San Lorenzo de Pachas adyacentes al río Taparaco integrados también por el trazo del *qhapaq ñan*.

Efectivamente, este gran camino inca une a varios centros poblados y caseríos de ambas comunidades campesinas. Esta ruta comunica a los pobladores de Taparaco, San Lorenzo de Isco, Tambo, Víctor Raúl Haya de la Torre, Estanque, Huaricashash y Colpa, pero también es ruta de comerciantes. Por ejemplo, a través de este camino, las pocas familias residentes en las alturas de Taparaco, transportan principalmente papas hacia lugares de menor altitud como Huaricashash, Colpa, La Unión o Huallanca con la finalidad de vender en las ferias dominicales, aunque en otros casos el trueque aún subsiste como una opción de la economía. No obstante, como precisó el señor Saúl Acuña una tarde que conversamos en su casa, también algunas familias de Huaricashash dedicadas al comercio viajan hacia las alturas:

*“...de acá vecinos como Albornoz y su yerno siempre van a comprar a Isco, Taparaco, Pampa Esperanza traen chanco, papa, carnero, todo eso traen, de ahí pueden llevar a La Unión o Huallanca, Huaraz. Por aquí al costado hay otro valle, Andachupa, para esa zona traen burros...traen burros y cambian con carneros, traen burros de Chavín, compran burros en Cajatambo. Ellos deben tener conocidos, como son comerciantes, entonces traen el burro, dejan el burro y cambian con toro, cuatro carneros, con todo, por acá pasan en mayo, junio, la gente compra sus burros para la cosecha de mayo, junio” (Saúl Acuña, 2004).*

De esta forma, una de las razones principales para la conservación del camino inca es el uso continuo por parte de las comunidades, lo cual favorece, en parte, su vigencia y mantenimiento. No obstante, tomando en cuenta el uso comercial y las distancias que deben cubrir para llegar a ciudades como La Unión o Huallanca, una buena parte de la población se encuentra interesada en reemplazarlo por una carretera moderna, sin considerar que puede superponerse al monumento arqueológico, desencadenando en la destrucción y desaparición de un recurso

---

<sup>5</sup> Su nombre original fue *Orqomayu*, que se traduce en el quechua local como río macho (*orqo*: macho; *mayo*: río). Sin embargo, también se le atribuye el nombre original de *Ishpac* (Varallanos, 1959, p. 54).

patrimonial y turístico que es recorrido por excursionistas entusiastas de origen peruano y extranjero. Pero eso sucede porque sus pretensiones están en función de sus necesidades, no consideran al camino como un monumento arqueológico, solo ven el uso funcional del mismo (Jallade, 2019). Ellos viven el día a día y no nosotros que acudimos a estos lugares por disfrute o investigación. Precisamente en un viaje a Estanque logré grabar el siguiente testimonio sobre esta sección del *inca naani* por parte del señor Metodio Mallqui:

*“...este pues va hasta Chavín, justo será tres, cuatro días a Chavín, esto está lindo el camino, camino inca, pero carretera debe haber aquí, más fácil sería para caminar, más sencillo para llegar de La Unión. En la mañana han pasado cuatro turistas, cuatro gringos altazos...nosotros somos chiquitos, ellos vienen con su llama, hacen cargar con su burro, con caballo. En Isco y Huaricashash alquilan acémilas”* (Metodio Mallqui, 2005).

## **2.2. Rutas principales de acceso**

Desde Lima existen dos rutas principales para llegar a las comunidades de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas: 1. La ruta Lima - Huallanca - La Unión. Esta es la vía más utilizada por la población de la provincia de Dos de Mayo, pero también de las provincias vecinas porque es, sobre todo, la más económica, rápida y segura, con una sola empresa de transporte es posible llegar hasta la ciudad de La Unión en diez horas aproximadamente.

En La Unión se han establecido algunos paraderos de transporte local (combis y automóviles) que permiten la conexión con los principales centros poblados y caseríos de las comunidades mencionadas. 2. La ruta Lima - Huánuco - La Unión. Para el viaje Lima - Huánuco existen a su vez dos opciones: La primera es a través de un bus que accede a Huánuco a través de la carretera central luego de un viaje de nueve horas aproximadamente y; la segunda es vía aérea en vuelos de cuarenta minutos. Así, una vez en Huánuco, se pueden contratar los servicios de “autos-colectivo” que arriban a La Unión en cuatro horas, aunque hace algunos años también se podía viajar en un bus de transporte cuyo recorrido comprendía entre seis u ocho horas, lo cual dependía del estado de la carretera.

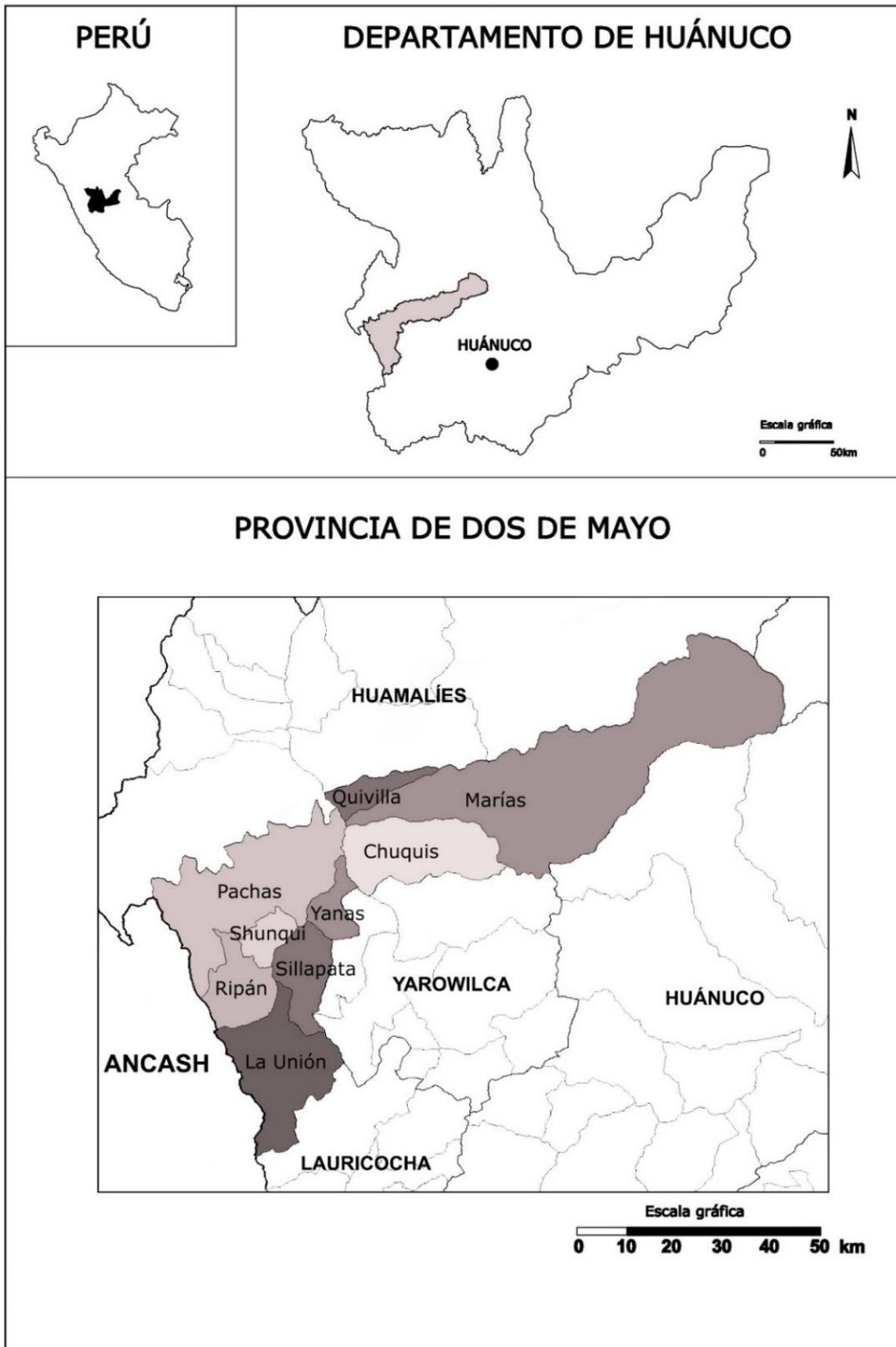


Figura 1. Mapa político territorial del departamento de Huánuco y la provincia de Dos de Mayo (Ordóñez, 2020).

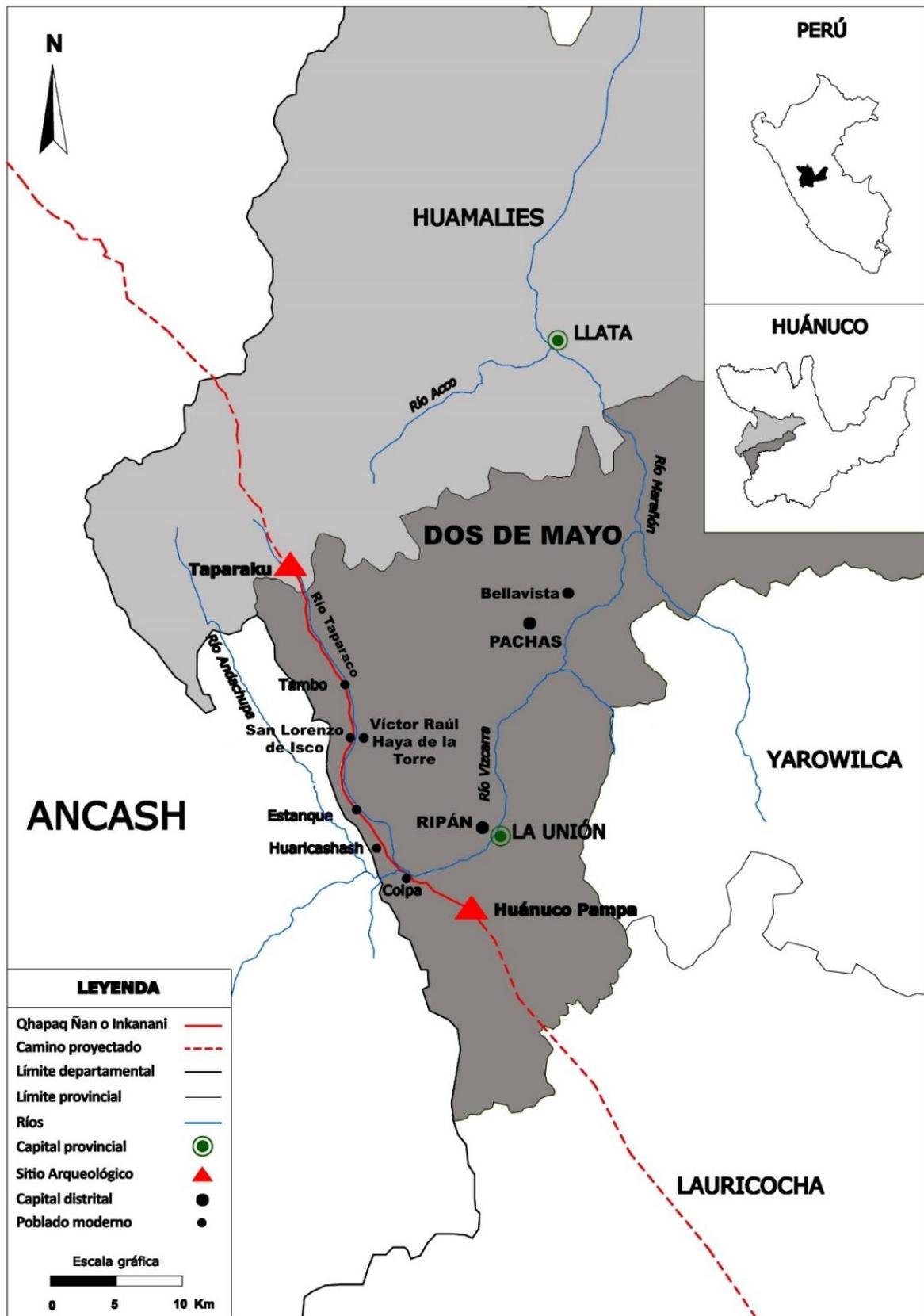


Figura 2. Trazo del *qhapaq ñan* en las provincias de Dos de Mayo y Huamalies (Ordóñez, 2020).

### **2.3. La Unión y Pachas: Características de los distritos donde se insertan las comunidades campesinas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas**

Las comunidades de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas se encuentran en los distritos de La Unión y Pachas respectivamente, ambos localizados en la provincia de Dos de Mayo.

#### **2.3.1. Distrito de La Unión**

Es uno de los nueve distritos de la provincia de Dos de Mayo, cuya capital, la ciudad de La Unión, se sitúa al fondo de un valle interandino, en la sección sur del río Vizcarra, a 3204 m s. n. m. El clima es templado, seco y frígido, con lluvias frecuentes y torrenciales entre los meses de noviembre y abril, periodo durante el cual también ocurren granizadas que cubren de blanco la ciudad y los cerros aledaños. En los meses de verano, la presencia solar es intensa durante el día, sin embargo, por la noche las temperaturas descienden drásticamente. La temperatura anual media mínima y máxima varía entre cuatro y diecinueve grados.

Actualmente, La Unión limita por el norte con los distritos de Ripán y Sillapata; por el sur con el distrito de Rondos, provincia de Lauricocha; por el oeste con la región Ancash y por el este, con los distritos de Sillapata y Obas que pertenecen a la provincia de Yarowilca.

Según el Censo Nacional de Población y Vivienda organizado por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) en 2007, la ciudad de La Unión tenía una población total de 6114 habitantes (2935 hombres y 3179 mujeres), de los cuales 5026 habitantes (87.96%) tenían como idioma principal el castellano, mientras 669 habitantes (11.71%) eran quechuahablantes.

Si bien el río Vizcarra separa a la ciudad de La Unión de su vecina Ripán localizada al norte, existen varios puntos de conexión. Al respecto, destacan dos, el primero corresponde al histórico puente “Cáceres”, cuyo uso es estrictamente peatonal debido a su antigüedad y condición como patrimonio histórico. Lamentablemente, su estado de conservación no es el apropiado, incluso hace unos años se construyeron unos servicios higiénicos en uno de sus extremos, lo cual causó severas críticas por parte de las autoridades del Ministerio de Cultura. El segundo, es un puente moderno de tránsito vehicular y peatonal, construido recientemente y que se encuentra ubicado cerca al mercado nuevo de La Unión.

La ciudad presenta un notable desarrollo económico y comercial en las últimas décadas, evidencia de esto son los nuevos edificios, múltiples locales comerciales, restaurantes y

hospedajes que existen en sus calles principales, los jirones Dos de Mayo y Comercio. Además, luego de la demolición del antiguo mercado de abastos de la ciudad, se inauguró el nuevo Mercado Modelo de La Unión en 2021, el cual busca satisfacer las demandas de productos de primera necesidad por parte de la población.



Figura 3. Plaza de La Unión (Ordóñez, 2007).

### **2.3.2. Distrito de Pachas**

Se encuentra en el extremo norte de la provincia de Dos de Mayo, a 15 km. al noreste de la ciudad de La Unión y a una altitud de 3452 m s. n. m. El clima es frío, seco y templado. Las temperaturas más cálidas se pueden encontrar a orillas del río Marañón, en Mitobamba y Quiullapampa, lugares que se caracterizan por la producción de frutas como el melocotón, la lúcuma y el ají, así como cereales, verduras y legumbres. Mientras las áreas más frías están en las alturas de Huaricashash, Taparaco e Irma Chico, las cuales favorecen principalmente el cultivo de tubérculos. La temperatura media mínima y máxima durante el año varía entre dos y dieciocho grados.

Los linderos de Pachas son por el norte con la provincia de Huamalíes, en toda su extensión; al sur con los distritos de Shunqui, Ripán y Yanas, pertenecientes también a la provincia de Dos

de Mayo; al este con el río Marañón que lo separa del distrito de Quivilla y Chuquis y por el oeste con San Marcos, Chavín de Huántar y Aquia, distritos del departamento de Ancash.

Según el censo dirigido por el Instituto Nacional de Estadística e Informática en 2007, el distrito de Pachas tiene una población de 11121 habitantes (5726 hombres y 5395 mujeres), de los cuales 8082 dijeron hablar castellano, mientras que 2324 personas eran quechuahablantes. Sin embargo, la cantidad de población es fluctuante debido, entre otras razones, debido a la constante migración de sus pobladores, quienes tienen como destinos principales la capital del departamento, Lima, Huaráz y la selva. Además, constaté que en muchos casos, una buena parte de la población de sus caseríos y centros pobladores cercanos a la región ancashina como Huaricashash<sup>6</sup>, San Lorenzo de Isco, Tambo y Pishgas se han empadronado tradicionalmente en distritos como Huallanca (Ancash).



Figura 4. Plaza de Pachas (Ordóñez, 2012).

---

<sup>6</sup> Según la Resolución Municipal N° 03-89/MPDM, de fecha 23 de febrero de 1989, se considera al centro poblado menor de Huaricashash como perteneciente al distrito de Pachas; sin embargo, la Resolución Municipal de la Provincia de Dos de Mayo N° 002 de fecha 07 de enero de 2002, respaldada en la Ley N° 13058 de fecha 31 de diciembre de 1958, resuelve modificar la resolución anterior y considera que Huaricashash pertenece al distrito de Ripán.

## **2.4. Alcances generales sobre las comunidades campesinas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas**

### **2.4.1. Comunidad Campesina de Aguamiro**

Esta comunidad fue reconocida inicialmente mediante R.S. s/n el 9 de setiembre de 1944 y legitimada posteriormente por el Programa Especial de Titulación de Tierras el 9 de diciembre de 1998. Posee 5,375.91 hectáreas de tierra y 61,419.78 metros de extensión territorial.

Con relación a la etimología de la palabra Aguamiro se han conservado dos versiones. La primera dice: *“Aguamiro es palabra compuesta de ahuac: tejido, tejedor, y mirac: aumentar o el que aumenta. Su traducción sería: telar o fábrica de tejidos. En el régimen Inca en el lugarejo se trabajaban telas por los mitimaes”* (Varallanos, 1959, p. 54). Una segunda versión recogida por Antonio Raymondí expresa: *“...que la palabra aguamiro proviene de agua y miro. Que en español, de los primeros que pasaron por el lugar en los años de la Conquista, al contemplar la quebrada desde el borde de la planicie de Huánuco el Viejo y al ser interrogado qué veía, contestó; agua miro...se nombra así, porque el pueblo mira al río que pasa por delante”* (Varallanos, 1959, p. 54).

La Comunidad Campesina de Aguamiro limita por el norte con la Comunidad Campesina de Sillapata, el río Vizcarra, Comunidad Campesina de San Lorenzo de Pachas (Huaricashash), Ripán y Puncurin (distrito de Sillapata); por el sur, con la Comunidad Campesina de Seccha (distrito de Rondos); por el este, con la Comunidad Campesina de Progreso y Comunidad Campesina de Sillapata (distrito de Sillapata) y por el oeste, con la Comunidad Campesina de Charán (distrito de Huallanca, provincia de Ancash).

Está conformada por nueve bases comunales localizadas entre los 3250 y 3700 m s. n. m. aproximadamente, las cuales se distribuyen en dos áreas definidas. Por un lado, la zona alta o planicie altitudinal comprende cinco bases (Chumipata, Guellaycancha, Huánuco Pampa, Shiqui y Yantaragra), mientras la zona baja, próxima al valle del río Vizcarra, consta de cuatro bases (Colpa, Huayanay, Racri y Shayán) (Ordóñez, 2013b). Al encontrarse estas últimas bases comunales próximas a la ciudad de La Unión, presentan un mayor acceso a los servicios básicos, cuentan con luz eléctrica e instalaciones de agua y desagüe desde hace varios años. Si bien, recientemente se ejecutaron algunos proyectos de saneamiento básico en las bases de la zona alta, este aún no cubre a la totalidad de la población, la cual se encuentra a la espera de nuevos proyectos, mientras tanto, con la finalidad de cubrir la carencia de agua, deben

trasladarse hasta centros poblados como Guellaycancha que, aunque se encuentra en la parte alta, por lo menos cuenta con el servicio de agua, o incluso La Unión, de lo contrario, deben continuar abasteciéndose a través de algunos *puquios* o riachuelos para su consumo y el riego de los campos de cultivo.

Las principales actividades económicas son la ganadería, la agricultura y el comercio en pequeña escala. Si bien la extensión de la superficie de la planicie y sus suelos altamente fértiles permitirían un mayor desarrollo de la crianza de ganado y la agricultura, desafortunadamente estos son limitados debido a la carencia de agua y mala ejecución, en algunos casos, de los pocos proyectos de saneamiento básico. Aún así, la ganadería es la actividad principal y se concentra en la crianza de ovinos, vacunos y porcinos, los cuales representan una fuente importante de ingresos económicos para numerosas familias, estos animales pueden ser comercializados en la ciudad de La Unión en la feria dominical, en el Camal Municipal o, incluso, intercambiándolos con otros productos<sup>7</sup>.

Los dos primeros dependen de los pastos naturales y estos, a su vez, de las lluvias. Así, en temporadas secas los animales son conducidos hacia zonas más altas para alimentarlos. No obstante, algunas familias cultivan diferentes tipos de pastos como la avena forrajera, alfalfa y rey grass, además, reciben la asesoría de la Agencia Agraria del Ministerio de Agricultura ubicada en la ciudad de La Unión.

---

<sup>7</sup> En 2005, durante nuestra permanencia en la Comunidad Campesina de Taparaco, al norte de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas, los pobladores contaron que algunos comerciantes de Chavin y San Marcos (Ancash) transitaban por esta parte del *qhapaq ñan* vendiendo e intercambiando una serie de productos. Así, traían maíz, harina de trigo, arroz, azúcar, entre otros, y los intercambiaban con tubérculos o ganado lanar. De esta forma, se registraron las siguientes equivalencias:

- 1 oveja es equivalente a 4 arrobas de maíz.
- 1 oveja es equivalente a 5 arrobas de habas.
- 1 vaca es equivalente a 1 saco de maíz, 1 saco de harina y 1 saco de trigo.
- 1 chanco es equivalente a 4 arrobas de maíz.

Por otro lado, también recordaron como grandes comerciantes a los “cerreños” o “shukuys” procedentes de Cerro de Pasco, reconocidos con facilidad debido a la peculiaridad de su calzado, unas ojotas de cuero curtido, adornado coloridamente con numerosos hilos de lana de *usha* trenzados y sujetos a los tobillos. Los “shukuys” transitaban por el *qhapaq ñan* durante la temporada seca, entre mayo y octubre. Casi siempre estaban en parejas de dos o cuatro personas, cargando en sus espaldas costales que contenían una diversidad de productos difíciles de obtener en las alturas como utensilios de cocina, radios, pilas, linternas, ropa, entre otros; los cuales, previo acuerdo, iban dejando en diferentes casas hasta finalizar su recorrido o agotar su mercancía. Luego retornaban por aquellas mismas casas, siempre por el *qhapaq ñan*, para recoger el producto intercambiado, el cual por lo general era ganado. Según refieren, los “shukuys” podían regresar a sus lugares de origen con doscientas o trescientas cabezas de ganado. Sin embargo, ya no lo hacen debido a la creación de vías alternas y los altos índices de criminalidad que se suscitaron en una época al norte de Taparaco. Algunas de las equivalencias registradas en este caso fueron las siguientes:

- 1 docena de platos, 1 docena de pocillos y 1 docena de cucharas es equivalente a 1 oveja.

En una gran parte de la altiplanicie la agricultura es de secano, lo que permite obtener dos cosechas anuales, siendo la papa el principal cultivo. Generalmente, suelen diferenciarlas entre “nativas” y “mejoradas”, siendo las primeras altamente preferidas entre las familias locales al no utilizarse, según dicen, “fertilizantes” ni “químicos”, mientras las “mejoradas” tienen como destino su comercialización. Entre algunas variedades se pueden nombrar la papa amarilla, papa negra, papa roja, algawari, papa blanca, huayro, acaquio, chapra, entre otras. Pero, también se cultivan otros tubérculos como olluco, mashua, tarhui y oca. Por otro lado, en la parte baja y en algunas quebradas se cultivan trigo, cebada, habas, cebolla, maíz, por mencionar algunos. Precisamente, alguna vez, cuando nos quedamos en la casa de don Julián Luna en Colpa, nos contó lo siguiente:

*“La siembra entra en el mes de setiembre, octubre, ahí sembramos, ahí llueve ya, y la cosecha es en mayo, junio...de papa, de maíz, trigo, de cebada. Ahora sembramos papa mejorada ya, pero trocamos con la de la altura porque es papa mejor dicho buena, de mesa, natural, papa de calidad. No le echan abono, es papa arenosa y nosotros sancochado nomás comemos la papa, eso de frituras muy poco, todo sancochado comemos, de la altura es más rica” (Julián Luna, 2004).*

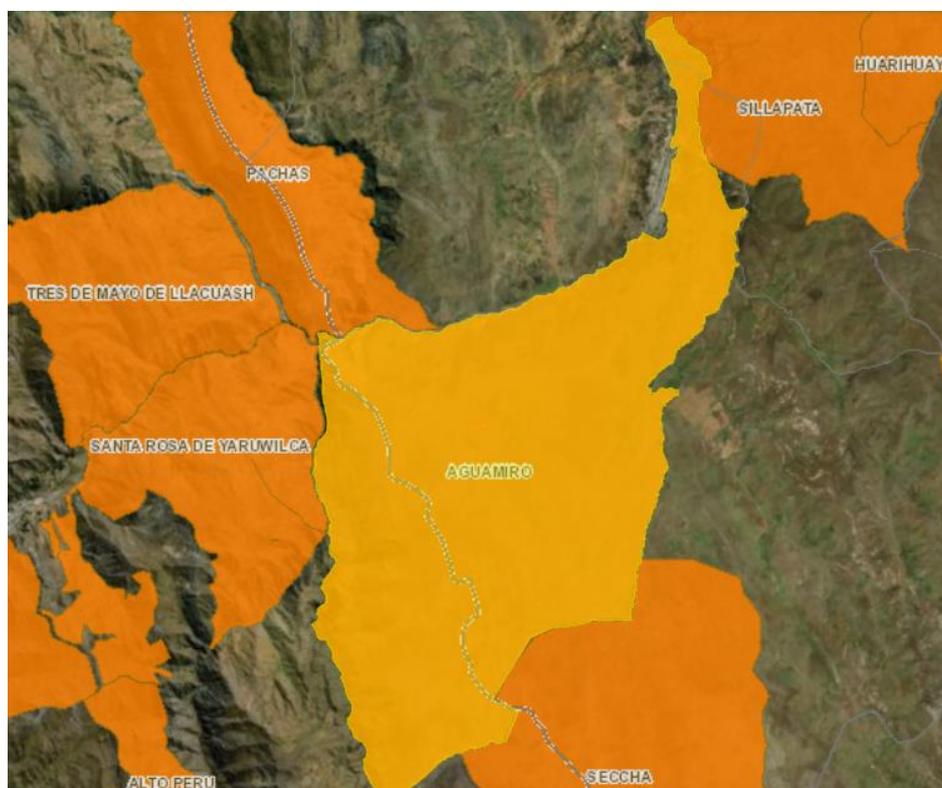


Figura 5. Mapa de la Comunidad Campesina de Aguamiro (Instituto del Bien Común, 2019).



Figura 6. Almuerzo de la familia Ferrer Piñán después de la cosecha de papas en Chumipata (Ordóñez, 2015).



Figura 7. La pequeña Luren Tiburcio de la base comunal de Huánuco Pampa (Ordóñez, 2007).



Figura 8. Pachamanca en Colpa. Mis compadres Eberth Ávalos y Bertha Huaytán acomodan capas de *ichu* en un hoyo mientras el cúmulo de piedras que se utilizará en la cocción termina de calentarse (Ordóñez, 2017).

#### **2.4.2. Comunidad Campesina de San Lorenzo de Pachas**

Esta comunidad campesina es una de las más antiguas de la región, reconocida oficialmente a través de la Resolución Suprema s/n el 13 de junio de 1930 bajo la denominación de Comunidad de Indígenas de Pachas. Sin embargo, no fue hasta el 3 de diciembre de 1996 que se tomó la decisión de cambiar su nombre por Comunidad Campesina de San Lorenzo de Pachas, adoptando el nombre del santo patrón de la comunidad.

Según las fuentes revisadas en la Dirección de Comunidades Campesinas del Gobierno Regional de Huánuco y la partida electrónica N° 11013561 de fecha 25 de febrero de 2005, el territorio que posee esta comunidad es bastante amplio, llega a alcanzar una extensión de 23,267.72 hectáreas y un perímetro de 134,712.820 metros lineales (Tipula y Alvarado, 2016), comprendiendo altitudes que varían entre los 2944 y 4981 m s. n. m.

La Comunidad Campesina de San Lorenzo de Pachas limita por el norte con los predios y sectores denominados Predio Maraynioc, Predio Gashan de la Comunidad Campesina José Crespo y Castillo, Comunidad Campesina Inca Cahuide predios Taparaco y Lacacochoa, Terrenos del Estado representado por la Superintendencia de Bienes Nacionales, Predio Regreg de la Comunidad Campesina Inca Cahuide, Comunidad Campesina Pampas del Carmen, área

en controversia con la Comunidad Campesina Pedro Inocente Sudario - Irma Grande y la Comunidad Campesina Palanca. Por el sur, con la Comunidad Campesina de Shunqui, Comunidad Campesina de Racuay, Comunidad Campesina de Cochabamba predios Nunarayco y Chiuruco, con el río Taparaco y río Vizcarra; por el este, con el río Marañón, la Comunidad Campesina San Juan de Pichgas, el río Vizcarra y por el oeste, con el río Andachupa, Predio Colpa y anexos que se encuentra como zona en litigio y el Predio Galanioc en litigio.

El relieve de su territorio es variado, presentando sectores semiplanos hasta zonas muy accidentadas. Entre los recursos fluviales más importantes deben nombrarse el río Andachupa, Taparaco, Pilluyaco, Potaca, Vizcarra y Marañón; y entre sus recursos lacustres se cuentan la laguna Verdecocha, Ninacocha, Yanacocha, Cochapata, Huacacocha, Llauracocha y Quelcay. Las características geográficas mencionadas permiten el desarrollo de la agricultura de subsistencia y la ganadería de pequeña escala. Así, se cultivan diferentes productos como papa, oca, cebada, maíz, habas, frejol, zanahoria, entre otros; los cuales son utilizados mayormente para el autoconsumo o son comercializados en las ciudades principales. Sin embargo, en algunos casos, ante la carencia de dinero en efectivo, estos productos son intercambiados con algunos familiares o personas conocidas. A esta modalidad de intercambio, cuya fecha para la operación es establecida con anticipación, la denominan *trocashon*, y casi siempre es realizada entre las mismas personas.

Debido a su extensión, la comunidad campesina de San Lorenzo de Pachas está compuesta por numerosos centros poblados y caseríos. Dentro del área de investigación delimitada para los fines de estudio se encuentran Huaricashash, Estanque, San Lorenzo de Isco y Víctor Raúl Haya de la Torre, un caso especial lo representa Bellavista como ya se explicó líneas arriba. A estos cuatro primeros pueblos se accede siguiendo el *qhapaq ñan* desde Aguamiro, en todos los casos el camino inca los cruza, a excepción de Huaricashash y Víctor Raúl Haya de la Torre donde se hace necesario realizar un pequeño desvío. Durante el recorrido y estancia en estos lugares se percibió, varias veces, las fuertes intenciones de independización por parte de algunas autoridades y un sector población, al parecer existe una disconformidad y falta de identificación con la comunidad matriz, aunque también se percibieron algunos intereses particulares.

Un buen ejemplo de lo antes señalado lo representa la comunidad de Huaricashash, la cual forma parte de la extensa comunidad de San Lorenzo de Pachas, en su interior se encuentran

los caseríos de Nuevo Jerusalen (ex-Chogloragran), Estanque<sup>8</sup> y Nueve de Octubre. No obstante, al igual que lo hicieron en su momento las autoridades de la Comunidad Campesina Ricardo Palma de Taparaco localizada aproximadamente a unos veinte kilómetros al norte<sup>9</sup>, Huaricashash está optando por su separación formal y definitiva.

Aunque las autoridades de Pachas sostienen lo contrario, en Huaricashash se aduce que nunca formaron parte de San Lorenzo de Pachas y sustentan sus afirmaciones con una serie de documentos que aseguran poseer<sup>10</sup>. La búsqueda de la independización de Huaricashash respondería a múltiples factores: 1. La poca o nula representatividad que encuentran en las autoridades de San Lorenzo de Pachas; 2. La desatención de sus solicitudes y; 3. La distancia existente hasta el núcleo de la precitada comunidad, lo cual resulta perjudicial para el cumplimiento de sus obligaciones como la asistencia a asambleas o participación en elecciones locales.

Es escaso el número de comuneros que conoce los nombres de las autoridades vigentes en la comunidad de San Lorenzo de Pachas o los acuerdos a los que arriban en las reuniones. Por el contrario, los comuneros de Huaricashash mantienen mejores vínculos sociales con los pobladores de la actual ciudad ancashina de Huallanca<sup>11</sup>, ubicada a una hora o menos en automóvil e incluso varios de ellos mantienen lazos familiares y otras residencias en dicha ciudad. Además, en más de una oportunidad los pobladores de Huaricashash mencionaron que se sienten más alejados de la capital huanuqueña que de Huaraz, esta sensación la tienen, por

---

<sup>8</sup> Sin embargo, según un memorial remitido al alcalde distrital de Pachas con fecha 4 de diciembre de 2000, las autoridades de San Lorenzo de Isco, mencionaron que su pueblo cuenta con cinco caseríos: Víctor Raúl Haya de la Torre, Tambo, Estanque, Lagchi y Chocopata. En otras palabras, tanto San Lorenzo de Isco como Huaricashash, incorporan dentro de sus predios a Estanque.

<sup>9</sup> Esta comunidad se encuentra ubicada en el distrito de Llata, capital de la provincia de Huamalíes, a unos 4000 - 4200 m s. n. m. Su creación es relativamente reciente, se forma tras un largo proceso de separación de la Comunidad Campesina José Crespo y Castillo (creada el 29 de diciembre de 1986), la cual fue dividida en dos anexos el 2002: el primero compuesto por los predios de Pomabamba, Ñahuincocha y Segses o Shana, y el segundo por los predios de Yanama Chico, Gashan, Yanama Grande o Jatun Yanama y Suro Chico. La Comunidad Campesina de Ricardo Palma de Taparaco nace de la unión de los predios del segundo anexo, inscribiéndose el 11 de marzo del 2005 en el libro de Comunidades de la Dirección Regional de Agricultura de Huánuco (Ordóñez, 2013b, p. 37-39).

<sup>10</sup> Precisamente, en uno de estos documentos que respaldaron su inscripción en la Ficha Registral N° 00044327 de la Superintendencia Nacional de los Registros Públicos con sede en Huaraz, se señala que: *“La Comunidad Campesina de Huaricashash ha obtenido el domicilio y posesión de este inmueble en mérito de lo siguiente: fueron poseedores los herederos de don Gilberto Ortíz Martel a quienes demandó en acción reivindicatoria la comunidad indicada, procedimientos judiciales que concluyó por sentencia de tres de enero de mil novecientos setenticuatro expedida por el sr. Juez de Tierras Dr. Serapio Montoya Fernandez, por el que se declaró fundada la reivindicación interpuesta por la mencionada comunidad contra los herederos del que fue don Gilberto Ortíz Martel...”*.

<sup>11</sup> Hasta fines de la década de 1980, la ciudad de Huallanca pertenecía a la provincia de Dos de Mayo, Huánuco.

ejemplo, cuando requieren realizar algún trámite en las instituciones públicas ubicadas en Huánuco<sup>12</sup>.

Estos vínculos estrechos con la región ancashina han originado que sus autoridades inicien desde fines del 2016 las gestiones de titulación e inscripción del predio en instituciones públicas con sede en Ancash como la Superintendencia Nacional de los Registros Públicos y la Dirección Regional de Agricultura, aunque, como bien saben ellos, su territorio se encuentra oficialmente dentro de la región Huánuco. Como era de esperarse, esta situación ha generado relaciones tensas con las autoridades de la Comunidad de San Lorenzo de Pachas, especialmente cuando se trata de usufructuar los terrenos en disputa.

Sin embargo, los pobladores de Huaricashash rechazan esta intromisión y se sienten muy seguros de su postura, al punto de haber realizado recientemente la venta de algunas hectáreas de sus terrenos a una empresa privada para la construcción de una subestación eléctrica. Esto representaría al parecer una especie de pequeño triunfo para la comunidad, pues finalmente supieron imponer su supremacía sobre estas tierras. Ahora, con los recursos económicos obtenidos por aquella venta, están emprendiendo algunas obras de dimensión menor al interior de su comunidad como la obtención y distribución de agua, esto al menos hasta que se ejecute el proyecto de inversión pública pendiente de ampliación y mejoramiento de los servicios de agua potable y saneamiento básico gestionado por la Municipalidad Distrital de Ripán.

---

<sup>12</sup> La carretera La Unión - Huaraz, la cual es la misma que siguen los comuneros de Huaricashash, por el momento se encuentra mucho mejor conservada que la carretera La Unión - Huánuco. Además, fue asfaltada hace varios años gracias a las contribuciones que realizaron las empresas mineras que laboran en la región Ancash.

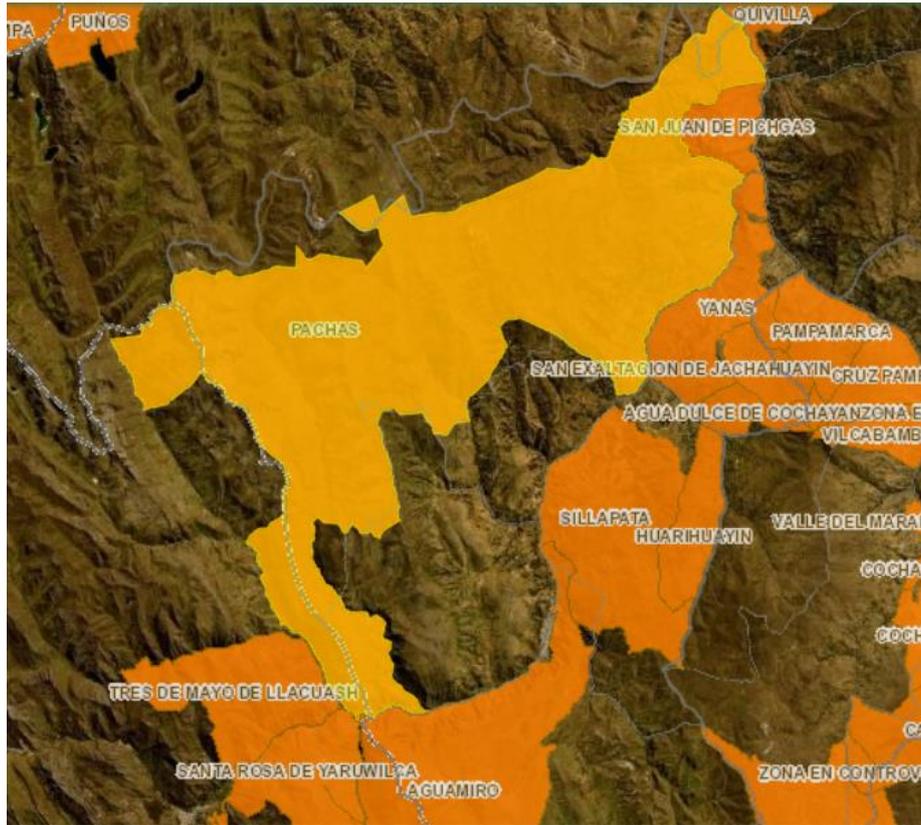


Figura 9. Mapa de la Comunidad Campesina de San Lorenzo de Pachas (Instituto del Bien Común, 2019).



Figura 10. Plaza de Huaricashash (Ordóñez, 2018).



Figura 11. Calle que conduce a la plaza de Huaricashash, al fondo el nevado Yarupajá (Ordóñez, 2018).



Figura 12. Capilla de Estanque. Nótese sus muros contruidos con tapiales y el techo de calamina (Castro, 2018).



Figura 13. El *qhapaq ñan* parcialmente empedrado cruza Estanque mientras algunas ovejas pastan y descansan a un lado. Al fondo la capilla, algunas casas y árboles de eucalipto (Ordóñez, 2007).



Figura 14. Vista panorámica de San Lorenzo de Isco desde el *qhapaq ñan* (Ordóñez, 2018).



Figura 15. Casas tradicionales en Víctor Raúl Haya de la Torre (Ordóñez, 2018).

## **CAPÍTULO 3: ANTECEDENTES ARQUEOLÓGICOS E HISTÓRICOS DEL TERRITORIO DE LAS COMUNIDADES DE AGUAMIRO Y SAN LORENZO DE PACHAS: UN EJERCICIO ACERCA DE LA ETNOGÉNESIS Y DESARROLLO DE LAS POBLACIONES LOCALES**

### **3.1. Periodo prehispánico**

#### **3.1.1. Ocupaciones humanas tempranas (11000 - 2000 A.C.)**

La presencia de los pobladores más antiguos de los territorios de Aguamiro y Pachas se remonta a más de diez milenios. Las pruebas que confirman esta aseveración son las evidencias arqueológicas registradas por Cardich (1958, 1973) en los lugares primigenios que ocuparon estos grupos humanos, es decir, las cuevas de Lauricocha (9525 A.P.)<sup>13</sup>, ubicadas en el distrito de Cauri, a 3900 m s. n. m. y los abrigos rocos de Huargo, también conocido como Huacuamachay o Tambomachay (11510 A.C.), localizado a 52 km. al noroeste de las cuevas de Lauricocha, en los terrenos de la actual comunidad de Seccha, próxima a la frontera de los distritos de Rondos (Lauricocha) y La Unión (Dos de Mayo), a una altitud de 4050 m s. n. m.

Si bien las cuevas de Lauricocha y Huargo se encuentran separadas por 52 km aproximadamente, ambos sitios se emplazan sobre un corredor natural que conecta de sur a norte las actuales provincias de Lauricocha, Dos de Mayo y Huamalíes. Este corredor se constituyó en una antigua ruta de desplazamiento utilizada por estos grupos humanos, cuyas evidencias materiales se encuentran no sólo en las cuevas mencionadas, sino también en otras tantas ubicadas en los cerros accidentados y rocosos que circundan la altiplanicie de Aguamiro, así como en las quebradas y farallones de Huaricashash, Estanque, Isco, Tambo y Taparaco.

Las investigaciones emprendidas por Cardich lo condujeron a determinar, para este periodo temprano, una gran tradición de cazadores-recolectores, los cuales se especializaron primero en la caza de tarucas o venados andinos, una especie sumamente importante para la subsistencia de los primeros grupos humanos, definitivamente abundante en la zona a juzgar por las características geográficas del territorio y la gran cantidad de restos óseos pertenecientes a esta

---

<sup>13</sup> El más antiguo de los dos fechados radiocarbónicos obtenidos por Cardich fue de 9525 años, el cual calibrado llega a resultar entre 9700 - 8200 A.C. (Salcedo, 2011). De esta forma, el hallazgo de Lauricocha cobró inmediatamente notoriedad internacional al ser considerado la evidencia humana más antigua de esta parte del continente correspondiente al Holoceno Temprano. Sin embargo, análisis posteriores realizados en la década del sesenta y, sobre todo, en 2015, arrojaron una antigüedad posterior a la estimada por Cardich. De los individuos 1 y 9 se obtuvieron los fechados más antiguos, es decir, 6641- 6534 cal B.C.E. y 6750 - 6648 cal B.C.E. respectivamente (Fehren-Schmitz et al., 2015)

especie encontrados entre los desechos dejados por los cazadores. Sin embargo, las investigaciones sugieren que estas costumbres variaron alrededor del 6000 A.C. al optarse por la caza de camélidos y su posterior domesticación, actividad que continuó hasta las épocas alfareras, es decir, hasta el 2000 A.C. aproximadamente (Bonavia, 1991, p. 79).

Con relación a las actividades recolectoras desarrolladas durante este periodo, desafortunadamente se carece de un respaldo material al no recuperarse restos vegetales identificables en los sedimentos de las cuevas excavadas por Cardich, esto quizá debido a la humedad imperante (Cardich, 1987). No obstante, el autor mencionado destaca el hallazgo de especies y variedades de papas y ollucos silvestres ubicadas en la base de los acantilados de Lauricocha, lo cual le permitió proponer que estos grupos humanos vivieron bajo condiciones óptimas que ayudaron a domesticar tempranamente estos tubérculos (Cardich, 1997).

Al interior de las cuevas de Lauricocha y Huarco se registraron *quillqas* o pinturas rupestres de “estilo seminaturalista” y “estilo de dibujos no figurativos”. Al respecto, se identificaron los primeros como más tempranos y correspondientes al periodo tratado. De este conjunto de pictografías, destaca una escena pintada en la cueva N° 3 de Chaclarragra (Lauricocha), de 1.40 m de longitud aproximadamente, la cual muestra una fila de camélidos que huyen de cazadores armados posiblemente con estólicas, aunque también se ha afirmado que podrían corresponder a bastones, arcos o jabalinas (Guffroy, 1999, p. 51). De esta forma, en esta escena se aprecia innegablemente un correlato entre esta representación pictórica elaborada en las paredes de la cueva y las actividades desarrolladas por los hombres que la habitaron.

Es importante hacer mención sobre los once entierros encontrados durante las excavaciones realizadas por Cardich en Lauricocha, pues más allá de estar considerados entre los restos humanos más antiguos del área andina, brindan una aproximación a las creencias y costumbres funerarias de estos grupos humanos tempranos. Del número total de entierros, algunos fueron ubicados al interior de la cueva, mientras otros en el talud. Se consideran más importantes los del interior pues sus fechados serían más seguros. No obstante, los contextos funerarios correspondieron a diferentes periodos, los más antiguos fueron los hallados en la base original de la cueva, con una temporalidad que oscila entre los 7000 y 6000 A.C. (Bonavia, 1991). A continuación, se incidirá en el primer grupo.

Este grupo de individuos ubicados al interior de la cueva, fueron enterrados tanto en fosas excavadas en el terreno virgen como en la basura. Los especialistas encontraron cuatro individuos adultos en asociación con artefactos líticos y huesos quemados a modo de ofrendas. Asimismo, destacan tres entierros correspondientes a infantes, cuyas evidencias de actividades rituales funerarias fueron más notorias. Uno de tierna edad, entre un año y medio o dos, fue colocado al pie de una roca, rodeado de lascas de piedras, un fragmento de ocre rojo y huesos calcinados cerca de su cabeza. Otro fue un niño de doce años, cuyo lugar de entierro fue señalado con tres piedras, junto al cadáver hubo útiles líticos y de hueso, un fragmento de ocre amarillo, una perla de turquesa y fragmentos de huesos calcinados. Finalmente, el último niño, de unos dos años aproximadamente, estuvo cubierto con cristales de óxido de fierro (Bonavia, 1991).

A pesar de las críticas (León, 2007), las investigaciones conducidas por Cardich a finales de la década del cincuenta, continúan siendo de una trascendencia fundamental para la comprensión de las ocupaciones humanas tempranas de los Andes Centrales y en especial del territorio de las actuales provincias de Lauricocha, Dos de Mayo y por su proximidad también el de Huamalíes. Estas rescatan manifestaciones culturales de una larga data que involucran inconfundiblemente la interacción del hombre con su territorio, y ponen de manifiesto la importancia de los cerros, cuevas, flora y fauna (venados y camélidos) para su protección y subsistencia. De esta forma, los cerros y las cuevas se convierten en contenedores sagrados de los cuerpos inertes de estos antiguos hombres, que al final de cuentas se transforman en los viejos ancestros de los que permanecen en estos territorios.



Figura 16. Pictografías o *quillqas* localizadas en el Huarco (Cardich, 1973).



Figura 17. Restos humanos correspondientes a los ocupantes más tempranos de las cuevas de Lauricocha (Cardich, 1987).

### 3.1.2. Primeros alfareros y agricultores (2000 - 1000 A.C.)

Por intermedio del proyecto “Estudio de la Vida Provincial Incaica” conducido por John V. Murra en Huánuco a inicios de la década del sesenta, se desarrollaron algunos trabajos de exploración en el entorno de la planicie de Aguamiro. Como resultado de estos trabajos se identificaron alrededor de una docena de abrigos rocosos, en algunos casos, con presencia de pinturas rupestres (Ravines, 1969).

Dentro de este grupo de abrigos documentados, el más representativo fue Diablomachay. En su interior se localizaron cuarenta y cinco *quillqas* o pictografías de color rojo, las cuales representaron principalmente escenas de caza y figuras humanas fechadas, de acuerdo con su estilo, entre el tercer y segundo milenio A.C. (Guffroy, 1999, p. 53). Precisamente, debido a las características y potencial arqueológico de este abrigo, los especialistas emprendieron sus excavaciones en un pequeño pozo (1.20 m x 1 m con ampliaciones de 0.50 m hacia tres de sus lados) (Ravines, 1969).

En los primeros niveles se encontraron 118 fragmentos de alfarería, algunos de los cuales presentaron motivos y técnicas muy similares a la variedad Kotosh Incised (Ravines, 1969). Por otro lado, en los últimos niveles se reportó el hallazgo de dos entierros humanos asociados a puntas de proyectiles, un cuchillo-raedera, raspadores discoidales, un pitón de asta de venado y algunos huesos quemados de mamíferos, pero no se encontró ningún fragmento de cerámica en esas capas.

Por consiguiente, las investigaciones determinaron que la ocupación de Diablomachay correspondía a las primeras fases alfareras, es decir, entre el 1500 y 1000 A.C. (Ravines, 1969). Al respecto, si se realiza el ejercicio de comparar este sitio con otro cercano, se encuentra que una datación similar fue proporcionada por Cardich para los fragmentos de alfarería encontrados en el Huargo, cuyo fechado radio-carbónico arrojó una antigüedad de 1610 A.C. (Cardich, 1973).

Igualmente, es importante señalar que, para el caso de la cuenca del Alto Huallaga, es la Fase Kotosh Wairajirca (1500 - 1000 A.C.) la que se caracteriza por la introducción de la cerámica y la técnica de tejer (Onuki, 1993). De esta forma, a raíz de estas investigaciones acerca del periodo de introducción de la alfarería en esta parte de Huánuco, se puede sugerir que los grupos

humanos que habitaron los actuales territorios de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas comenzaron a utilizar la cerámica entre los años 2000 y 1500 A.C.

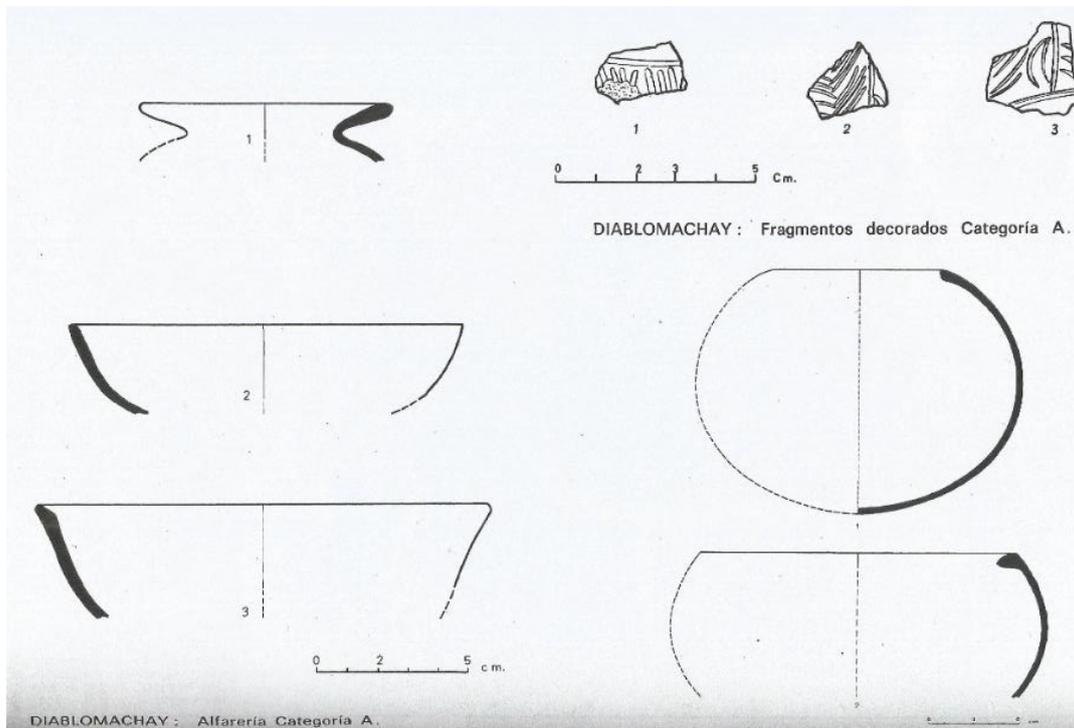


Figura 18. Fragmentos de cerámica procedentes de Diablomachay (Ravines, 1969).

Por otra parte, si bien las evidencias más antiguas de domesticación de plantas en los Andes se remontan a 8000 años A.C. (Bonavía, 1991), para el caso de Huánuco se cuenta con algunos registros para Kotosh, aunque no tan tempranos como el mencionado. En este sitio, dentro de la fase denominada Kotosh Mito (2000 A.C.), se encontraron restos de semillas carbonizadas de frejoles, paltas y otras plantas no identificadas (Onuki, 2014). Además, los especialistas sugirieron que para esta fase temprana también se cultivaron algunos tubérculos, como yuca, camote, papa, achira, y maní (Onuki, 2014). En consecuencia, aunque no fueron hallados materiales vegetales durante las excavaciones en Lauricocha, el Huargo y Diablomachay por las razones antes expuestas, su relativa proximidad con Kotosh podría sugerir una antigüedad similar.

### 3.1.3. Chavín en las alturas de Huánuco (1000 - 250 A.C.)

En los Andes Centrales, el “fenómeno chavín” usualmente está relacionado con los periodos que siguen a la introducción de la cerámica (Bonavía, 1991). En el transcurso de 1960, los arqueólogos identificaron en Kotosh una fase de presencia chavín a la cual denominaron

Kotosh-Chavín. Esta se caracterizó principalmente por la modificación y destrucción de numerosas construcciones con la finalidad de erigir nuevas y de mayores dimensiones. Además, aunque durante esta fase, Kotosh continuó en funcionamiento, algunos sitios como Shillacoto fueron abandonados para crear nuevos asentamientos como Paucarbamba y Sajarapatac (Bonavia, 1991; Onuki, 1993).

Si nos circunscribimos al territorio que concierne a esta investigación, se debe indicar que, hasta el momento, no se han reportado asentamientos de características monumentales como ocurre con Kotosh en el valle del río Huallaga. Sin embargo, a través de los trabajos realizados por Cardich nuevamente, se conoce acerca de la existencia de fragmentos de “cerámica con decoración chavinoide” en Lauricocha; también en Ranracancha a 4340 m s. n. m.; en una de las cuevas de Chaclarragra a 4060 m s. n. m. y en las partes elevadas de los cerros de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas (Cardich, 1973, 1974). Precisamente, en los cerros próximos a La Unión y Ripán, como Pucagaga, este insigne investigador encontró construcciones de piedra levantadas sobre basurales con cerámica chavinoide (Cardich, 1973).

La presencia de este tipo de cerámica en Aguamiro y San Lorenzo de Pachas no debe sorprender, toda vez, que los territorios de estas comunidades se encuentran en un espacio intermedio entre Chavín de Huántar y Kotosh, localizados en la vertiente oriental de la Cordillera Blanca y en el valle del río Huallaga respectivamente. En consecuencia, resulta evidente la generación de rutas para el tránsito y la interacción de los pobladores de estos importantes centros ceremoniales a través de los antiguos caminos.

Empero, estos hallazgos, por importantes y valiosos que resulten, lamentablemente no han contribuido a definir una caracterización de las poblaciones de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas durante este periodo, manejándose sólo algunas propuestas que sugieren que estos grupos humanos fueron: 1. Simplemente cazadores-recolectores que adquirieron la cerámica; 2. Pastores o; 3. Pastores que también cultivaban o que por lo menos estaban vinculados a esta última economía. En todo caso, es probable que se trataran de pastores de llamas y alpacas que complementaron su economía con la caza, la recolección y el cultivo (Cardich, 1974).

#### **3.1.4. Ocaso chavín y emergencia de grupos locales (250 A.C. - 500 D.C.)**

Luego de la desaparición de la influencia chavín en Huánuco, quizá abrupta como fue registrada en Kotosh por Izumi y Terada (1972), se producen cambios sustanciales en la arquitectura y la

cerámica (Bonavia, 1991). Al respecto, y aunque ha sido considerada una postura discutible, se ha señalado que esto podría representar una completa sustitución poblacional, relacionada a una disminución de la ocupación del fondo de los valles o su utilización como cementerios (Bonavia, 1991; Lathrap, 2010).

Siguiendo a Lathrap, durante este periodo las poblaciones parecen asentarse cada vez más en las partes altas de los cerros, cuyas altitudes varían entre los 3700 y 4000 m s. n. m.; además, se produce un fenómeno de extensión de las tierras agrícolas a través de amplias terrazas construidas en las laderas ubicadas inmediatamente debajo de los asentamientos fortificados y fácilmente defendibles (Lathrap, 2010). Las investigaciones efectuadas en los valles del Nupe, Lauricocha y Vizcarra por Salcedo (2012) y Onofre (2013) identificaron sitios con estas características; sin embargo, las excavaciones arqueológicas y fechados absolutos resultan necesarios para obtener una mayor claridad con respecto a la profundidad cronológica de estos establecimientos locales. Algunos sitios localizados en el valle del Vizcarra que pertenecerían a este periodo son Gueshgash, Nunash, Guellaycancha, Saway, Yarpaj, Muchin, entre otros.

Asimismo, en este periodo aparece un nuevo tipo de cerámica considerada exótica por Lathrap, la misma que fue denominada Higuera por los arqueólogos de la Universidad de Tokio que trabajaron en Kotosh. Se ha descrito esta cerámica como tosca, poco alisada, con superficies recubiertas por un engobe rojo delgado e irregular, la cual presenta una decoración inusual, que cuando existe, está formada por tiras de arcilla aplicadas con cierto descuido, y que, en otros casos, puede exhibir modelados toscos que representan figuras humanas o animales (Lathrap, 2010).

Al respecto, Donald Lathrap sostiene que la presencia de este tipo de cerámica respondería a la llegada de poblaciones quechua-hablantes que van a establecer un nuevo y eficiente sistema de explotación agrícola, derivando luego en la colonización de la ceja de selva huanuqueña (Lathrap, 2010). Aparentemente, según los reportes de este investigador, las evidencias indicarían que la mayor parte de los movimientos poblacionales responsables de la difusión de este tipo cerámico se dieron antes del año 600 D.C. (Lathrap, 2010). Sin embargo, existen ciertas críticas al respecto porque se afirma que, aunque la propuesta puede ser sugestiva, lamentablemente carece de pruebas (Bonavia, 1991).

### 3.1.5. Desarrollo y consolidación del grupo étnico guanuco (500 - 1400 D.C.)

Durante este periodo la región de Huánuco estuvo ocupada por numerosos grupos étnicos que las fuentes documentales han identificado como *yacha*, *chupaycho*, *wamalli*, *yaro*, *guanuco*, *huacrachuco*, *panatawa*, entre otros (Murra 1967, 1972). En ese sentido, una gran parte de la provincia de Dos de Mayo se encontraba densamente poblada por múltiples asentamientos humanos, sobre todo, aquellas áreas próximas a las cuencas del Vizcarra y Alto Marañón, entre los 3400 y 4300 m s. n. m. (Salcedo, 2012).

En base a los documentos etnohistóricos y al registro arquitectónico, los arqueólogos sostienen dos propuestas de ocupación para este periodo: 1. *Wamalli* en una “Fase Temprana” (750 - 1150 D.C.) y una “Fase Tardía” (1150 - ca. 1470 D.C.) (Salcedo, 2012) y; 2. *Guanuco* desde el Horizonte Medio hasta el Intermedio Tardío (500 - 1470 D.C.) (Onofre, 2013). Así, mientras Salcedo (2012) señala que los *wamalli* ocuparon la cuenca del Alto Marañón y sus principales afluentes, entre los actuales poblados de Cauri (provincia de Lauricocha) y Singa (provincia de Huamalíes); Onofre (2013) propone la presencia de una “nación guánuco” que abarcó el norte de la provincia de Lauricocha, el suroeste de la provincia de Huánuco y toda la provincia de Yarowilca y Dos de Mayo.

Por otra parte, la gran mayoría de los historiadores, sino todos, parecen ubicarse en un mismo frente al asegurar que los *guanuco* fueron los habitantes de este territorio (Varallanos, 1959; Espinoza, 1975; Espinoza, 1995). Efectivamente, historiadores como José Varallanos (1959) afirman que los *guanuco* ocuparon la totalidad de las provincias de Dos de Mayo<sup>14</sup>, Huamalíes y parte de la provincia de Huánuco (Varallanos, 1959, p. 59). Planteamiento refrendado por Waldemar Espinoza (1975) al proponer que el espacio territorial de los *guanuco* se extendió sobre las actuales provincias de Huamalíes, Dos de Mayo, Yarowilca, más la parte norte y central de Lauricocha (Espinoza, 1975).

El historiador Espinoza añade que el territorio de los *guanucos* estuvo dividido en tres mitades: *allauca-guanuco* (derecha), *ichoc-guanuco* (izquierda) y *guamalli-guanuco*, de las cuales *allauca-guanuco* “ejercía el mando supremo”; además, señala que cada una de estas mitades estuvo subdividida en *sayas*, *huarancas* y *pachacas* (Espinoza, 1975). Aquí comienzan nuevamente las discordancias entre historiadores y arqueólogos. Salcedo (2012) señala que las

---

<sup>14</sup> Se debe tomar en cuenta que para 1959 pertenecía a Dos de Mayo el territorio de las actuales provincias de Lauricocha y Yarowilca, así como el distrito de Huallanca (hoy parte de Ancash).

evidencias arqueológicas no respaldan la propuesta vertida por Waldemar Espinoza (1975). En su opinión, es difícil sostener que el área correspondiente a *ichoc guanuco* haya sido dependiente de la parcialidad *allauca-guanuco* al no conocer sitios de importancia en esta última zona. Además, Salcedo (2012) llama la atención sobre la omisión de Garu en el recuento de Espinoza, a pesar de ser el “conglomerado de aldeas” prehispánicas más importante de la cuenca del Alto Marañón.

De esta forma, existen opiniones divergentes en torno a si los ocupantes de este territorio fueron *guanuco* o *wamalli*, sobre la extensión territorial dominada, la jerarquización de las parcialidades, entre otros aspectos (Morales, 1984; Onofre, 2012; Salcedo, 2012). No obstante, el discurso de los historiadores, apoyado evidentemente en los documentos etnohistóricos, es siempre unánime (Guaman Poma de Ayala, 2008; Espinoza, 1975; Mellafe, 1983).

Precisamente, a partir de las fuentes documentales, se conoce que el río Vizcarra sirvió en el pasado para dividir a los *allauca-guanuco* de los *ichoc-guanuco*, cuyos territorios se encuentran ocupados actualmente por las comunidades campesinas Aguamiro y San Lorenzo de Pachas, las cuales formaron parte de *allauca* e *ichoc* respectivamente (Mellafe, 1983, p. 63). En ese sentido, para una mejor ilustración de la extensión del territorio de los *guanuco*, Waldemar Espinoza (1975) superpone la subdivisión de las parcialidades mencionadas sobre un mapa actual de Huánuco para sugerir la siguiente organización política:

- ✓ *Allauca-Guanuco Anan:* Santa Ana de Sillapata
- ✓ *Allauca-Guanuco Urin:* San Pedro de Obas, Yanas, Aguamiro
- ✓ *Ichoc-Guanuco Anan:* San Pedro y San Pablo de Singa, San Nicolás de Miraflores, San Francisco de Yaras, Puños, Puchaorracay, Llata
- ✓ *Ichoc-Guanuco Urin:* San Lorenzo de Pachas o Chacas, San Francisco de Cascanga
- ✓ *Guamalli-Guanuco Anan:* Jesús de Ñucón, San Francisco de Huarín
- ✓ *Guamalli-Guanuco Urin:* San Pablo, San Juan de Racha o Cacha

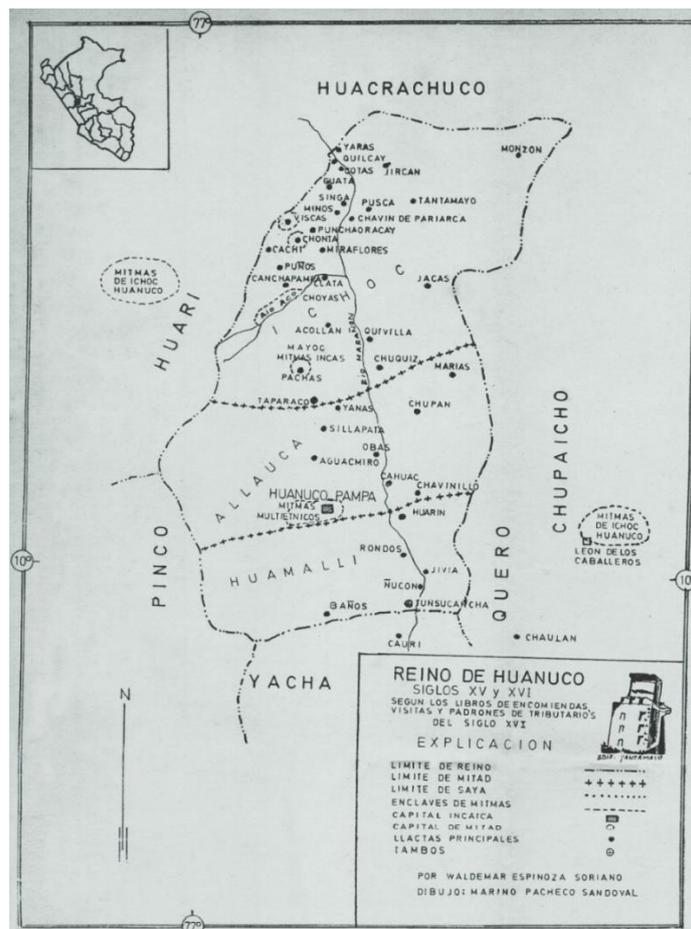


Figura 19. División territorial del “Reino de Huánuco” (Espinoza, 1975).

Los *guanuco* vivieron en aldeas que incluyeron edificios funerarios en su interior, lo cual expresa la incorporación de sus ancestros a su sistema social y denota la trascendencia de los mismos más allá de la muerte (Salcedo, 2012). Ciertamente, este tipo de organización espacial es notoria en los asentamientos prehispánicos ubicados en la cuenca del río Vizcarra, tales como Gueshgash, Yarpaj, Nunash, por citar sólo algunos.

Usualmente los conjuntos de viviendas son circulares y sus recintos se encuentran asociados a patios delimitados por muros bajos, anchos y de contorno irregular (Salcedo, 2012), mientras los edificios funerarios o *chullpas* presentan planta cuadrangular, rectangular, y con forma en “D” (Thompson y Morris, 1985; Onofre, 2013). Estas construcciones pueden llegar a alcanzar los seis pisos de altura, con una serie de nichos distribuidos en niveles y techos conformados por lajas. Aparentemente, la técnica constructiva es casi siempre la misma, al menos para el valle del Vizcarra, es decir, se apela por lo general al uso de pequeñas lajas sin trabajar, dispuestas de tal modo que su cara más plana quede hacia el exterior, siendo unidas con argamasa de barro (Salcedo, 2012).



Figura 20. Edificaciones funerarias en Gueshgash, distrito de Sillapata, provincia de Dos de Mayo (Ordóñez, 2015).



Figura 21. Estructuras funerarias de Incanani o Gagararaj, ubicado en Irma Grande, distrito de Llata, provincia de Huamalíes (Ordóñez, 2015).

### 3.1.6. Anexión de los guanuco al Tawantinsuyu (1400 - 1533 D.C.)

Los incas aplicaron una política de conquista estructurada fundamentalmente en la entrega de regalos y la generosidad del gobernante, a cambio de una serie de servicios como el cumplimiento de la *mit'a*<sup>15</sup>. Sin embargo, no se pretende aceptar que, durante las negociaciones por establecer acuerdos y responsabilidades mutuas, no se presentaran momentos tensos que requirieran la aplicación de otros mecanismos de persuasión o amenaza por parte de la clase dominante, pues bien se sabe que cuando los señores locales aceptaban la generosidad institucionalizada y las ofertas de alianza podían recibir del Inca un conjunto de insignias asociadas con la autoridad tales como literas, finos tejidos y dúhos o tianas; pero cuando una gran resistencia era presentada, el mismo Inca podía actuar sin piedad alguna (Ramírez, 2008).

Las fuentes documentales señalan que durante el reinado de Túpac Inca Yupanqui se conquistaron las denominadas provincias del *Chinchaysuyu*, entre éstas el territorio de los *guanuco* (Garcilaso de la Vega, 1943 [1609]). Al parecer, cuando los incas arribaron a estas tierras en 1400 D.C. encontraron a numerosos grupos enfrentados, y aunque al inicio los *guanucos* mostraron cierta resistencia, finalmente fueron sometidos a castigos rigurosos y convencidos con regalos, favores y beneficios (Garcilaso de la Vega, 1943 [1609], p. 18).

En este contexto, los incas se establecieron parcialmente sobre antiguos asentamientos preexistentes como en el sector Chaupiwari de Alaka (distrito de Jesús, provincia de Lauricocha); en el Castillo de Miraflores (distrito de Chacabamba, provincia de Yarowilca); en Gongui (distrito de Jivia, provincia de Lauricocha) y en los sectores de Guellar Cancha y Ñawin Puquio de Garu (distrito de Choras, provincia de Yarowilca) (Salcedo, 2012). Evidencias materiales resaltantes de esta ocupación son los edificios de planta rectangular conocidos como *kallankas* y los centros de almacenamiento o *qollqas*.

Sin embargo, por otra parte, se condujo la monumental empresa de construir nuevos asentamientos de diseño cusqueño, que se caracterizaron por presentar un planeamiento urbano

---

<sup>15</sup> La *mit'a* fue una prestación de servicios rotativa que proveía al *Tawantinsuyu* de la energía necesaria para la ejecución de trabajos ordenados cíclicamente en un determinado momento (Murra, 1975; Rostworowski, 2009). Se dice que el origen de esta especie de tributo en trabajo se remontaría a antiguos mecanismos de interacción social, cimentados profundamente en el *ayni* u obligaciones recíprocas comunales, comprendidas y practicadas en diferentes niveles, entre gobernantes y gobernados, el hombre con sus dioses, entre *ayllus* y entre hombres (Matos, 2015, p. 16).

nunca antes visto en estas latitudes y una arquitectura compuesta por amplios recintos y conjuntos arquitectónicos que reflejaron el poder estatal inca (Ordóñez, 2019).

Así, en Huánuco los arquitectos y albañiles cusqueños, con la colaboración masiva y rotativa (*mit'a*) de la población perteneciente a los grupos locales conquistados, erigieron desde los cimientos las instalaciones de Tunsucancha, Baños del Inca, Tampuragra, Taparaco, Pariash y Manchac, por citar sólo algunas, teniendo como “metrópoli” y “cabeza de las provincias comarcanas” al centro administrativo de Huánuco Pampa (Cieza de León, 1928 [1553]; Garcilaso de la Vega 1943 [1609]), cuya admirable y armoniosa arquitectura, diseñada y construida sobre la altiplanicie de Aguamiro, a 3600 m s. n. m, capturó la atención de diferentes cronistas y viajeros (Estete, 1917 [1533]; Cieza de León, 1947 [1553]; Murúa, 2001 [1590]; Guaman Poma, (1987 [1615]; Garcilaso de la Vega, 1943 [1609]; Vásquez de Espinoza, 1969 [1626]; Haenke [1790]; Rivero y Tschudi [1851]; Raimondi [1857]; Squier [1863-1865]; Wiener [1880]; Enock [1905]).

En ese sentido, con la finalidad de establecer la conexión e interacción entre los establecimientos incas distribuidos estratégicamente en Huánuco se construyó la majestuosa infraestructura vial del *qhapaq ñan*, la cual aseguró la comunicación y el transporte de innumerables productos. Sin embargo, el paisaje huanuqueño es agreste y se caracteriza por la presencia de numerosos accidentes geográficos, como los ríos, por esta razón, para sortear estas dificultades, la creación de puentes fue fundamental, aunque es probable que también se usaran algunas secciones navegables del Vizcarra y el Alto Marañón como medio de comunicación.

Tanto al norte como al sur de Huánuco Pampa existieron dos puentes de troncos cuyos estribos fueron de piedra. Si bien el puente localizado al sur todavía conserva las bases de piedra, el que se encuentra al norte, el conocido antiguamente como puente de “Huanuco Viejo” o puente de “Huachanga” (Thompson y Murra, 1966), y que es conocido actualmente como puente de Colpa, perdió las bases originales a inicios de la década del ochenta, cuando las fuertes corrientes del río y un aluvión de grandes proporciones terminaron por desaparecer completamente su estructura al igual que las viviendas ribereñas de algunas familias (Julián Luna, comunicación personal, 4 de julio de 2005). En su lugar actualmente existe un puente nuevo con bases de concreto, cuyos extremos son unidos con troncos como en el pasado.

No obstante, este puente forma parte de la memoria histórica de los pobladores de Colpa y Huaricashash, por eso aún están latentes recuerdos como el del señor Julián Luna (83 años), un gran amigo que residía junto con su esposa Rosario Espinoza (75 años) al frente del puente mencionado y que tuvo la fortuna de conocer entre 2004 y 2005 en Colpa. A sus ochenta años, don Julián Luna todavía guardaba en su memoria detalles sobre la historia del puente. Así, nos contó que:

*“los chilenos nos hizo la guerra el 79 creo y llegaron hasta por aquí y para que no les dieran pase lo bombadiaron aquí, le metieron dinamita”* (Julián Luna, 2004)<sup>16</sup>.

En suma, entre las principales obras incas llevadas a cabo en la sección centro (*allauca*) y norte (*ichoc*) del territorio de los *guanuco*, es decir, en los actuales territorios de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas, se cuentan: 1. *Tampus* con amplios recintos y conjuntos arquitectónicos diestramente elaborados; 2. La continuación del sistema vial inca conocido como *qhapaq ñan*, el cual incluyó la construcción de puentes, muros de contención y drenajes; 3. La implementación de almaneces o *qollqas* para el depósito de una serie de productos provenientes de diferentes partes de la región para luego ser redistribuidos por el Estado y; 4. El mejoramiento de las actividades agrícolas a través de la construcción y ampliación de terrazas de cultivo o andenes. Así, los incas continuaron con el proceso de transformación y apropiación del territorio, pero esta vez, en razón de sus intereses y pretensiones políticas, económicas y religiosas. Sin embargo, este proceso se vería interrumpido con la consquista española y el colapso inevitable del *Tawantinsuyu*.

---

<sup>16</sup> Una referencia parecida encontramos en el libro “Historia de Huánuco” cuando se señala que: “*Los montoneros de 1895, volaron, con dinamita, este puente, para cortar la comunicación entre La Unión y Llata*” (Varallanos, 1959, p. 95)



Figura 22. Arquitectura monumental inca en Huánuco Pampa. 1. El *Ushnu*; 2. La Portada; 3. La Fuente del Inca y 4. El Templo Incompleto. Fotografías tomadas por Ordóñez entre 2007 y 2015.



Figura 23. Al norte de Huánuco Pampa el *qhapaq ñan* zigzagueante asciende hacia las alturas de San Lorenzo de Pachas, en la parte inferior el actual puente de Colpa sobre el río Vizcarra (Ordóñez, 2007).



Figura 24. Vista actual del puente de Colpa. Aunque se continuaron utilizando troncos y *chaklas* para su reconstrucción, las bases del puente ahora son de fierro y concreto (Ordóñez, 2007).



Figura 25. El camino inca continúa siendo utilizado por las comunidades locales. Segmento del camino entre Estanque y San Lorenzo de Isco (Ordóñez, 2007).

## 3.2. Periodo colonial

### 3.2.1. Conquista y resistencia (1533 - 1542 D.C.)

Luego de la captura de Atahualpa en Cajamarca el 16 de noviembre de 1532, Francisco Pizarro envía al Cusco, el seis de enero del año siguiente, a su hermano Hernando junto con veinticinco hombres con el propósito principal de acelerar el traslado del oro del rescate y explorar el nuevo territorio conquistado (Xerez 1917 [1534]: 74-75). De regreso a Cajamarca, la comitiva española arribó a Huánuco Pampa la mañana del 28 de marzo de 1533 (Estete 1917 [1534]: 98-99). En este lugar pernoctaron y fueron agasajados bajo la dirección y patrocinio de *Pumahanchis*, gobernador inca de Huánuco Pampa y leal a Atahualpa (Estete, 1917 [1533], p. 99). Además de la extensión del sitio y la enorme cantidad de camélidos, la atención de los conquistadores fue capturada por las características formales del *qhapaq ñan*<sup>17</sup> (Estete, 1917 [1533], p. 98-99).

La ejecución de Atahualpa se produce el 26 de julio de 1533 en Cajamarca (Varallanos, 1959, p. 118; Estete, 1917 [1533], p. 127), provocando un gran desconcierto entre sus súbditos y el abandono de los numerosos asentamientos provinciales distribuidos en el *Tawantinsuyu*, sucediendo lo mismo en Huánuco. De esta forma, los administradores incas huyen a sus lugares de origen con el propósito de salvaguardar sus vidas, no sin antes ordenar el incendio de los almacenes o *qollqas*, la clausura ritual de los recintos destinados para la élite y la desactivación de las redes surtidoras de agua, permaneciendo quizá en algunos sitios sólo un grupo mínimo de servidores (Ordóñez, 2015b). Sin embargo, alrededor de 1535, se suscitaba la rebelión de Manco Inca, hermano de Atahualpa. Ésta encontraría un fuerte respaldo en varias regiones, siendo una de ellas Huánuco, en donde Illatupac o Illatopa, descendiente de Tupac Inca Yupanqui, dirigiría los ataques contra los españoles (Varallanos, 1959, p. 118).

Colapsada la mayor parte del sistema político-económico del *Tawantinsuyu* y finalizados los enfrentamientos entre Diego de Almagro y Francisco Pizarro, varios capitanes fueron enviados por este último a provincias como Huánuco y Chachapoyas para sofocar las sublevaciones dirigidas por Illatopa y continuar con la conquista y fundación de las primeras ciudades hispanas en los Andes.

---

<sup>17</sup> La veracidad de la descripción brindada por Estete sobre el camino inca es sencillamente comprobable mediante un reconocimiento actual del mismo, toda vez, que aún es posible observar, en algunas secciones, la existencia del camino empedrado y las acequias o drenajes que ayudaban a discurrir el agua durante las épocas de lluvia.

El capitán Gómez de Alvarado, abanderado de Almagro, fue uno de los encargados de cumplir esta misión, él había sido capturado por las huestes de Pizarro en la batalla de Las Salinas el 26 de abril de 1538 y luego enviado a Huánuco tras ser liberado (Varallanos, 1959, p. 125-126). Alvarado partió de Lima a principios de julio de 1539 al mando de un destacamento militar conformado principalmente por el capitán Juan Tello de Sotomayor, Miguel de la Serna, Martín Hurtado de Arbieta, Pedro Barroso, Valentín de Pardavé, Juan de Mori, Rodrigo Martínez, Diego de Carbajal, Juan de Agama y como su Maestre de Campo a Juan de Vargas (Varallanos, 1959, p. 128-129).

Después de los enfrentamientos sostenidos con los grupos de la resistencia indígena dirigidos por Illatopa y lograr su retirada hacia la región de Mancha-Huacrachuco (actual provincia de Huacaybamba), Gómez de Alvarado funda Huánuco el quince de agosto de 1539 en el asentamiento inca de Huánuco Pampa (Varallanos, 1959, p. 129). Desde este lugar, los europeos emprenderían la persecución de Illatopa hasta agosto 1542, fecha cuando finalmente fue sometido y asesinado por Juan de Vargas (Cieza de León, 1881, p. 292).

### **3.2.2. Nueva administración colonial (1542 - 1821 D.C.)**

Las fuentes históricas y arqueológicas coinciden en señalar que la ocupación española de Huánuco Pampa tuvo una duración breve. Varallanos (1959) sostiene que el traslado de la ciudad al valle del río Huallaga pudo haber ocurrido entre noviembre y diciembre de 1539 (Varallanos, 1959, p. 137), mientras que Craig Morris y Alan Covey (2003) proponen que el asentamiento fue abandonado a más tardar en 1542. Además, estos últimos autores atribuyen el abandono a las siguientes causas: 1. El clima extremo de altura; 2. Los constantes enfrentamientos sostenidos en la región con los grupos indígenas rebeldes y las guerras entre españoles y; 3. La lejanía del sitio para el cumplimiento de los servicios asignados a los grupos nativos (Morris y Covey, 2003, p. 144-145). Sin embargo, a pesar de esta corta ocupación, los españoles dejaron sobre la gran plaza inca de Huánuco Pampa los restos de varias estructuras arquitectónicas como evidencias tempranas de su paso por la altiplanicie de Aguamiro.

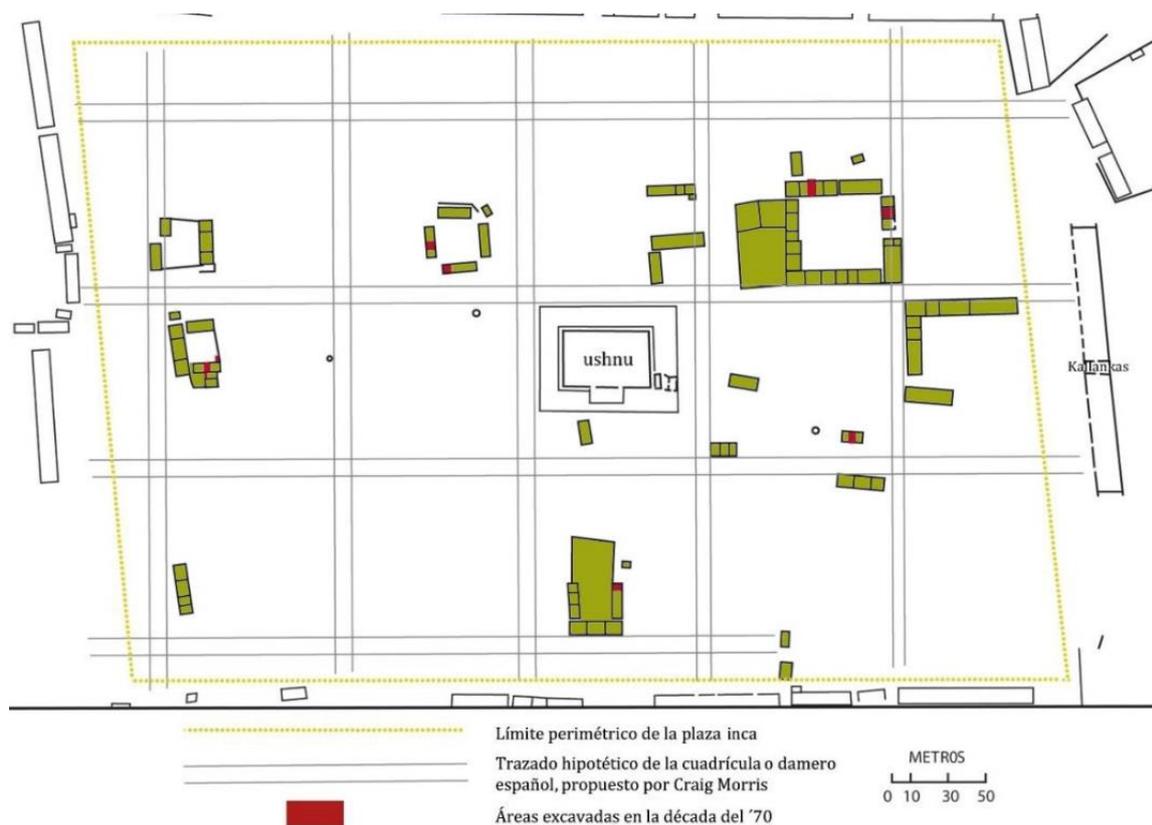


Figura 26. Plano de la ocupación colonial de la plaza central de Huánuco Pampa. Nótese las estructuras españolas alrededor del *ushnu* (Morris, Covey y Stein, 2011).

Una vez producido el traslado de la mayor parte de la población española asentada en Huánuco Pampa hacia el valle del Huallaga, se experimentó un cambio en la función original del sitio. Los edificios se dismantelaron a fin de dar usos distintos a sus materiales constructivos. Mientras, Francisco Pizarro comenzaría con la entrega de las encomiendas a los conquistadores, haciendo lo mismo, posteriormente, el virrey La Gasca. Así, las comunidades locales quedaron expuestas y sometidas al mayor o menor espíritu señorial, paternalismo, codicia o crueldad del encomendero (Mellafe, 1967, p. 331).

Esta situación política ocasionó una explotación desmedida y un derroche de los recursos, como sucedió con el excesivo consumo de camélidos en sitios como la altiplanicie de Aguamiro (Estete, 1917 [1533]) y las alturas de Lauricocha y Taparaco (Huamalés). Durante las dos primeras décadas del arribo español, el número de camélidos decreció enormemente en estos lugares hasta desaparecer por completo. Ya lo había advertido el cronista Cieza de León en 1553 cuando manifestó que debido a las confrontaciones sostenidas entre naturales y españoles, así como entre estos últimos, la población de camélidos existente en Aguamiro se había reducido tanto que, si no se tomaban las precauciones para su conservación, los naturales se

verían seriamente afectados en la producción de sus prendas de vestir (Cieza de León, 1928 [1553], p. 429)<sup>18</sup>.

Asimismo, aunque el culto oficial inca se vio seriamente afectado luego de la ejecución de Atahualpa, junto con una gran parte de los administradores y sacerdotes del *Tawantinsuyu*, las creencias religiosas locales probablemente se mantuvieron, sobre todo, en el ámbito familiar, iniciándose paralelamente un proceso de adopción y adoctrinamiento de los cánones religiosos católicos (Mellafe, 1967), lo cual marcó el inicio del sincretismo religioso. Por otra parte, la corona española estableció una serie de medidas para la administración de la mano de obra, siendo exceptuados de estas cargas por su investidura los caciques indígenas, quienes además obtuvieron ciertos beneficios. Aún así, los abusos contra las comunidades no cesaron, por el contrario, se incrementaron, afectando directamente la tasa de crecimiento demográfico (Mellafe, 1967).

Consecuentemente, entre 1530 y 1567, la población indígena de *ichoc-guanuco*, encomendada inicialmente a Francisco Martín de Alcántara, se contrajo de 1000 a 660 indios tributarios (Espinoza, 1995, p. 183), ocurriendo lo mismo con la población indígena tributaria de Guamalíes, que comprendía, entre otros lugares, Aguamiro y San Lorenzo de Pachas; en este caso, se observó que, entre los años 1549 y 1570, la población disminuyó de 7000 a 6104; llegándose a contar 3336 para finales del siglo dieciseis (Espinoza, 1995, p. 189).

Entre 1570 y 1575, al inicio del gobierno del virrey Francisco de Toledo, comenzarían a crearse en Huánuco y otras regiones las reducciones de indios, con la finalidad de reorganizar a las comunidades y mejorar su administración. Según Espinoza Soriano (2004), para esta época pueden contabilizarse al menos once nuevos pueblos: 1. El Dulce Nombre de Jesús; 2. San Francisco de Huari; 3. San Pedro y San Pablo de Singa; 4. San Nicolás de Miraflores; 5. San Francisco de Yaras; 6. Puños; 7. Santa Ana de Sillacpata; 8. San Lorenzo de Chachas; 9. San Francisco de Cascanga; 10. El Espíritu Santo de Llata y; 11. San Pedro de Obas (Espinoza, 2004, p. 140).

---

<sup>18</sup> Como director del Proyecto Integral Huánuco Pampa del Proyecto Qhapaq Ñan - Ministerio de Cultura el 2013, propuse un plan de reintroducción de camélidos en la altiplanicie de Aguamiro, adquiriéndose cinco alpacas de la raza Huacaya para la zona arqueológica. Posteriormente, se dió inicio al proceso de reproducción y control de su salud en coordinación con la Dirección Regional de Agricultura. Los logros alcanzados alentaron la adquisición de esta especie por parte de algunas familias de la comunidad.

Una de las comunidades reorganizadas y trasladadas a estos pueblos fueron los *guanucos*. Al respecto, Espinoza (2004) menciona que 2564 *Ichoc Guanuco Anan* fueron concentrados en el pueblo de Puños, corriendo la misma suerte 410 *Allauca Guanuco Anan* conducidos a Santa Ana de Sillapata y 284 *Allauca Guanuco Urin* llevados a San Pedro de Obas; todos reducidos junto con otra gran cantidad de *mitmas* pertenecientes a diferentes encomenderos (Espinoza, 2004, p. 139-140).

De esta forma, la antigua configuración territorial de los *guanucos* fue cambiando, se vió reorganizada y cada vez más semejante al sistema europeo, sobre todo, a partir del traslado de numerosos naturales a las reducciones, pero, además, con la presencia de parroquias o curatos<sup>19</sup> y la institución del corregimiento de *Guamalíes*<sup>20</sup>. Como resultado de estas medidas, más pueblos de origen prehispánico son abandonados; no obstante, para la primera mitad del siglo diecisiete, Huánuco Pampa estaba ocupado y funcionaba entonces como un *tambo* colonial, el *tambo* de Guanuco “El Viejo” (Vásquez de Espinosa, 1969 [1620], p. 329-330).

No cabe dudas que su funcionamiento respondía a su ubicación estratégica, pues gracias a la preexistencia del *qhapaq ñan*, se encontraba conectado con Quito, Loja, Chachapoyas, Huánuco, Cusco, el Collao, Alto Perú, y también con Lima (Mellafe, 1967). Así, por medio de este camino, Huánuco comercializaba ganados, granos, coca y tejidos de algodón, incluso se realizaba envíos hasta Santiago de Chile (Mellafe, 1967, p. 330).

Durante el siglo dieciocho, el régimen español en Huánuco experimenta su más grave crisis causada por la desigualdad entre las clases sociales, la discriminación racial y económica, la inhumana exigencia de la tributación y el deplorable estado de la masa indígena (Varallanos, 1959, p. 435). Esto origina una serie de sangrientos movimientos libertarios y reaccionarios promovidos desde el bando de los criollos e indígenas, en los pueblos de Quivilla, Llata, Puños, Miraflores, Punchao, Singa, Cahuac, Obas, Huallanca, entre otros, pertenecientes al

---

<sup>19</sup> De acuerdo con Fray Antonio Vásquez de Espinoza, por 1616, el corregimiento de Huamalíes estaba conformado por “8 curatos, 4 clérigos: en Pachas-Llacta, Pariarca, Mancha-Huarigancha; y 4 religiosos de Nuestra Sra. de la Merced en: Huacrachuco, Los Baños, Jesús María, Arancay” (Varallanos, 1959, p. 364). A estos curatos habría que añadir la presencia de los anexos registrados por Cosme Bueno, entre 1763-1778, como fue el caso del pueblo de Pachas con 6 anexos: Sillapata, Yanas, Aguamiro, Obas, Cahuac, y Chavinillo (Varallanos, 1959, p. 365).

<sup>20</sup> Según Waldemar Espinoza (2004) “En tal oportunidad, Huamalli Huánuco Anan, Ichoc Huánuco Urin, Ichoc Huánuco Anan y Allauca Huánuco Anan fueron anexados al flamante corregimiento de Huamalíes; mientras que Huamalli Huánuco Urin y Allauca Huánuco Urin fueron segregados y luego anexados al corregimiento de Tarma” (Espinoza, 2004, p. 139).

Corregimiento de Huamalíes (Varallanos, 1959, p. 435-448). De esta forma, se fueron cimentando las bases para la Revolución de Huánuco de 1812 y la consecuente independencia del yugo español.

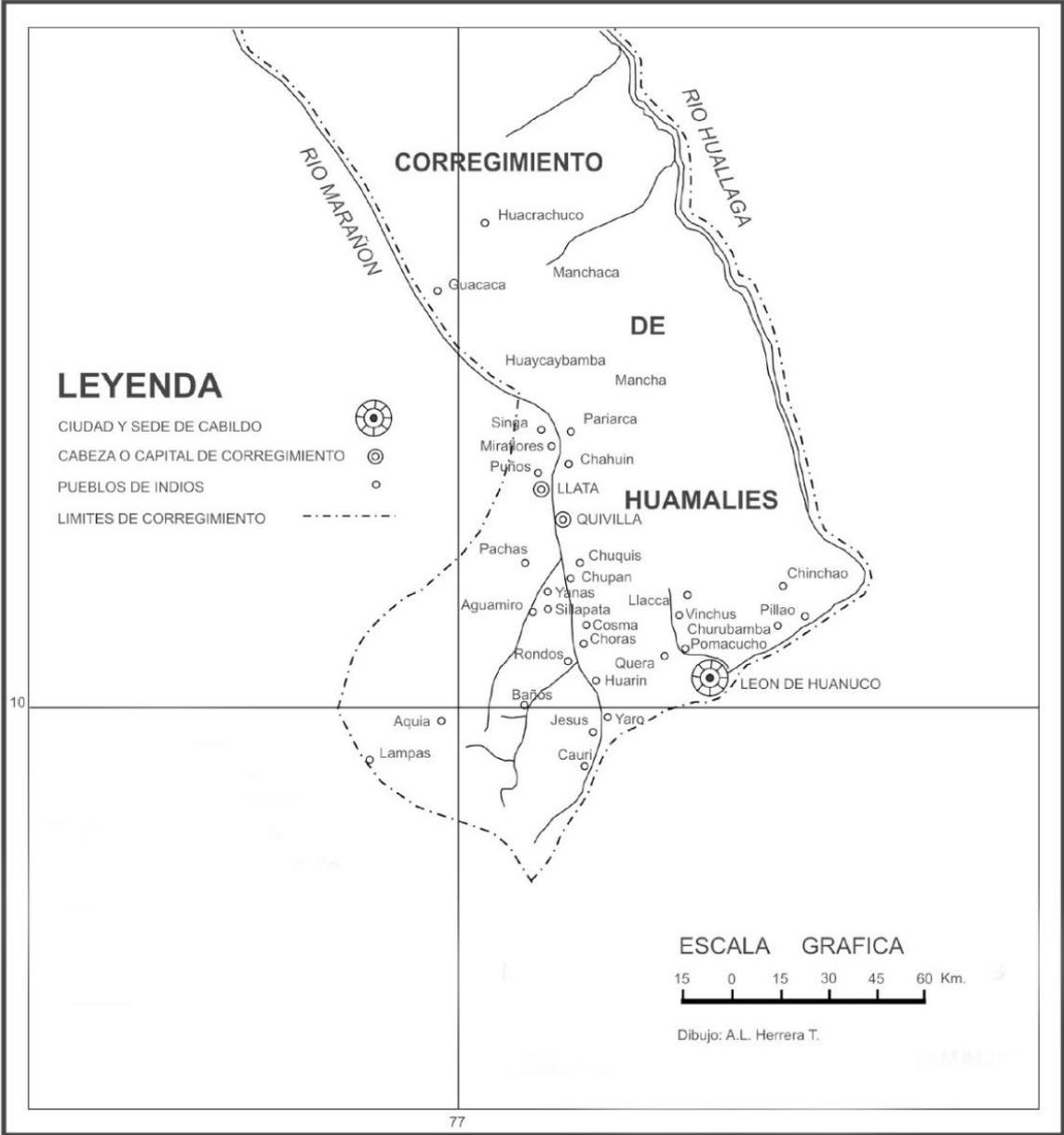


Figura 27. Mapa del corregimiento de Huamalíes (1565-1780).  
 Nótese la ubicación de Aguamiro y Pachas (Tomado y modificado de Espinoza, 2020).



### **3.3. Periodo republicano**

Después de la proclamación de la independencia, las numerosas batallas contra los ejércitos españoles y las guerras intralocales, la provincia de Huamalíes, que incluía en ese entonces a Aguamiro y San Lorenzo de Pachas dentro de sus límites, presentaba un espacio y sistema económico casi quebrado a pesar de la acumulación, realizada durante la colonia, de capitales monetarios y materiales procedentes de las comunidades indígenas, las cofradías religiosas, las haciendas ganaderas y los centros mineros de plata como Huallanca y de azogue como Queropalca (Espinoza, 2007).

De este modo, con la finalidad de revertir el panorama socio-económico, se promueve desde Lima, en sociedad con las antiguas élites huanuqueñas, la organización del nuevo Estado nacional, el cual buscará formar un nuevo patrón de dominación política sobre una sociedad organizada en pueblos urbanos y rurales (Espinoza, 2007). Para entonces, Huamalíes atestigua la emergencia de un gamonalismo conformado por un grupo de familias de ganaderos-comerciantes criollos y mestizos, descendientes de las familias españolas que, apoyados por el nuevo Estado republicano, establecen una vasta red de clientelas con las elites rurales y comunidades indígenas, a la vez que continúan con las antiguas prácticas de dominación y explotación heredadas de la colonia (Espinoza, 2007).

Esta dominación política estuvo dirigida por los terratenientes, pero también por los comerciantes, prefectos, subprefectos, curas, caciques locales y gobernadores, jueces y abogados, mientras las comunidades indígenas, a pesar de resistirse y enfrentar al poder, parecen aceptar una posición subordinada con miras a conservar sus jefaturas étnicas y reproducir sus principios colectivos de organización socioétnica (Espinoza, 2007).

Asimismo, durante este periodo se reanuda la explotación de las minas de plata en Huallanca y Cerro de Pasco, lo cual fortalece la creación de nuevos estratos sociales acomodados que, en alianza con los sectores de terratenientes huanuqueños, como la familia De la Puente-Berrios, dueña del latifundio de Huánuco “El Viejo”, y funcionarios del Estado, promoverán la creación de una nueva demarcación territorial provincial, la provincia de Dos de Mayo (Espinoza, 2007). De esta forma, el Presidente José Balta promulga la Ley de creación del Departamento Fluvial de Huánuco en 1869, estableciendo como capital la ciudad de Huánuco y como provincias a Huánuco y Huamalíes (Varallanos, 1959). Sin embargo, el cinco de noviembre de 1870 se decide crear la nueva provincia de Dos de Mayo como consecuencia de: 1. Las pugnas

caudillistas y políticas de pacificación practicados por los gobernantes nacionales; 2. La deficiente administración de la provincia de Huamalíes por su extensión y; 3. La aspiración de los vecinos de Aguamiro (Varallanos, 1959; Espinoza, 2007).

Así, se constituyen conforme a Ley los siguientes distritos para la provincia de Dos de Mayo: Jesús, Baños, Pachas, Chupán, Huallanca, Obas, Chavín y como capital al pueblo de Aguamiro (Varallanos, 1959). Los actos festivos de esta creación se llevaron a cabo en Aguamiro y en la pampa de la hacienda de Huánuco “El Viejo”, siendo presidida la celebración por el prefecto de Huánuco, el coronel don Pedro C. Vizcarra, apellido que adoptaría el río *Orqomayu*, y el empresario minero y dueño de Queropalca, don José Manuel Helguero (Espinoza, 2007).

Precisamente, el progresivo resurgimiento de la actividad minera y ganadera, a comienzos del siglo veinte, posibilitó la recuperación y hegemonía provinciana de La Unión, Aguamiro y Pachas. Así, más allá del autoconsumo, la reciprocidad, el trabajo comunal campesino y la explotación de los recursos procedentes de los diferentes microclimas (coca, papas, maíz, ganado de carne, leche, lanas y cueros) que caracterizó a esta provincia hasta fines de la década del sesenta, las economías de estos pueblos comenzaron a entablar negocios con las haciendas cañeras y algodóneras de la costa (Huarney, Huaura y Chancay) y la cabecera amazónica del Alto Huallaga, generando que las poblaciones migren hacia la costa para trabajar, luego de asegurar la siembra de sus parcelas y el trabajo comunal (Espinoza, 2005).

No obstante, los pueblos indígenas continuaron inmersos, desde la colonia, en una lucha paralela por legalizar y legitimar sus posesiones territoriales, los cuales se asocian no sólo con la tierra, sino también con los pastizales, el agua y los recursos forestales, además de sus lugares sagrados y cementerios, claves para los procesos de organización social y fortalecimiento de su identidad etno-cultural ya que refuerzan los vínculos de dominio, poder, pertenencia y propiedad comunal (Espinoza, 2007).

En las últimas décadas, sobre todo, después del sesenta del siglo pasado y a partir de la reforma agraria, la construcción de carreteras, el nuevo estatus educativo, la expansión de la lengua castellana, etc., las comunidades campesinas andinas experimentaron un fortalecimiento de sus economías y la reorientación de su producción y movimiento migratorio poblacional hacia los proyectos de colonización del Alto Huallaga. Además, el conflicto armado sostenido por Sendero Luminoso, principalmente entre las décadas del ochenta y noventa del siglo veinte,

convirtió la parte norte de Huánuco en un espacio sangriento debido al enfrentamiento permanente de campesinos cocaleros y no cocaleros, entre las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso. De esta forma, Huánuco se tornó en la región con más muertos después de Ayacucho, generando el desplazamiento de su población y liquidando el poder terrateniente (Espinoza, 2005).

## TERCERA PARTE

### CAPÍTULO 4: ORGANIZACIÓN Y REPRESENTACIÓN DE LOS *JIRKAS* EN LAS COMUNIDADES CAMPESINAS DE AGUAMIRO Y SAN LORENZO DE PACHAS

#### 4.1. El *Jirka* como divinidad andina del territorio huanuqueño

En las alturas de Huánuco el *Jirka* es considerado un ser divino que reside al interior de los cerros con connotaciones sagradas, asociado a prácticas rituales de origen ancestral, que evocan inevitablemente el culto a las *wak'as* realizado en épocas prehispánicas por las antiguas poblaciones que habitaron los Andes. El *Jirka* es la naturaleza, se podría decir que la *Mamapacha*, pero esta otra denominación no es usada en Aguamiro y San Lorenzo de Pachas. No la escuchamos en los mitos narrados, diálogos, ceremonias o rituales, por eso mismo será dejada de lado en nuestro análisis. Por lo tanto, el protagonista divino principal es el cerro espiritualizado llamado *Jirka*.

Es más, en las comunidades que son motivo de investigación la expresión “*Jirka*” o “*Cerro*” resulta la más usual para referirse a esta entidad espiritual, siguiendo en orden términos como *Awkillu*, *Awki* o *Abuelo*, tal como me lo contó don Julián Luna cuando llegué por primera vez a su pequeña y cálida casa en Colpa en 2004:

*“...en la chacra es lo que utiliza la gente...aquí nosotros tenemos la creencia que en el cerro hay un Awkillu se llama, mejor dicho... ¿en la mina también no sale el Muqui? Muqui, así chiquitito hombre, aquí también hay dicen, se le da su coquita, se le da todo, hay esa creencia de antes, entonces ahí se le pone nomás, en un huequito. Entonces Awkillu ese es su espíritu, el dueño del cerro, él es quien recibe y coincide”* (Julián Luna, 2004).

De la misma forma, ese mismo año, al continuar mi viaje hacia el norte por el camino inca, me detuve en Huaricashash, un centro poblado algo desolado, pero pintoresco, y ligeramente alejado del camino inca. En ese lugar pude conversar con el señor Saúl Acuña quien también mencionó al *Awkillu* o *Awki*:

*“...los ganaderos tienen su piedrita así tapadito del Awkillu o Awki, su pago tienen que darle, le dan su coca, cigarrillo. Los días que llueve y quieres que escampe ahí le das. Gente que cree en el cerro pe. Al cerro le puedes dar en cualquier sitio, pero en tu casa tienes que tener tu piedrita para que no le molesten nadie ahí, ahí le tenemos tapadito con otras piedritas”* (Saúl Acuña, 2004).

Sin embargo, durante estos recorridos también conocí algunos pobladores que aseguraban ya no creer en el *Jirka*, el discurso era diferente, y las razones respondían a la notoria influencia de las nuevas doctrinas religiosas, tal como entendí a partir de las palabras del señor Metodio Mallqui en Estanque:

*“...los incas también creían en el cerro, en el Awki, en el cerro pues, pero ahí obra satanás, ahora se estudia la biblia”* (Metodio Mallqui, 2005).

Aun así, constaté que existe un amplio reconocimiento del poder divino del *Jirka* en Aguamiro y San Lorenzo de Pachas, lo cual resulta fácilmente verificable una vez que se interactúa con los pobladores durante el recorrido de los diferentes parajes de sus serranías. El conocimiento acerca de esta divinidad se transmite de forma oral a través de relatos que describen usualmente sueños y experiencias vividas directamente por el narrador o por terceros, es decir, el sueño o la vivencia de alguien más. Estos relatos, escuchados al inicio en el ámbito familiar luego son compartidos en otros círculos sociales, aprovechando las diferentes prácticas y espacios de interacción como alguna reunión entre amigos, una fiesta patronal, reuniones familiares o mientras se *chaccha* o mastican algunas hojas de coca solicitando el permiso a los *Jirkas* para el inicio del trabajo en las *chakras* o campos agrícolas.

Por ejemplo, años después, sobre todo en 2007, y después entre 2011 y 2015, cuando por razones laborales terminé estableciéndome en La Unión, más de una vez, durante nuestros trabajos en el sitio arqueológico de Huánuco Pampa, se generaban diversos temas de conversación con los señores y señoras de la comunidad participantes del proyecto. Entre aquellos temas, primaban los referentes a los sueños de la noche anterior, sobre todo, cuando estos eran algo inusuales e involucraban al sitio arqueológico, el *ushnu* (una plataforma ceremonial inca), un hombre anciano, una mujer mayor, una roca, una cueva, entre otros aspectos que llamaban nuestra atención.

En esos casos, la respuesta que siempre dieron los “comprendidos” en el tema, como solían llamar a las personas que más conocían sobre los *Jirkas*, fue: “*el Jirka*”, “*debes pagar a tu Jirka*”, “*el Jirka te está avisando*”, “*sino lo haces, el Jirka puede molestarte*”; frases dichas a modo de advertencia que iban acompañadas de sugerencias inmediatas como: “*debes regalarle su coquita*”, “*debes colocarla en el ushnu*”, “*entre las piedras de las kallankas*”, entre otras cosas.

Y así lo hacía, compraba por la tarde las hojas de coca en alguna tienda de la ciudad de La Unión, tenías que ser hojas buenas, bien escogidas, también caramelos, cigarros, y en ciertas oportunidades algo de *shaqta* o aguardiente de caña. Al día siguiente, muy temprano les pedía consejos a los señores “comprendidos” en esta entrega de “regalos” al *Jirka*. Ellos decían que los mejores lugares donde colocar las ofrendas era en las oquedades formadas entre las piedras incas de los muros del *ushnu* o las *kallankas*, lugares sagrados en el pasado. Así los hacíamos, tanto los pobladores de la comunidad como los arqueólogos que trabajamos en el sitio arqueológico; sin embargo, los primeros, tenían también sus propios lugares sagrados en sus casas, a los que llamaban “*Cerros*” o “*Jirkas*”, y de los cuales hablaré más adelante.

Debido a sucesos como el narrado, y otros que fui presenciando, noté que las personas de las comunidades de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas, son creyentes, respetuosos y hasta temerosos del poder que ejerce el *Jirka* sobre la naturaleza, las personas, las plantas y los animales. En ese sentido, le atribuyen cualquier suceso extraordinario ocurrido en el *kay pacha* como la pérdida de un animal, alguna enfermedad inexplicable, pero también la buena fortuna, la riqueza, la fertilidad o simplemente todo aquello que es diferente, inusual o singular.

Así, por ejemplo, hasta hace algunos años aparecía en La Unión, cada seis meses aproximadamente, un hombre con albinismo procedente de las alturas. Al respecto, el señor Rufino Aguirre me contó firmemente que la pigmentación de la piel de este hombre respondía a la ubicación de su vivienda en un área de influencia sagrada de un cerro de Cochabamba (Ripán) reverenciado como *Jirka*. Estas fueron sus palabras:

*“Nació así porque vive cerca del cerro, cerca del pueblo de Cochabamba, en el distrito de Ripán. Le regalan aguardiente, coca, caramelos, cigarros, cada vez que llega al pueblo. Él mira la suerte a la gente con la coca, cuando la gente tiene problemas él te*

*avisa. Él baja cada seis meses al año, son cuatro hermanos, la gente lo respeta, le regalan su propina” (Rufino Aguirre, 2008).*

Además, el contacto diario de este hombre albino con el *Jirka* y la ubicación de su residencia en un lugar alejado de la ciudad, contribuyó a fomentar su prestigio cuando procedía a la lectura de hojas de coca a solicitud de los pobladores conocedores de sus facultades, a cambio recibía las mismas ofrendas que se acostumbran depositar al *Jirka*, aunque también se le podía entregar algún dinero en efectivo a modo de “voluntad” o “propina”. No obstante, algunas personas, sobre todo, los llamados “comprendidos”, fueron más allá en cuanto a sus comentarios y afirmaron que el personaje precitado era “hijo del *Jirka*”.

Según estos especialistas, las diferencias físicas de este hombre, refiriéndose al color del cabello y la piel, se deberían a una relación sentimental sostenida entre el *Jirka* y la madre, la cual se originó a partir de la astucia del *Jirka* para engañar a la mujer y aparecer representado como un familiar y así lograr su cometido<sup>21</sup>. De esta forma, la mujer concibió un hijo con características peculiares, diferente al resto de la familia y de la población en general. Una situación especial que no generó el desamparo y abandono del recién nacido, sino todo lo contrario, ya que se le otorgaron mayores cuidados, cariño y respeto por conocer su origen. En La Unión, el señor Euler Vásquez dijo lo siguiente sobre este tipo de relaciones entre el *Jirka* y determinadas mujeres escogidas:

*“Cuando la mujer está sola en su casa llega un hombre extraño que le conversa, trata de convencer a la mujer, luego le prohíbe algunas cosas, por ejemplo que no prendiera la luz, que no prendiera la vela para que lo pueda identificar, eso es lo que le prohíbe, le prohíbe contar a su hija o a algún pariente que le ha visitado alguien, entonces hay muchas cosas que le prohíbe, entonces si la persona o la señora es hábil se preguntará porque le prohíbe y en algún momento en que se descuida y le detecta, ahí se da cuenta que no ha estado con una persona natural, ha estado con un sujeto o algo que le ha improvisado en el momento y eso sucede. Se puede dar cuenta quizá en el saludo, porque le da la mano y no es una mano, sino que tiene forma de una patita de gallo y*

---

<sup>21</sup> Casos similares se han registrado en las inmediaciones de la antigua *wak'a* conocida bajo el nombre de “taita Chimborazo”, en la provincia ecuatoriana del Chimborazo, donde existe la costumbre de interpretar el nacimiento de *tsarcos* o albinos como el resultado de las relaciones sexuales practicadas en la montaña y violaciones del “taita Chimborazo”, lo cual genera que los *tsarcos* o albinos sean considerados “hijos del Chimborazo” por la pigmentación de sus rasgos (Moreno, 2009).

*productos de eso nace un gringo o alguien muy diferente a la familia, y ese es hijo del cerro y se le respeta por ser diferente, merece más aprecio, pero lo hacen sólo los comprendidos” (Euler Vásquez, 2008).*

Por otro lado, aunque se sostiene que los *Jirkas* son seres poderosos y ricos, protectores de la gente y el ganado, que pueden anticiparse a los sucesos y advertir, que poseen las propiedades para premiar y castigar, dueños de todo, y que llegan a tener las mismas necesidades que el resto de los comuneros, es decir, la necesidad de alimentos, bebidas, intimidad, afecto y respeto (Taípe, 1991, p. 51); determinados *Jirkas*, como Wamantanga, uno de los *Jirkas* principales de Aguamiro, poseen atributos y emplazamientos que les conceden facultades como instrumentos vigentes para la medición del tiempo.

Y aunque no todos conocen y practican estas observaciones sobre las proyecciones de la luz solar y la formación de sombras en los pliegues rocosos de Wamantanga, los pobladores conocedores lo utilizan diestramente todavía como marcador del tiempo. Según cuentan los pobladores, este conocimiento, transmitido a través de las generaciones, fue aprendido tempranamente cuando no se contaba con la tecnología actual, entendiéndose reloj de pulsera, teléfono celular o radio, o cuando su uso no estaba tan extendido, por eso algunas expresiones vertidas por los propios comuneros durante nuestras conversaciones dejaron percibir una ligera jactancia de su capacidad para prescindir de cualquiera de estos dispositivos.

Pero el grado de influencia del poder del *Jirka* se renueva también según el contexto experimentado. Así, en mis últimas conversaciones telefónicas con la señora Liduvina, una de mis amistades de Aguamiro, me mencionó que el *Jirka* impide que el COVID-19 llegué hasta su comunidad. En suma, estamos frente a un dios andino con una presencia permanente en la vida diaria de la gente.



Figura 29. Don Fermin Piñán coloca con suma reverencia las ofrendas al *Jirka* en la quebrada Pishtaqwain (Ordóñez, 2013).

#### **4.1.1. Atributos principales del *Jirka***

El *Jirka* es sumamente importante, poderoso y desempeña un rol crucial en las acciones diarias y la vida rural en general al estar presente en la agricultura, ganadería, festividades locales, ceremonias, entre otras actividades. Su presencia es reconocida en numerosas comunidades campesinas y ciudades de la región huanuqueña. Pero, no todos los cerros son considerados poderosos.

Algunos cerros tienen más poder, prestigio, rasgos masculinos o femeninos, entre otros atributos; y si bien no son clasificados directamente por los comuneros, es posible llevar a cabo esta empresa en base a los relatos y descripciones que explican sus características. De esta forma, se obtiene una clasificación de los *Jirkas* de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas inspirado en algunos de los criterios previamente establecidos por Juan José García Miranda (1998) y Carlos Dorregaray (2009) como son: altura y majestuosidad, aspecto físico (sexo) y contacto con las personas, solo que en esta ocasión utilizaré la información etnográfica recolectada para el presente trabajo.

#### 4.1.1.1. Por su admirable altura y majestuosidad

La altura de los cerros es un atributo importante para identificar a los *Jirkas* de mayor poder. Los comuneros adultos, conocedores de este aspecto, saben ciertamente que *Jirka* en su comunidad es más poderoso y, por lo general, son los cerros más grandes los que gozan de un mayor prestigio. Así, mientras en Aguamiro se consideran entre los *Jirkas* más poderosos a los grandes cerros de Wamantanga, Pucagaga, San Cristóbal y Chichiwain; en San Lorenzo de Pachas se nombra a Kunyag, Garhuahuagra, Ayrán Rumi y Wari Jirka.

Las personas recurren a estos cerros, de enorme poder y prestigio, solicitando principalmente el bienestar familiar, una buena cosecha de sus productos, la reproducción de su ganado, buscando una solución ante la pérdida o robo de sus animales o para agradecer por todo aquello que tienen. Así, en más de una oportunidad, los pobladores mencionaron que cuando pierden sus animales o son víctimas de algún robo, el *Jirka* les revela en sueños la ubicación de los mismos y así saben donde encontrarlos, logrando determinar incluso al responsable del hurto.

Pero si tratamos el aspecto de la altura, se debe mencionar que algunos comuneros huanuqueños, principalmente aquellos residentes en las provincias de Lauricocha, Dos de Mayo y Huamalíes, todavía reconocen a las majestuosas cordilleras de Yarupajá, Waywash y Jirishjanka como los *Jirkas* mayores, siguiendo en orden sus *Jirkas* locales como Kunyag, Wamantanga o Pucagaga. A estas grandes montañas, aunque no siempre, también les dirigen sus rezos y oblaciones como parte de los diferentes rituales.

Precisamente, el culto prehispánico a estas montañas en Huánuco se puede rastrear en los documentos coloniales. Así, por ejemplo, se advirtieron algunas menciones acerca de Yarupajá, el cual más allá de ser un nevado de gran altitud, fue la principal *wak'a* de los antiguos “hurin sayas de Guanaco”, entiéndase Huánuco (Albornoz, 1984 [1582]). Pero Yarupajá también fue centro de culto para otros grupos locales más alejados, y esto se constata en un documento escrito por el bachiller Bernardo de Noboa en 1656 que recoge el testimonio de los indígenas del pueblo de San Francisco de Otuco (doctrina de San Pedro de Acas), los cuales mencionaron que los *guari*, grupo étnico ubicado en la región Ancash, también tuvieron por *wak'a* y *pacarina* a Yarupajá, lo cual denota la extensión del culto a esta montaña y su influencia religiosa (Duvols, 2003).

En consecuencia, como se desprende de la lectura de estos documentos, la dilatada distancia física que separaba a las antiguas comunidades de las montañas sagradas como Yarupajá, Waywash y Jirishjanka no fue un impedimento para su culto en el pasado. Al contrario, sus cumbres fueron observadas y veneradas desde diferentes puntos de la geografía y proyectadas desde determinados lugares “marcados” con la construcción de arquitectura ceremonial<sup>22</sup>, la cual permitió la organización del espacio según el alineamiento de las *wak'as* principales y la observación detenida de ciertos fenómenos astronómicos.

Al respecto, en los actuales territorios fronterizos de Huánuco y Ancash, investigaciones arqueológicas recientes, respaldadas esencialmente en el dato etnográfico, señalan la relación espacial y simbólica entre asentamientos incas y cerros tutelares que continúan siendo considerados sagrados por las comunidades contemporáneas. (Pino, 2010a; Ibarra, 2016; Chirinos y Ríos, 2019; Ordóñez, 2019).

Por ejemplo, luego de examinar y contrastar esta información, advertí que varios de los principales establecimientos incas provinciales se encuentran asociados a cerros considerados actualmente *Jirkas*, destacando por su reiterada presencia y grandes dimensiones aquel conocido como Wiñaj. Esta denominación quechua tiene como significado “el que crece”, siendo atribuido generalmente a los cerros más grandes.

De esta forma, al este de Huánuco Pampa (distrito de La Unión, provincia de Dos de Mayo, Huánuco) se encuentra un cerro llamado Wiñaj, el cual es considerado un *Jirka* poderoso en estas latitudes (Pino, 2010a). Igualmente, al este de Pincostambo o Soledad de Tambo (distrito de Huachis, provincia de Huari, Ancash), existe otro cerro venerado con el mismo nombre (Ibarra, 2016; Chirinos y Ríos, 2019). Similar relación sucede en Pariash (distrito de

---

<sup>22</sup> La ubicación y orientación del *ushnu* de Huánuco Pampa, precisamente emplazado al interior de la Comunidad Campesina de Aguamiro, representa un ejemplo notable sobre el vínculo existente entre la arquitectura sagrada y las principales montañas consideradas divinidades en la época prehispánica. Así lo hace notar el arqueólogo José Luis Pino (2010a) cuando dice que: “El aspecto más destacable del *Ushnu* obviamente es la orientación hacia el Sur de los dos únicos accesos de la plataforma superior y de su única escalinata, por lo que decimos como una premisa que el *Ushnu* está orientado al Sur geográfico...cuando se observa el *Ushnu* y todo el complejo, desde una posición extrema Norte del área que circunda a Huánuco Pampa, notamos con claridad, que el nevado de Yarupajá destacando en la cordillera del Huayhuash, se encuentra en la dirección Sur del asentamiento, detrás de las colinas al sur del Cerro Colca. Por lo tanto, en base a la ubicación de la cordillera del Huayhuash podría entenderse porque la orientación principal del *Ushnu* es hacia el Sur. Como se mencionó la parte más importante de esta cordillera es el nevado de Yarupajá, que es el más alto de la zona, con una altitud de 6634 m.s.n.m., además de ser uno de los nevados más altos de los Andes” (Pino, 2010a, p. 120-121).

Tantamayo, provincia de Huamalíes, Huánuco), donde identifiqué la presencia del cerro sagrado Wiñaj Punta o Wiñaj Jirka al este del sitio inca (Ordóñez, 2019). Y finalmente, durante un trabajo reciente, constaté que al este del tambo inca de Tunsucancha, próximo a la capital del distrito de Cauri (provincia de Lauricocha, Huánuco), se encuentra el cerro Winaj Willca, considerado el *Jirka* más prestigioso y desde cuya cúspide, aseguran los pobladores caurinos, puede observarse al resto de sus hermanos localizados en otros distritos: Auqui Willca (en Antacolpa), Shaqsha Willca (en Margos), Wagra Willca (en Jesús) y Atao Willca (en Rondos)<sup>23</sup>.

Por lo tanto, resulta más que sugerente la recurrente ubicación de los *Jirkas*: Wiñaj, Wiñaj Punta, Wiñaj Jirka o Winaj Willca al este de los asentamientos incas provinciales, así como sus características físicas imponentes y prolongado culto hasta la actualidad. Del mismo modo, es interesante la importancia y veneración de los *Jirkas* mayores como Yarupajá, Waywash y Jirishjanka desde la época prehispánica hasta la actualidad y de los grandes *Jirkas* comunales en Aguamiro y San Lorenzo de Pachas como Wamantanga, Pucagaga, San Cristóbal, Chichiwain, Kunyag, Garhuahuagra, Ayrán Rumi y Wari Jirka.

#### **4.1.1.2. Por su aspecto físico**

Los pobladores de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas catalogan a sus *Jirkas* como “macho” o “hembra”, es decir, como “*Orqo Jirka*” o “*China Jirka*”, a partir de su configuración física y aunque no siempre lograron identificarlos de esta forma, todo indica que la definición del género de un cerro es un aspecto secundario y no determinante para el culto.

Por ejemplo, los comuneros de Aguamiro, identificaron entre los cerros machos principales a: San Cristóbal, Quimsaragra, Wamantanga y Rucsonpunta; mientras señalaron como cerros hembras a: Shagapapunta, Mamajirka, Chichiwain, Shaywapunta, Racapaurcon y

---

<sup>23</sup> Aunque usualmente la orientación al este se relaciona con la salida del sol, uno de los dioses prehispánicos más importantes, se considera necesario profundizar en el análisis del término *wiñaj* y determinar si su existencia en la región formó parte del proceso de apropiación material y simbólica del territorio que condujeron los incas, es decir, si su presencia se constituyó como parte de la construcción del paisaje simbólico inca a través de la edificación de infraestructura estatal y la reasignación de nombres de connotación sagrada y origen cusqueño o, por el contrario, si se está frente a una divinidad local y preinca extremadamente respetada durante la ocupación inca, lo cual se evidenciaría probablemente a través de la planificación, construcción y orientación de sus establecimientos considerando la pre-existencia del culto a los cerros Wiñaj. Particularmente, me inclino por la segunda propuesta, toda vez, que el término *wiñaj* o *winaj* es registrado en otras regiones para denominar a los *Jirkas* principales, tal es el caso de la enorme roca ubicada en el antiguo pueblo *yarush* de Goñicutac, hoy Pasco, y que los pobladores locales conocen como *Jatun Winaj Wanka*, un antiguo oráculo. Por otra parte, es importante agregar que antiguamente los naturales de Cauri poseían cuatro *wak'as*: *Vizac Vilaca*, *Raria Pauca*, *Collupa* y *Naoparan* (Rostworowski, 2007, p. 66).

Waywashpunta. Por otra parte, en San Lorenzo de Isco, al interior de la comunidad de San Lorenzo de Pachas, la señora F.L. dijo lo siguiente:

*“Arriba hay una piedra que se llama Chaquanrumi, en eso creían mi papá, Chaquan es anciana...y hay mi papá me recuerdo daba su coquita, si cigarrito, aguardiente todo. Ese está arriiiba, en la punta, en esta vuelta del cerro, acá arriba, más arriba hay un cerro grande, se llama Yanajirka, Rukujirka, Yanajirka así dos cerros, Rukujirka y Yanajirka..., ahí está, antes de llegar a Yanajirka está Chaquanrumi, hay un cerro parece que está sentado un ser humano igualito con la forma, entonces ahí tenía creencia mi papá, mi mamá, mi papá. Le daban su coquita la hora de dar sal a sus ovejitas, sus ganados y le daban siempre, como una wanka, pero parecido a ser humano...esa piedra si existe. Ahora ya no le hacemos caso ya, ya nos hemos divorciado de costumbres antiguas. Por eso hay Rukujirka y Yanajirka hay, Yanajirka ya simboliza damas ya, en femenino, en cambio el otro Rukujirka ya anciano, el cerro elevado, grande” (F.L., 2018).*

Sin embargo, además de recurrir a los aspectos geomorfológicos señalados, los pobladores también realizaron estas diferenciaciones de género recurriendo a su tradición oral, los cuales sostienen la sacralidad de estos cerros y desempeñan un rol importante al contribuir con la conservación de la memoria colectiva. Estas narrativas pueden contar “historias de amor” o “disputas entre héroes locales por el amor de una princesa”, identificándose en el escenario paisajístico, con una mayor facilidad, a los actores o personajes de aquellas historias. En otras oportunidades, los pobladores también apelaron a las apariciones de los *Jirkas* en los sueños y, dependiendo de su materialización masculina o femenina, llegan a saber que género posee determinado cerro.

En suma, los comuneros sustentan su posición respecto al género de sus cerros, ya sea por sus características morfológicas, su narrativa tradicional o los sueños. Cualquiera de estos tres aspectos puede ser un vehículo revelador para llegar a determinar finalmente si un cerro es “macho” o “hembra”.

#### **4.1.1.3. Por su poder y contacto**

Los *Jirkas* son considerados “chúcaros” o “mansos” según el tipo de encuentro con las personas, así mientras los “cerros chúcaros” son poco frecuentados por temor, los cerros

“mansos” son visitados por la gente sin ningún reparo, conversan con ellos, aunque siempre con respeto.

Pero, continuando con la explicación de los “cerros chúcaros”, encontramos que estos son temidos por su agresividad, pueden causar daño en la salud de las personas e incluso la muerte. Por esta razón, los comuneros no suelen transitar por sus parajes, difícilmente lo hacen de forma solitaria y de hacerlo realizan siempre alguna ofrenda que llaman “pago”, de lo contrario son castigados por el cerro. Por ejemplo, en la frontera este de la comunidad de Aguamiro, alejada de los centros poblados que la conforman, se encuentra la quebrada de Pishtaqwain, la cual es catalogada como una quebrada “chúcara” muy respetada por su poder, por eso no es difícil encontrar en sus dominios una serie de ofrendas en el camino, en los abrigos rocosos asociados y algunas apachetas como señales de respeto a las divinidades. Sobre esta conocida quebrada se hablará más adelante.

Por otra parte, los cerros “mansos” son aquellos que no proyectan temor en los pobladores, son tratados con cariño más que con recelo, pero igual se les ofrenda con sumo respeto. Esto sucede con el *Jirka* Wamantanga, en Marcaragra, o con San Cristóbal, ambos ubicados al interior del territorio de Aguamiro. Igualmente ocurre con Nicolas Wanka y Chupapunta, cerca de Huaricashash, y también Númeropunta en Víctor Raúl Haya de la Torre, estos tres últimos en la comunidad de San Lorenzo de Pachas. Precisamente, durante nuestro paso por Víctor Raúl Haya de la Torre en 2018, el señor L.V.T. nos habló lo siguiente sobre el *Jirka* de Númeropunta:

*“Más antes era puro libre, libre, no había mucha gente pe, en cambio ahora ya está llenando ya...sobre los Jirkas hay antes mi abuelito...está Númeropunta, hay dice regalaba pe para que se aumente su ganado, para eso sus regalitos, llevaban frutas, caramelos, esas cosas, coca, cigarro, esas cosas pe, esas costumbres tenían pe...Númeropunta queda acá arriiba, aaalto es ese cerro...después acá Huayllaco, después Regulon, después Yuraqcocha más allá, ese cerros de acá pues, los cuatro cerros pue están más altos ahí. Por acá ya pe ese cerro Yanajirka dice, de Númeropunta, ese cerro Rimarima al punta. Más antes como poderoso a ese cerro Númeropunta pe lo han tenido, casi los actuales ya no ya pe, se cambian pe todas las creencias ah. Como poderoso lo han conservado pe, le llevaban su coca, su cigarrito, sus caramelitos ahí...una cuevita linda ahí pe, ahí pues llevaban...ahí dicen la familia Palacios pe habían sacado una...más antes había un entierro, más antes había muerto. Mi abuelito*

*daba ofrenda, yo no he dado...frutas, cigarrillos, lo que está amontonado ahí yo he visto, lindo es ahí” (L.V.T., 2018).*

Sin embargo, las denominaciones “chúcaro” o “manso” también se extienden para las lagunas o manantiales. Efectivamente, al interior de la zona arqueológica de Huánuco Pampa, en Aguamiro, a poco más de trescientos metros al sur de la plataforma ceremonial conocida como *ushnu*, se localiza la laguna de Picocha. Esta laguna es altamente temida por los comuneros al considerarla “chúcara”, por eso evitan transitar por sus contornos, pues son temerosos de recibir algún “daño”. Al respecto, la señora Liduvina de Guellaycancha nos contó por qué temen a esta laguna:

*“Acá en la misma ruina hay pues una laguna que es Picocha, ese sitio también era muy mañoso, ahora claro con tanta gente que entramos creo que un poquito está bajando, más antiguamente era un poco peligroso para bajar, y ahora también hay, sino que nosotros no nos acercamos mucho a esa laguna, entonces de ahí salía un arcoíris berroso, dice según...Nosotros también veíamos, como vivíamos cerca ¿no? Vemos por la noche que levanta, entonces ese es el...en que nosotros no tenemos un poquito miedo de entrar por ese Picocha, cambio por el restos lados...También arriba ese sitio qué cosa este...donde que hay pues para guardar los granos los Incas, en ese sitio dice que hay culebras, de ahí también dice que hay culebras medio berroso...” (Liduvina Naupay, 2013).*

Una vez que escuchamos el relato de la señora Liduvina Naupay comprendimos que la razón del temor a la laguna radica en la manifestación del arcoíris al que temen, llamándonos la atención la relación que establecen entre el “arcoíris” y la “culebra”, evidenciada posteriormente con mayor claridad cuando se refieren a las facultades para “picar” del arcoíris al igual que puede hacerlo la “culebra”. Luego encontraremos más detalles sobre el temor al “arcoíris”.

#### **4.1.2. Personificación del *Jirka***

En varias ocasiones los pobladores me contaron que la aparición del *Jirka* se produce en sueños bajo la forma de un hombre anciano y barbado, que viste un atuendo blanco y porta un bastón. En otras oportunidades, manifestaron haber sido testigos directos de las apariciones del *Jirka* al interior de sus comunidades, caminando por algunos parajes, también montando un caballo

blanco o presentándose incluso en alguna reunión social como se verá luego cuando se trate el caso de “Hilario”.

Sin embargo, sea de una forma o de la otra, el *Jirka* se presenta usualmente ante las personas revelando algún vaticinio como enfermedades, sequías, el robo de los animales, transmitiendo mensajes de contenido bueno o malo, expresando alguna advertencia o reclamando sus regalos y ofrendas. La aparición de esta divinidad en la vida diaria de los pobladores tiene múltiples interpretaciones, las cuales dependerán del mensaje que el *Jirka* transmita y de la interpretación que se realice.

Los pobladores de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas explican estas apariciones como un llamado de atención por parte del *Jirka*, que exige no ser olvidado, sino por el contrario, que exige su derecho o sus regalos y, sobre todo, ser venerado, razón por la cual una de las primeras acciones realizadas después de este tipo de sucesos es el acomodo y limpieza del lugar donde se conservan las *wankas* o piedras sagradas familiares, las cuales se ubican mayormente en la parte exterior de las viviendas, por lo general próximas al corral de los animales. En este pequeño espacio sagrado, las familias reafirman sus creencias y legitiman el poder de sus divinidades a través de la entrega y colocación de hojas de coca, cigarros y caramelos, mientras pronuncian rezos y pedidos. Así, aunque con las variaciones del caso, se conserva de forma muy latente la creencia en el poder que emana de este ser poderoso de origen ancestral.

#### **4.2. Sistema de ritualidades y ofrendas**

El *Jirka* es el creador de la naturaleza, le pertenecen los manantiales o *puquios*, lagunas, ríos, bosques, campos de cultivo y pastizales, suyos son también los animales. Por lo tanto, el aprovechamiento de estos y otros recursos debe retribuirse por intermedio de una serie de dones o regalos.

En Huánuco, a la entrega ritualizada de estas ofrendas se le denomina *jirkagaray*, la cual tiene como finalidad el cumplimiento del principio de reciprocidad con el *Jirka* por los beneficios otorgados. Estas se encuentran enmarcadas en una serie de formas rituales, entre las cuales destacan: 1. Marcaje del ganado o *wak'a marcay*; 2. El cultivo de la tierra y; 3. Las fiestas y celebraciones comunales.

Efectivamente, las condiciones geográficas posibilitan el desarrollo de la actividad ganadera tanto en Aguamiro como en San Lorenzo de Pachas. Los meses de febrero y marzo son fechas propicias para el reconocimiento y la renovación de los lazos sagrados que unen a las familias con sus *Jirkas* durante la celebración de las “yunzas” y el “marcaje”. Asimismo, paralela a la actividad mencionada, la agricultura juega un rol fundamental en la subsistencia familiar y es el *Jirka* que, como ser divino y generoso, garantiza la buena cosecha, por eso siempre se le retribuye con “regalos”.

Pero el *Jirka* está presente en la vida diaria de las familias, así como en las celebraciones públicas, tiene un espacio reservado para la entrega de sus ofrendas, incluso durante festividades de reciente data como la “Fiesta del Sol”, una versión huanuqueña del *inti raymi* cuzqueño organizado por la Municipalidad Provincial de Dos de Mayo, y desarrollado en la plaza inca de Huánuco Pampa el 27 de julio de cada año.

Entre el conjunto de ofrendas modernas usualmente ofrecidas al *Jirka* destacan las hojas de coca, cigarrillos sin filtro conocidos como “cigarro nacional”, caramelos, frutas y *shaqta* (aguardiente de caña) o *aswa* (chicha de jora). La gran mayoría de estos productos son adquiridos sin dificultad en tiendas locales de La Unión, y también en pequeños establecimientos comerciales de Huricashash, Colpa y Guellaycancha. Si bien los caramelos y cigarrillos proceden de Lima y la *shaqta* más valorada de Huánuco, las hojas de coca, la principal ofrenda para el *Jirka*, es producida en el valle del Monzón, al este de la provincia de Dos de Mayo. Al respecto, el señor Julián Luna dijo lo siguiente:

*“La coca es traída del Monzón, de la selva, en La Unión venden, en la altura también llega. Un costal de coca esta 200, 300...en la altura lo venden por onzas, por libras. En la altura paran chacchando su coca. Pero ahora hay mucho control, le piden mucho en el pase, si trae mucho le agarran por narco, por eso tiene que sacar para su consumo nomás”* (Julián Luna, 2004).

Principalmente entre la década del sesenta y setenta, el valle del Monzón representó un espacio laboral muy importante para la población de numerosas comunidades de la provincia de Dos de Mayo y otras provincias, por eso aún es posible encontrar testimonios como el del señor Metodio Mallqui, un poblador de edad avanzada residente en Estanque quien, aunque

notoriamente influenciado por las nuevas doctrinas religiosas, todavía recuerda sus viajes al Monzón durante su juventud para cultivar los cocales:

*“...yo he ido al Monzón varias veces, antes de que recibiera el evangelio yo viajaba a traer coca para chacchar, la coca costaba siete soles, ocho soles...cambiábamos con harina, habas, trigo...una arroba de trigo, una arroba de coca, aquí la coca cuesta más. Ahora está prohibido...porque la palabra de dios dice no des veneno a tu prójimo”* (Metodio Mallqui, 2005).



Figura 30. Don Fermin Piñán mira atentamente la cámara mientras se realiza la *chacchapada* antes del inicio de los trabajos (Ordóñez, 2013).

Según observé, estas ofrendas son escondidas bajo tierra, en ciertas oquedades o grietas de las rocas con sumo cuidado y en medio de un ritual que incorpora una serie de pedidos y rezos dirigidos a los principales *Jirkas* o cerros del entorno. A cambio, los pobladores reciben la

protección necesaria, el permiso para iniciar sus labores diarias, seguir algún viaje sin contratiempos o cualquier otra actividad. Primero es el *Jirka* y luego el hombre, por eso a menudo se constata que durante la realización de ciertas festividades locales y reuniones familiares el primer sorbo de *aswa* o chicha, cerveza o aguardiente de caña no será para el hombre sino para la deidad, es decir, se vertirá un poco en la tierra para que beba el *Jirka* a través de la *pachamama*. A partir de ese momento, todos pueden beber sin impedimento alguno y con la tranquilidad de haber cumplido con el orden establecido.

Pero estas ofrendas también son entregadas a rocas que destacan en el paisaje. Una especie de materialidad del *Jirka*. En la base comunal de Huánuco Pampa, en Aguamiro, existe una roca llamada “guechgarumi” con las mismas facultades. Sobre esta roca me habló lo siguiente el señor Fredy Tiburcio antes de iniciar una de nuestras acostumbradas caminatas por la altiplanicie en 2007:

*“...es una sola piedra, en forma de sapo, es cuarzo...en quechua se le dice guechgarumi, también le decimos sapo. Ahí vamos, le dejamos su coquita, cigarros, caramelos, todo...cada vez que pierden su ganado, ese día le dejan su coquita, su caramelo y, así pues, al día siguiente lo dejan y solito viene. Esa piedra la esconde, por ejemplo, si vas a pastar ahí, por ese sitio, y no le llevas su caramelo, sus golosinas, la gente ya sabe ya, es bien correspondido. Sino se come todos los animales”* (Fredy Tiburcio, 2007).

Igualmente, durante una visita realizada al distrito de Marías, en la provincia de Dos de Mayo, en 2008, el joven poblador J.A., me condujo con mucho entusiasmo hasta una piedra sagrada que se encuentra cerca del sitio arqueológico de Inkush. Esta piedra conocida como “awkillurumi” o “awkirumi” recibe numerosas ofrendas por sus facultades especiales, entre ellas la capacidad de hacer que llueva a través de golpes propinados con palos u otras piedras. A continuación, las palabras de nuestro buen amigo J.A.:

*“A esa piedra pues, los antiguos abuelos siempre regalaban a esa piedra, su caramelo, su cigarro, su coquita le daban a awkillurumi, awkirumi también le dicen. Cuenta que había un muchacho que aquí había encontrado caramelos, y lo había sacado y lo ha chupado y ese muchacho se había muerto. También le das un palazo fuerte, con una piedra, y cae la lluvia fuerte, pero en este sitio nada más”* (J.A., 2008).



Figura 31. Don Armando Rojas y su familia descansando junto a su vivienda en las alturas de Aguamiro (Ordóñez, 2007).



Figura 32. Doña María hilando frente a su casa en Estanque (Ordóñez, 2007).



Figura 33. Don Saúl Acuña y algunos pobladores de San Lorenzo de Isco y Víctor Raúl Haya de la Torre dialogan con el autor (Castro, 2018).

### **4.3. Organización espacial de los elementos notables del territorio simbólico de las comunidades campesinas**

#### **4.3.1. Cartografía simbólica de los *Jirkas* comunales**

Entre los cerros con connotaciones sagradas que rodean la Comunidad Campesina de Aguamiro se cuentan los siguientes: 1. Hacia el norte: San Cristóbal, Wamantanga, Pucagaga; 2. Hacia el este: Kulej Punta, Aukin Kulej, Llamayupanan, Wiñaj, Chaupijirka, Pinkullo; 3. Hacia el sur: Huargo y; 4. Hacia el oeste: Condorwain, Ushnu Punta, Intipunku, Cerro Qollqa, Mamajirka.

Por otro lado, como ya se precisó en anterior oportunidad, el territorio de la Comunidad Campesina de San Lorenzo de Pachas presenta una gran extensión; en ese sentido, se seleccionaron para su estudio sólo algunos centros poblados y caseríos. Entre estos se cuentan Huaricashash, Estanque, San Lorenzo de Isco y Víctor Raúl Haya de la Torre. Los cerros principales que rodean Huaricashash y Estanque son: Hacia el oeste: Chupapunta, Nicolas Wanka, Ulluima Punta, Llama Corral, Llama Punta, Cachina Chica, Cachina Grande, Cerro Cachina, Cruz Punta y; 2. Hacia el este: Manca Allpu, Lliulla, Toro Punanan, Cushuro, Jupay Shana, Shiliegaga. Mientras que los cerros más sobresalientes que rodean San Lorenzo de Isco

y Víctor Raúl Haya de la Torre son: 1. Hacia el oeste: Mina Jirka, Rima Rima Punta, Ruku Jirka, Linda Punta, Yana Jirka, Ticlla Punta, Runa Wanush Punta y; 2. Hacia el este: Número Punta, Hatun Mesapata, Huallayco, Shuclla, Sundil, Lea Punta, Ichic Mesapata.

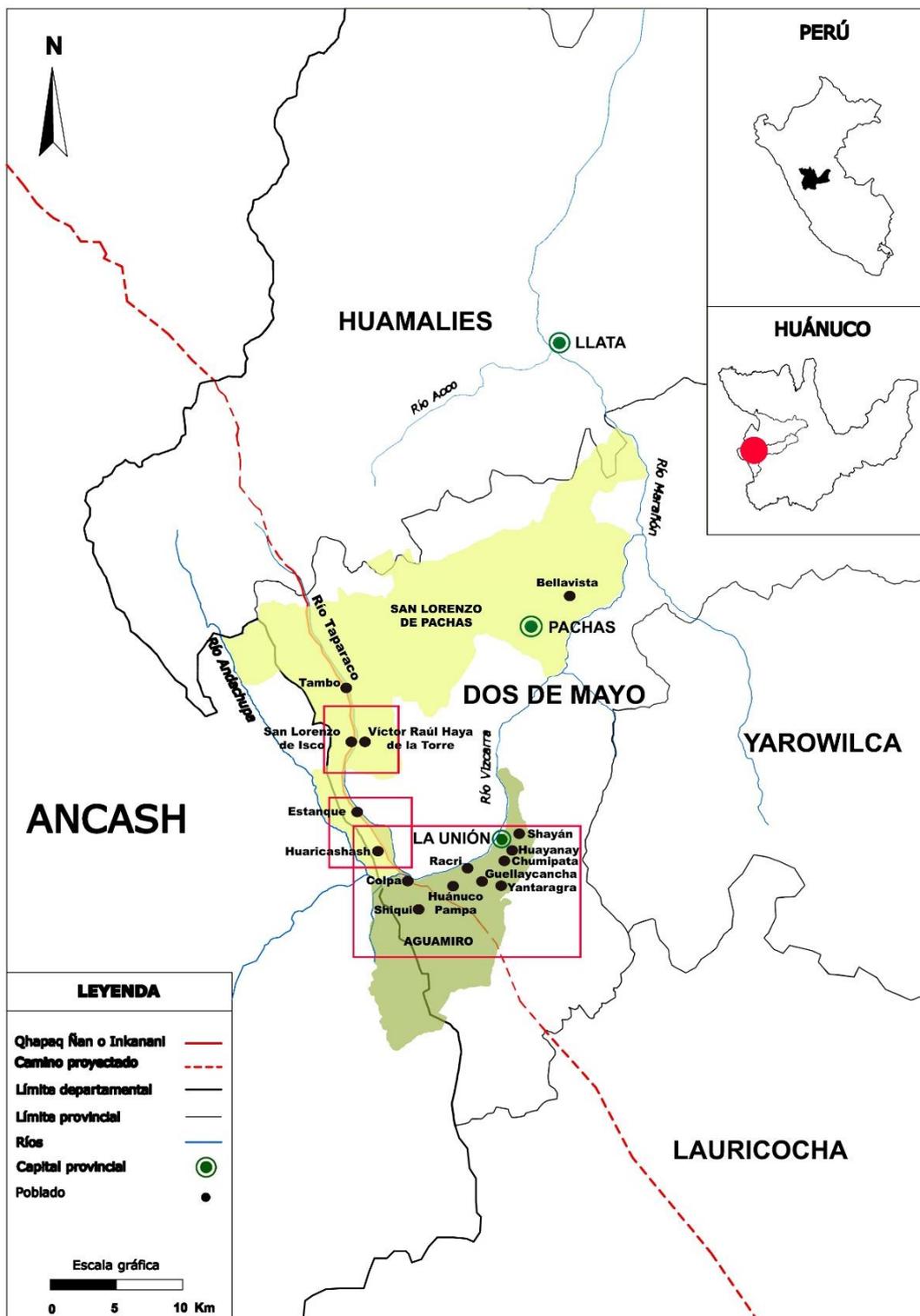


Figura 34. Áreas cartografiadas en las Comunidades Campesinas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas

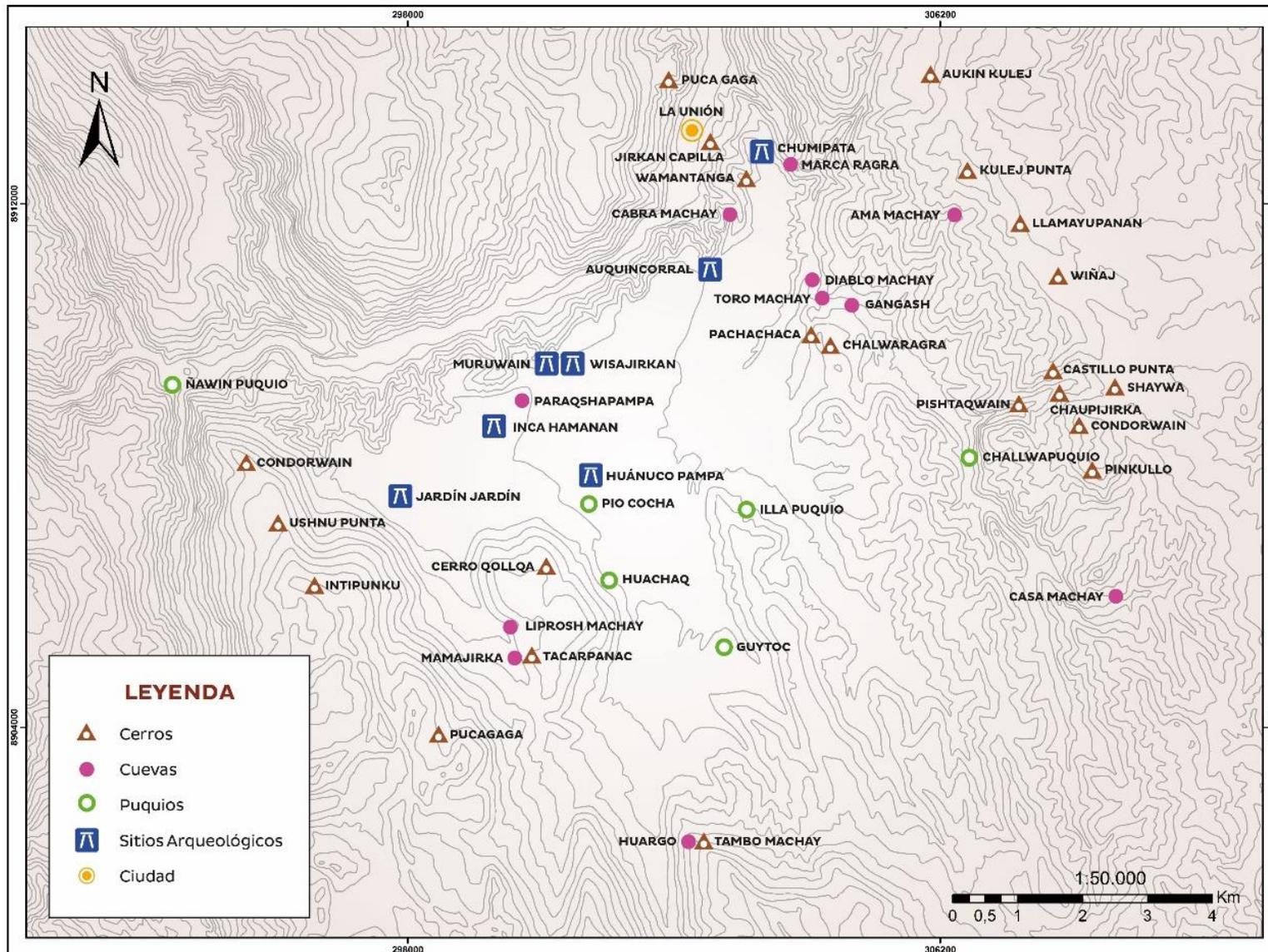


Figura 35. Elementos geográficos-culturales y sitios asociados con los ancestros en Agumiro.

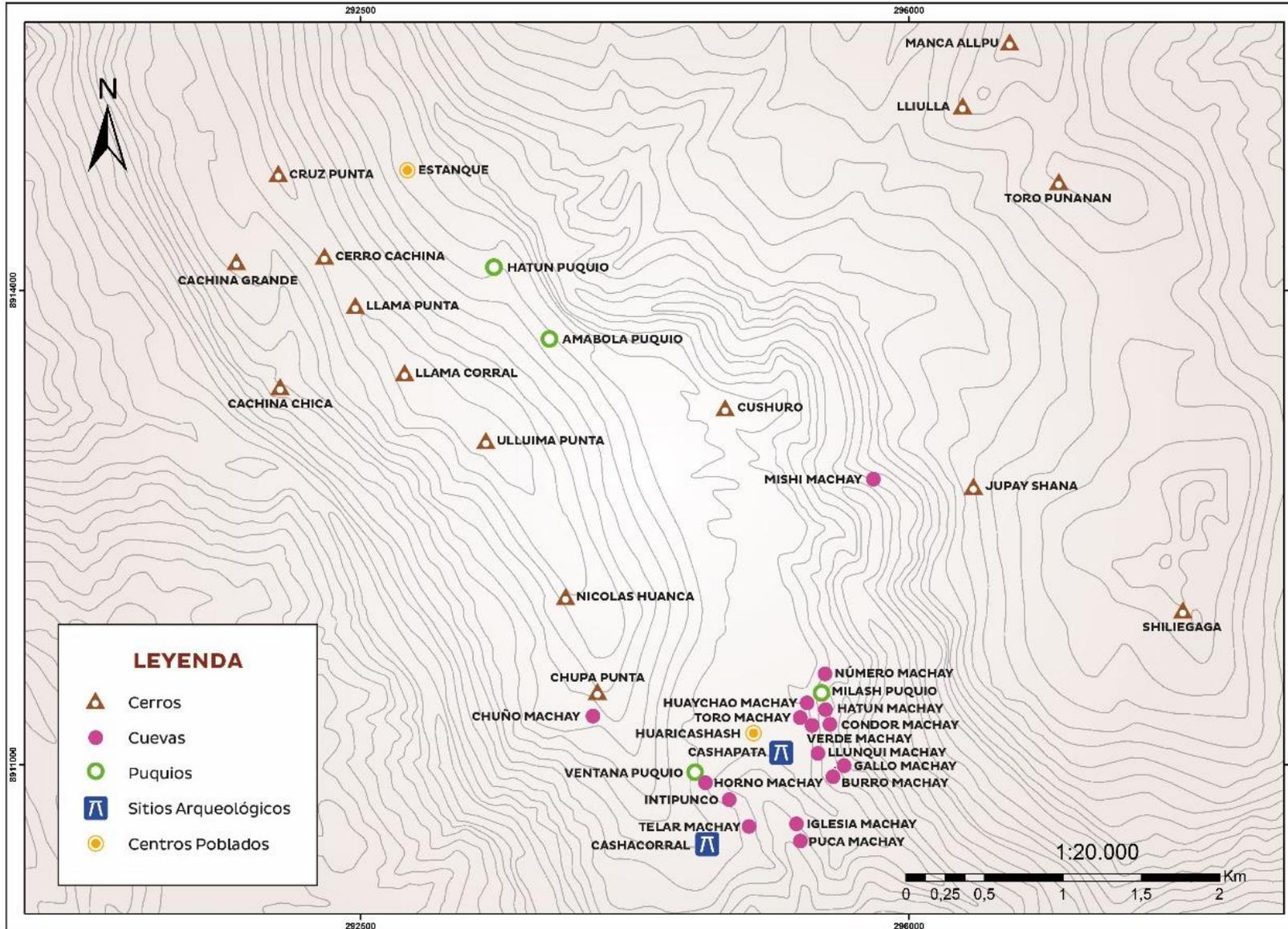


Figura 36. Elementos geográficos-culturales y sitios asociados con los ancestros en Huaricashash y Estanque.



Figura 37. Elementos geográficos-culturales y sitios asociados con los ancestros en San Lorenzo de Isco y Víctor Raúl Haya de la Torre.

#### 4.3.2. *Shaywas* como marcadores territoriales de las fronteras comunales

Al este de la gran plaza del asentamiento inca de Huánuco Pampa, en Aguamiro, existen unos recintos privados y primorosamente contruidos, a los cuales se accede después de atravesar tres pares de portadas no menos fastuosas, las cuales fueron erigidas con piedras finamente talladas. Entre los restos de estas antiguas habitaciones, ocupadas durante el *Tawantinsuyu* por la élite inca, sobresale una en particular que es conocida localmente como el *inkawasi*. Este edificio es probablemente uno de los ejemplos más notables, complejos y simbólicos de la arquitectura inca en el sitio. En líneas generales, se trata de una estructura de planta rectangular (9 x 23 m) construida con piedras talladas, conformada por dos recintos dobles divididos por un corredor central, en cuyos extremos se ubican dos accesos de doble jamba.

Un aspecto interesante sobre las orientaciones de este edificio dual y cuatripartito con relación a las posiciones del sol y determinados elementos notorios del paisaje fue investigado detalladamente hace algunos años por el arqueólogo José Luis Pino para proponer que los incas convirtieron los paisajes en dispositivos calendáricos articulados con la arquitectura (2005, 2009). Para este propósito, Pino examinó la orientación del corredor central y los accesos de esta estructura junto con la salida del sol el día 28 de agosto en medio de una roca descomunal conocida como *Chaupijirka*, la misma que destaca por su verticalidad en el paisaje del horizonte este de la altiplanicie de Aguamiro (Pino, 2009).



Figura 38. A la izquierda, una vista aérea del *inkawasi* (Cedida por Maquera y Correa, 2013). A la derecha, un plano de la misma estructura con sus componentes arquitectónicos y orientaciones (Tomado de Pino, 2009).



Figura 39. A la izquierda, el corredor central del *inkawasi* orientado hacia Chaupijirka.

A la derecha, una imagen más cercana del *Jirka* (Ordóñez, 2014).

Para los fines de esta tesis, el enfoque debe centrarse en Chaupijirka, el vínculo de las personas con esta gran piedra y las características del entorno inmediato. Para comenzar, el término *Chaupijirka* puede ser traducido como “el cerro del medio” (Manallay, 2018, p. 68), denominación que responde a la experiencia visual desarrollada por lo pobladores, toda vez, que alude a un *Jirka* ubicado en medio de otros dos de mayor tamaño como son Condorwain y Castillo Punta. Es importante mencionar que un topónimo similar fue reportado en Llata, Huamalíes. En este caso el cerro Chaupijirka también se encuentra en medio de otros dos cerros considerados *Jirkas* (Manallay, 2018)<sup>24</sup>.

Actualmente, los pobladores de Aguamiro, y las comunidades colindantes, dirigen sus pedidos a Chaupijirka, lo mencionan en sus pagos y son temerosos de su gran poder. Para llegar a esta gran roca existe un *chaquinani* o camino empedrado muy antiguo<sup>25</sup> que probablemente partió desde Huánuco Pampa, pero que hoy se observa con mayor definición desde el pequeño pueblo de Progreso ubicado al pie del cerro. El camino, medianamente accidentado, presenta peldaños de piedras en los segmentos necesarios y asciende por la quebrada Pishtaqwain, en medio de un silencio fúnebre mientras se adentra en un paisaje cargado con cierto misticismo.

<sup>24</sup> Al respecto, el lingüista Manallay señala que: “Esta singular denominación hace referencia a un *jirka* ‘cerro’ pequeño ubicado en el medio de otros dos *jirkakuna* ‘cerros’ que, a diferencia del *jirka* referenciado, son de una mayor longitud. Por tal motivo, se puede advertir que el rasgo que ha sido conceptualizado como el más resaltante es la ubicación del *jirka* respecto a los otros dos grandes *jirkakuna* que lo rodean” (Manallay, 2018, p. 88-89).

<sup>25</sup> Los pobladores atribuyen la construcción del camino a las comunidades de Milpo, Cashapampa, Cosma, Obas, Chacabamba, Cahuac, Pampamarca, Angas, Hualpayunca y Warin.

Los pobladores todavía recuerdan como algunos comerciantes utilizaron este camino hasta hace algunas décadas para trasladarse a otras comunidades o a la capital de la región, arreando muchas veces sus animales cargados con una serie de productos, mayormente tubérculos, sea para venderlos o intercambiarlos con diferentes bienes comestibles, así como coca y aguardiente o *shaqta*, hay que mencionar que la *shaqta* de Huánuco es muy preciada por estas alturas. De esta forma, aunque existía una carretera, apenas afirmada, que unía Huánuco con La Unión, los pobladores preferían optar por este camino antiguo al considerar que el tiempo de viaje era menor por esta ruta. Ahora, si bien este camino está cayendo en desuso, todavía algunas personas como el señor Rufo Julca recuerdan con nitidez la ruta seguida para llegar a Huánuco, así como los productos comercializados:

*“...el camino inca de Pishtaqwain, por el este tenemos que llegar a Huánuco, pasamos por decir a Garu, Choras, Yarowilca, más o menos por corona del inca, por Lucmapata, Mitucucho, llegamos a Huánuco...porque en el tiempo anterior, hace años cuarenta, cincuenta o sesenta años no tengo la máxima eh...entonces...traían sal, traían...con bastante acémilas, para negocios para consumo todo, hasta Huánuco los llevaban eso porque no había carro y de Huánuco de igual manera traían por decir aguardiente por arrobas, en esa vez no había galoneras, ni tampoco botellas, había pero esa vez lo traían en barriles de madera ¿no?, entonces, y últimamente, después de eso, traían en cámaras...” (Rufo Julca, 2013).*

Pero este camino también fue utilizado hasta las primeras décadas del siglo veinte por los “postillones” o “correos”, personas de condición humilde, por lo general residentes en Progreso, que se ganaban la vida llevando cartas, mensajes y encargos de un lugar a otro, y que los comuneros actuales comparan con los *chasquis* del *Tawantinsuyu*. Así lo reveló el señor J.L.Q. (2013) en el centro poblado de Progreso:

*“...antes como ahora dicen chasqui así igualito había unos señores, gente pobre ¿no? se ganaban de esa manera conduciendo mensajes, llevando telegramas, cartas, noticias pe...de todos los pueblos, ellos eran postillones o correos, así eran...” (J.L.Q., 2013).*



Figura 40. Algunos peldaños de piedra en el camino a las *shaywas* (Ordóñez, 2013).



Figura 41. *Apacheta* (Ordóñez, 2013).

Durante nuestro ascenso por el camino a Chaupijirka, notamos que se encuentra asociado a algunas cuevas o abrigos rocosos con evidencias arqueológicas prehispánicas (fragmentos de cerámica y restos óseos), pequeñas *apachetas* y puentes simples de piedras laja; asimismo se

vincula con algunos testimonios gráficos de recientes tiempos de violencia interna como graffitis de la hoz y el martillo realizado por las huestes de Sendero Luminoso que recorrieron estos parajes.

Además, la quebrada de Pishtaqwain, que se traduce como “casa del *Pishtaco*”, se encuentra vinculada estrechamente a un ser sobrenatural conocido en varias partes de los Andes y altamente temido por estas latitudes: el *Pishtaco*. La palabra *Pishtaco* deriva de “*pishtaq*” que se traduce como “degollador” o “el que corta”, término que procede de “*pishtay*”, es decir, “degollar”, “decapitar” o “cortar”. Según la tradición local, desde el periodo colonial, los *Pishtacos* solían esconderse en algunas cuevas a la espera de sus víctimas, las cuales eran preferentemente hombres jóvenes, de aspecto robusto, a los cuales, luego de capturarlos y someterlos a procedimientos poco claros, les extraían la grasa del cuerpo con el propósito de comercializarla considerando su utilidad para lubricar todo tipo de maquinarias. De esta forma explica el señor Rufo Julca el origen del nombre Pishtaqwain:

*más o menos, del camino de Progreso hacia Warihuain, que cruza un camino grande a la Esperanza, de ahí subiendo para arriba más o menos a doscientos metros, no, más o menos a trescientos, hay una rinconada donde hay una construcción preinca en el mismo camino, das la vuelta más o menos a veinte, al lado derecho, subes arriba, hacia una pata y ese era un tambo de escondite de los Pishtacos, de los que mataban a las personas en ese tiempo, a todos los arrieros que venían de allá, que iban con plata, que traían plata, ahí los mataban, por eso se llama Pishtaqwain. (Rufo Julca, 2013).*

La peligrosidad de esta quebrada también fue corroborada por el señor Ananías Celis durante una entrevista realizada en 2013 en la base comunal de Huánuco Pampa:

*“Pishtaqwain es...una quebrada que sube para...otro lugar...del cerro...según cuentan los ciudadanos dicen que ahí vivían pues los bandoleros, los asesinos que pueden ser los Pishtacos, Pishtacos le dicen a las personas que, que matan a personas y se llevan dice su cuerpo para aceite, para grasa...En esas épocas, ya pues, le habrán puesto ese nombre porque...de repente habrá habido aneglotas o habrá habido este...hechos reales que ahí...mataban y más que todo eso también por las cuevas grandes que parecen que han habitado también los señores o también de repente han habitado los Gentiles o los pre Incas porque ahí hay este...como restos también este, humanos, restos*

*de viviendas, por ejemplo se ve vigente lo que cocinaban, el hollín quemado, este...las cuevas eso ¿no? Lo que más lo que hablan Pishtaqwain, por qué ¿no? Allí han vivido los Pishtacos, allí pishtaban a la gente y como era camino real para Huánuco, por hay se iba a Huánuco más antes. Es el camino real antiguo, antes que hayga carreteras, carros, por hay vivían seguro, los...vivirían los bandoleros ¿no?" (Ananías Celis, 2013).*

Yantarragra es una de las nueve bases comunales de Aguamiro y se encuentra próxima a la quebrada de Pishtaqwain. Además, sería el lugar de residencia de los *Pishtacos*, una creencia muy arraigada en el imaginario local, debido a la cercanía de la quebrada mencionada, pero también a la historia vinculada con la familia Albornoz, cuya hacienda se encontraba en estos predios. Según las creencias locales, esta familia estuvo conformada por *Pishtacos*, nutriéndose esta reputación con el desarrollo de las actividades que realizaban, pues al ser propietarios de un gran número de piaras de cerdos, uno de sus negocios consistía en la obtención de productos derivados, entre estos la manteca, jamones y cecina, los cuales eran remitidos principalmente a los centros mineros.

Dentro de esta familia, sobresale la figura resaltante y muy recordada de Melchor Albornoz, un personaje histórico que vivió por estos lares durante las primeras décadas del siglo veinte. Las versiones recogidas lo señalan indistintamente como bandolero, abigeo, tinterillo, explotador o como un simple padre de familia que buscó la venganza del asesinato de su hijo. No obstante, su fama se encuentra relacionada con una serie de crímenes y enfrentamientos con algunas familias de la zona e incluso la policía.

Alrededor de este personaje se recrean una serie de historias, algunas de las cuales se sumergen en el relato fantástico, que utilizan como escenario la quebrada de Pishtaqwain y sus cuevas como rutas de escape y guaridas desde donde Melchor Albornoz cometía sus delitos y se daba a la fuga con suma facilidad. Así, su recuerdo se encuentra latente, no sólo en la memoria de los pobladores de Aguamiro, sino también en los residentes de Seccha, Colpa, Huaricashash, Estanque, Huariwain y Progreso. En consecuencia, en la memoria local existe una conexión entre Melchor Albornoz, los *Pishtacos* y la quebrada de Pishtaqwain, lo cual contribuye con la fuerte carga simbólica de la frontera este del territorio de Aguamiro.



Figura 42. Camino empedrado de Pishtaqwain. Nótese en la esquina superior derecha a Chaupijirka (Ordóñez, 2013).

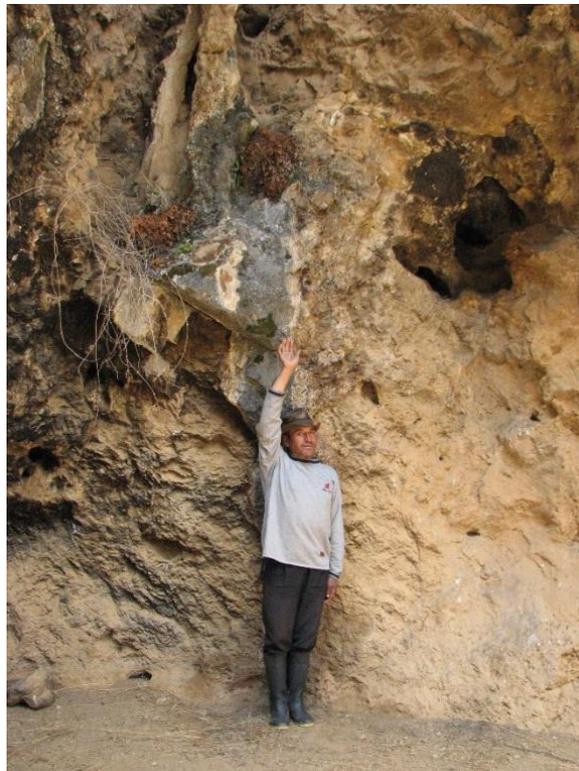


Figura 43. Don Fermín Piñan indicando el lugar donde se cree que el *Pishtaco* colgaba a sus víctimas (Ordóñez, 2013).

Luego de ascender por esta quebrada y posicionarme en la parte alta, llegué a una llanura de aspecto inhóspito y desolado. En este lugar, sobresalen cuatro *shaywas*<sup>26</sup> o mojones de tierra y champa como indicadores materiales fronterizos de las comunidades campesinas de Cosma, Obas, Sillapata y Rondos<sup>27</sup>. Estas *shaywas*, cuyas alturas llegan a sobrepasar los tres metros en algunos casos y con diámetros que se extienden hasta los diez metros, se encuentran separadas en pares, un par frente al otro, complementándose esta configuración con la intersección de cuatro caminos provenientes de las comunidades mencionadas, caminos diseñados y amojonados que fueron concebidos quizá desde tiempos prehispánicos como los ejes en torno a los cuales se ordenaron y organizaron las antiguas poblaciones y que, como manifiesta Cecilia Sanhueza (2004), para el caso de las estructuras de piedra denominadas “hitos”, “mojones” o “tupu” asociados al camino incaico que cruza el desierto chileno de Atacama, la administración española reconoció o validó como deslindes jurisdiccionales (Sanhueza, 2004, p. 483-484).

En ese sentido, algunos especialistas sostienen que las *shaywas* en el *Tawantinsuyu* funcionaron como: 1. Sistemas de medición espacial y temporal de las memorias y relatos de las conquistas rituales realizadas por cada Inca; 2. Elementos de naturaleza conmemorativa o simbólica que sirvieron como marcadores étnicos, dioses y personajes míticos transformados en piedra que recordaban a los distintos grupos sobre sus orígenes y su identidad; 3. Pilares para sacralizar los caminos y proteger a los viajeros y; 4. Columnas de piedra utilizadas para el cálculo del calendario (Pease, 1992; Sanhueza, 2004; Pino, 2017; Puente Luna, 2008). Sin embargo, su uso para fines limítrofes se desarrolló durante el reordenamiento territorial en la Colonia y en tiempos posteriores (Puente Luna, 2008, p. 133-134).

Por consiguiente, la presencia de las *shaywas* en las inmediaciones de Pishtaqwain y el cruce de caminos debe entenderse actualmente como un punto de confluencia territorial y el límite de los dominios comunales como lo expresó también el señor Rufó Julca en Aguamiro:

*“Bueno la zona de Pishtaqwain tiene unos empedrados de mano inca que cruzan, bueno tienen una buena estructura. Antes, ya para dar la cumbre, casi a cumbre, hay un sitio*

---

<sup>26</sup> Los pobladores locales denominan *shaywas* a estos hitos demarcatorios. El término *shaywa* “...es una palabra quechua, en su versión huanuqueña, que proviene de la palabra *sayhua* (*saywa*), del quechua sureño, y que se refiere a un “marcador o mojón que marca un límite” (Pino, 2009, p. 370).

<sup>27</sup> En esta parte nos preguntamos si existe alguna relación entre estas cuatro *shaywas* ubicadas cerca de Pishtaqwain y aquellas cuatro ubicadas en la plaza de la Virgen Purísima. Su número parece revelar cierta asociación; sin embargo, una mayor indagación es necesaria.

*que se llama en castellano Topadero, pero en sí, en sí, en quechua se llama Tincog que quiere decir, que cuando llevaban carga los animales ahí se chocaban y rompía el costal, hasta pueden matarse porque es un sitio muy angosto. De Ahí llegamos hacia arriba, a la cumbre, todo camino hacia arriba, la cumbre, ahí tenemos cuatro hitos, cuatro hitos ¿qué quiere decir? se llama colindancia de los cuatro distritos, ahí está de Sillapata, de Obas, de Rondos y de Cosma, ahí están” (Rufo Julca, 2013).*

Poco antes de llegar a la explanada donde se encuentran las *shaywas*, el topónimo sugestivo de un sitio se conserva en la memoria de los pobladores, me refiero a Topadero, pero su nombre quechua es *Tincog*, el cual probablemente derive de la palabra *tinku*, cuyo significado se comprende mejor luego de consultar el trabajo de Morris y Covey (2003), quienes recuerdan que: “Las definiciones del *tinku* en González Holguín 1989 [1608]: 342-343 sugieren que la relación implica: 1) el encuentro de dos bandos complementarios («*Tinkuni*, encontrarse, topar: *tincuk maciy*, mi contrario en juego o fiesta»); 2) el establecer linderos («*Tincuk pura*. Límites: *Tincuquempi sayhuani*, Amojonar en su raya o límite»), y 3) la posibilidad de violencia entre los participantes (encontrarse con otro peleando: *Tincunacuni pahuaycupunacuni*)” (Morris y Covey, 2003, p. 135).

Efectivamente, el término *tincog* o *tinku* parece evocar los encuentros ocurridos hasta hace unas décadas en el lugar que ocupan las *shaywas*, cuando las comunidades colindantes se reunían anualmente con el propósito de renovar sus compromisos y alianzas a través del mantenimiento de sus hitos<sup>28</sup>, lo cual formaba parte de las ceremonias rituales que comenzaban desde cada una de las comunidades participantes, bajo la conducción de sus autoridades, sea el alcalde varayoc o, en épocas recientes, el alcalde municipal. Así, una vez organizado el recorrido, las provisiones para el trabajo y las ofrendas, se dirigían hacia sus *shaywas* correspondientes a modo de peregrinación, pues el trabajo no sólo era realizado por las autoridades, ya que junto con ellos caminaban numerosos pobladores.

De esta forma, las autoridades de las distintas comunidades involucradas se reunían en estas alturas de Pishtaqwain. En este lugar reafirmaban sus límites, pero también conversaban acerca del futuro de sus comunidades, establecían compromisos, no sin antes ofrendar abundantes

---

<sup>28</sup> Algunos comuneros procedentes de Sillapata mencionaron que cada dieciséis de setiembre los comuneros se dirigían hasta este punto para mantener su *shaywa*. Sin embargo, ahora cada comunidad elige una fecha distinta y algunas parecen incluso desinteresadas al respecto.

hojas de coca, cigarros y aguardiente a los *Jirkas* principales. Así, una vez realizados los rituales y oraciones para los cerros, comenzaban a limpiar y apilar cuidadosamente las champas para cada una de sus *shaywas*. En algunos casos, habrían existido ciertas confrontaciones limítrofes violentas, aunque las menciones son escasas hasta el momento. No obstante, las prácticas sociales ejercidas en este espacio de conflicto y complementariedad sacralizaban las *shaywas* y los caminos como lugares de la memoria social de las comunidades (Abercrombi, 2006, p. 265). Al respecto, el señor Rufo Julca nos brindó esta interesante información:

*“Entonces, ahora, en este lindero que venían cada año, el alcalde varayoc organizaba para venir a mantener cada uno sus linderos...entonces se daban el lujo de que cuál de los hitos está bien conservado y más alto y ahí se encontraban los cuatro distritos y dialogaban, los destinos, los planes, lo que cada distrito tenía. No me recuerdo bien la fecha, pero organizaban ellos que día podían hacer, ahora lo hacen ya cada uno por su cuenta cada distrito. Y ahí celebran para empezar a trabajar el alcalde varayoc, ahora que es alcalde municipal, el gobernador, todo, traen pues su coca, su cigarro, su aguardiente, ahí está, y el pueblo viene, les comparte, fuman, chacchan para dar el valor al trabajo”* (Rufo Julca, 2013).



Figura 44. De izquierda a derecha, Gaary Campos, Fermin Piñan, Frank Janampa y el autor en medio de las *shaywas* (Ordóñez, 2013).



Figura 45. Don Fermin Piñán brinda con los *Jirkas* desde la *shaywa* de la comunidad de Obas (Ordóñez, 2013).

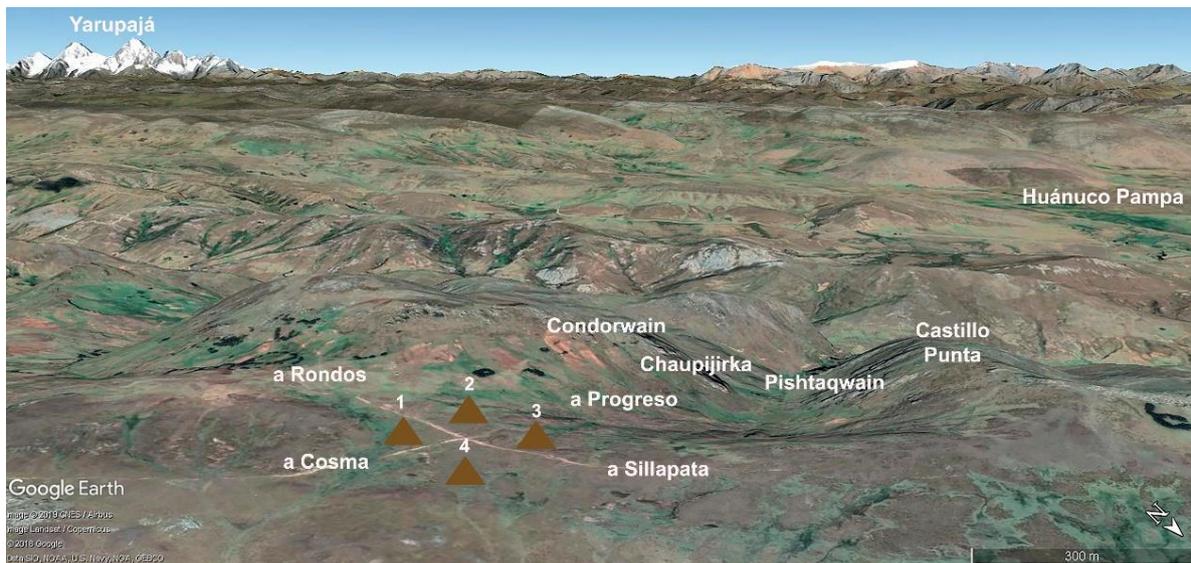


Figura 46. Organización espacial de las fronteras comunales. Nótese el cruce de caminos y la ubicación de las *shaywas* de las comunidades de: 1. Cosma; 2. Rondos; 3. Sillapata y 4. Obas (Elaboración propia sobre una imagen satelital de Google Earth).

#### 4.4. *Wankas* como piedras sagradas familiares

Las familias de las comunidades de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas tienen la costumbre ancestral de colocar una piedra de forma alargada cerca de sus casas, corrales o campos de cultivo. Estas suelen estar orientadas hacia los *Jirkas* principales del entorno, lo cual carga

indefectiblemente estos lugares de sacralidad. Presentan diferentes tamaños, pueden alcanzar un metro de altura y, a menudo, se les encuentran sostenidas por otras piedras de menor dimensión.

Esta piedra, usualmente denominada *Wanka*, *Jirka* o Cerro, es una representación material de la divinidad máxima de origen andino, el *Jirka*. Recibe diferentes ofrendas, que son enterradas o colocadas entre los intersticios de las piedras, siendo las más comunes hojas de coca, galletas, caramelos y cigarrillos. Estas son entregadas a cambio de prosperidad, bienestar familiar, el resguardo de la casa y, principalmente, la salud y reproducción de los animales. Consecuentemente, las *Wankas* son cuidadas y protegidas permanentemente; sin embargo, pueden ser removidas o alteradas por algún vecino rival o celoso de la buena fortuna del poseedor de la piedra sagrada. Ante esta situación, los dueños de las *Wankas* se lamentan por haber descuidado y desatendido al *Jirka*, a la vez que reacomodan cada piedra y colocan nuevas ofrendas.

Debido al ingreso de nuevas doctrinas religiosas, el culto a la *Wanka* se ha visto perjudicado, aún así, numerosas personas creen todavía en esta piedra y toman en cuenta los siguientes criterios para asegurar su poder: 1. Su forma, puede ser alargada o ser una peña; 2. Debe proceder de un lugar sagrado como una “ruina” o un “cerro poderoso” y; 3. Cuando las *Wankas* son heredadas de padres a hijos, la veneración debe continuar, de lo contrario pierden su “valor” y terminan convirtiéndose en una piedra más.

La *Wanka* juega un rol importante durante las celebraciones de febrero y marzo, mes de las *yunzas*, carnavales y del *wak'a marçay* en esta parte del país. El *wak'a marçay* es una celebración familiar dedicada a los *Jirkas* con la finalidad de asegurar la fertilidad del ganado y la buena producción, sea en lana o carne. La familia se reúne la noche previa al “marçaje” de los animales. Principalmente, se consume aguardiente y se mastican hojas de coca, mientras las *Yllas* son depositadas al pie de la *Wanka* familiar junto con las demás ofrendas. Se solicita a los *Jirkas* el bienestar de la familia y luego se comienzan a asignar nombres a los diferentes animales del corral, ahí se encuentran las vacas, ovejas, caballos, entre otros. Todos los asistentes *chacchan* las hojas de coca por cada nombre asignado. Luego, a las tres de la madrugada aproximadamente, bajo el sonido de la *tinya* y el *pincullo*, conducen a cada uno de los animales alrededor de la *Wanka*. Así, lo narró el señor Fredy Tiburcio de la base comunal de Shiqui:

*“Ahorita está la yunza ya, todo el mes de febrero, marzo está la yunza, en todas las alturas está la yunza, bailan toda la noche con los familiares, chacchan su coca, por los animales...por ejemplo ponen Lucero a una vaca, entonces dicen bueno vamos a chacchar para Lucero, eso que mastican es para el cerro y así toda la noche. Entonces a eso de las tres de la mañana le ponen al cerro, a su Jirka”* (Fredy Tiburcio, 2007).

Esa noche casi nadie duerme, incluidos los animales. Al día siguiente, después del desayuno, comienza a calentarse el fierro para el “marcaje”. Entonces comienza la *chacchapada*. La familia se reúne frente a la casa, se sientan sobre el piso alfombrado de pasto para consumir las hojas de coca, cigarrillos y botellas con licor depositadas sobre unas mantas blancas de tamaño mediano.

El número de mantas casi siempre es proporcional al número de grupos formados. Se clava en la tierra un palo de madera a modo de asta, y se le sujeta una bandera del Perú o una manta blanca. Hombres y mujeres están reunidos en el mismo espacio, pero no intercalados, cada grupo ocupa un espacio en particular. Uno de los familiares trae desde el interior de la casa algunas bolsas con serpentinas y otras con talco que reparte entre los presentes. Las coloridas serpentinas son colocadas alrededor del cuello y el talco es motivo de juego al esparcirse en la cara unos a otros en medio de carcajadas. Entonces se baila y se canta un poco, se hacen rondas y se toman de la mano, mientras se bebe alcohol. En esta danza participan hombres, mujeres y niños. Uno de los adultos lleva la bandera.

Después, se eligen a las personas que ejecutarán el “marcaje” del ganado y los caballos. Los elegidos son conocidos como los “convidados”. A cada uno de ellos se les entrega una “media” de aguardiente para que ejecuten la tarea y se arrojan los animales al campo para que sean atrapados. Sin embargo, algunas veces, debido a los efectos del alcohol, los “convidados” pueden resultar heridos. La captura de los animales toma varias horas, puede comenzar a las once de la mañana y terminar a las tres o cuatro de la tarde, pero una vez que se logra, los “convidados” regresan a casa trayendo los animales.

En la casa la familia los espera con una porción generosa de pachamanca. El “marcaje” se inicia con las vacas, luego se pasa a los toros y finaliza con los terneros. Se “marca” a los animales más grandes con hierro caliente, mientras que a los pequeños se les perfora la piel para colocarles cintas de colores a modo señal, a los machos se le sujeta la cinta en el cuello a modo

de corbata y, en el caso de las hembras, la cinta es colocada en las orejas para representar sus aretes. Una vez concluida esta actividad se reinicia el baile hasta que concluye la fiesta.



Figura 47. *Wanka* de dos puntas ubicado cerca de un corral.  
Propiedad de la familia Ávalos-Huaytán en Colpa (Ordóñez, 2017).



Figura 48. *Wanka* familiar en la base de Huánuco Pampa (Ordóñez, 2012).



Figura 49. Parte de la familia Piñán y el autor sujetan una vaca para ser “marcada” como parte del *wak’a marcay* en la base comunal de Chumipata (Ordóñez, 2013).

#### **4.5. Entre piedras y cruces**

Un gran porcentaje de la población residente en Pachas y Aguamiro, vive inmersa en dos conjuntos de identidades, el católico y el nativo, pero sin que estos entren en conflicto, sino que armonizan perfectamente y son utilizados para crear lazos de reciprocidad con las divinidades y así poder subsistir todos los años en una constante hibridación de creencias y tradiciones de distinto origen (Pino, 2010b, p. 57-59).

Dentro de este marco, una festividad religiosa particular, que expone de mejor forma la convergencia de las identidades mencionadas líneas arriba, es aquella dedicada fervorosamente a la Cruz del Señor de Mayo. Esta celebración se lleva a cabo del treinta de abril al cuatro de mayo de todos los años, en numerosos lugares de la provincia como Ripán, Andachupa, Guellaycancha, Chumipata y Racri, convirtiéndose en una de las más importantes del calendario religioso local al congregar a cientos de fieles y devotos.

De estos lugares, la iglesia del Señor de Agocushma, en Ripán, se configura durante estas fechas como el centro religioso más importante de la provincia y es, sin lugar a dudas, el espacio que congrega a la mayor cantidad de visitantes. La celebración del Señor de Agocushma tiene la

apariencia de ser una celebración religiosa completamente cristiana; no obstante, expone ciertos rasgos de la ancestral tradición andina que subsiste a pesar de los siglos transcurridos. Efectivamente, si bien la devoción de sus fieles está dirigida al Señor de la Cruz de Mayo o Tayta Mayo, como se le llama cariñosamente, en este caso la imagen de la cruz se encuentra delineada naturalmente sobre la superficie de una piedra sagrada que es venerada con cariño, temor y respeto por su poder divino y los milagros que concede.

Esta piedra fue descubierta fortuitamente hace varias décadas en el paraje conocido como Agocushma, a un lado del antiguo camino que une las ciudades de La Unión y Pachas. El prestigio de la piedra de Agocushma se fue acrecentando paulatinamente debido a la divulgación de sus milagros y favores otorgados a los vecinos de Aguamiro, Ripán y otras comunidades, razón por la cual la gente comenzó a ofrendarle flores y velas como muestra de su devoción, a la vez que se fueron tejiendo en la memoria algunos relatos sobrenaturales en torno al poder benefactor y sancionador de la piedra.

De esta forma, los creyentes en las cualidades divinas de la piedra de Agocushma, cada vez mejor organizados, decidieron construir inicialmente una urna como muestra de respeto y preocupación por su conservación, la cual fue sucesivamente remodelada y mejorada hasta la construcción de una pequeña capilla hace unas décadas. La conformación de este espacio litúrgico permitió la concentración de una mayor cantidad de personas; sin embargo, hace algunos años se decidió remodelar y ampliar la infraestructura religiosa. En ese sentido, la “Hermandad del Señor de Mayo” desempeñó un rol fundamental en las gestiones necesarias para alcanzar el ansiado objetivo a través de una serie de actividades, prestamos y solicitudes de donación.

Así, la devoción se acrecentó y trascendió los límites del distrito de Ripán, y abarcó casi toda la provincia. Actualmente, numerosos domainos residentes en Lima viajan especialmente para esta celebración, la cual es acompañada durante la víspera por las cuadrillas de los “Fieles de Agocushma” y la “Hermandad del Señor de Mayo”, quienes lucen los trajes de la tradicional y vistosa danza de los “Negritos de Huánuco”.

No obstante, los días previos no sólo los “Negritos de Huánuco” recorren las calles de la ciudad de La Unión y Ripán, también están presentes las cuadrillas de Jija con sus elegantes indumentarias que dan color y alegría a la festividad. La celebración transcurre, bajo el auspicio

de los mayordomos, quienes, entre otros compromisos asumidos, benefician una res diaria para el consumo de los asistentes, mientras danzan al alrededor al ritmo cadencioso y festivo de las bandas locales.

Por otro lado, en el centro poblado de Guellaycancha, que a su vez es una de las nueve bases comunales de Aguamiro, existe una capilla de factura sencilla que alberga una pequeña rama en forma de cruz proveniente posiblemente de un quinal. Sin embargo, originalmente la imagen venerada fue también una piedra con la representación de una cruz sobre su superficie. La tradición local señala que el hallazgo de esta piedra se produjo en Hatun Salvia y se le atribuye el hallazgo al señor Gerardo Pineda. La historia local cuenta que, a través de repetidos sueños, la piedra reveló su ubicación y pidió ser recogida. Al comienzo, Gerardo Pineda estuvo algo temeroso, pero luego decidió acudir en búsqueda de la piedra hasta encontrarla en el lugar indicado. El señor Gerardo halló dos piedras en el sitio y no una como en sus sueños. Sin salir de su asombro, recogió sólo una y la llevó a su casa. Esa noche, la piedra se le presentó nuevamente en sueños para decir que eran dos hermanos y que debía recoger a la otra.

Pero esta vez no obedeció. De vez en cuando, Gerardo y su hermano jugaban con la piedra, otras veces la olvidaban como cualquier objeto sin importancia hasta que su madre la guardó junto al fogón de su cocina. Al poco tiempo, Gerardo enfermó, nadie supo exactamente que padecía, ni mucho menos cómo curarlo. Su salud se agravó y finalmente murió. Pasado un tiempo, la piedra se presentó en sueños al padre de Gerardo, le dijo que sentía sola y que necesitaba a su hermano. Le ordenó que vaya a buscarlo al campo, de lo contrario él moriría.

Conmocionado por el sueño, el padre buscó la piedra que estaba en la casa, pero para su sorpresa la encontró marcada con una cruz. De inmediato culpó a la piedra por la muerte de su hijo, acusándola de haberle “comido” el corazón. Por tal razón, la llevó a la capilla para que la bendigan, pero terminó dejándola ahí. Posteriormente, se fue acrecentando el prestigio de la piedra junto con la difusión de su historia, con ella comienzan las celebraciones del tres de mayo. Sin embargo, luego desapareció. Algunos piensan que se fue a buscar a su hermano perdido, lo cierto es que su paradero es desconocido hasta la fecha y su lugar fue reemplazado por la cruz de madera que se encuentra actualmente en Guellaycancha.

Efectivamente, según los comuneros de Guellaycancha, la piedra desapareció sorpresivamente de la antigua capilla de Auquincorral<sup>29</sup>, algunos piensan también que fue sustraída por algún comunero para venderla, suspendiéndose por algunos años las celebraciones. Sin embargo, el hallazgo de la rama con forma de cruz, que actualmente se encuentra en el altar de la capilla de Guellaycancha, reavivó las creencias, aunque siempre se conservó en la memoria la piedra poderosa venerada inicialmente. El poder del Señor de Mayo se afirma en una serie de historias transmitidas oralmente, como aquella que me contó mi comadre, la señora Bertha Huaytán, residente en Tauripampa (Aguamiro):

*“...subieron a la pampa los niños porque en la pampa había una imagen del Señor de Mayo, entonces al niño le había dicho su mamá adelantate arriba, yo voy a venir ahorita, y los niños habían subido por la quebrada, pero los niños no eran de acá, sino eran de Lima que habían llegado, y entonces su mamá dicen se había demorado y los niños habían llegado hasta la pata, al no encontrar la iglesia del Señor de Mayo habían regresado todo el cerro, por allá y bajaron, y dijeron: ah ya, a mamá le decimos que hemos llegado. Y estaban bajándose por acá, por esta cejita ahí y uno de los niños le da un resbalón y se viene adentro, y murió ese niño, por no llegar a la capilla del Señor de Mayo les habrá castigado, y ellos querían mentir a su mamá que sí habían llegado, el otro gritando de la banda, la gente gritando ya subieron ya pues, todo malogrado, lo llevaron a Huanzalá, a Huaraz creo, murió en el viaje...hace años ya, cuando yo tenía siete años” (Bertha Huaytán, 2017).*

Asimismo, durante mi permanencia en Huaricashash, al interior de la comunidad de San Lorenzo de Pachas, se me informó sobre la creencia en los poderes mágicos y sagrados de una piedra en Galañoq, en la quebrada de Andachupa. Y aunque no tuve la oportunidad de visitar dicho lugar, en Huaricashash se me contaron algunos detalles acerca de su descubrimiento, poder y adoración. Nuevamente, se trata de una piedra con figuras de cruces asociada a un camino, ignorada en un comienzo hasta que se revela y expresa sus deseos e intenciones de ser cuidada y protegida. Esto me contó el señor S.P.L. en Huaricashash:

---

<sup>29</sup> Así fue conocida la capilla ubicada en la plaza del centro poblado de Guellaycancha, construida próxima a los restos de un sitio arqueológico, del cual, probablemente, toma el nombre. Luego fue destruida para edificar una nueva. Y en años recientes, aquella construcción fue demolida y en su lugar existe una nueva y más grande.

*“Así, por el otro lado, por Andachupa no ves que tenía Goyush, Señor de Mayo se llamaba ese, que habrán hecho ahora no sé, ahí en la escuela creo que lo tienen. Yo no creía en ese, es una piedra, bonito, que lindo, que lindo. Está en Andachupa, en Galañoq, ahí le han hecho su capilla, bonito. Entonces desde antes, desde mi chibolez, hicieron andar con caballo, para hacer su misa llevaban a La Unión, hasta Llata llevaron y más, llevaban a La Unión, especialmente dentaban mayordomos a hacer la fiesta, así nomás otros días pesaba otros días no pesaba, especial así es. Goyush tres cruces tiene, uno grande...así es, tipo corazón es la piedra, bonito le han hecho su capilla como casa grande, tiene sus velas. Y éste así dicen revelaba, entonces así pasaban pisando, pisando, antes será pe, en que año será pe, sesenta, setenta, cien años, más también será porque yo también tengo mis cincuenta y cinco años y ya he conocido que hacían misa ya desde cuando ya, entonces los abuelos ya hicieron eso. Según que me contaban mis abuelos dicen que pisaban, pisaban, en camino habrá sido, no sé como pe y pasaban, y dicen revelaba pe... ¿Por qué me pisan?, ¿Por qué no me recogen?, ¿Por qué no me llevan a su lado de ustedes? Yo soy santo dicen decía pe, así según que me contaba, de ahí ya dice, lo han recogido pe y ahí como ya es lindo, lindo, dicen hicieron su misa, y así ha seguido hasta ahora pe” (S.P.L., 2018).*

Según se desprende del relato, las características físicas de la piedra se definen por su singularidad, la piedra tiene forma de “corazón” y aparecen sobre su superficie tres cruces. De la misma forma, sus rasgos sobrenaturales quedan demostrados desde el momento de su revelación, cuando se anuncia y pide ser trasladada a otro lugar, al mundo donde residen los hombres. Sin embargo, la piedra de Galañoq también tiene autonomía y ella decide en qué lugar permanecer, por eso algunos días “*otros días pesaba otros días no pesaba*” o simplemente desaparecía de un lugar para luego aparecer en otro sitio, así nos lo hizo saber el señor A.A.M., residente también en Huaricashash:

*“A mí también me cuentan que cuando lo llevaban a Llata, dicen con mula, este lo tenían allá y dicen aparecía acá, no sé...así me cuentan, desaparecía de allá, acá aparecía dicen” (A.A.M, 2018).*



Figura 50. *Rukus* de Aguamiro danzando frente a la capilla de Guellaycancha (Ordóñez, 2011).

#### **4.6. Representación y significado de entidades y espacios sagrados**

##### **4.6.1. *Ylla Rumi* como símbolo de fecundidad y prosperidad**

En aquellas comunidades huanuqueñas vinculadas a la actividad del pastoreo se conserva la creencia en la *Ylla*. Para aquellos que no conocen su verdadera importancia podrían denominarlo como una especie de “amuleto” de piedra, pero es mucho más que eso, es un medio de protección familiar otorgado por el *Jirka*, cuya existencia no se circunscribe solo a Huánuco, ya que ha sido registrada en diferentes partes de los Andes bajo otras denominaciones como *Inya*, *Ila Waka*, *Conopa* o *Illa* (Mendizabal, 1964; Delgado, 1965; Flores, 1977; Taipe, 1991; Dorregaray, 2009).

Según los pobladores de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas, la *Ylla* contiene virtudes extraordinarias relacionadas con la protección y la reproducción de los animales domésticos, sobre todo, del ganado ovino y bovino, y aunque no es mostrado abiertamente por sus poseedores, una mañana fría a inicios del año 2008, mientras me dirigía a la base comunal de Shiki, en Aguamiro, encontré a la señora M.A. quien llevaba a sus numerosas ovejas a pastar. Esto me permitió saludarla y conversar, como otras veces, sobre la *Ylla*. Pero esta vez, atendiendo a mi solicitud, me mostró la *Ylla* que guardaba con tanto afecto en su *wallqui*.

Esto me permitió observar sus características físicas, se puede decir que es una piedra pequeña, cuyas dimensiones son de cinco por diez centímetros aproximadamente, no son esculpidas, pero denotan ciertos rasgos que suponen la apariencia de un animal doméstico para su portador. Existen representaciones de vacas, toros y ovejas, siendo estos los animales de corral más comunes y beneficiosos en el área, aunque también, pero con escasa frecuencia, algunas personas me informaron sobre *Yllas* de caballo.

En el área de investigación, el culto a las *Yllas* fue registrado mayormente en Aguamiro en comparación con Huaricashash, Estanque, San Lorenzo de Isco y Víctor Raúl Haya de la Torre. Esto quizá se deba a las condiciones geográficas que favorecen una mayor crianza de ganado en Aguamiro desde la época prehispánica como revelan las evidencias arqueológicas. Sin embargo, las visitas realizadas a otras comunidades campesinas de la región permitieron identificar su culto en Carán, Taparaco, Seccha, Marías, Puquio, Sillapata, Yanas, San Pedro de Pariarca y Coyllarbamba, comunidades ubicadas en las provincias huanuqueñas de Dos de Mayo, Lauricocha y Huamalíes.

#### **4.6.1.1. Evidencias arqueológicas e históricas acerca de la crianza de camélidos**

Durante nuestros primeros recorridos en 2004, a través del *qhapaq ñan* que cruza la provincia de Dos de Mayo y Huamalíes, fue más que notoria la ausencia de camélidos en las comunidades visitadas. Y aunque ningún comunero de edad avanzada recordaba haber visto camélidos en estas zonas durante su infancia, si mencionaron su existencia en otras comunidades de Lauricocha.

La resistencia a la explotación de este recurso puede causar cierta extrañesa en los viajeros bisoños, sobre todo, porque las condiciones son favorables para su crianza y las ganancias que se podrían obtener por la venta de su fibra son superiores a las del ganado ovino, sin embargo, existe un factor fundamental que va en desmedro de esta actividad, y es que la carne de camélido no resulta ser muy comercializable como sucede con la carne del ganado ovino.

Aun así, las evidencias arqueológicas (Cardich, 1987, 1973; Bonavía, 1991; Ordóñez y Vidal, 2014) y las fuentes etnohistóricas del siglo XVI demuestran que, en los territorios de las actuales comunidades campesinas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas, existieron grandes recuas de camélidos hasta las primeras décadas de la conquista española cuando la gran población de

camélidos sufrió una disminución alarmante en Huánuco (Estete, 1533; Cieza de León, 1553)<sup>30</sup>. En efecto, recientes trabajos de reconocimiento arqueológico realizados entre 2013 y 2014 en Aguamiro condujeron a la identificación de numerosas estructuras semicirculares construidas por los pastores locales que ocuparon la altiplanicie antes de la llegada de los incas y cuyo uso continuó durante la ocupación cusqueña e inicios de la conquista española (Ordóñez y Vidal, 2014).

Poco tiempo después del arribo de las huestes españolas, el hombre andino parece familiarizarse rápidamente con la crianza de los nuevos animales domésticos introducidos y los incorporan a sus creencias. Pues si bien es cierto los camélidos desaparecieron de estos territorios, las necesidades de los hombres fueron permanentes y su preocupación por subsistir no desapareció, es decir, las condiciones extremas de escasez de pastos, enfermedades, sequías temporales, preocupaciones por la producción agrícola y reproducción de los animales fueron las causas que conservaron ciertas ideologías y creencias ancestrales mágico-religiosas asociadas en este caso al pastoreo.



Figura 51. Alpacas en Huánuco Pampa (Ordóñez, 2014).

---

<sup>30</sup> La crónica de Miguel de Estete (1533) ofrece la primera descripción española de Huánuco Pampa o Guanaco. Precisamente, debido a la abundancia de camélidos, la altiplanicie donde se encuentra el asentamiento inca adoptó este nombre. Posteriormente, la denominación Huánuco se extendería para toda la región.



Figura 52. *Conopa* prehispánica encontrada en los alrededores de Huánuco Pampa (Ordóñez, 2008).

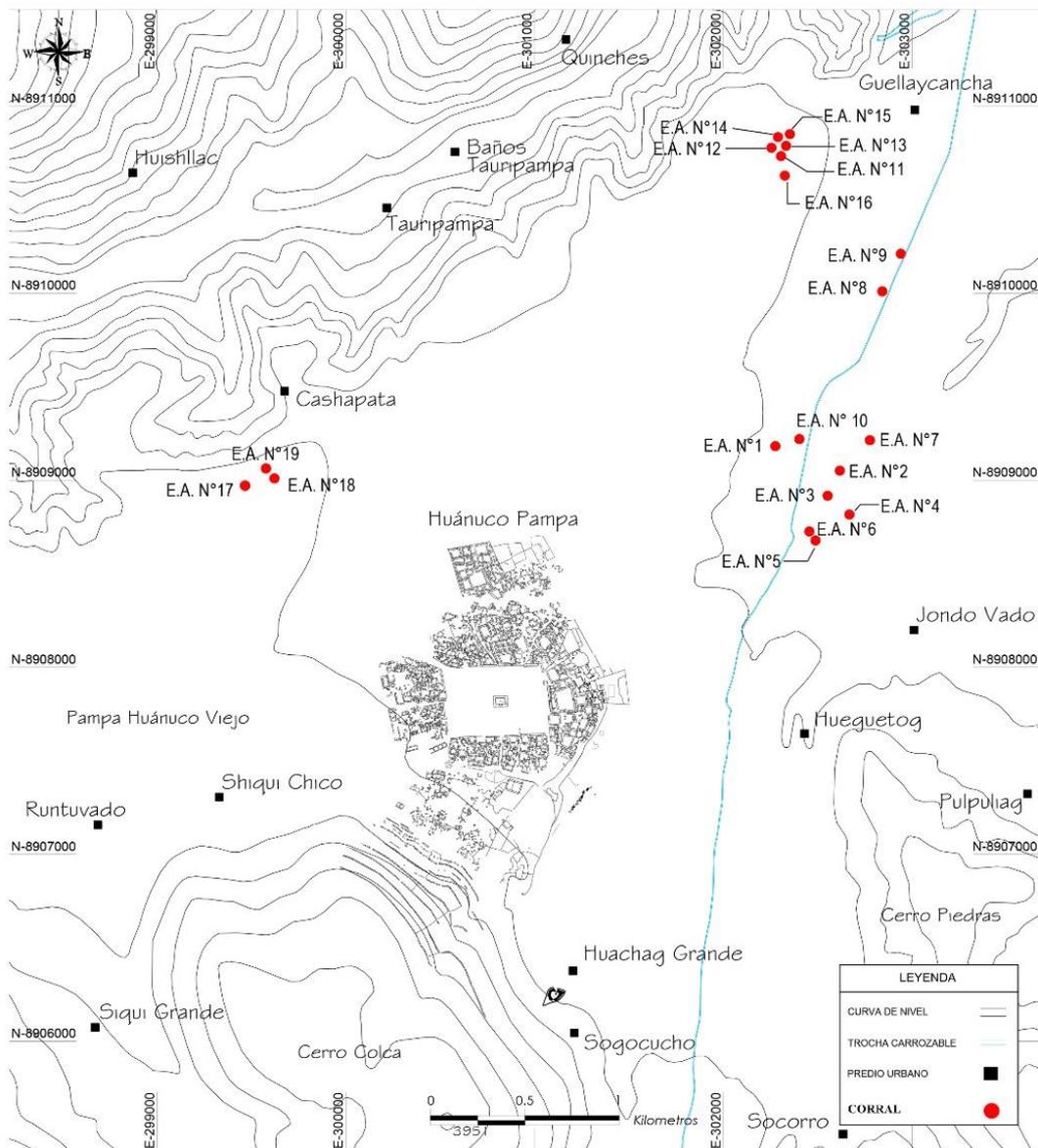


Figura 53. Ubicación de corrales prehispánicos registrados en la altiplanicie de Aguamiro (Ordóñez y Vidal 2014).

Corral N°	Coordenadas UTM (WGS 84)	Forma de la planta	Dimensiones aproximadas (m)	Distancia desde Huánuco Pampa (km)	Tamaño promedio de las piedras (m)	Material arqueológico
1	302277 / 8909185	semicuadrangular	20.00 x 39.70	1.3	0.70 x 0.40 x 0.30	No
2	302618 / 8909052	semicircular	24.60 x 22.10	1.5	0.70 x 0.50 x 0.40	No
3	302553 / 8908915	semicircular	-	1.38	0.80 x 0.60 x 0.40	No
4	302665 / 8908816	semicuadrangular	21.50 - 19.00	1.44	0.80 x 0.50 x 0.40	No
5	302473 / 8908693	semicircular	15.00 - 17.50	1.22	0.50 x 0.40 x 0.30	No
6	302464 / 8908712	semicircular	21.00 - 19.00	1.34	0.60 x 0.40 x 0.30	No
7	302783 / 8909211	semicuadrangular	-	1.88	0.60 x 0.40 x 0.35	No
8	302843 / 8910010	semicircular	20.00 x 18.00	2.29	0.60 x 0.50 x 0.40	No
9	302952 / 8910205	¿semicircular?	-	2.5	0.75 x 0.50 x 0.40	No
10	302408 / 8909214	semicuadrangular	-	1.4	0.60 x 0.40 x 0.30	No
11	302283 / 8910770	semicuadrangular	18.60 x 17.20	2.4	0.20 x 0.15 x 0.15 0.80 x 1.00 x 0.60	No
12	302281 / 8910787	semicuadrangular	12.20 x 11.80	2.49	0.50 x 0.40 x 0.35	No
13	302291 / 8910798	semicuadrangular	16.90 x 11.90	2.45	0.60 x 0.50 x 0.45	No
14	302298 / 8910822	semicuadrangular	20.00 x 18.80	2.56	0.60 x 0.50 x 0.45	No
15	302345 / 8910822	semicuadrangular	24.40 x 20.70	2.6	0.80 x 1.00 x 0.60	No
16	302333 / 8910643	semicuadrangular	24.50 x 25.00	2.41	0.90 x 0.80 x 0.75	No
17	299466 / 8908971	semicuadrangular	20.60 x 16.40	1.27	1.28 x 0.90 x 0.67	No
18	299605 / 8909019	semicircular	17.40 x 16.20	1.19	0.50 x 0.45 x 0.38	No
19	299582 / 8909052	semicuadrangular	17.80 x 16.40	1.28	0.40 x 0.30 x 0.30	No

Figura 54. Características principales de los corrales registrados (Ordóñez y Vidal 2014).

#### 4.6.1.2. El registro de *Yllas* en los documentos coloniales

Afortunadamente, las menciones escritas del término *Ylla* son tan antiguas que pueden ser encontradas en los diccionarios coloniales de González Holguín (1952 [1608]) y Bertonio (1956 [1612]), incluyendo una serie de acepciones que son mencionadas a continuación con la finalidad de exponer sus significados vinculados, por lo general, a riqueza, prosperidad y ventura.

González Holguín (1952 [1608]) indica:

*“Ylla. La piedra vezar grande, o notable como vn hueuo, o mayor, que la trayan consigo por abusion para ser ricos y venturosos.”*

*“Yllayoc runa. El hombre muy rico y venturoso, que tiene y guarda tesoro.”*

*“Yllayoc. El que enriquecia presto o tenia gran ventura.”*

*“Ylla huaci. Casa rica y abundante y dichosa que tiene ylla.”*

*“Ylla. Todo lo que es antiguo de muchos años y guardado.”*

Bertonio (1956 [1612]) señala:

*“Illa. Qualquier cosa que uno guarda para provisión de su casa, como Chuño, Mayz, Plata Ropa, y aun las joyas.”*

*“Illa: Piedra bazaar grande que se halla dentro de las vicuñas, o carneros.”*

De igual modo, en una denuncia presentada por Fabian de Ayala, en 1614, se menciona que los indios de la provincia de Chinchaycocha tienen en sus casas algunas piedras de forma y color singular llamadas *Yllas*, a las cuales adoraban y ofrendaban cuyes y corderos a la vez que les colocaban algunos *“polvos amarillos y colorados de llimpi del azogue”* a fin de recibir a cambio ciertas retribuciones como la multiplicación del ganado y riqueza (Polia, 1999, p. 359).

Efectivamente, estas *Yllas* fueron sumamente apreciadas y su vínculo con los pastores fue muy estrecho. Pero también se consideraron *Yllas Llama* a las concreciones calcúscas encontradas en el tubo digestivo de los camélidos. A estas los cronistas españoles las denominaron “piedras besares” o “bezoares” (Polia, 1999, p. 175). Según los testimonios recogidos en los documentos etnohistóricos, estas piedras *besares*, sobre todo las más grandes, fueron muy reverenciadas bajo la creencia de la protección de los animales (Duviols, 1984, p. 165-166). Incluso, a partir de una visita realizada por Rodrigo Hernández Príncipe al *ayllu* de Hecos en Recuay a inicios del siglo XVII, se conoce la existencia de una casa conocida como *Illahuasi*, lugar donde se guardaba y rendía culto a las piedras *besares* a cambio de una mayor reproducción de camélidos (Duviols, 2003, p. 756).

Actualmente, a pesar del transcurso de los siglos, los constantes intentos de extirpación de idolatrías y la presencia de algunos grupos religiosos que usualmente transmiten discursos que van en desmedro de las tradiciones ancestrales, algunos comuneros todavía albergan estas piedras sagradas en sus casas o en la oquedad de alguna roca próxima al corral. Sin embargo, cuando llevan a pastar a sus animales guardan las *Yllas* en sus *wallquis*, unas bolsas elaboradas con piel de vizcacha, conejo o zorro, en cuyo interior colocan a sus *Yllas* acompañadas de azúcar comprada en siete tiendas distintas, la cual, sin proponérselo, reemplazaría a los polvos amarillos y colorados de *llimpi* del azogue utilizados en el pasado como ofrendas. No obstante, mi comadre Bertha Huaytán mencionó que nunca apartaba a su *Ylla* de su lugar, una oquedad en una piedra ubicada junto al corral de los animales:

*“...la Ylla de ahí no sale, ahí se queda, para siempre, osea a ella no la saco para nada, osea voy le doy su Jirka y nada más y a veces viene mi vecina, mascamos la coca, le chacchapamos a la Ylla, mi vecina ella es la única que sabe, ella no tiene vaca, no tiene sitio, todo pendiente, entonces le chacchapamos y le damos su regalo, al mes le hacemos eso, cada vez que doy sal a mis vacas, a ella le doy su azúcar, sal no come, azúcar blanca, mi hermana me ha mandado de Lima, esa es solo para ella... Ylla hay de todos los animales” (Bertha Huaytán, 2017).*

#### **4.6.1.3. El encuentro con la Ylla y formas de poseerla**

La aparición de la *Ylla* está asociada principalmente a la noche, la luna llena y los manantiales o *puquios*<sup>31</sup>, elementos integrantes del paisaje sagrado en todas las versiones recogidas y cuya importancia dentro de la cosmovisión andina se remonta desde el periodo prehispánico. Además, si bien las referencias de sus apariciones son múltiples, su posesión no es común entre las familias, razón por la cual, la denominada “suerte” no es privilegio de todos. Precisamente, el día que fuimos con mi compadre Eberth Ávalos a Charán (Aguamiro), cerca de Andachupa, para mostrarme el *puquio* de donde mi comadre Bertha Huaytán afirmaba que su tío había encontrado *Yllas*, me contó lo que le había sucedido dos años antes cerca de su casa en Colpa:

*“...ya porque de ahí sale, y cuando tú lo tapas el puquio esos carneros se quedan, ya pero no son como los carneros que nosotros tenemos, son un poquito más pequeños, un poco menos de los que tenemos normalmente, ya no crecen mucho. Por decir, yo tenía mi chozita cerca de donde estamos ahora, y una noche se habían salido toditos mis carneros, con mi cuñado como estábamos guaneando por ahí, nos fuimos a buscar pues, pero hemos conseguido cantidad de carneros, nosotros teníamos poco nomás, pero encontramos, lo metimos todo al redil y lo dejamos nomás hasta el día siguiente normal para ver de quién es su carnero y no amanecieron, solamente sus carneros, y eso que dejamos lleno ya, pero no amanecieron, desaparecieron, por no cuidarlos pues, esos eran las Yllas pues, eso si es real, más arriba hay puquios, posiblemente han salido de ahí, ya lo encontramos junto con nuestros carneros...esa noche había luna...es un*

---

<sup>31</sup> Por ejemplo, en Aguamiro, el señor A.C.L. mencionó Pupumpuquio (puquio en forma de ombligo) y Shalapuquio (lugar con una gran cantidad de piedras) como algunos de los lugares donde se produce la aparición de la *Ylla*. Por otra parte, mi compadre E.A. mencionó Carhuacochoa, cerca de Andachupa, como otro lugar relacionado a la *Ylla*.

*regalo del Jirka, por eso siempre hay que darle al cerro sus derechos...hay que tener fe en eso” (Eberth Ávalos, 2017).*

Conseguir que algún comunero posesionario de una *Ylla* la muestre requiere de suma confianza, inclusive se cree que si alguien que no pertenece a la familia llega a verla, ésta ya no sería tan prodigiosa y perdería su poder protector y reproductor. Sin embargo, debido a nuestra presencia constante y los diálogos sostenidos con los comuneros, principalmente varones y mujeres de edad avanzada, se recogieron algunos testimonios sobre sus encuentros con la *Ylla* que han sido sintetizados y agrupados a continuación con la finalidad de establecer una clasificación sobre los diferentes tipos de contacto:

La primera, es la versión más divulgada entre los pobladores locales, de sus relatos se desprende que el encuentro con la *Ylla* es fortuito y siempre relacionado con la noche, la luna llena y el *puquio*, elementos significativos e integrantes del escenario constante de sus apariciones. Los comuneros afirman que las *Yllas* son vacas u ovejas que salen de los *puquios*, por la madrugada y en luna llena, para pastar en los alrededores hasta que son encontradas por los hombres, quienes conocedores de sus poderes reproductores intentan atraparlas.

Una vez que son sorprendidas, corren presurosas hasta el *puquio* para sumergirse y desaparecer; sin embargo, de inmediato los hombres intentan cubrirlas con sus ponchos o sombreros a fin de atajarlas, logrando algunas veces capturarlas si el *Jirka* es “bueno” con ellos. Cuando son capturadas las *Yllas*, se convierten en pequeñas piedras que luego son veneradas en secreto. Aquellas que logran escapar, retornan al *puquio* dejando como rastro algunas burbujas que afloran sobre la superficie del manantial. La *Ylla* capturada y convertida en una piedra pequeña es conducida a la vivienda del comunero e instalada en una caja que funge de corral y luego es colocada en una especie de altar para iniciar su veneración, en otros casos, como ya se mencionó, se le esconde en alguna roca cercana al corral de los animales.

Esto contó el señor Ananías Celis de la base comunal de Guellaycancha en 2013:

*“Las Yllas mayormente dice salen de cuevas, de manantiales, ahí hay manantiales donde hay Ylla, por ejemplo, acá, allá, hay un manantial que se llama Ylapuquio, y así este...dice que por ejemplo en Marcarragra...donde salían las Yllas de cabra y dice que, en las lunas llenas, cuando hay luna llena, la luna está redondita y alumbra bien,*

*en esos momentos es donde sale, este...la...el Ylla. Y...según los que, cómo se puede agarrar el Ylla dice cuando tú vez, uno vemos este...el Ylla, lo que tenemos que ganarle es al, ganarle...al manantial o a la cueva, lugar donde, de onde ha salido. Si nosotros lo ganamos al...manantial y al manantial tenemos que cubrirle o taparle con prendas, por ejemplo, puede ser con nuestra ropa o...o algo, o nuestro poncho, la manta, con algo ¿no?, pero que sea unas prendas, algo. Tenemos que cubrirle y ahí este...también bastante coca, cigarro si quieres agarrar Yllas tienes que prevenirte dice de mascar cocas y así, ganarle al cerro, darle al cerro, regalarle, así se agarra Ylla me decían, pero no he tenido la oportunidad de ver..." (Ananías Celis, 2013).*

La segunda, aunque no es la versión más frecuente, menciona el contacto por intermedio de los sueños. El *Jirka* le revela al comunero la ubicación del cerro donde puede encontrar a la *Ylla*, no sin antes reclamar una ofrenda consistente en azúcar, hojas de coca, aguardiente de caña o *shaqta*, caramelos y cigarros, los cuales de no ser entregados al *Jirka* traen como consecuencia la aplicación de algún castigo como la desaparición de los animales o de la propia *Ylla*.

Así, después de haberse dirigido al cerro indicado con las ofrendas correspondientes y con la *Ylla* bajo su posesión, el comunero enfrenta dos opciones: 1. Dejar a la *Ylla* en el mismo cerro o *Jirka* donde fue encontrada, es decir, enterrándola en algún lugar cerca a la cumbre del cerro, para después visitarla y hacer las ofrendas que correspondan o; 2. Implica el traslado de la *Ylla* a la casa del comunero y su ubicación en un espacio a manera de altar, en el cual será conservado junto a las ofrendas antes mencionadas.

La tercera, señala que algunos comuneros salen a buscarlas conocedores del poder protector y sobretodo de la capacidad reproductora, para lo cual se dirigen a ciertos *puquios*, en noches de luna llena, a intentar capturar alguna. Esta modalidad es la menos usual. Una cuarta forma de encontrar a las *Yllas*, es cuando éstas se presentan, de forma inesperada, en los terrenos de algunas familias. Al respecto, uno de los comuneros contó la pelea entre una *Ylla* toro y un toro, y como aprovechando esta situación los dueños del toro intentaron capturar a la *Ylla* toro, sin embargo, ésta corrió velozmente para escapar e ingresar a un *puquio* de donde no volvió a salir.

En cualquiera de los casos, una vez que se posee la *Ylla* y se decide trasladarla a la vivienda, ésta es colocada en un lugar especial y sagrado, ya sea al interior de la casa o cerca al corral de los animales, guardándosela escondida entre las oquedades de alguna roca evitando su

exposición. De todas formas, su existencia permanece casi en secreto y pocas veces es divulgada con gente extraña y mucho menos ajena a la familia, porque se dice que el *Jirka* es “bien celoso y podría resentirse” haciendo desaparecer todo lo otorgado y causar la muerte de los animales.

De esta forma, la *Ylla* se incorpora a la vida diaria de las familias, acompaña en la crianza de los animales y es el centro de afectos y respeto por parte de los que la poseen, por ello antes de alimentar al ganado o proporcionársele algunas cantidades adecuadas de sal cada quince días o cada mes, se debe dar de “comer” a la *Ylla* simbólicamente a través de la entrega de ofrendas como hojas de coca, cigarros, azúcar, caramelos, *shaqta* y sal, colocándose estas dádivas en el lugar donde es conservada, acompañando esta acción con rezos y pedidos a los *Jirkas* principales de la familia, pues son los *Jirkas* quienes proporcionan este “regalo”.

Sin embargo, si este ritual no fuera llevado a cabo, se piensa que los animales podrían perderse o en el peor de los casos morirse. En esta parte, el *atoq* o zorro juega un rol protagónico, toda vez, que es señalado como uno de los causantes de la desaparición o muerte de los animales, generándose inmediatamente una relación entre el *Jirka* y el zorro, al revelarse como un enviado del *Jirka* con la misión de cobrarse aquello que le corresponde por derecho.



Figura 55. *Puquio* en Charán, Aguamiro. Lugar de aparición de algunas *Yllas* (Ordóñez, 2017).



Figura 56. Pobladora de la base comunal de Huánuco Pampa, en Aguamiro, muestra con orgullo su *wallqui* conteniendo las *Yllas* con sus ofrendas (Ordóñez, 2008).



Figura 57. *Yllas* junto con hojas de coca y azúcar a modo de ofrendas (Ordóñez, 2008).

#### **4.6.1.4. *Yllapa Churin* o el culto a la fecundidad del ganado**

Es importante conservar una buena relación con el *Jirka*, para tal finalidad las ofrendas desempeñan un rol de suma importancia al igual que la memoria. De esta forma se mantiene viva la presencia del *Jirka* en cada acto social, sea en el ámbito privado o público. En reciprocidad, el poder del *Jirka* se manifiesta por intermedio de la *Ylla*, la cual está vinculada con la protección, pero, sobre todo, con la alta reproducción de los animales del comunero que la posea.

Así, una vez que la *Ylla* está bajo la custodia del comunero, sucede un fenómeno durante la luna llena muy pocas veces presenciado, que puede ser catalogado como sobrenatural desde la perspectiva de un foráneo como el suscrito, pero que está profundamente internalizado en la forma de vida de los pobladores locales. Es la transformación de la *Ylla* de piedra en un animal real, un animal que se pelea con otros de su misma especie y que se aparea con el resto del ganado, el cual es conocido por los comuneros como “mocho” o “padrillo”.

Este animal, como me dijo el señor Saúl Acuña en Huaricashash el año 2018, es el “*que se encasta con cada una de las hembras del corral*”, produciéndose entonces como resultado el nacimiento de las *Yllapa Churin* o *Ylla Churin*, es decir, el “hijo de la *Ylla*”, la cual nace con ciertos defectos físicos como malformaciones en las extremidades, cornamentas dobladas, ojos que parecen corresponder a otros animales, ojos de diferentes colores o manchas poco comunes en el pelaje, siendo éstas solo algunas de las menciones realizadas por los pobladores.

El nacimiento de una *Ylla Churin* o *Yllapa Churin* con las características antes mencionadas ocasiona que los comuneros prodiguen mayor cariño y cuidado en este tipo de animales, a la vez que otorgan las ofrendas que corresponden al *Jirka* pues saben que este hecho es obra de él. De esta forma, con las atenciones necesarias, algunas veces los problemas congénitos de los *Yllapa Churin* logran atenuarse o curarse y crecen como el resto de los animales, sin embargo, también pueden morir ya que no solo nacen defectuosos, sino que tampoco quieren ser amamantados por la madre. Aún así, los *Yllapa Churin* sobrevivientes, al llegar a ser adultos, tienen fama de procrear mejor y de manera abundante nuevas crías que continuarán siendo llamadas *Yllapa Churin*.



Figura 58. Poblador de Chumipata muestra los ojos peculiares de su *Yllapa Churin* (Ordóñez, 2008).

## 4.6.2. Representación del temible y fantástico *Turmanyoy*

### 4.6.2.1. Ideas generales y referencias documentales

A modo de preámbulo se debe señalar que en los documentos etnohistóricos el arcoíris es presentado bajo las denominaciones de *Chirapa*, *Cuychi*, *Cutu*, *Heque*, *Quilli* y *Turmanyac* (Guaman Poma, 2008 [1615], Murúa, 2001 [1611]; Duviols, 2003), y fue adorado tanto en la “sierra” como en los “llanos” por su carácter divino (Polo de Ondegardo, 1916 [1571]), su poder sobre el control de las lluvias y los beneficios para la comprensión de los ciclos hidrológicos de la naturaleza (García, 2007). En ese sentido, fue vital para el desarrollo de las actividades agrícolas y, consecuentemente, la subsistencia familiar y comunal.

No obstante, el arcoíris también produjo temor a las poblaciones nativas, no podía ser visto directamente y menos señalado porque podía introducirse en el estómago de las personas y causarles enfermedades o la muerte<sup>32</sup>. Por eso, ante su presencia, se tomaba presurosamente un poco de tierra y se la colocaba en el rostro o en aquella parte del cuerpo donde se creía que

---

<sup>32</sup> Hernando Acaspoma (1657), residente del pueblo de San Pedro de Hacas, provincia de Cajatambo, confesó que: “...quando alguna persona [se] encontraba con el arco iris que en su lengua llaman turmanyac y se ynchan o se asen ydropicos este testigo les sobaba la barriga con vn cui blanco y luego con las viñas lo degollaba y con la sangre asperjaba asia el Arco Iris y le ofresia el cui y le sacaba los bofes o ygados y los miraba si estaban molidos o prietos y si no los tenia molidos desia que no moriría” (Duviols, 2003, p. 342).

había impactado (Murúa, 2001 [1611], p. 426). En otras ocasiones, su presencia también se vinculaba con la temida enfermedad de la lluvia con sol o *chirapa uncuy*, cuyos efectos eran combatidos en todas las regiones del *Tawantinsuyu* con la escenificación de batallas rituales durante el *coya raymi* en el mes de setiembre (Guaman Poma, 2008 [1615], p. 188-189). De esta forma, los documentos etnohistóricos revelan el carácter dual de esta deidad, toda vez, que ayuda a subsistir al hombre, pero también ocasiona graves enfermedades y la muerte. Sin embargo, parece predominar su aspecto maléfico (García, 2007).

En Aguamiro y San Lorenzo de Pachas, este fenómeno meteorológico es denominado *Turmanyoy* en el quechua local. En estas comunidades no se piensa que el arcoíris sea beneficioso, por el contrario, la creencia en el daño que puede provocar el contacto con el arcoíris es quizá una de las más arraigadas entre los pobladores altoandinos. Ya no se piensa en el arcoíris como una deidad favorable, sino como un ser que atenta contra la salud de las personas.

En ese sentido, es considerado altamente peligroso y, como en el pasado, se le atribuye ser la causa de enfermedades muy graves e incluso la muerte. Por esta razón, su contacto es evitado y su presencia muy temida. En cuanto comienza a formarse el arcoíris, los comuneros se alejan, se refugian en sus casas y si se encuentran en las alturas con sus animales, se guarecen en *tsuclas* o chozas disponibles, toman una distancia prudente y esperan a que desaparezca para continuar con sus actividades.

A modo de prevención, los comuneros tienen identificados los lugares donde suele aparecer el *Turmanyoy*, ellos saben que su aparición está relacionada con determinadas lagunas y en menor medida con ciertos *puquios* y riachuelos. La ubicación de estos lugares es mayormente conocida por los creyentes en las facultades del *Turmanyoy*, por lo tanto, procuran sortearlos de alguna forma o apresurar el paso, sobre todo, cuando se aproxima alguna precipitación. En Aguamiro fueron mencionados principalmente Pioqocha, Marcaragra y Nawinpuquio; mientras en Isco (San Lorenzo de Pachas) se hizo referencia a Quitapuquio, como aquellos lugares donde es reportada constantemente la aparición del *Turmanyoy*.

#### **4.6.2.2. Formas, grados de peligrosidad y desplazamiento**

No son pocos los pobladores que aseguran haber presenciado la aparición del *Turmanyoy*, al contrario, son numerosas las personas que afirman haberse cruzado con él o haber sido

perseguidas hasta ser “picadas”; no obstante, algunos afortunados lograron esquivar sus ataques y escapar a tiempo. Debe dejarse en claro que el uso del término “picar” es utilizado por los mismos pobladores para representar el ataque del *Turmanyoy*.

Usualmente, la forma del *Turmanyoy* es descrita como una nube polícroma, mas los comuneros llegan a identificar hasta cinco tipos basados en los colores que presentan: 1. El *Turmanyoy* de colores; 2. Amarillo y verde como el fuego<sup>33</sup> 3. El *yana Turmanyoy*; 4. El *Turmanyoy* barroso y; 5. El *yuraq Turmanyoy*. Los tres últimos son los más letales, ya que al “picar” a las personas no existe cura. Esto mencionó Ananías Celis en Aguamiro:

*“El arcoíris normal, el arcoíris de colores, el yana, yana arcoíris, negro, este..., el barroso y el yuraq, es el blanco normal de colores, el blanco, el barroso, y el negro. Estos tres colores, estos tres arcoíris son peligrosísimos, no tienen cura dice, este el blanco, el barroso y el negro ¿no?, esos hay en puquiales conocidos...”* (Ananías Celis, 2013).

La aparición de cada tipo de *Turmanyoy* se asocia con ciertos momentos del día. El *Turmanyoy* de colores, común durante la temporada de lluvias, aprovecha el brillo solar y aparece después de una garúa. El *Turmanyoy* blanco se puede ver poco antes del amanecer. Mientras que los tipos de *Turmanyoy* barroso y negro son presenciados mayormente durante la noche en las quebradas o conectando lagunas o manantiales.

Precisamente, según contó Ananías Celis (2013), en Pioqocha, un afloramiento de agua ubicado al interior de la zona arqueológica de Huánuco Pampa, reside el *Turmanyoy* negro, el más peligroso de todos, en tanto es capaz de hacer enfermar a las personas a través de una certera “picadura” en alguna parte del rostro mientras hacen uso del agua ya sea para beber o lavar. Del mismo modo, la presencia de este tipo de *Turmanyoy* fue reportada en la laguna de Quitapuquio, en Isco.

Las personas aseguran que el *Turmanyoy* emite sonidos peculiares y posee la capacidad de movilizarse más allá de la laguna o riachuelo donde reside, esto con la finalidad de perseguir y “picar” a las personas que irrumpen en su espacio. Efectivamente, algunos afirman haber

---

<sup>33</sup> La comparación de los colores del *Turmanyoy* con el fuego fue proporcionada por los mismos pobladores.

escapado de las “picaduras” del *Turmanyoy* a través de quebradas y caminos como el *chaquinani* de Aguamiro. En cualquier caso, sean lagunas, *puquios* o riachuelos los lugares desde donde emerge el *Turmanyoy* con sus diferentes formas y colores, esta divinidad siempre se encuentra rodeada de un halo de elevado misterio, temor y respeto entre los conocedores de sus cualidades. Así lo contó la señora Liduvina Naupay en una entrevista brindada en 2013 en Aguamiro:

*“...entonces yo..., antes de...he puesto mi mano así en el suelo para tomar agua y escucho un sonido que dice: ¡rap rap rap rap!! Entonces yo digo ¿Qué es eso? Entonces para darme cuenta bien de ese sitio estaba levantando arcoíris así de colores (yo hubiera estado muerto no hubiera estado vivo) Mi sobrina gracias a Dios, ella estaba a mi atrás acá parado y me dice: ¡Tía arcoíris! Cuando dice ¡prt!!! Apagó ahí y yo no he tomado pues agua porque yo estaba recién pues por tomar ya agua y escucho que suena y levanta bonito, levanta arcoíris como si un gusanito ¡rup rup rup rup rup! Así que quiere volar. Y entonces de ahí yo me he levantado y no he tomado agua, si tomaba ya estaba...ya me jodí ya. Más bien gracias a Dios no he tomado todavía agua, me levanté y mi sobrina me dice, tía casito te pica arcoíris, me dice. Mamacita tú has sido mi salvación, si tú no gritabas a mi quizá ya me hubiera picado ya, le digo. Entonces esa noche en sueño me dice, el cerro me dice, dame mi coca y mi cigarro, una viejita me dice. Entonces yo le he llevado pues la coca y su cigarro, le he llevado entonces le daba eso al cerro y ya pues ¿no? Con eso tranquilo hasta hoy en día camino, pero ya no tomo esa agua ni por más que esté con sed. Vas a tener cuidado cuando bajas por ahí, ese es un poquito chúcaro, ahí hay arcoíris así es. Uhum...Marcarragra es”* (Liduvina Naupay, 2013).

#### **4.6.2.3. Efectos de la “picadura”**

Los síntomas varían de acuerdo con el género de la persona. A los hombres, inicialmente se les inflama aquella parte del cuerpo donde recibieron la “picadura”, luego la inflamación se extiende progresivamente por todo el cuerpo y la piel adopta ciertos colores que se asemejan al tipo de *Turmanyoy* que causó la enfermedad. En otros casos, la “picadura” del *Turmanyoy* puede originar atrofas físicas, como fue registrado en San Lorenzo de Isco, donde el señor C.C.A. acusó estar “defectuoso de las piernas” por causa del arcoíris, como se lee a continuación:

*“De manantial ese levanta, de arcoíris mi tía me ha contado, es como bebe dice, puro gringo, siete colores es ese pues, quería agarrar bebe y ha enfermado...cuando pica como será pues, invisible será pe, con ese muchos mueren pe, con ese yo defectuoso he salido, yo muchacho jugando arriba, he estado en manantial ahí seguro me ha picado y de ahí me han puesto de un remedio de otro remedio, un año masito he estado en cama, puro puro puro en cama nomás, último con reumatismo me han puesto con frieldas me han amarrado, hasta que resultó en reumatismo ya, por eso he salido defectuoso, me han hecho joviar, así defectuoso he trabajado duro” (C.A.A., 2018).*

En cambio, en las mujeres, la “picadura” está asociada al poder fecundador del *Ichik Olqoy*, un ser diminuto que habita al interior del *Turmanyoy* y que, para lograr su cometido, tiene la capacidad de transformarse en algún familiar o en la pareja sentimental de la mujer, la cual lleva el embarazo con normalidad hasta el momento del parto cuando, para sorpresa de los testigos, alumbra una abundante cantidad de agua mezclada con renacuajos.

Es importante resaltar que las informaciones sobre la capacidad fecundadora del arcoíris no son recientes. En 1617, una mujer de la provincia de Huaylas, acusada de ser una gran hechicera, se presentó ante los clérigos españoles con un recipiente lleno de piedras asegurando haberlas parido y ser hijos del arcoíris (Polia, 1999, p. 404-405). Pero, para una lectura directa nos valemos de lo contado por el señor Belisario Piñán en 2013 sobre lo ocurrido en la pequeña laguna de Pioqocha ubicada dentro de la zona arqueológica de Huánuco Pampa:

*“...entonces ahí este su nuera de Felipe Tiburcio, esté lavaba, lavaba ¿no?, y la señora se ha vuelto ya pues embarazada, ella pensaba que estaba embarazada de su esposo, su esposo también pensaba que estaba embarazada de él ¿no?, entonces ya llega la fecha para que ya se alumbre pues ¿no?, ya le agarra ya el dolor, entonces ahí ya mi comadre ya es finado va dice pues a atenderlo y entonces pues empieza a nacer dice este...los renacuajos ya pe, los ranas ya, sapos ya, con agua, con agua, con agua, pucha cantidad ya pe de sapitos, con colitas, la mujer se alumbra eso, entonces la señora recién le preguntaba a mi comadre dice no... ¿mi bebe es varón o mujer? Varón es, varón es, para que no se desmaye o se asuste ¿no? Entonces esté último rato ya le había envuelto ya le llama a su esposo, mira este es arcoíris, no es...no es criatura, entonces a la señora le han avisado y justo le hacen volver ahí, todo ese sapitos, entonces la*

*señora se ha asustado y dijo nunca más voy a vivir aquí, por eso será para irme y de ahí se fue hasta la fecha la señora no vuelve ahí” (Belisario Piñán, 2013).*

Desafortunadamente, en otros casos las “picaduras” del *Turmanyoy* son mortales, sobre todo, cuando no son atendidas a tiempo. Entonces al fallecer la persona, su cuerpo inerte presenta una serie de “rayas” de diferentes colores que imitan la figura del arcoíris. El señor Belisario nos contó una experiencia vivida por un familiar suyo luego de ser picado por el *Turmanyoy* mientras jugaba en el río Wachaq, cerca de Incachaka:

*“...ese es malo, porque a mi tía también lo mató eso, más antes yo era más pequeño y mi tía ya era señorita...catorce años, yo habré tenido pues ocho años, y más antes veníamos a lavar por hay, más allá este...al río Wachaq, por Incachaka, por hay veníamos a lavar, estamos volviendo ahí con nuestro caballo cargando la lavada todo, vemos una...un palomita ahí ¿no? Se metía al agua y salía por otro lado, entonces mi tía dentro pues ¿no? Como estaba ya en agosto, poquito no más ya pues el agua, mi tía dentro para que agarre, dentro quiere agarrar al pajarito, había un ave, igual se dentro al agua, salía por otro lado, y ahí de vuelta quería agarrar se metía dentro de nuevo salía por otro lado. Toda la tarde ahí nos hicimos tarde, pucha entonces ya a la tarde mi tía ya pues...acá en el corazón siente pues dice, le duele dice le duele, a la espalda le duele. Entonces mi abuelita pues ¿no? Pensaba: toda la tarde te has jugado pues carambas con agua...ese es de frío. Entonces para el frío le frotaron con agua ardiente, con agua ardiente, entonces nada lo ha hecho, entonces se echó en la cama pues ¿no? Entonces se empezó a hinchar ya la barriga ya de mi tía, entonces había sido arcoíris...Mi abuelita le soba pues: este su barriga esta hinchada de frío, con querosene lo soba y entonces, amanece ya mi tía fallecida cuando de ahí a fallecida, vimos ya todo su cuerpo, por todas partes había salido ya el arcoíris, una raya una raya, un morado, un verde, así como un arcoíris ya, todo su cuerpo. Y ese había sido arcoíris y sí lo hubiéramos sabido curarlo lo hubiéramos curado, porque ese Pioqocha es malo en realidad...eh, ese es en cuanto del arcoíris” (B.P.A., 2013).*

#### **4.6.2.4. Tratamiento y curación**

Las “picaduras” realizadas por un *Turmanyoy* negro o barroso resultan fatales; sin embargo, cuando son causadas por un arcoíris de colores o blanco, los efectos se pueden revertir y se logra la recuperación del paciente. El tratamiento puede parecer simple, pero está sujeto al

conocimiento de la persona que tratará la enfermedad y al abandono del cuerpo por parte del *Turmanyoy*. De esta forma, una de las primeras acciones que se toman es el traslado del paciente a una casa desocupada y, de preferencia, ubicada en un paraje alejado del pueblo, pero cercano al lugar donde apareció el *Turmanyoy*. En este sitio se instala al paciente, y la persona “comprendida” en estos asuntos le suministra una serie de brebajes elaborados en base a hierbas de la zona, kerosene, kreso, ajos macerados, ungüentos caseros<sup>34</sup> y evitar el consumo de grasas. Algunos de estos elementos curativos son colocados sobre la “picadura” y, en otros casos, son consumidos. Si bien el paciente puede retornar a su casa durante el día, por la noche debe dormir en la casa alejada completamente solo hasta conseguir que el arcoíris salga de su cuerpo.

Durante la noche, cuando el paciente descansa, se sumerge en un sueño profundo que tiene como protagonista a un familiar o, mayormente, a una persona del sexo opuesto y con rasgos notoriamente foráneos. Por ejemplo, si el paciente es un hombre, el *Turmanyoy* aparece con las características de una mujer rubia, alta, de tez blanca y ojos claros, quien al final del sueño manifiesta que se alejará porque ha constatado que el paciente es capaz de recuperarse a través del uso de las hierbas medicinales. De esta forma, el *Turmanyoy* se aleja y libera al hombre de la enfermedad. Algunos pobladores recuperados aseguran que después de esta experiencia el *Ichik Olqoy* no vuelve a “molestarlos”, incluso si regresan al mismo río, quebrada o laguna donde suele aparecer el *Turmanyoy*. A continuación, comparto un interesante testimonio brindado por el señor Belisario Piñán en 2013:

*“Pioqocha es...como un manantial, ahí siempre pues, prende pues el arcoíris ¿no? Este...arcoíris de varios colores y también, este...arcoíris blanco...arcoíris blanco es puro blanco, así como neblina, ese de debajo de...una madrugada así...con luna, por lo menos las tres de la mañana yo he salido, estaba tendido, así...bajito no más, no era ni muy alto, como una como una tira, blanco ¿no? de frente a Pioqocha...desde Ishanka Ragra, ahí también hay un manantial dentro de espinas, que también ese es peligroso ¿no? Y es arcoíris pes, si está así estirado, prendido en los manantiales, cuando hablamos de Pioqocha o Ishanka Ragra, de repente en ese momento pareces por ahí*

---

<sup>34</sup> Los documentos coloniales mencionan los siguientes tratamientos para curar la enfermedad provocada por el arcoíris: 1. La entrega de ofrendas de maíz y cuyes en las fuentes y manantiales acompañadas de ruegos y rezos; 2. La protección del cuerpo con una manta negra al momento de la aparición del arcoíris; 3. El untarse la cara con tierra y cualquier parte del cuerpo que hubiese estado en contacto con el arcoíris y; 4. El sobar la barriga del paciente con un cuy blanco que luego era ofrendado al arcoíris (Polia, 1999; Duviols, 2003).

*por su lado sin que dentres ¿no? este...te pica pues no, entonces siente nada más pes, también antes a mí me ha picado, pero ahí no en otro sitio, sientes ¿no? Un pequeño ¿no? comézón no más te da en la piel donde te ha afecta...y luego empiezas ya pues a hinchar, a hinchar, a hinchar, entonces ya empieza a doler pues darte en las piernas, en el pecho, en la mano, en el cuello ¿no?, y es peligroso ese momento de repente estás andando o estas yendo entonces si no sabes curarte, no lo puedes curar pues el arcoiris...este...a mí me curaron este...había una señora anciana ya y me curaron con creso, tenía una remojada con ajos macho, no sé este...no sé qué más habrá tenido en una botella así remojada ¿no? A mí me picaron por aquí, por la mano, se había hinchado, entonces me amarraron un hilo rojo aquí, me ha curado con creso, me ha curado con esa remojada de ajos macho, y más me ha curado con eso remojada de ajos macho y más había sus medicinas dentro de esa botella y tanto adentro y por encima, me daba de tomar adentro y por encima, en una semana de ahí no, me ha dicho esté tienes que irte a dormir solo, tienes que ir a dormirte solo, no comer sí grasas ¿no? En tu sueño idéntico ¿no? Te presenta ¿no? Un señor así o una señorita, se despide ¿no? Ya bueno contigo he peleado, bueno hay que amistar, ya no hay que estar discutidos y...me da la mano y se va pues no, entonces se va y yo también le digo no...yo también no quiero estar discutido contigo...ya chau, entonces se va pues no. Entonces apenas que se sale, ¡tac! me despierto no y estaba doliéndome mi mano afectada, entonces yo dije: ¿ese que he soñado ha salido? ¿me habrá curado? o ¿más será? Entonces de ahí noche y un día más, bajó, bajó y sané pues” (B.P.A., 2013).*

#### **4.7. Simbolismo paralelo de lugares sagrados de filiación cultural inca y colonial asociados a cerros y virgenes considerados *Jirkas*: Una aproximación desde el centro administrativo - ceremonial inca de Huánuco Pampa como contenedor de lugares sagrados ayer y hoy**

Sobre la altiplanicie de Aguamiro se ubica Huánuco Pampa a 3600 m s. n. m. Este gran asentamiento inca está compuesto por 3500 edificios aproximadamente, entre los cuales destacan el *ushnu* (plataforma ceremonial), *kallankas* (estructuras de planta rectangular), *acllawasi* (casa de las mujeres escogidas), *inkawasi* (casa del Inca), *qollqas* (depósitos) y otras estructuras arquitectónicas importantes construidas desde el período de Túpac Inca Yupanqui (ca. 1400 D.C.) hasta la llegada de los españoles (1533 D.C.).

Sin embargo, Huánuco Pampa también presenta evidencias arquitectónicas de la ocupación española. Al respecto, debe recordarse que, después de colapsada la mayor parte del

*Tawantinsuyu*, Gómez de Alvarado fundó Huánuco el 15 de agosto de 1539 en la gran plaza central de este sitio, aunque luego se traslado hacia el valle del Pillco, probablemente en 1539 o 1542 (Varallanos, 1959; Morris y Covey, 2003). De todas formas, las instalaciones incas no fueron abandonadas del todo, pero sus funciones cambiaron. Entre los siglos XVII y la primera mitad del XX, Huánuco Pampa funcionó como como tambo colonial, estancia y hacienda. Por consiguiente, de la ocupación hispana se distinguen claramente dos sectores con evidencias arquitectónicas: IB y IIA.

El sector IB corresponde a la plaza central (550 x 350 m), sobre cuya superficie se distribuyen los restos de treinta y tres edificaciones<sup>35</sup> organizadas según el patrón colonial temprano de damero (Morris y Covey, 2003). Por otro lado, en el sector IIA, existe una capilla que data de 1714, construida casi doscientos años después de la fundación de la ciudad de Huánuco por Gómez de Alvarado, es decir, su fabrica corresponde a una etapa tardía del periodo colonial. Esta capilla es la única edificación al interior de Huánuco Pampa que presentó, hasta hace algunos años, un uso continuo por parte de la población aledaña, pues ahí se celebraba los días 6, 7 y 8 de diciembre de todos los años la Fiesta de la Virgen Purísima (Ordóñez, 2015).

Actualmente, esta celebración es realizada en la base comunal de Huánuco Pampa. En las siguientes líneas, de este conjunto de construcciones de origen prehispánico e hispánico, se exploran el *ushnu* y la capilla colonial Virgen Purísima. Edificaciones sagradas de filiaciones culturales diferentes, pero que conservan una fuerte carga simbólica vinculada con el culto a las divinidades andinas como se expondrá a continuación.

---

<sup>35</sup> Durante los trabajos de limpieza de la vegetación y mantenimiento desarrollados a inicios del 2013 se descubrieron, hacia el lado noroeste de la plaza central, las bases de los muros de dos nuevas estructuras de probable filiación colonial (Ordóñez, 2015, p. 52).

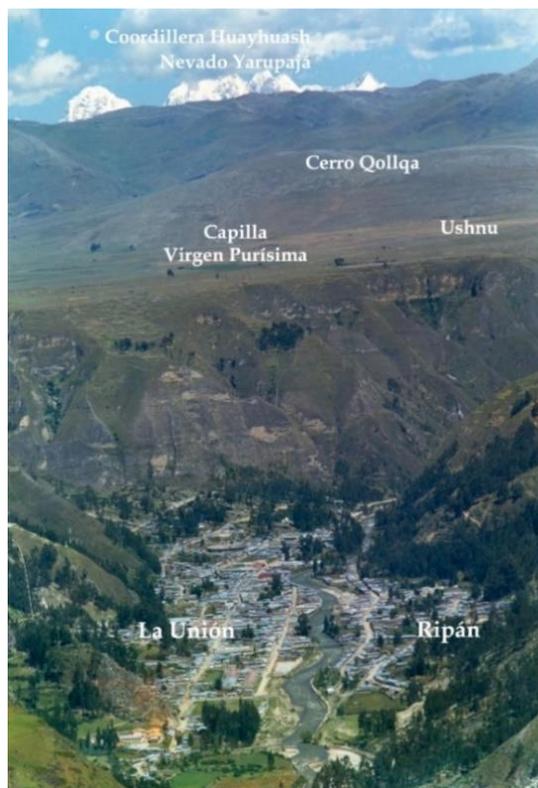


Figura 59. Vista actual de la ciudad de La Unión con relación al *ushnu* de Huánuco Pampa, la capilla de la Virgen Purísima y el nevado Yarupajá (Tomado de Pino, 2010a).

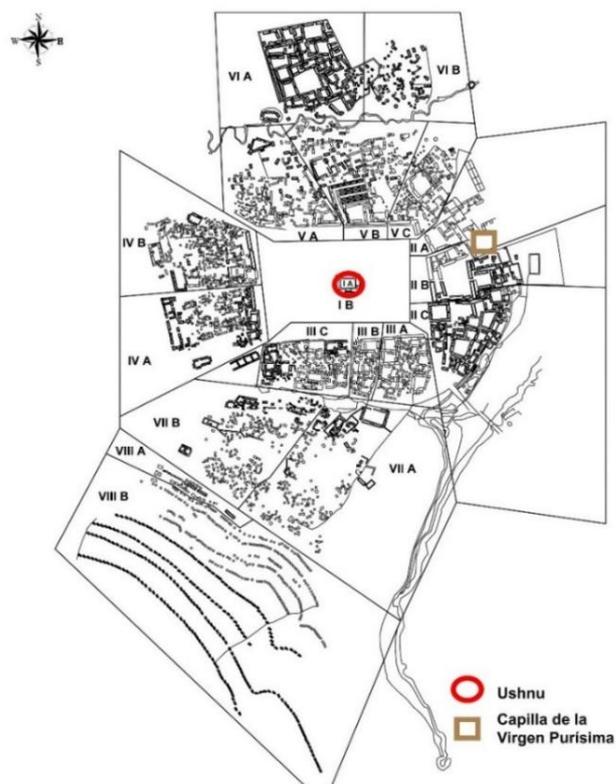


Figura 60. Ubicación del *ushnu* y la Capilla Virgen Purísima al interior del asentamiento inca de Huánuco Pampa (Adaptación del plano de Morris y Thompson, 1985).

#### 4.7.1. *Ushnu* de Huánuco Pampa

Es una edificación de planta rectangular (50 x 30 m) conformada por dos grandes plataformas superpuestas construidas con piedras desbastadas, canteadas y, principalmente, labradas al estilo inca imperial, las cuales fueron dispuestas con suma destreza por los especialistas hasta que los muros alcanzaron cuatro metros de altura aproximadamente. El ascenso a la parte superior de este edificio se realiza por intermedio de dos escalinatas conectadas directamente con los vanos de acceso, cuyas jambas están coronadas fina y simbólicamente con un par de esculturas que representan a felinos entrelazados por la cola.

Los incas construyeron el *ushnu* al centro de la gran plaza central y organizaron el resto del asentamiento a partir de este lugar sagrado. Precisamente, su emplazamiento nuclear, conectado con el camino inca que ingresa al sitio en dirección sureste-noroeste y su posicionamiento en el punto más elevado de la explanada, son evidencias espaciales que expresan la importancia de esta estructura en la organización urbana del asentamiento.

Esta plataforma funcionó como escenario de ceremonias vinculadas a las deidades, cuyas actividades rituales involucraron principalmente la entrega de ofrendas líquidas como *aswa* o chicha (Pino, 2008). Las excavaciones realizadas en el *ushnu* de Huánuco Pampa por Alfredo Bar (2007) y José Luis Pino (2008) permitieron identificar y analizar los elementos y componentes arquitectónicos del *ushnu*, pero sobre todo revelaron la existencia de varios contextos funerarios, un pozo de ofrendas ubicado exactamente al centro de la plataforma superior, algunos canales y ductos que finalmente confirmaron la función de este edificio como un espacio sagrado dedicado al culto de las deidades.

Además, las investigaciones recientes profundizaron en la relación entre el modelo de organización radial y los alineamientos astronómicos vinculados con la ubicación del *ushnu* y ciertos elementos sagrados ubicados en el paisaje como piedras, cerros y montañas (Pino, 2005, 2013, 2014). Dentro de esta configuración destaca la relación espacial entre el *ushnu* y el nevado Yarupajá, ubicado en la cordillera del Huayhuash, con una altitud de 6634 m s. n. m.

Al respecto, es importante recordar que Yarupajá fue una *wak'a* muy importante para las poblaciones prehispánicas de la región de Huánuco, lo cual explicaría por qué el *ushnu* tiene dicha orientación como eje principal (Pino, 2010a). Precisamente, los documentos escritos por Noboa (1656) y Albornoz (1582), ambos publicados por Duviols (1984, 2003), exponen su

importancia como lugar de origen o *pacarina* de las numerosas comunidades que se encontraban dentro de su ámbito de influencia que comprendió no sólo la región Huánuco, sino también parte de Ancash y Lima.

Sin embargo, la importancia de esta edificación como lugar sagrado está vigente a pesar del largo periodo de abandono inca y el cambio de uso de Huánuco Pampa, lo cual se suma al proceso de deterioro de la arquitectura, la reutilización de sus materiales constructivos<sup>36</sup> y las excavaciones clandestinas. Después de varios siglos, las familias residentes en la comunidad de Aguamiro todavía son creyentes en la sacralidad de este lugar, están enteradas de la importancia que desempeñó el *ushnu*, aunque no conozcan los detalles de las ceremonias pretéritas practicadas.

Por esta razón, en algunos casos, las personas todavía eligen los intersticios de los muros o la gran abertura generada por una antigua excavación clandestina que existe en la parte de superior de esta plataforma para depositar sus ofrendas a los *Jirkas* cada vez que lo requieren o sueñan con él. Efectivamente, en varias oportunidades, sobre todo, aquellos pobladores que trabajan en el mantenimiento y conservación de la zona arqueológica contaron haber soñado que el *Jirka* les reclamaba su “regalo”, lo cual suele ser interpretado como un recordatorio de los lazos sagrados que existen entre el poblador altoandino y su dios. Por eso, ante una situación de esta naturaleza, una de las primeras actividades que cumplen al día siguiente es la entrega de ofrendas a la divinidad en el lugar mencionado, es decir, el *ushnu*, o en algún otro edificio inca, para lo cual procuran que la ofrenda sea depositada en un orificio con la finalidad que no se perturbe el trayecto hacia el poderoso destinatario.

Ciertamente, en todo este tiempo transcurrido, el paisaje no parece haber cambiado mucho más allá de la presencia de los pequeños centros poblados y caseríos dispersos sobre la altiplanicie, por lo cual la ubicación del *ushnu* permite aún una visual general del entorno. Así, desde la

---

<sup>36</sup> Numerosas piedras fueron reutilizadas para la construcción de viviendas y corrales modernos dentro y fuera del sitio arqueológico. Sin embargo, en 2007, se constató que algunos dinteles tallados procedentes probablemente de alguna de las portadas y otros edificios incas del sector IIB eran utilizados como bancas en el pequeño atrio de “Jirkan Capilla”, una antigua capilla localizada en La Unión, cuyo nombre recuerda a las antiguas divinidades. No se conoce con exactitud cuántas décadas llevaban esas piedras instaladas en ese lugar, pero la población ya las había “bautizado” como las “chismosas”. De igual forma, otras piedras talladas fueron encontradas en el local de la Municipalidad Provincial de Dos de Mayo. Afortunadamente, a mediados de ese año, el director del Proyecto de Investigación Arqueológica Huánuco Pampa del Proyecto Qhapaq Ñan, José Luis Pino Matos, en coordinación con las principales autoridades locales, dirigió la recuperación y traslado de dichos elementos líticos hacia Huánuco Pampa.

parte alta, se puede observar todavía el paisaje circundante y la magnificencia de los *Jirkas* principales de Aguamiro como Kulej, Wiñaj, Pishtajwain, Pinkullo, Pukagaga, Uhsnu Punta e Intipunku. Cerros sagrados venerados desde el periodo prehispánico por los antiguos habitantes de estas tierras y cuyos nombres aún son mencionados en sus oraciones y pedidos.

Alrededor del simbolismo que conserva el *ushnu* de Huánuco Pampa, también se tejen algunas creencias sobrenaturales acerca de su poder y riqueza. Más de una vez, los pobladores mencionaron que en el *ushnu* existe un “túnel” que conecta Huánuco Pampa con el Cusco o Chavín; y aunque nunca se pudo ubicar con precisión cuál sería la entrada a ese “túnel”, varios mencionaron la posibilidad de que pudiera ser el forado existente en la parte superior de la plataforma. Sin embargo, como se explicó anteriormente, esta concavidad corresponde a una excavación clandestina.

De igual modo, aunque no existen hasta la fecha registros documentales ni arqueológicos, se conserva una fuerte creencia en la existencia de oro y plata al interior del *ushnu*. Esta convicción, sin lugar a dudas, se relaciona con el poder benefactor que representa este lugar, lo cual ha generado los consecuentes “huaqueos” que produjeron el debilitamiento estructural del edificio, sobre todo, en la parte este.

Por otro lado, a través de nuestros diálogos con los pobladores, uno de ellos aseguró haber escuchado de su abuelo que antiguamente, ante la ausencia de un cementerio en la comunidad, algunas familias optaron por enterrar a sus difuntos al interior de Huánuco Pampa, y escogieron como uno de los lugares más sagrados para el ritual fúnebre, el *ushnu*. Sobre esto último, es importante señalar que, si bien los arqueólogos reportaron el hallazgo de contextos funerarios de infantes al interior del *ushnu* vinculados con el ritual de la *capacocha*, también se excavaron contextos funerarios de adultos correspondientes a entierros posteriores al colapso del *Tawantinsuyu*, realizados durante o después de la colonia probablemente.



Figura 61. *Ushnu* de Huánuco Pampa (Ordóñez, 2007).

#### **4.7.2. Capilla colonial Virgen Purísima**

Para finales del siglo XVIII la capilla era uno de los edificios principales de la ocupación española de la altiplanicie. Actualmente, se encuentra en el extremo este de la zona arqueológica de Huánuco Pampa, al interior del cerco perimétrico que delimita el área nuclear del sitio y rodeada por una serie de recintos de piedra pircada principalmente de manufactura inca, aunque algunos corresponden a las ruinas de la antigua casa del hacendado.

La capilla presenta una planta rectangular (18 x 6 m), sobre cuyos muros de adobe y tapia descansa una techumbre a dos aguas, formada por una estructura portante de madera rolliza cubierta de calamina clavada a la madera. Sobresalen sus cimientos construidos con elementos líticos tallados de gran tamaño provenientes de las estructuras incas aledañas más importantes como “las portadas”. Los muros alcanzan una altura variable de 2.50 a 2.80 m. Asimismo, colindante al muro este, se aprecian aún las bases de una habitación que, según se corroboró en algunas fotografías de la década del sesenta, correspondió a la antigua sacristía colapsada.

En la parte alta del muro de la fachada resalta un pequeño bloque de piedra insertada con la inscripción 1714, la cual representa la fecha de construcción. Además, como referencia de la

autenticidad de esta última data se cuenta con un documento de 1774<sup>37</sup> y una copia del plano de Huánuco Pampa levantado por el padre Manuel de Sobreviela y dibujado por Lorenzo de la Sierra en 1786, donde se aprecia la capilla de Huánuco Pampa y una pequeña descripción que dice “*Iglesia de la Hacienda*” (Ordóñez y Castro, 2015).

La capilla alberga algunas imágenes de madera coetáneas a su construcción, así como imágenes contemporáneas de yeso. Dentro de este pequeño universo religioso conservado al interior de la capilla destacan la Virgen Purísima, Santa Lucía, la Inmaculada Concepción, un niño Jesús y un Cristo crucificado que se encuentra permanentemente en la parte superior del altar y que la gente conoce como “Señor de los Temblores”; cabe señalar que la Virgen Purísima, Santa Lucía y el Cristo crucificado son de factura colonial (Pino, 2010b).

Actualmente, la Comunidad Campesina de Aguamiro, con el apoyo de mayordomos y cooperadores, organiza los días 6, 7 y 8 de diciembre de todos los años una de las celebraciones más importantes de su calendario festivo, la denominada “Fiesta de la Virgen Purísima”. Sin embargo, si bien se desconocen con exactitud los orígenes de esta celebración, un documento de 1774 conservado en el Archivo Arzobispal de Lima, revela que para entonces la Fiesta de la Purísima Concepción y la Natividad del Señor eran consideradas las principales celebraciones religiosas en la estancia de Huanuco el Viejo, con lo cual se demostraría su prolongada antigüedad.

Una festividad religiosa que se concentra en el homenaje a la Virgen Purísima, Santa Lucía e Inmaculada Concepción, junto con un niño Jesús. Una celebración religiosa a la que se suman actividades litúrgicas (matrimonios, bautizos y primera comunión), comerciales (venta ambulatória de comestibles), danzas tradicionales y modernas acompañadas por la banda y orquesta, ingesta abundante de alcohol y degustación de alimentos locales.

---

<sup>37</sup> En 2014 solicité la colaboración de la historiadora Silvia Pablo Caqui en relación con la búsqueda de documentos sobre esta capilla colonial. Su acucioso trabajo y conocimiento sobre la historia de la región permitió acceder a un documento inédito localizado en el Archivo Arzobispal de Lima. Así, la “Serie Estadísticas Parroquiales” del distrito de Pachas - Huánuco del año 1774 menciona la presencia de la capilla de Guanuco el Viejo y da cuenta de tres aspectos importantes: 1. Corrobora oficialmente, y por primera vez, la existencia de esta capilla durante el siglo XVIII; 2. Describe de forma sucinta la fábrica temprana de esta capilla haciendo énfasis en su materialidad y; 3. Presenta una relación de los bienes muebles que poseía esta edificación colonial. Un extracto de este documento fue publicado en el artículo “La Capilla Virgen Purísima de Huánuco Pampa: Análisis Estratigráfico de un Edificio del Siglo XVIII en los Andes Peruanos”, escrito por Ordóñez y Castro (2015).

Además, un aspecto destacable durante la celebración de la festividad de la Virgen Purísima es la memoria del colapso y trágico final del imperio inca a través de la escenificación de danzas y representaciones teatrales como “la danza de las pallas”, la “danza del Capitán Pizarro” y “la captura y muerte del Inca”. Cada una de éstas asociada con una imagen cristiana. Así, mientras la Virgen Purísima está relacionada con las *pallas* y el *Apu Inca*; Santa Lucía está vinculada con los *pizarros* (Pino, 2010b). En ese sentido, es importante mencionar el sincretismo religioso producido por la interacción de creencias andinas y cristianas que permite observar las reminiscencias de cada una de sus tradiciones y la práctica de una religiosidad andina contemporánea.

A continuación, a partir del registro desarrollado por José Luis Pino (2010b), además de registros personales, se presenta una síntesis de las principales actividades llevadas a cabo alrededor de esta celebración, con la finalidad de obtener un panorama general acerca de su desarrollo; sin embargo, debe precisarse que éstas no son realizadas necesariamente en este estricto orden todos los años; en efecto, pueden variar según la organización planificada por los mayordomos, el agente municipal y el delegado de la Base de Huánuco Pampa:

#### **Agosto:**

El *yanta walluy* es una de las primeras actividades desarrolladas por los organizadores. Esta consiste en “cortar la leña” y almacenarla en la casa de uno de los mayordomos hasta el día de la preparación de la chicha o de los alimentos. Para este propósito se suele solicitar un permiso a las autoridades a fin de talar algunos árboles de eucalipto ubicados en los terrenos de la comunidad o, de lo contrario, uno de los mayordomos se encarga de obtener por su cuenta dicho recurso. Como la gran mayoría de las actividades comunales, éstas no se inician sin antes realizar el pago y la solicitud de permiso al *Jirka*.

#### **4 de diciembre:**

En casa de los mayordomos se produce el *aswa ruray* o preparación de chicha de jora, la cual es elaborada con plantas medicinales. Además, se realiza el *tarwi yanuy* o cocción de chochos que serán repartidos al público en general durante los días siguientes.

#### **5 de diciembre:**

En casa de los mayordomos se realiza el *tanta ruray*, *wawa ruray* y *trucay*. Consiste en la preparación del pan denominado “bollo”, el mismo que se reparte entre todos los presentes

junto con el ponche. Por otra parte, el *trucay* está elaborado en base a harina de trigo y es el símbolo del cambio de mayordomía para el siguiente año.

### **6 de diciembre:**

Existen una serie de recintos de piedra pircada asociados a la capilla que funcionan como “casa de los mayordomos” durante la celebración y se utilizan para la preparación de la comida de los danzantes y público en general. Por lo tanto, el *ramada gatay* o techado provisional es una de las primeras acciones ejecutadas. Una vez reunida la comunidad en el lugar, el “Guardián de Capilla” abre la capilla, saluda a los asistentes y luego de ofrecer un discurso se inicia el “plaza pichay” o limpieza de la plaza, lo cual implica el segado de la vegetación y el retiro de los desechos, tarea necesaria para el libre desplazamiento de los devotos, danzantes, orquestas, bandas y ubicación de los mayordomos. Asimismo, se mejora la fachada de la capilla a través del repintado.

Se arreglan las imágenes de la Virgen Purísima, Santa Lucía y la Inmaculada Concepción colocándoles sus atuendos para la fiesta. Se planta el “palo mayor” y “el palo menor” en cada una de las *shaywas* o capillas posa<sup>38</sup> ubicadas en las cuatro esquinas del atrio de la plaza, éstas representan altares donde serán ubicadas las imágenes, entre ellas la de la Virgen Purísima señalado con el “palo mayor”, mostrando, de esta forma, su importancia y poder sobre las demás. Mientras duran estas actividades se revientan cohetes, se *chacchan* hojas de coca, acompañándolas con la ingesta de chicha (*aswa*) y aguardiente de caña (*shaqta*).

Los comuneros antiguos recuerdan que, cuando la capilla tenía el techo de paja, una de las principales actividades radicaba en la renovación del techo, para lo cual se transportaban cargas de paja desde las alturas. Estas mismas personas, creyentes en el poder del *Jirka*, realizan el *shogay*, es decir, realizan sus ofrendas consistentes en hojas de coca, licor y cigarrillos a los cerros que circundan la altiplanicie a cambio de la protección de sus chacras y animales. Estas ofrendas son depositadas respetuosamente en cada una de las *shaywas*.

---

<sup>38</sup> Las capillas posa se sitúan por lo general en las esquinas del atrio o de la plaza, frente al templo, en número de cuatro. formaban parte de la arquitectura y cumplen, como en el pasado, una función durante el ritual religioso cuando se realizan procesiones al exterior de la capilla, pues permiten el “posarse” de las imágenes para ser adoradas y veneradas. Según algunos investigadores servían para el adoctrinamiento y entierro de las parcialidades indígenas de cada pueblo (Orosco, López, Villaroel y Macías, 2002).

## **7 de diciembre:**

Este día por la mañana se realiza el “rompe”, es decir, los “mayordomos de orquesta”, “mayordomos de banda”, *pallas*, *Apu Inca* y “*Capitán Pizarro*” ingresan a la zona arqueológica y se presentan en la plaza del Santuario de la Purísima, la recorren y saludan a las Vírgenes. Una vez instalados en sus espacios y recintos correspondientes, inician la preparación de la comida y bebida al son de la orquesta y la banda, las cuales desde su ingreso a la zona arqueológica entonan algunos huaynos hasta llegar a la plaza de la capilla.

Por la tarde, se lleva a cabo el *cera pesay*, que consiste en la entrega de velas grandes a modo de ofrendas de cera por los que se comprometieron a realizar la fiesta el año anterior. Estas ofrendas son pesadas en una balanza o romana que cuelga de un travesaño de madera ubicado en la fachada de la capilla y que, en el pasado, consistía en una madera transportada desde la selva. Luego, se produce la entrega de ofrendas de *wawas* (panes grandes con forma de niño), baldes de chicha de jora, licores de fantasía y paquetes de cohetes a las autoridades de la mesa. Esto es seguido de *tarwi garay*, es decir, la entrega y repartición de *tarwi* o *chocho* a los presentes.

Después, se realiza la danza de los *rukus* y el *ruku huanuy* o muerte del *ruku*. Esta última danza en compañía de las *pallas* que entonan *huaylillas* pidiéndole al *ruku* que no se muera. Luego, los *rukus* entran en confrontación, esgrimiendo y golpeando sus varas de *lloque*. Continúa el *tapunakuy*, una competencia verbal entre *pallas* y *pizarros* sobre conocimientos de la conquista. Por la noche, la atención se centra en los “toritos” de fuegos artificiales. La fiesta continúa, y como a la media noche, con el acompañamiento de la orquesta, se realiza la danza del *inca jorguy*. En esta parte, *rukus* y *pallas* jalan al *Apu Inca* desde sus recintos hasta la plaza de la Virgen Purísima, las *pallas* entonan sus melancólicas *huaylillas* pidiéndole que se levante y se mueva; mientras el *ruku*, portando su *waraka* y su látigo, lo arrastra. Después, los brindis y bailes no se detienen hasta el amanecer.

## **8 de diciembre:**

A primera hora por la mañana, se realizan los veintiún camaretazos que en realidad son cohetes prendidos en la plaza. Se atiende a todos los participantes sirviéndoles el desayuno. En ciertos casos, este día se realiza nuevamente el *tarwi garay* o entrega de *chocho* sancochado a los visitantes. Además, se realizan tres misas continuas: la primera a la Virgen Purísima, la segunda a Santa Lucía, y la tercera a la Inmaculada Concepción. Durante el desarrollo de estas misas se

realizan los bautizos y matrimonios, estableciéndose lazos de parentesco y compromisos de reciprocidad. Luego, se lleva a cabo la procesión de las imágenes siguiendo el contorno de la plaza en sentido antihorario, realizando paradas en cada una de las *shaywas* o capillas posa. Se reparte el almuerzo y las bebidas a los asistentes.

Finalizado el almuerzo, se realiza el *truca apay*, que es el traspaso de las mayordomías, para lo cual se hace entrega de las *wawas*, chicha, *chocho* y cerveza a los nuevos responsables o mayordomos de la fiesta del siguiente año. Por la tarde se lleva a cabo el apoteósico *tambuy* o la representación de la captura y muerte del Inca, quien después de la representación de esas escenas parece volver a la vida, entonces danza con las *pallas* y se abraza con los *pizarros* simbolizando la amistad. Así se inicia el *ayhuallay* que consiste en un baile general con todos los asistentes. De esta forma, se da por concluida la festividad.

Existe un aspecto muy interesante con relación a la imagen de la Virgen Purísima, toda vez, que ésta no sólo es percibida como una representación cristiana y milagrosa, su poder radica también en que es asumida como un *Jirka* por la comunidad, una divinidad poderosa, sumamente respetada y viva que se asocia con las lluvias y granizadas. Efectivamente, los pobladores siempre mencionan que durante la procesión de la virgen casi siempre llueve, graniza y hay rayos. Aunque no es el único caso en Huánuco donde se reporta este tipo de asociación. Por el contrario, la relación de la virgen con las lluvias parece ser un tema recurrente en Huánuco que merece una mayor investigación.

Por ejemplo, en la “Monografía de la Diócesis de Huánuco” escrita en 1934 por el monseñor Francisco Rubén Berroa y Bernedo se trata la historia del Convento de La Merced en la capital regional. En este documento, Berroa recuerda que, ante la ausencia de lluvias en la ciudad de Huánuco, se realizaba un Novenario dedicado a la Virgen de las Mercedes y, el último día por la tarde, se conducía a la imagen en procesión por las calles. De esta forma, apenas concluida la procesión, las lluvias se precipitaban inmediatamente (Berroa, 2009, p. 196).

Para los comuneros de Aguamiro, la Virgen Purísima no sólo es una imagen traída por los españoles hace siglos, es una deidad viva, en torno a la cual se tejen historias como sucede con los *Jirkas*. Una de ellas, la más recurrente, está relacionada con su frustrado robo. Según cuentan, la virgen fue sustraída de la capilla por un grupo de personas ajenas a la comunidad hace varias décadas, no se recuerda la fecha con exactitud.

Sin embargo, mientras éstas desplazaban por la pampa con la imagen a cuestras, comenzó a llover intensamente y la imagen se volvió extremadamente pesada hasta que fue prácticamente imposible trasladarla por más tiempo. Esto provocó que sea abandonada hasta que los pobladores la encontraron y llevaron de regreso a su capilla. Este suceso es interpretado por la población conocedora de esta historia como una reafirmación de la virgen por mantenerse en este sitio al considerarla su casa; además, por su similaridad, esta historia recuerda lo ocurrido con el monolito “Hilario” venerado en Muchin (San Lorenzo de Pachas), y del cual se dará cuenta más adelante.

Por otra parte, entre las antiguas actividades desarrolladas durante la celebración de la “Fiesta de la Purísima”, los comuneros más longevos recuerdan el desarrollo de una competencia de fortaleza que comprendía el levantamiento de una gran piedra tallada de manufactura inca que todavía se encuentra cerca a la capilla. Esta era una de las tantas actividades realizadas bajo la anuencia de la virgen, que siente el afecto y las atenciones que se le prodigan, participa activamente de la fiesta y se manifiesta durante su ejecución.

En efecto, la organización de las antiguas celebraciones generaba el espacio social adecuado para la representación ritual en honor a la Virgen Purísima, comer, beber, danzar; pero también para resolver las tensiones producidas por las rivalidades entre parcialidades, familias o simplemente entre dos personas. Estos enfrentamientos inmersos en acciones de suma violencia acarrearán el inexorable derramamiento de sangre debido a los duros y certeros golpes propinados con los *lloques* o garrotes, lo cual provocaba la felicidad de la Virgen Purísima, también conocida como “Virgen Peleadora” o Virgen Guerrera”:

*“...Más antes...desde muy más antes, se llevaba la fiesta de Virgen Purísima y venían de diversos sitios los visitantes para ver esas danzas, esas fiestas, entonces en una de esas fiestas siempre había una pelea inmensa, se emborrachaban, se terminaban y así todavía dicen se alegraba la mamita Virgen Purísima, se alegraba. Entonces nadie se enfermaba y nadie se quejaba...”* (Eutemio Evangelista, 2013).

Así, la felicidad de la virgen se manifestaba en su rostro, sobre todo, al cambiar de color y tornarse colorado o rojo, esto simbolizaba su satisfacción y, por otro lado, el éxito de la fiesta. Además, estas peleas recuerdan indefectiblemente a las confrontaciones prehispánicas festivas o rituales, como manifestaciones del *tinku* o *tinkuy*, acontecidas en las plazas de los

asentamientos incas como Huánuco Pampa. Y si bien durante el *Tawantinsuyu* las interacciones antagónicas entre grupos fueron dispuestas y resueltas por el Inca o sus representantes (Morris y Covey, 2003, p. 135), los enfrentamientos modernos, encarnados en batallas rituales, competencias de fuerza, danzas y contiendas parecen contar con la anuencia y satisfacción de la Virgen Purísima.



Figura 62. Capilla Virgen Purísima en diferentes épocas. Nótese las bases de la fachada construida con piedras incas talladas reutilizadas (foto superior: Barash, 1965; foto inferior: Ordóñez, 2012).



Figura 63. Actividades previas a la celebración de la fiesta de la Virgen Purísima (Ordóñez, 2007).



Figura 64. Al interior de la capilla una mujer con su hijo en la espalda dedica sus plegarias a la Virgen Purísima como muestra de su devoción (Ordóñez, 2007).



Figura 65. Fiesta de la Virgen Purísima. Procesión de las imágenes en el atrio de la capilla, mientras la orquesta y las *pallas* entonan sus melodías (Ordóñez, 2013).



Figura 66. *Inca*, *ruku* y *pallas* realizan reverencias frente a una de las *shaywas* (Ordóñez, 2011).

## **CAPÍTULO 5: CONSTRUCCIÓN DEL TERRITORIO SIMBÓLICO ANDINO: CAMBIOS Y RESISTENCIAS**

### **5.1. Examinando la racionalidad andina y orígenes de la recreación del universo religioso de las divinidades que gobiernan los territorios de las comunidades campesinas huanuqueñas**

Las comunidades huanuqueñas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas viven inmersas en un conjunto de creencias católicas y nativas conciliadas que son el resultado de una reconfiguración del panorama religioso. Por esta razón, se practica una creencia mayoritaria, firme y simultánea en la fuerza vital del *Jirka* y el poder de Tayta Mayo y la Virgen Purísima, a la cual también perciben casi como un *Jirka*, lo cual nos enfrenta ante enormes y singulares procesos religiosos complejos en Huánuco que podrían involucrar una extensión de funciones hacia los santos (Castro y Ceruti, 2018).

Desde nuestra perspectiva, estos procesos tuvieron varios puntos de partida en el pasado, siendo los siguientes algunos a considerar en base a la experiencia obtenida desde los territorios investigados: a. La convivencia y relaciones de dominación y resistencia entre andinos y españoles; b. La reutilización de edificaciones y espacios ceremoniales prehispánicos durante la colonia; c. Las revelaciones de piedras/cristo y; d. La instalación de cruces cristianas como acto seguido a la destrucción de las *wak'as* en el marco del proceso de extirpación de idolatrías.

#### **a. Convivencia y relaciones de dominación y resistencia**

Aunque en Huánuco, al igual que en otras regiones, se pretendió erradicar la creencia en las *wak'as* durante el periodo colonial, la convivencia entre andinos y españoles se encargó de recrear el universo religioso en esta parte de los Andes. Por esta razón, actualmente se observa en algunas festividades religiosas de apariencia católica una superposición y presencia de creencias andinas. De esta forma, observamos que en las festividades organizadas en honor a los santos patronos o vírgenes de origen cristiano se produce el otorgamiento de fechas y espacios para la participación de los *Apus Wamanis* o *Jirkas*.

Este fenómeno cultural es apreciable en varias partes de Huánuco. Por ejemplo, los investigadores Bustamante, Aliaga y Guerra (2016), resaltan el sincretismo religioso existente en el distrito huanuqueño de Choras, provincia de Yarowilca, durante el desarrollo de su festividad patronal entre el 19 y 24 de agosto, toda vez, que la celebración esta dedicada en

honor a la Virgen Asunciona y San Antonio, pero a la vez, va dirigida a los *Jirkas* y *Yayas*, siendo estos últimos celebrados con mayor fervor el quinto día (Bustamante, Aliaga y Guerra, 2016).

En el área de nuestra investigación, se apreció esta superposición de creencias e incluso una superposición en los atributos de las divinidades. Verbigracia, la Virgen Purísima de Aguamiro no es vista simplemente como una imagen cristiana de yeso o madera, para los creyentes, la virgen está viva, por tanto, expresa su beneplácito al recibir sus ofrendas. Es una divinidad vinculada a las lluvias como lo estuvieron las antiguas *wak'as* y como lo están los *Jirkas* actuales, por eso los pobladores aseguran que el rostro de la Virgen Purísima se torna rojizo cuando está feliz y satisfecha, lo cual se produce cuando los enfrentamientos entre los participantes de la celebración provocan el derramamiento de sangre o incluso la muerte de alguno de los contendientes.

Otro aspecto para destacar, relacionado con la convivencia y relaciones de dominación y resistencia entre andinos y españoles, es la representación del colapso del *Tawantinsuyu* realizada a través de la escenificación de “la captura y muerte del Inca” durante la festividad de la Virgen Purísima. Una representación procesada o adaptada por la población local y apartada del relato de las crónicas. Es una teatralización de un periodo de nuestra historia que poco o nada se relaciona con la celebración de una virgen cristiana según los cánones occidentales. Sin embargo, actualmente el homenaje a la virgen en Aguamiro, como también otras fiestas patronales en las alturas de la provincia de Dos de Mayo, no es concebido sin esta escenificación, junto con la representación de la “danza de las pallas” y “danza del Capitán Pizarro”.

Un contexto que se repite en otras partes, como en el centro del país, donde las fechas para la puesta en escena de “la captura y muerte del Inca” son la última semana de agosto o primera de setiembre, relacionado al aniversario de la muerte de Santa Rosa; o como en Otuzco, donde la escenificación se lleva a cabo entre el 13 y 15 de diciembre como parte de las celebraciones en honor a la Virgen de la Puerta (Millones, 2000).

Nombre de la danza	Lugar	Fecha
Apu Inca, Capitán Pizarro	Acobamba	03 de mayo
Pallas, Capitán Pizarro y Ruku	Guellaycancha	03 de mayo
Pallas, Capitán Pizarro y Ruku	Chumipata	10 de mayo
Pallas, Ruku	La Unión	24 de junio
Apu, Inca y Pallas	Shiqui	24 de junio
Pallas	Yarowilca	24 de junio
Pallas y Capitán	Chupán	24 de junio
Pallas, Huanca	Jacas Chico	23 de julio
Pallas y Pizarro	Chavinillo	25 de julio
Pallas y Capitán	Villa de Manta	28 de julio
Pallas	Pachas	28 de julio
Apu Inca	Huarín	28 de julio
Pallas, Inca	Obas	05 de agosto
Pallas, Chunchos	Choras	22 de agosto
Pallas, Capitán Pizarro	Vilcabamba	30 de agosto
Apu Inca y Pallas	Ayapiteg	30 de agosto
Apu Inca y Pizarro	Cáhuac	30 de agosto
Pallas	Cochamarca	30 de agosto
Pallas y Capitán Pizarro	Hualpayunca	08 de setiembre
Pallas y Capitán, Ruku	Sillapata	14 de setiembre
Pallas, Capitán Pizarro	Pampamarca	18 de octubre
Pallas, Capitán Pizarro	Marías	04 de octubre
Pallas y Pizarro	Chuquis	18 de octubre
Pallas, Capitán Pizarro y Ruku	Huánuco Pampa	08 de diciembre
Pallas, Capitán Pizarro y Ruku	Seccha	08 de diciembre

Figura 69. Danzas vinculadas con la memoria del *Tawantinsuyu* representadas durante las fiestas patronales en las alturas de Huánuco (Tomado de Pino, 2010b)

### **b. Reutilización de edificaciones y espacios ceremoniales prehispánicos**

Un punto fundamental a considerar en esta simultaneidad de creencias que contribuyó a forjar la religiosidad andina contemporánea puede vincularse con la reutilización de antiguas infraestructuras y espacios ceremoniales prehispánicos. Un aparente destierro de los dioses andinos al cambiarse las actividades rituales de filiación andina celebradas en estos recintos y al demolerse o modificarse la arquitectura preexistente. No obstante, el espíritu de la divinidad continuaba presente al trascender el aspecto arquitectónico, pues debe recordarse que el lugar no hace sagrada a la divinidad, la divinidad convierte en sacro un lugar.

Un ejemplo notorio del tema a tratar es la construcción de la iglesia de Huaytará (Huancavelica) sobre una edificación inca. Pero, si nos circunscribimos al territorio huanuqueño, se debe mencionar la presencia temprana de congregaciones religiosas como la franciscana, cuya presencia se materializó en las capillas e iglesias construidas en las aldeas locales de las

provincias de Lauricocha, Dos de Mayo y Huamalíes. Evidencias de este proceso de cristianización temprana pueden ser vistas en los actuales sitios arqueológicos de Lauricocha como Gongi, Chiquia y Kenak, lugares donde las antiguas casas de los pobladores locales se encontraban organizadas espacialmente en clara asociación y convivencia con los edificios fúnebres que albergaban a sus ancestros, orden que fue alterado con la conquista española y la edificación de este tipo de edificios religiosos foráneos con sus propias divinidades.

Un panorama similar sucede en los valles huanuqueños del Huallaga y Alto Marañón. En estos espacios geográficos los españoles reutilizaron y remodelaron las *kallankas* o estructuras incas de planta rectangular de Ichu (distrito de Panao, provincia de Pachitea) y Pariash (distrito de Tantomayo, provincia de Huamalíes) con el propósito de utilizarlas como capillas o iglesias (Morris y Thompson, 1985; Ordóñez, 2019). Al parecer, el diseño de planta rectangular alargada de las construcciones incas les fue sumamente conveniente a las congregaciones religiosas para la construcción de sus capillas y pretensiones de dominación y destierro de las creencias andinas.

Por otra parte, si bien en Huánuco Pampa, los españoles no usaron aparentemente una infraestructura preexistente para construir un edificio religioso, si reutilizaron los grandes bloques de piedra tallada pertenecientes a las estructuras más suntuosas del sitio para construir los cimientos de la capilla Virgen Purísima y escogieron para su ubicación uno de los sectores más importantes, sagrados y restringidos utilizado por la élite inca durante el funcionamiento del sitio.

Esto conduciría a pensar que, aunque los españoles cambiaron de uso a ciertos edificios de función pública y ceremonial o reutilizaron algunos bloques líticos pertenecientes a los edificios más destacados para construir su propio espacio sagrado, la carga simbólica de los espacios o materiales constructivos permaneció latente en la memoria de los pobladores locales que colaboraron en las remodelaciones, seguramente como mano de obra, o como nóveles feligreses conversos, o en proceso de conversión, participantes de las homilias y festividades religiosas católicas.

La reutilización de las plataformas ceremoniales *ushnu* durante la colonia e incluso en tiempos recientes, merecen una atención especial porque, aunque fueron considerados centros de la construcción simbólica del espacio político y religioso inca (Gentile, 2011, p. 69), la

investigación de su uso posterior podría brindar mayores luces acerca del sincretismo o asimilación producido por la unión de las expresiones religiosas andina y cristiana.

Así, a partir de recientes investigaciones arqueológicas llevadas a cabo en la plataforma superior del *ushnu* de Huánuco Pampa (Bar, 2007; Pino, 2008), se reportaron varios contextos funerarios de infantes que corresponderían a la realización de *capacochas*, es decir, ceremonias incas altamente ritualizadas cuya ofrenda principal comprendió el sacrificio humano. Sin embargo, el hallazgo del Contexto Funerario 1 perteneciente a un individuo femenino adulto inhumado a baja profundidad y con una disposición particular del cuerpo sugiere su colocación durante la época colonial o incluso posterior (Bar, 2016).

Al respecto, coincidimos con el arqueólogo Alfredo Bar cuando sostiene que este tipo de entierros intrusivos en la arquitectura inca y ajenos a la funcionalidad primaria del *ushnu* no son exclusivos de Huánuco Pampa, efectivamente, estos se replican en *ushnus* ubicados en otros sitios del antiguo *Tawantinsuyu* como Hatun Xauxa (Junin), Soledad de Tambo (Ancash), Usnu Moq'ó (Apurímac), Saguara (Arica, Chile), Viña del Cerro (Atacama, Chile), Shincal de Quimivil (Catamarca, Argentina), Hatun Xauxa (Junín, Junín) y Huánuco Pampa (Dos de Mayo, Huánuco) (Bar, 2016; Perales y Rogríguez, 2016).

De esta forma, se aprecia una continuidad del uso del *ushnu* durante la colonia vinculado con actividades ceremoniales y, en algunos casos, políticas<sup>39</sup>. Sin embargo, me gustaría resaltar la pervivencia e importancia de esta estructura en tiempos más recientes. Recuerdo claramente que, durante los trabajos de excavación realizados en el *ushnu* de Huánuco Pampa en 2007, uno de los pobladores que trabajaba con nosotros, me contó en un par de oportunidades que sus padres y abuelos enterraban a los neonatos en la plataforma superior del *ushnu* y en la capilla colonial de la Virgen Purísima, esto debido a que ambos lugares eran sagrados y ante la inexistencia de un cementerio en la altiplanicie.

---

<sup>39</sup> “Don Francisco de Toledo mayordomo de su Majestad, el cuarto visorrey de este reino, trajo su título y recaudo mayordomo de su magestad y visitador general, y reducidor y poblador de estos reinos de este Perú, y entro a la ciudad de Los Reyes de Lima a donde fue muy bien recibido, de allí salió hacia la ciudad de Guamanga, al Cuzco, adonde hizo reducir y poblar a los indios, algunos en buena parte, algunos en mala parte, como la suerte cayó; y por ello se desbarataron los indios de su querencia por tener las sementeras muy lejos, y tienen los indios. Cómo le recibieron en la ciudad de Guamanga y de allí se fue hacia la ciudad del Cuzco, y llegó a Vilcasgüaman, y subió al asiento y gradas, usno, del Inga, y así fue recibido como el mismo Inga todos los señores principales. Y mandó subir el más viejo y principal al usno a don Alonso Nacchaurcaya del pueblo de San Pedro de Queca de la provincia de los Lucanas, Andamarcas, Soras, y así se fue a la ciudad del Cuzco...” (Guaman Poma, 2008 [1615], p. 342).

La información anterior parece corroborar lo señalado en 1964, cuando algunos pobladores locales, informantes de Donald Thompson, arqueólogo integrante del equipo dirigido por John V. Murra, mencionaron que, en la primera mitad del siglo veinte y quizá mucho antes, el *ushnu* de Huánuco Pampa fue usado como un lugar de enterramiento para los niños locales no bautizados debido a que, según la doctrina católica del pecado original, los no bautizados estaban prohibidos de ser enterrados en cementerios católicos consagrados como el que existe en la ciudad de La Unión. Por consiguiente, al considerarse al *ushnu* “bendecido” en términos de un sistema alternativo de creencias y probablemente recordado como un lugar de ofrendas humanas, se optó por su elección al ser un espacio apropiado para los entierros (Thompson, 1964; Barnes, 2017).

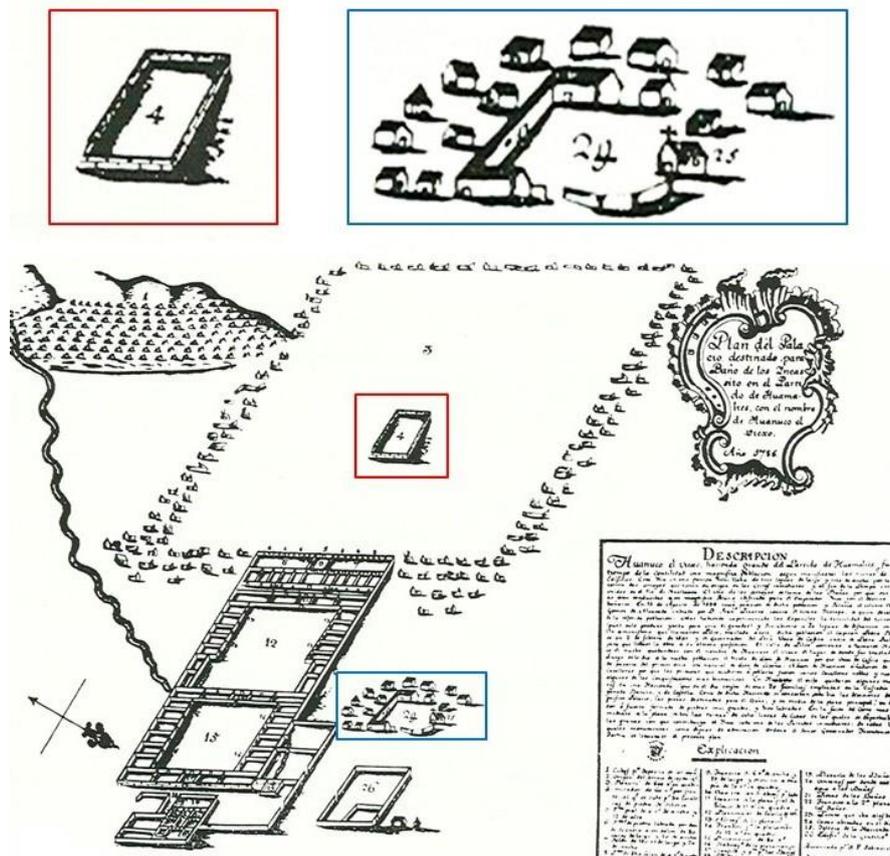


Figura 70. Plano de Huánuco el Viejo levantado por el Padre Manuel de Sobreviela y dibujado por Sierra en 1786. Nótese en los recuadros el *ushnu* y la capilla de la Virgen Purísima (Tomado y modificado de José Varallanos, 1959)

### c. Revelaciones de piedras-cristo

Se ha visto por conveniente denominar piedras-cristo a las manifestaciones simbólicas aparentemente cristianas consistentes en la aparición milagrosa de representaciones

cruciformes sobre soportes líticos. Un fenómeno que no se circunscribe únicamente a Huánuco, como tampoco al Perú (Vargas, 2003; Oros, 2015), pero que se ha presentado en el capítulo precedente como parte del registro etnográfico de nuestra área de investigación y que, además, contribuiría a comprender la convivencia y superposición de creencias andinas y cristianas.

Dentro del área de investigación, estos íconos de piedra se reportaron en Guellaycancha (La Unión) y Agocushma (Ripán), aunque también en Huaricashash. En este último lugar se mencionó la existencia de un ícono similar en Galañoq, cerca de la quebrada de Andachupa. No obstante, la presencia de este tipo de representaciones se repite en otras provincias de Huánuco como en la parroquia de Baños, en Lauricocha (Berroa, 2009).

Como bien se sabe, según los documentos etnohistóricos, las piedras representaban a las *wak'as*, siendo adoradas como progenitores que otorgaban protección y abundantes cosechas, por lo cual su veneración ocupó un lugar principal en la religión andina (Rostworowski, 2007). En ese sentido, contraria a la creencia cristiana de un dios abstracto, en la práctica religiosa andina, las personas y dioses se petrificaban, se posesionaban de la piedra adentrándose en ella y eran capaces de hablar y comunicarse con los hombres a modo de oráculos perennizados y sacralizados (Duviols, 1973; Vargas, 2003; Rostworowski, 2007).

En consecuencia, en la concepción religiosa andina, las piedras-cristo tienen el valor sagrado de *wak'a* en el sentido de ser una divinidad petrificada (Vargas, 2003), por eso, aunque son portadoras del símbolo cristiano más representativo como es la cruz, éstas a su vez podrían ser materializaciones de las *wak'as* y reconceptualizaciones indígenas de la materialidad de sus deidades que actúan relacionadas con lo divino en manifestaciones religiosas cristinas contemporáneas como la fiesta del Señor de Mayo.

#### **d. Instalación de cruces cristianas sobre antiguas *wak'as***

La cruz es el símbolo máximo del mundo católico, pero también se cuenta entre las materialidades más representativas del largo proceso de conversión y desarraigo de las creencias andinas autóctonas emprendidos durante la colonia. Estas insignias religiosas del catolicismo son notorias al estar ubicadas sobre las capillas o iglesias, al encontrarse posesionadas de las partes elevadas de nuestra geografía.

Efectivamente, muchas de ellas se superponen sobre cerros considerados sagrados, cerros cuyos antiguos nombres quechuas fueron sustituidos con los nombres de determinados santos como el cerro San Cristóbal de La Unión, cerro poderoso hasta la fecha, pero cuyo nombre original es poco recordado. Pero a las cruces también se les encuentran en quebradas, lomas, peñas, caminos, apachetas, explanadas y antiguos asentamientos precolombinos considerados, alguna vez, como lugares encantados o revestidos de sacralidad. En consecuencia, las cruces son y forman parte de lugares sagrados y estratégicos del entorno paisajístico de las comunidades actuales y son consideradas entidades protectoras y benefactoras a manera de los *Jirkas*. Además, como elementos representativos de la fe del poblador andino, son celebradas apoteósicamente en diversas partes de Huánuco.

De esta forma, el proceso de imposición y resistencia religiosa jugó un rol clave en esta simultaneidad de creencias. En ese sentido, un hecho que contribuye al rescate de la historia de esta etapa de conversión, es la práctica afortunada del registro ejecutado por los sacerdotes extirpadores de idolatrías una vez que procedían a la erradicación de los cultos andinos y destrucción de las *wak'as* en cada uno de los pueblos visitados. Como se colige a partir de la lectura de los documentos coloniales, una gran parte de estas *wak'as* fueron encontradas en las cúspides casi inaccesibles de los cerros; no obstante, su ubicación no fue impedimento para el cumplimiento de los propósitos establecidos por las doctrinas cristianas.

Otro aspecto que llamó poderosamente la atención, por estar relacionado con la formación y legitimización de creencias simultáneas, es la reutilización de la plataforma ceremonial sagrada *ushnu* como parte del culto a Tayta Mayo originado durante la colonia. Al respecto, a partir de algunas fotografías tomadas por John Todd Zimmer en 1922 y notas de campo de John L. Cotter (1964) archivadas en el American Museum Natural History (Nueva York), se conoce que, hasta la primera mitad de la década del sesenta del siglo XX, existió en la esquina sureste del *ushnu* de Huánuco Pampa una especie de pedestal levantado cuidadosamente con los sillares extraídos de los peldaños y barandas de esta plataforma ceremonial inca para sostener una cruz en la cúspide (Barnes, 2013).

Según las notas de Cotter (1964), un poblador local llamado Zósimo Loyola le informó al antropólogo John V. Murra que, en la época de su padre, las piedras de la escalera de acceso a la parte superior del *ushnu* fueron removidas y apiladas para colocar una cruz para la celebración del Señor de Mayo (Barnes, 2013). Por mi parte, luego de cotejar esta información

con los gráficos elaborados por Wiener (1880) y Enock (1905), quienes recorrieron Aguamiro, y sobre todo Huánuco Pampa, sugiero que la construcción del podio para la instalación de la cruz debió realizarse entre 1904 y 1922.

Por lo tanto, como consecuencia de esta superposición de creencias, en la actualidad existen fechas especiales para la celebración de las cruces, pero no a la usanza cristiana; se mezclan tradiciones, y por momentos más parece que se trataran de las antiguas celebraciones andinas dedicadas a las *wak'as*, como si las cruces las representaran. Esto sucede con la festividad dedicada a Chullka Cruz, una cruz poderosa ubicada en la cumbre del cerro Chullka, una divinidad local, y cuya veneración se remonta a varias generaciones.

Esta festividad se celebra entre el 12 y 15 de setiembre bajo la organización de los pobladores de Progreso y Quichirragra, comunidades ubicadas en la provincia huanuqueña de Huacaybamba. Para rendir homenaje a la cruz, ésta es bajada hasta su habitual local festivo, para ello la población selecciona a las personas más creyentes y con menos faltas para así evitar el enojo y los castigos de Tayta Chullka. Los atributos y facultades de esta cruz se asemejan a las características de los *Jirkas*, es decir, además de ser poderoso, imparte justicia ante los malos comportamientos de los pobladores, revitaliza la tierra, de ella depende la buena producción agrícola y la presencia o ausencia de lluvias. Para esto la cruz recibe una serie de ofrendas, similares a las entregadas a los *Jirkas*, como hojas de coca, golosinas, bebidas alcohólicas como *huashco* y es adornada con flores.



Figura 71. *Ushnu* de Huánuco Pampa. Nótese dentro del círculo el cúmulo de piedras para sostener la “Cruz de Tayta Mayo”. Foto CSA46495 tomada por John Todd Zimmer en 1922 (Tomado de Barnes, 2013).

## 5.2. Una propuesta explicativa acerca de la conformación de lugares como punto referencial y contenedor de lo sagrado a partir de la teoría y lo reflejado en Aguamiro y San Lorenzo de Pachas

Hay que retomar nuevamente, y de manera breve, aquella parte de la teoría que señala que una vez que los espacios se cargan de símbolos se convierten en lugares que son reconocidos e identificados por sus habitantes (Damonte, 2011). De esta forma, cuando el espacio histórico es apropiado, ya sea simbólica o instrumentalmente, y delimitado socialmente (económica, política o culturalmente) con fronteras que lo separan de grupos vecinos, nace el territorio (Barabas, 2004, 2010; Bello, 2011; Raffestin, 2011; Damonte, 2011). En otras palabras, esto sucede cuando el espacio es nombrado, semantizado e inscrito con usos tradicionales, costumbres, memoria, rituales y formas diversas de organización (Barabas, 2010).

Por consiguiente, es importante destacar que para las poblaciones altoandinas huanuqueñas no existen territorios vacíos o sin significado; de acuerdo a nuestros registros y mapas presentados cada cerro, quebrada, cueva, loma, pampa, así como aquellas piedras de rasgos destacables, tienen un nombre que los identifica y una historia o mito que refrenda su carácter simbólico y/o sagrado. De esta forma, los territorios de las comunidades están conformados por lugares poderosos, recreados por prácticas rituales y narrativas que legitiman el carácter sagrado de cada uno de estos lugares y que pueden parecer extraordinarios, sobre todo, para aquellos que provenimos de centros urbanos donde el entorno paisajístico tiene usualmente poca o nula importancia. Por consiguiente, el territorio andino de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas puede entenderse como un sistema simbólico tejido con representaciones, concepciones y creencias que pueden ser analizadas a partir de la cosmovisión, la narrativa y los procesos rituales.

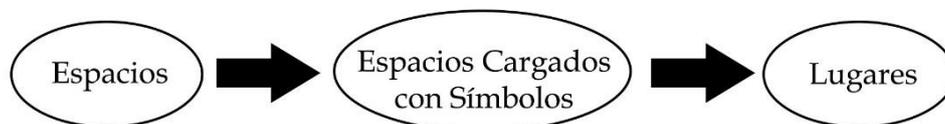


Figura 67. De espacios a lugares.

Son los cerros, cuevas, manantiales y quebradas los lugares donde se manifiestan y revelan las deidades, cargando de significado estos referentes naturales convirtiéndolos en lugares sagrados que se erigen paulatinamente en la memoria social y permiten constituir un universo religioso construido sobre los cimientos de los mitos y ritos que otorgan las cualidades que caracterizan

y forjan las figuras de las entidades que residen en ellos, con sus atributos y fisonomía (Barabas, 2004). Así, se crea un universo de lugares sagrados habitados por los *Jirkas* que, como todo cuanto existe en la concepción dual del poblador andino, es sexuado (Mendizábal, 1989), y aunque no son clasificados conscientemente por los pobladores, estos no son percibidos de igual forma, estableciéndose jerarquías e identidades.

Por esta razón, cuando se piensa en el territorio como culturalmente construido y apropiado, debe reconocerse al centro o lugar como una noción fundamental, cuya identificación y registro del conjunto de lugares nos aproxima a la extensión del territorio sagrado de cada comunidad campesina. De esta forma, el relevamiento de esta información conduce al diseño de mapas de la geografía simbólica de los territorios locales y la identificación de sus fronteras a partir de referentes geográficos culturalmente significativos (Barabas, 2004, 2014).

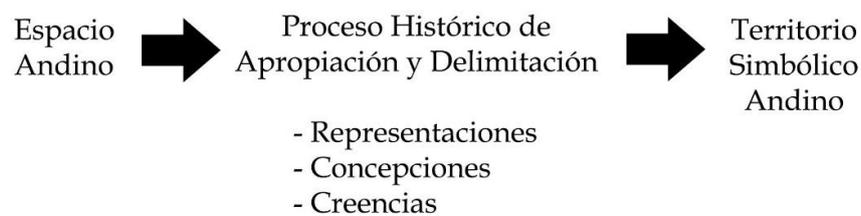


Figura 68. Esquema del proceso de construcción del territorio simbólico andino.

Al constatar que estos espacios socialmente construidos se encuentran poblados por una serie de lugares de esencia simbólica y religiosa se clasificaron como naturales y artificiales. Entre los primeros pueden incluirse aspectos geográficos del entorno como cerros, cuevas, rocas, quebradas, lagunas y manantiales, a los cuales se les reconoce una sacralidad histórica estructurada por atributos que constituyen el mundo sagrado de los *Jirkas*, divinidades residentes en los cerros y montañas que se presentan dicotómicamente opuestas dependiendo de cada particular encuentro con los residentes de las comunidades. En ese sentido, aunque pueden ser considerados entes buenos y malos, proveedores y sancionadores, dueños de lugares benefactores y peligrosos, nunca se desconoce su espíritu poderoso, extraordinario, protector, fecundizador y revitalizador (Arroyo, 2016).

Entre los lugares artificiales, es decir, aquellos construidos o edificados por los ocupantes de un espacio en un determinado momento, se incluyen las iglesias o capillas que albergan imágenes cristianas o de apariencia completamente cristiana como la capilla de la Virgen

Purísima y aquella dedicada al Señor de Agocushma. Además, dentro de este grupo, deben considerarse los sitios arqueológicos y, en especial, cierta arquitectura prehispánica de función ceremonial como el *ushnu* de Huánuco Pampa que, por su historia, narrativa religiosa y características formales evidentes; conserva y proyecta una imagen de solemnidad y respeto entre las personas creyentes en el poder de los *Jirkas* y los que conservan el conocimiento sobre la historia inca.

Ahora bien, el acceso a los lugares sagrados está definido por umbrales, es decir, transiciones entre espacios de diferente cualidad, atributos y valoración que median la entrada y salida de lugares (Barabas, 2004). Para atravesar estos umbrales es necesaria la realización de rituales que involucran la entrega de ofrendas acompañadas de solicitudes de permiso y protección, de lo contrario la permanencia libre de peligros en el espacio de los *Jirkas* es incierta como cuando sin permiso se utiliza el agua de los manantiales o se ingresa a cuevas vinculadas con los cerros donde residen los *Jirkas*.

Por consiguiente, con la finalidad de asegurar un trayecto seguro y obtener el permiso de los dioses para ingresar o salir de este espacio sagrado, es necesario realizar ciertas oblaiones y rituales en lugares pre-establecidos, como las *apachetas* o las *shaywas*, o lugares supuestamente espontáneos como alguna oquedad escogida entre las rocas, pero bajo estrictos criterios que aseguren la correcta recepción de la ofrenda por el *Jirka* al ser colocada en el interior del cerro. Esto sucede, por citar un ejemplo, cuando se transita por la quebrada *Pishtaqwain*, donde se encuentra la gran roca sagrada de Chaupijirka y cuyo camino conduce a las *shaywas* fronterizas de cuatro comunidades, este es un espacio considerado altamente peligroso, por lo cual los pobladores saben que no deben caminar por este sendero a cualquier hora del día y mucho menos sin cumplir con el respectivo pago a los cerros tutelares.

De esta forma, los *Jirkas* no sólo son entidades sagradas, sino también marcan y delimitan las fronteras de los territorios (Zuidema, 1989; Barabas, 2004; Arroyo, 2006; Damonte, 2011), las cuales pueden crearse a partir de narraciones que envuelvan hazañas, caprichos de los dioses o el enfrentamiento producido entre ellos (Arroyo, 2006). Por nuestra parte, no fue posible encontrar un registro de estas características durante nuestros recorridos en el área de estudio, pero sí se tiene conocimiento de estas narrativas en áreas cercanas pertenecientes a la provincia de Lauricocha y Yarowilca.

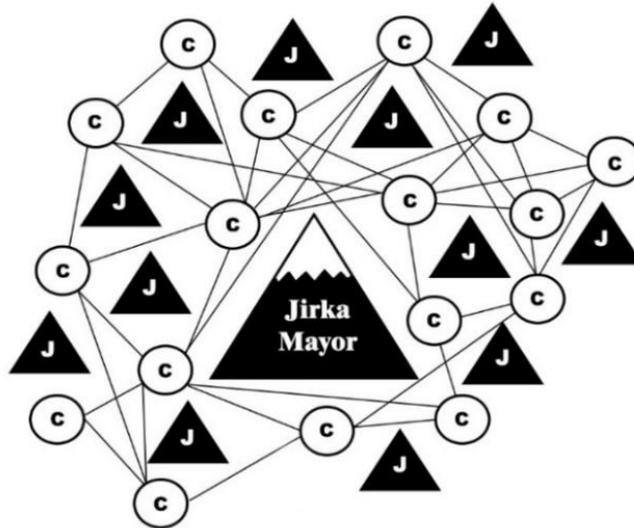


Figura 74. Diagrama idealizado de la organización espacial del *Jirka Mayor* (Yarupajá), *Jirkas Locales* (J) y *Comunidades* (c) conectadas por caminos.

### 5.3. Configuración del territorio sagrado huanuqueño: Reflexiones iniciales para un análisis interpretativo a partir del ciclo de aparición de las *Yllas* y el *Turmanyoy*

Al arribar a este punto, una pregunta probablemente reiterativa dentro del campo de la antropología, pero fundamental para adentrarse en la comprensión de la construcción del territorio simbólico de las comunidades campesinas es ¿Cómo organizan sus orientaciones generales los pobladores altoandinos huanuqueños? y luego ¿En qué medida existe una relación entre estas orientaciones, el mundo sagrado y el territorio de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas? interrogantes que pretenden responderse sin abandonar la consciencia acerca de la variabilidad de creencias y sin caer en dogmatismos que puedan provocar una pérdida del rumbo en nuestra investigación.

Antes de enfocarnos de lleno en Huánuco, es importante mencionar que en varias culturas las orientaciones generales se organizan en dimensiones verticales y horizontales, orden que se refleja en la cosmología y en la configuración del espacio humano. Así, a partir de las fuentes etnohistóricas y los trabajos etnográficos, se ha planteado que el espacio andino sagrado está conformado por tres mundos planos y cuadrangulares superpuestos (Mendizábal, 1989): *hanan pacha* (el mundo de arriba), *kay pacha* (este mundo) y *uqhu pacha* (el mundo interior) y que la dimensión horizontal contempló los cuatro puntos cardinales vinculados estrechamente con la cosmología y los conocimientos astronómicos del tiempo (Mendizábal, 1989; Zuidema, 1989, 2015; Millones, 2000; Arroyo, 2006; Sánchez, 2006; Ziolkowski, 2015; Hernández, 2019).

Efectivamente, un espacio tridimensional dividido en planos comunicados entre sí a través de un centro, planos que pueden representarse en diferentes sociedades de forma cuadrangular, como en el caso andino (Mendizábal, 1989), rectangular, romboide o circular como sucede en otras sociedades (Barabas, 2004). Sin embargo, debe reconocerse a *hanan pacha* y *uqhu pacha* como dos espacios primordiales del cosmos andino, mientras que, del contacto, la complementariedad e interacción entre ambas surge *kay pacha*, la cual compone un plano intermedio o *chaupi* (Mendizábal, 1989; Sánchez, 2006; Hernández, 2019).

Esta dualidad andina es percibida en las manifestaciones de la realidad y el pensamiento de sus pobladores, de modo que se le encuentra en los mitos, el comportamiento de los seres sagrados, en la organización socio-política, el ejercicio del poder y las manifestaciones de la vida cotidiana (Thompson y Murra, 1966; Mellafe, 1983; Hernández, 2019). Precisamente este modelo de representación del espacio permite entender la dinámica de construcción-apropiación de los territorios locales por cuanto, a partir de la dimensión horizontal, todo lugar sagrado es concebido como un centro desde el cual se marcan fronteras y se generan umbrales, mientras que, en cuanto a la dimensión vertical, los tres planos están interconectados por el centro (Barabas, 2004).

Ahora bien, retornando a las comunidades campesinas actuales de Huánuco, y a partir de nuestros trabajos en Aguamiro y San Lorenzo de Pachas, se ha constatado que las divisiones *hanan/hurin* actualmente no son referidas por los pobladores de las comunidades investigadas, tampoco sus parcialidades o barrios presentan una división política –*allauca* e *ichoc*– como la documentada en el siglo dieciséis o diecisiete. Sin embargo, es posible abstraer esta percepción de la organización dual y tripartita del espacio a partir de la oralidad de los pobladores, considerando lógicamente las modificaciones producidas por el transcurso del tiempo y los diferentes procesos sociales acaecidos desde el colapso del *Tawantinsuyu* como ya lo han hecho notar varios autores (Urton, 1981; Ziolkowski, 2015; Sánchez, 2006).

Dentro de este marco, por ejemplo, tomaremos como referencia para este análisis un par de ejemplos de las narrativas registradas sobre las *Yllas* y el *Turmanyoy* contadas por don Eutemio y doña Liduvina, pobladores muy respetados en Aguamiro, con quienes tuve la gran satisfacción de trabajar en Huánuco Pampa, y cuyos importantes testimonios nos aproximan a la cosmovisión de las comunidades de las alturas huanuqueñas.

A continuación, mencionaremos de forma resumida algunos episodios de la narración brindada por don Eutemio Evángelista, en 2013, sobre el encuentro con las *Yllas*:

1. *Es una forma de un animal viviente, pero más o menos compactado con el Cerro. En cuanto a esto Yllas...me narró o me contó mi tío que lo tenía.*
2. *Carmen Albornoz (Kaqui) tenía una manada por acá por Vinchos Chico, tonces cerca a su fundo tenía manantial grande. Cada llena, cada llullu, que es cuarto menguante, cuarto creciente de las lunas, entonces sale las Yllas en las noches, Ylla de usha, quiere decir de oveja.*
3. *Mi tío es...así medio curioso es. Entonces había ganado al manantial, tonces a los ganados que estaban comiendo ahí en la pampa, ha intentado ganar al manantial. Pero solamente logra capturar uno, osea que le gana al manantial. Siempre le ganaban los animales, entonces siempre cuando quería agarrar ¡paj! Al manantial se arrumaban, y se desaparecían.*
4. *Entonces ¿Qué es lo que ha hecho? Entonces, bueno, esa noche lo que ha salado a sus ganados ha estado chacchando ha salido a las dos de la mañana y justo lo ve dice que está lleno en esa pampa ¿Qué ha hecho? ...Ha ido con su poncho al manantial le ha ganado ya y gana al manantial y solamente queda una sola oveja en piedra, convertido en piedra.*
5. *Entonces él recogió eso y él lo tenía pues en una cajita como un tesoro y lo hizo y...esto es el Ylla.*
6. *Me hizo conocer que tenía unas manchas así, entonces idéntico el animal así durmiendo y cada que salaba su animal, a ese lo, lo...como adorarlo ¿no? lo chacchapaba, su azúcar, su caramelo sus cigarrillos, entonces todo lo que le daba su Jirka, ahí nomás...entonces.*
7. *Y todo el tiempo sus ovejitas los tiernos así con mancha nomás nacían, pese de que tenía sus padrillos de diferentes, pero uno de esos no más, igualito que su Ylla, igualito que su Jirka.*

Considero que en base a esta información etnográfica es posible obtener una perspectiva local sobre el territorio sagrado de las comunidades y su cosmovisión, lo cual nos permite brindar algunos alcances iniciales sobre esta expresión del saber y del conocer muchas veces opacados por los discursos oficiales.

Si se recuerda lo tratado en acápite anteriores y en este último testimonio, las *Yllas* emergen hacia el *kay pacha* principalmente desde los tan valorados y queridos *puquios*, pero también de

las cuevas, ambos lugares sagrados, y estimados como bocas por las cuales la *pachamama* expulsa su fertilidad (García, 2007), conductos subterráneos que comunican con las profundidades de la tierra, el *uhku pacha*.

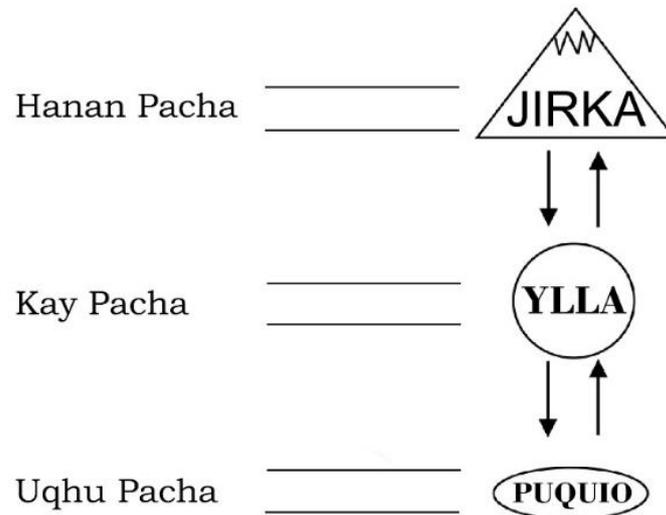


Figura 72. Configuración del cosmos a partir de la representación de la emergencia de las *Yllas* (Ordóñez, 2020).

El gran *Jirka*, como espíritu de las montañas asociado al *hanan pacha*, entrega las *Yllas* a los pobladores como parte del sistema de reciprocidad, es decir, mientras se le recuerda al cerro con cariño y afecto, y se le “regala” sus hojas de coca, caramelos, *shaqta* o *aswa*; entonces él, como dueño de todo lo que habita en la *pachamama*, entrega la *Ylla* porque está “compactado” con él. Sin embargo, como se desarrollará enseguida, en estas dimensiones espaciales superpuestas, también se incorporan otros elementos determinantes para este encuentro entre el poder benefactor del *Jirka* y las necesidades de los pobladores altoandinos que habitan en la superficie terrestre o *kay pacha*.

Según lo expuesto, las *Yllas* están ligadas con la actividad pastoril, pero ésta enfrenta una serie de dificultades como la escasez de pastos, carencias de fuentes de agua y enfermedades. En ese sentido, los pobladores de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas se refugian en sus creencias y recurren al poder y las bondades del *Jirka* a través de ofrendas y rezos, los cuales son retribuidos con la entrega de las *Yllas* aparecidas bajo circunstancias especiales y casi siempre en el mismo escenario conformado por la noche, la luna llena y el puquio. Escenario fronterizo entre el poder del *Jirka* (nivel sagrado) y las carencias humanas (nivel profano), niveles que intento establecer sólo con fines analíticos porque entre las poblaciones altoandinas huanuqueñas no existen diferencias entre lo natural y sobrenatural, ya que la naturaleza es percibida como animada.

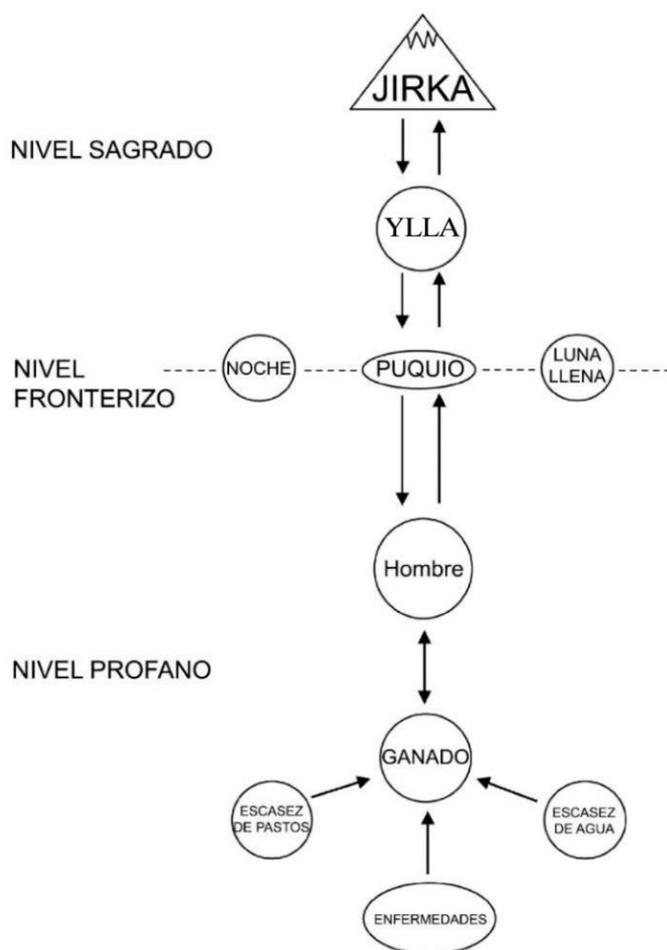


Figura 73. Diagrama de la relación establecida entre *Jirka*, *Ylla* y *hombre* (Ordóñez, 2015).

Por otro lado, para complementar este análisis, se presenta de forma resumida la narración de doña Liduvina sobre el *Turmanyoy* realizada en 2013:

1. *Un día...yo estaba subiendo de Marcarragra...con mi sobrina de ahí de La Unión y con una sed...Es una catarata ese, es un puquial que sale...Así, había también un pileta que baja, así libre...*
2. *Entonces yo con mi sobrina con sed...corriendo me voy a tomar agua, pero de la misma catarata no, sino más abajito, que ya estaba yendo así libre ya el agua, entonces empiezo a echarme al suelo y tomarme con mi boca, entonces yo...he puesto mi mano así en el suelo para tomar agua y escucho un sonido que dice: ¡rap rap rap!!*
3. *Entonces yo digo ¿Qué es eso? Entonces para darme cuenta bien de ese sitio estaba levantando arcoíris así de colores (yo hubiera estado muerto no hubiera estado vivo).*

4. *Mi sobrina gracias a Dios, ella estaba a mi atrás acá parado y me dice: ¡Tía arcoíris! Cuando dice ¡prt!!! Apagó ahí y yo no he tomado pues agua porque yo estaba recién pues por tomar ya agua y escucho que suena y levanta bonito, levanta arcoíris como si un gusanito ¡rup rup rup rup rup! Así que quiere volar.*
5. *Y entonces de ahí yo me he levantado y no he tomado agua, si tomaba ya estaba...ya me jodí ya. Más bien gracias a Dios no he tomado todavía agua, me levanté y mi sobrina me dice, tía casito te pica arcoíris, me dice. Mamacita tú has sido mi salvación, si tú no gritabas a mi quizá ya me hubiera picado ya, le digo.*
6. *Entonces esa noche en sueño me dice, el cerro me dice, dame mi coca y mi cigarro, una viejita me dice. Entonces yo le he llevado pues la coca y su cigarro, le he llevado entonces le daba eso al cerro y ya pues ¿no? Con eso tranquilo hasta hoy en día camino, pero ya no tomo esa agua ni por más que esté con sed. Vas a tener cuidado cuando bajas por ahí, ese es un poquito chúcaro, ahí hay arcoíris, así es. Uhum...Marcarragra es”.*

Al respecto, me permito mencionar que el traslado a pie desde La Unión a la pampa de Aguamiro es una actividad agotadora, y lo es mucho más cuando se transporta alguna carga o si se trata de adultos mayores o son pequeños los caminantes. Personas de toda edad se trasladan por el *chaquinani*, sobre todo en las mañanas, incluso algunos residentes de Guellaycancha y Chumipata aseguran que es más rápido llegar a La Unión por este camino, dicen que es más “corto” y “directo”. Sin embargo, el camino no deja de ser largo y esto ocasiona que se realicen algunas paradas y se busque beber un poco de agua de determinados *puquios* como cuenta la señora Liduvina. Esto expone a las personas a la presencia del *Turmanyoy*, un ser muy temido en el territorio de Aguamiro, San Lorenzo de Pachas y otras comunidades, vinculado en el periodo prehispánico a la serpiente bicéfala y a rasgos asociados con el cielo.

En ese sentido, el testimonio de Liduvina expone el contacto de los planos simbólicos superpuestos y la segmentación del universo, cuando se interpreta que el *Turmanyoy* o arcoíris emerge desde el inframundo o *ukhu pacha*, a través de las lagunas, puquios o riachuelos presentes en el *kay pacha*, y se proyecta hacia el *hanan pacha*. Así, vemos como el arcoíris une el ámbito inframundo y el ámbito celestial (García, 2007).

Además, resulta interesante el uso del término “picadura” para representar la agresión sufrida por el *Turmanyoy* porque nos traslada a su carácter ofídico manifestado en la antigua cosmogonía que pone en contacto a los tres niveles del mundo andino. Al respecto, hay que

recordar las palabras del antropólogo Emilio Mendizabal cuando manifiesta que el arcoíris “...es la sierpe anfibena que une el hanan pacha con la uqhu pacha (lagos y manantes de agua que son paqarina, puertas de ingreso al uqhu pacha) y genera, al parecer, el kay pacha” (Mendizábal, 1989, p. 102). De esta forma, la concepción dual y las orientaciones del espacio del poblador huanqueño están presentes permanentemente en su vida diaria, en el *kay pacha*, donde se produce el encuentro o *tinku* entre el mundo de los *Jirkas* y el mundo interior. Mundos que interactúan y con los cuales los hombres pueden comunicarse a través de mediadores o de espacios físicos sagrados que son los que en este caso interesan.

#### **5.4. El retorno de los *Jirkas* como expresiones líticas que legitiman y fortalecen la continuidad de la cosmovisión andina: La historia del poderoso “Tayta Hilario Pillco”**

El encuentro entre los seres sagrados del mundo de los *Jirkas* y el mundo de los hombres y mujeres crea los lugares simbólicos del territorio, pero también reactiva la memoria y fortalece la creencia en los ancestros y las divinidades. En ese sentido, a continuación, se comparte el registro etnográfico referente al culto de una escultura lítica sagrada de origen prehispánico conocida como “Hilario”.

Para esta finalidad se desarrolla lo concerniente a su emplazamiento, descripción, hallazgo, revelación del nombre, entre otros aspectos importantes para el conocimiento de esta divinidad local, símbolo de la comunidad y cuya aparición, traslado, retorno y desplazamiento ha marcado hitos en su historia. Además, esto se llevará a cabo porque, aunque existe una enorme cantidad de documentos que mencionan la veneración a las piedras en sus diferentes manifestaciones que permiten incluso hablar de un “discurso lítico” (Van de Guchte, 1984), aún existen cultos a elementos líticos cargados de un poder divino que se mantienen inéditos para los investigadores, y las mayorías, porque se encuentran en regiones apartadas.

##### **5.4.1. Escenario terrenal**

El culto que se tratará a continuación tiene lugar en Bellavista, centro poblado ubicado al interior del territorio de la comunidad campesina de San Lorenzo de Pachas. Bellavista se emplaza en la margen izquierda del río Vizcarra, en la parte media de una ladera de superficie medianamente accidentada y a una altura aproximada de 3422 m s. n. m. Cuenta con una vía afirmada procedente desde Pachas (5 km al SO) que cruza Bellavista y se proyecta hasta la ciudad de Llata (15 km al NE), capital de la provincia de Huamalíes, también en Huánuco.

Al igual que muchas zonas altoandinas de la región, en Bellavista las actividades económicas se basan en la agricultura y la ganadería. Debido a su emplazamiento ecológico, la variedad de cultivos es aceptable, cuenta entre sus principales productos la papa, oca, mashua, olluco, quinua, kiwicha, habas, durazno, además de otros. Como se mencionó, la distancia entre Pachas, capital del distrito, y Bellavista es de escasos 5 km aproximadamente; sin embargo, en este último lugar, recién desde hace algunos años se ejecutan obras de instalación de los servicios básicos como luz, agua y desagüe, lo cual ha generado un cambio en el modo de vida de la población, sumándose a esto la llegada de la señal de telefonía celular e internet. Por otro lado, Bellavista cuenta con una escuela primaria-secundaria, posta médica, comedor popular y un molino del ya fenecido PRONAMACHCS (Programa Nacional de Manejo de Cuencas), con cuyas instituciones el Estado hace sentir su presencia por esta zona.

Según algunos pobladores entrevistados, el nombre original del centro poblado de Bellavista es Tsuclo, término que deriva de la palabra quechua *tsucla*, la cual se traduce como “choza”. Este nombre se vincula con los orígenes del pueblo, cuando existían unas cuantas casas construidas de manera rústica cuyos techos eran cubiertos con *ichu* o paja. Al igual que en varios lugares de Huánuco y del Perú, la fundación del pueblo de Tsuclo se hizo sobre un sitio arqueológico, en este caso se afectó al monumento arqueológico prehispánico de Muchin, y aunque los pobladores olvidaron la fecha exacta de la fundación, cuentan que sus antecesores “plantaron” una bandera peruana y pasaron la noche *chacchando* coca y tomando *shaqta* o licor de caña. Sin embargo, luego de algunos años, el señor Víctor Murga, una ex autoridad muy recordada, cambió el nombre de Tsuclo a Bellavista al notar que se encontraba en una especie de “esquina” que permitía una excelente vista del paisaje.

Algunas personas manifiestan que, antes de la fundación de Tsuclo, las evidencias arquitectónicas de Muchin abarcaban una gran extensión, por ello al momento de edificarse las nuevas viviendas del pueblo se destruyó una gran parte de las “casas de los gentiles”, como llaman a las estructuras arqueológicas. Incluso hasta hoy, Muchin continúa siendo depredado en la medida en que el pueblo se va expandiendo, muchas de las piedras que conforman los muros arqueológicos son desmontadas para reutilizarlas en la construcción de alguna casa nueva, la delimitación de terrenos de cultivo y la edificación de corrales o áreas de esparcimiento locales como, por ejemplo, el coso de toros.

Además, la realización de remociones periódicas de tierra con fines agrícolas y excavaciones clandestinas o “huaqueos”, han permitido extraer, algunas veces, recipientes completos de cerámica e instrumentos de piedra, como *muchkas* y morteros, los cuales luego son reutilizados en los quehaceres diarios de los pobladores o conservados como simples y curiosas antigüedades. No obstante, hace varias décadas, un hallazgo sorprendente causó la admiración de la población, se trataba de un monolito antropomorfo.



Figura 75. Vista panorámica de Bellavista (Ordóñez, 2007).



Figura 76. Evidencias arquitectónicas correspondientes al sitio arqueológico de Muchin. Nótese junto a Rogelio Espinoza el diseño escalonado en la parte inferior (Ordóñez, 2007).



Figura 77. Coso taurino de Bellavista. El muro perimétrico fue construido con las piedras provenientes de las edificaciones arqueológicas (Ordóñez, 2007).

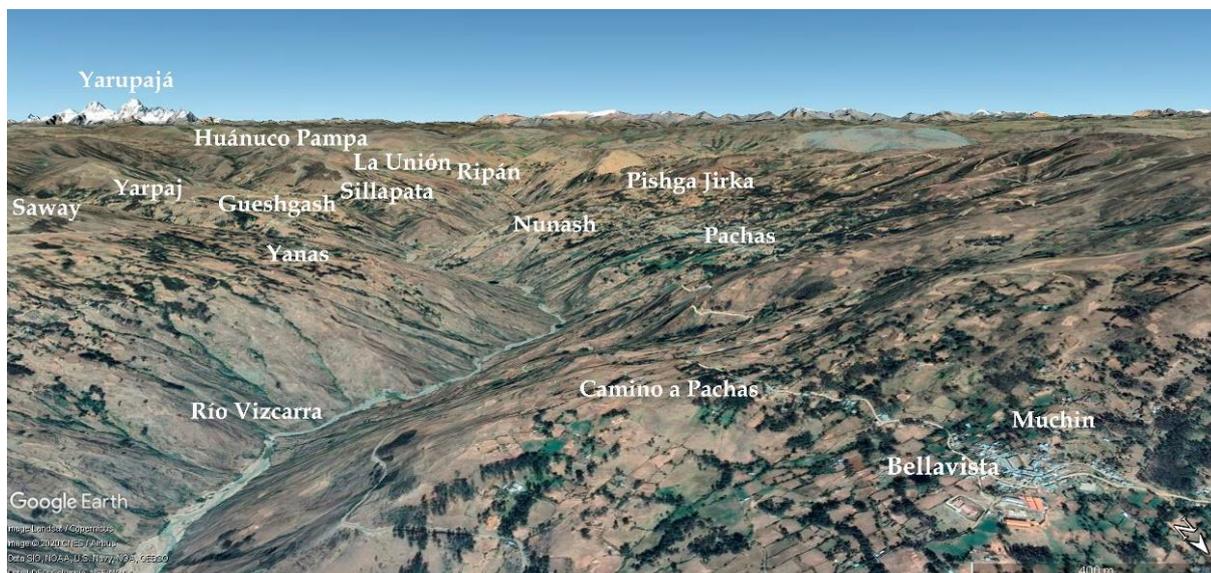


Figura 78. Imagen satelital tomada del Google Earth con la ubicación de Bellavista en la cuenca del río Vizcarra y los principales lugares mencionados en el texto.

#### 5.4.2. Origen y versiones de su sorprendente aparición

“Hilario” es el nombre que recibe el monolito antropomorfo encontrado en Bellavista, tallado en roca granítica y cuyas dimensiones aproximadas son 0.91 m de altura por 0.75 m de ancho. A pesar del grado de deterioro y erosión, esta escultura lítica, cuya antigüedad se desconoce,

aunque definitivamente no corresponde al periodo *Tawantinsuyu*, representa a un hombre de apariencia robusta con rasgos divinos, que adopta una postura sentada. Su cabeza se encuentra adornada con un tocado sencillo y aún pueden apreciarse sus orejas como manifestaciones del alto rango del personaje. Además, se llegan a distinguir sin dificultad los ojos, la nariz y la boca. En el segmento correspondiente al tórax, se exponen los pectorales; sin embargo, no se tallaron o no se aprecian otros detalles. Finalmente, los brazos parecen descansar sobre las piernas flexionadas.

Con el propósito de desentrañar la historia del descubrimiento de esta escultura lítica, se realizó una síntesis de los testimonios proporcionados por los pobladores más longevos de Bellavista, pues todos conocen a “Hilario”, pero sólo algunos conocen su historia con el detalle necesario. Los informantes cuentan que, debido al crecimiento poblacional paulatino de Bellavista y a la emergente necesidad de satisfacer las demandas de la comunidad, se construyeron algunos locales públicos como la escuela que actualmente lleva el nombre de “Colegio Nacional José Antonio Encinas”.

El sistema constructivo de esta estructura de tres pisos está conformado básicamente por muros de tapial, techo de calamina y piedras en las bases que seguramente fueron desmontadas de los edificios arqueológicos que se encontraban en los alrededores. Por sus características arquitectónicas e informaciones documentadas, se conjetura que este edificio puede remontarse a la primera mitad del siglo veinte. Lamentablemente, no se obtuvieron referencias exactas sobre la fecha, pero la gran mayoría de las personas de edad avanzada, entre los setenta y ochenta años, afirmaron que cuando ellos habían nacido este edificio ya existía, lo cual demostraría su evidente antigüedad.

Por intermedio de mis buenos amigos Rogelio Espinoza e Hilda Malqui, una pareja de esposos naturales de Bellavista, pero residentes en Ripán, ingresé a la escuela. La arquitectura que rodea el patio central, anexo al edificio, deja entrever también su antigüedad. Parte del muro perimétrico fue construido imitando las técnicas constructivas prehispánicas de la zona, se nota claramente el uso de una cantidad extraordinaria de piedras lajas pequeñas y medianas superpuestas y unidas con mortero de barro, como si la memoria constructiva no se hubiera perdido completamente o como si los edificios arqueológicos hubieran servido como modelo para esta parte de la nueva edificación.

En una sección del muro perimétrico construido con piedras lajas resalta un detalle que rememora un aspecto de la organización laboral andina de origen prehispánico, el cual debería ser investigado a futuro con mayor detenimiento en esta parte del Perú. Al parecer, el muro fue construido por segmentos, quizá siguiendo el sistema de “chutas” identificado por Urton (1984) en la comunidad moderna de Pacariqtambo en Cusco, o “trecho” registrado por Salomon (2006) en algunas comunidades de Huarochiri, en el departamento de Lima.

No es la intención profundizar en este tema por el momento, pues excedería los límites de la investigación; sin embargo, es importante mencionar que investigaciones recientes en Huánuco permitieron identificar algunas construcciones incas que seguirían este mismo patrón, como es el caso del gran muro perimétrico del sitio inca de Wisajirkan en la altiplanicie de Aguamiro, a 1.7 km al norte de Huánuco Pampa (Ordóñez, 2019).

Pero, retomando el tema, a pesar del tiempo transcurrido, existe un consenso general al momento de narrarse el hallazgo de “Hilario”. Este discurso basado enteramente en la memoria mantiene una aparente homogeneidad; sin embargo, como es razonable por el paso del tiempo, no escapa a ciertas variaciones cuando son requeridos los detalles. Hasta el momento, no se ha determinado el año exacto del hallazgo, aunque uno de los comuneros indicó que el 23 de junio se produjo el encuentro con este monolito mientras se realizaba la faena comunal de construcción del colegio<sup>40</sup>. Ese día, la excavación de las zanjas para la construcción de las bases de los muros produjo el súbito hallazgo que dejó sorprendidos a todos, paralizándose inmediatamente las labores ante la mirada absorta de la gente. Hasta este segmento de la memoria histórica todos los informantes concuerdan de manera casi exacta con lo sucedido, luego las versiones comienzan a diferenciarse como se observará a continuación:

***Una primera versión*** asegura que fueron tres los monolitos antropomorfos encontrados. Se recuerda a “Hilario”, su esposa “Genoveva” y el “hijo de ambos”, este último de menor dimensión que los anteriores, por lo cual se le atribuyó la categoría de hijo. Se dice que los dos

---

<sup>40</sup> Una información similar es referida por el antropólogo Sabino Arroyo cuando trata sobre la construcción y fundación del “...templo y el pueblo de Hatun Huayllay (como la comunidad matriz por el sistema de reducciones de la colonia) de Lircay de la provincia de Angaraes de Huancavelica. El lugar está vinculado con la antigua Wanka de Wayllay-Pata (Cima de Wayllay) y con el posible manantial, vinculados al culto de los dioses del agua; como confirma Valcárcel (s/f: 174): “en el pueblo de Jatun Huayllay, al abrir zanjas para echar los cimientos del templo católico, fueron encontrados dos grandes estatuas de piedra” (Arroyo, 2006, p. 248).

últimos, “madre e hijo”, fueron dejados en el mismo lugar con la finalidad de otorgar mayor estabilidad y solidez a la futura construcción, mientras que “Hilario” fue trasladado a la plaza.

*Una segunda versión* recoge igualmente el hallazgo de tres monolitos. Sin embargo, luego de mencionar a “Hilario” y su “esposa”, a la cual llaman cariñosamente “Genoveva”, precisan que el tercero era el hermano de “Hilario”, y no “el hijo de ambos”. Aún así, las versiones vuelven a coincidir cuando se declara que sólo se extrajo a “Hilario”, dejándose a los otros dos en el mismo lugar. Además, algunas personas sostuvieron que, si la esposa de “Hilario” era dejada libre, las mujeres aumentarían desproporcionadamente con relación a los hombres, por lo que se prefirió dejarla en ese mismo lugar.

*Una tercera versión* manifiesta que los monolitos encontrados fueron muchos más que los mencionados en las dos versiones anteriores. Se dice que fueron “cinco hermanos” y “la esposa” de uno de ellos, es decir, de “Hilario”. Aunque no se hizo mención sobre los nombres de los hermanos, se dijo que se encontrarían en las comunidades vecinas. Un poblador se animó incluso a señalar como un posible lugar al centro poblado de Villa de Manta, en el distrito de Obas, provincia huanuqueña de Yarowilca; mientras otros expresaron que uno de los hermanos de “Hilario” podría estar en la misma capital de la región Huánuco, a unas cuatro horas de distancia aproximadamente.

De esta forma, aunque las versiones acerca del número de monolitos y sus representaciones son diferentes, lo cierto es que “Hilario” resulta ser la única escultura lítica que se encuentra en Bellavista y que se yergue como una manifestación divina que concentra el culto de los numerosos creyentes en el poder de los *Jirkas*.

#### **5.4.3. Revelación de “Tayta Hilario Pillco” y su esposa “Genoveva”**

El nombre con el cual es conocido el monolito encontrado no es producto de la casualidad o una decisión antojadiza de la población, sino, una hierofanía o manifestación de lo sagrado producida a través de sueños o aparentes personificaciones del *Jirka*. Precisamente, es el *Jirka* quien se revela. Así, los comuneros aducen que, a través de los sueños, “Hilario” anunció su nombre en primer lugar a las autoridades comunales y luego hizo lo mismo con el resto de la población. Al respecto, el señor Rogelio Espinoza (2007) dijo que:

*“...él mismo ha revelado en sueño a toda la comunidad que es de familia Pillco, Hilario Pillco Wanka...pero primero a las autoridades...el mismo ha declarado su nombre, todo, yo necesito cariño” (Rogelio Espinoza, 2007).*

Por otro lado, el nombre del monolito conocido como “Genoveva”, quien es reconocida como la esposa de “Hilario”, habría sido revelado por ella misma cuando se presentó en una reunión comunal. Así lo señaló M.P. (2007) ante nuestra pregunta:

*“...sabemos su nombre porque ella mismo se ha revelado en público a la comunidad, así en una reunión se presentó como mujer, Hilario también personalmente andaba” (M.P., 2007).*

#### **5.4.4. Itinerario, lugares y oratorios**

Luego que los pobladores de Bellavista encontraron a “Hilario”, su traslado se realizó de un lugar a otro dentro de la jurisdicción del centro poblado porque no existía un acuerdo con relación al lugar más apropiado para su ubicación. En consecuencia, fue trasladado a diferentes lugares, un tiempo estuvo en la plaza, luego en la entrada del colegio y después a un lado del camino de ingreso al centro poblado. Para entonces, la noticia de su existencia había llegado hasta Pachas, capital del distrito, lugar donde sus autoridades tomaron la decisión de ir a buscar al monolito y trasladarlo a esta ciudad con la finalidad de que ornamente su plaza central; sin embargo, dicho cometido no se perpetró debido a un evento sobrenatural, que determinó, o en todo caso consolidó, el inicio de su culto. Así lo contó Rogelio Espinoza (2007):

*“...hasta el chorro no más han sacado desde el local, de ahí empezó a pesar como era inmensa la roca ya no lo han podido mover, eran como diez personas, esto ocurrió cuando estaba jovencito ya, cuando estaba en la escuela, cuando yo nací ya estaba Hilario acá, yo ahorita tengo 67, antes de que yo nazca ya estaba descubierto ya. Han llegado las autoridades de Pachas y le ha dado una pesadilla a todos, se presentó en persona Hilario, crespo, hasta ahorita es crespo su cabeza del Hilario, con saco y pantalón, botas, ha amenazado a la gente de Pachas, ¿Por qué quieren que abandone a mis hijos?, la gente se ha quedado helada y de ahí ya no lo han tocado ya; de ahí cuatro personas lo han hecho regresar al mismo local, liviano...y cuando era joven y estaba en la escuela, cada vez que nos íbamos a jugar le dábamos su coquita, él siempre nos revelaba, por eso le tenemos fé. Ahora la juventud es incrédula, no creen, no*

*participan mucho, antes nosotros le dábamos coca, le dábamos su traguito y un par de cigarritos” (Rogelio Espinoza, 2007).*

En esta narración llama la atención que, de la misma forma como ocurrió con aquella historia sobre la Virgen Purísima narrada anteriormente, la figura de “Hilario” también está animada y se vuelve pesada ante el intento de ser trasladado hacia otro lugar por parte de sus captores. De esta forma, se inicia el culto y la creencia en “Hilario” como una representación del *Jirka*. Entonces ya no es solo una piedra, es el espíritu del cerro y el cerro es poderoso.

Así, para posicionarlo en un lugar respetable, la comunidad decidió construir una hornacina al interior de la escuela, como aquellas construidas para los santos católicos, sólo que en este caso estaba dedicada a un monolito que concentraba las creencias ancestrales de origen andino. Hoy, todavía es posible ver esa hornacina construida con piedras y barro, se encuentra a un lado de la entrada principal de la escuela y sus dimensiones alcanzan las proporciones de un hombre de pie. Una vez construida la hornacina, ubicaron a “Hilario” con sumo cuidado y ante la mirada atenta de la comunidad. Las clases en la escuela no se detuvieron e “Hilario” comenzó a formar parte de la vida diaria de la población, en especial de los profesores y alumnos del centro educativo.

Los años transcurrieron, y junto con el culto a “Hilario” se fueron tejiendo una serie de relatos e historias que contribuyeron a acrecentar la creencia y el prestigio de esta deidad, los adultos colmaban el lugar de “Hilario” con pedidos, rezos y ofrendas. No obstante, algunos niños hurtaban a escondidas los caramelos entregados como regalo. Esta situación hizo que se reevaluara su ubicación, las ofrendas no debían ser retiradas, ni la deidad podía ser irrespetada de esta forma. Aunque fueran niños los causantes, no debía permitirse ninguna afrenta que ocasionara el enojo del *Jirka*.



Figura 79. Lugar donde “Hilario” se volvió excesivamente pesado y no pudieron trasladarlo a Pachas (Ordóñez, 2007).



Figura 80. Patio central del “Colegio Nacional José Antonio Encinas”.  
La flecha señala la ubicación de la hornacina construida para “Hilario” (Ordóñez, 2007).



Figura 81. Detalle de la estructura de la hornacina y sus dimensiones en comparación con Rogelio Espinoza (Ordóñez, 2007).

Luego de un tiempo, “Hilario” fue retirado de la escuela, y aunque el itinerario seguido no se conoce con precisión; para el 2007 ya se encontraba en el segundo piso de la agencia municipal de Bellavista, un edificio ubicado frente a la iglesia y construido con muros de tapiales y techo de calamina a dos aguas. Esa vez, encontramos a “Hilario” sobre el piso, al fondo de una habitación lúgubre y alargada, rodeado de numerosas ofrendas compuestas por varias bolsas plásticas que contenían hojas de coca y junto a ellas numerosas botellas de *shaqta* o aguardiente de caña, los restos de algunos cigarrillos consumidos y colocados cuidadosamente sobre una piedra, caramelos, cartas con oraciones y pedidos, además de un candelabro con velas a medio consumir. Según algunos informantes, el prestigio de “Hilario” ha trascendido los límites de Bellavista, ahora recibe las visitas de pobladores de Tantamayo, Chupan, Marías, Rondos, Llata y Lauricocha. En este lugar, después de entregar nuestras ofrendas a “Hilario”, nos contaron lo siguiente acerca de sus poderes:

*“Cada vez que hay alguna competencia los de Pachas nos sacan en cara la presencia de Hilario porque nos ayuda, además cuando alguien roba nuestros animales vamos donde él, le pedimos que aparezcan y que le haga daño al ladrón y así sucede” (D.M.A., 2007).*

Asimismo, nos advirtieron que las mujeres no pueden ingresar solas porque “Hilario” se les presenta en sueños, no las deja dormir e intenta embarazarlas, pero ellas se resisten porque pueden alumbrar hijos deformes o de piedra.



Figura 82. Agencia Municipal de Bellavista (Ordóñez, 2007).

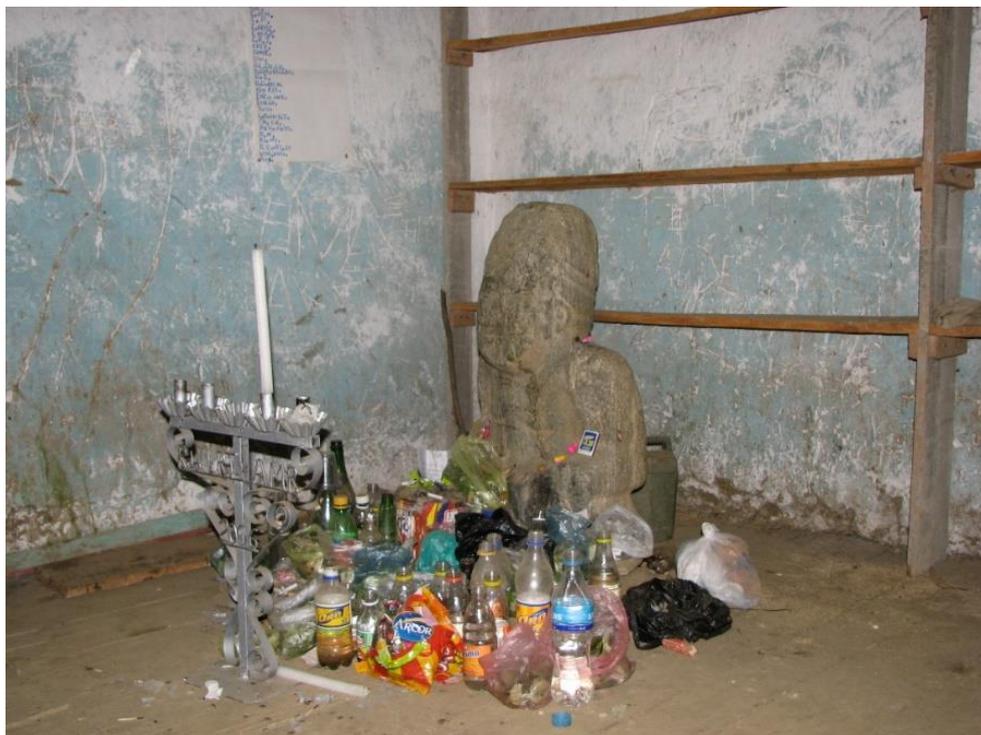


Figura 83. “Hilario” rodeado de ofrendas y cartas con oraciones (Ordóñez, 2007).

El año 2012, se tuvo la oportunidad de visitar Bellavista nuevamente, siempre acompañados de nuestro guía, esta vez acudimos donde “Hilario” junto con el alcalde del centro poblado. Después de cinco años, aún se encontraba en el segundo piso de la agencia municipal, siempre sobre el suelo, aunque su ubicación había cambiado ligeramente unos cuantos metros. Al parecer, este leve cambio se hizo con la intención de crear un espacio más adecuado para los visitantes que acudían con sus peticiones, pues se instalaron dos bancas de madera que formaban una “L”.

Precisamente, ahí nos instalamos con las ofrendas que llevamos para “Hilario” y después de “convidarle”, pasamos a sentarnos en esas bancas frente a él, donde *chacchando* varios puñados de coca, bebiendo unos sorbos de *shaqta* y fumando cigarrillos sin filtro, las autoridades contaban algunas historias, mientras “Hilario” parecía tomar y departir con nosotros. En aquella oportunidad, el alcalde comentó que un ingeniero había ofrecido construir una capilla para “Hilario”. Esto entusiasmó a la comunidad, pues a pesar de las décadas transcurridas desde su hallazgo, el cariño y el respeto por su deidad no ha disminuido, al contrario, se ha fortalecido y legitimado al ubicarse en las mismas instalaciones de la Agencia Municipal con las máximas autoridades de la comunidad.

A mediados del 2015, durante la última visita realizada a Bellavista, se comprobó que, efectivamente, “Hilario” se encontraba al interior de una nueva construcción, una especie de pequeña capilla ubicada muy cerca de la plaza, a un lado de la iglesia de Bellavista y frente a la Agencia Municipal. En este lugar edificado con material noble, “Hilario” reside actualmente acompañado de sus ofrendas y recibe las visitas diarias de los creyentes y curiosos.



Figura 84. Imagen satelital del Google Earth con los lugares incluidos en la narrativa relacionada con el hallazgo e itinerario de “Hilario”. 1. Colegio Nacional “José Antonio Encinas”; 2. Lugar donde “Hilario” se volvió excesivamente pesado; 3. Coso taurino; 4. Muchin; 5. Hornacina construida para “Hilario”; 6. Capilla; 7. Agencia Municipal; 8. Nueva capilla de “Hilario”; 9. Camino a Pachas; 10. Camino a Llata.



Figura 85. Autoridades de Bellavista y el autor junto a Hilario (Ordóñez, 2012).



Figura 86. Capilla de “Hilario”. Nótese su actual ubicación junto a la antigua capilla del pueblo (Ordóñez, 2014).

#### **5.4.5. Buscando a los hermanos de “Tayta Hilario”**

Como se ha demostrado, a pesar del tiempo transcurrido, la memoria de los comuneros de Bellavista conserva todavía un discurso uniforme con relación a la ubicación y el origen del descubrimiento de “Hilario”, sin embargo, existen ciertas diferencias al momento de señalarse el número de monolitos que lo acompañaban y definir si el tercer monolito fue el hijo o hermano de “Hilario”, lo cual no representa lógicamente ningún problema para la recuperación de la historia local, pues una historia tiene usualmente tantas variaciones como narradores.

Sin embargo, la versión que narra el hallazgo de cinco hermanos y su posible presencia en otras comunidades capturó inmediatamente nuestra atención e interés. En consecuencia, entre los años 2008 y 2018, aprovechando la realización de mis investigaciones arqueológicas en esta parte de la región, se realizaron varias visitas a las comunidades ubicadas en ambas margenes del río Vizcarra.

Nuestra permanencia en aquellos lugares involucró el diálogo con sus autoridades y la población que se encontraba dispuesta a conversar y ser consultada sobre la existencia de algún monolito similar a “Hilario”, para esto último portábamos algunas fotografías, las cuales mostrábamos a nuestros entrevistados. Alguna vez se recibió información sobre la existencia

de una piedra antropomorfa al interior de una iglesia en Yanas, distrito ubicado al otro lado del río Vizcarra, por esa razón, a pesar de incluir las antiguas iglesias y locales comunales durante nuestros recorridos, el resultado fue infructuoso.

No obstante, uno de los viajes resultó satisfactorio. Como se recordará, un poblador en Bellavista nos había informado que uno de los hermanos de “Hilario” se encontraba en la capital de la región. Por consiguiente, se decidió ir en su búsqueda. Se visitaron varias iglesias, casonas y museos. Finalmente, en el Museo de Historia Natural de la Gran Unidad Escolar Leoncio Prado, de la ciudad de Huánuco, se halló al hermano de “Hilario”. Este nuevo monolito se encontraba en uno de los ambientes principales del museo, en una esquina, sobre el piso y sin ninguna referencia acerca de su procedencia. Conversamos con la persona encargada de la administración del museo, pero desafortunadamente no se obtuvo mayor información al respecto.



Figura 87. Monolito similar a “Hilario” en el Museo de Historia Natural de la Gran Unidad Escolar Leoncio Prado en Huánuco (Ordóñez, 2008).

#### **5.4.6. Representaciones y reapropiaciones de esculturas líticas de origen prehispánico en otras latitudes andinas**

Entre los trabajos relacionados sobre este tema se sintetizan algunos casos registrados en los Andes. Los dos primeros se suscitan en Perú, tanto en Puno (Flores Ochoa, 1971) como en

Cusco (Valencia, 1987); mientras el último sucede en Saihuani, Bolivia (Moreno, 2020; Mamani, 2020). Los cultos a tratar guardan semejanzas con la veneración a “Hilario” registrado en Huánuco, sobre todo, si se considera: su origen prehispánico, la materialidad de las deidades, las circunstancias del hallazgo y, en algunos casos, la relativa contemporaneidad del inicio del culto.

La “Wak´a Awicha Anselma” (Flores, 1971), es el centro de un culto a una piedra antropomorfa en la comunidad de Ch´eqa Pupuja, departamento de Puno. Según el dirigente comunal don Manuel Mamani Ticona, el director de la escuela extrajo a “Awicha”, al parecer a inicios de la década del 60, de la cumbre del cerro tutelar llamado “Paqo Qhawa” y la albergó por varios años en su casa. Coincidentemente, se suscitó una larga temporada de sequías en la comunidad, que fue atribuida al traslado de la *wak´a* y a su encierro en una casa.

Como consecuencia de ello, y después de convencer al director, los comuneros de Ch´eqa Pupuja lograron recuperar y devolver a “Awicha” a la cumbre del cerro antes mencionado. Esto ocasionó que se iniciaran las lluvias y que “Awicha” vuelva a adquirir relevancia en el culto comunal, realizándose ceremonias en su nombre y otorgándole una serie de ofrendas como hojas de coca, aguardiente, vino, sebo, galletas y caramelos. Al igual que sucede con “Hilario”, Awicha también tiene hermanas en otros sitios como Apu Tila y Arapa (Flores, 1971, p. 77).



Figura 88. “Wak´a Awicha Anselma” (Tomado de Flores, 1971).

La “Wak’a de Suyu” (Valencia, 1987), se encuentra en la comunidad de Suyu, departamento de Cusco. Es una estela rectangular de cuatro caras planas, en una de las cuales tiene figuras decorativas. Su hallazgo, producido entre la década del 20 y 30, sucedió en las inmediaciones de la plaza de la comunidad, durante la extracción de material para la construcción de las paredes de adobe del cerco perimétrico del cementerio. Según cuenta un informante, se encontraron dos piedras, una más grande que la otra, dejando la más pequeña en el mismo sitio con la finalidad de que resguarde el lugar. Posteriormente, en 1971, una tercera piedra fue encontrada en la parte norte de la plaza, en medio de circunstancias parecidas, permaneciendo al menos hasta 1977 al frente del local comunal.

Volviendo a la primera estela, la mayor, ésta fue colocada inicialmente en un extremo de la puerta de ingreso al cementerio, parecía estar abandonada, pues no recibía la atención que los ancianos demandaban. Años después, el 10 de octubre de 1948, a iniciativa del profesor de historia Faustino Valencia, la estela fue extraída del cementerio y depositada en el corredor de ingreso al primer patio del Colegio Nacional Mateo Pumacahua de Sicuani, aunque sin contar con el acuerdo de los comuneros, quienes se mostraron en completa discordancia con dicha decisión, sobre todo, cuando comenzaron a sentir las consecuencias de la deidad ausente, efectos negativos relacionados principalmente con los fenómenos meteorológicos.

Desde entonces, los comuneros prestaron mayor importancia a la estela, acudiendo al colegio con hojas de coca, chicha y vino como ofrendas. Luego de varias vicisitudes, los comuneros decidieron recuperarla por la fuerza, de esta forma, se organizaron y junto con algunos rituales mágicos que incluyeron vasijas con chicha, tragos y hojas de coca, lograron sacarla del colegio y llevarla hasta la plaza de la comunidad. Así, una vez instalada en su nuevo sitio, danzaron con suma satisfacción y la asperjaron con chicha y vino implorando su perdón por el descuido. Semanas después, la colocaron sobre un pedestal de cemento que erigieron en la plaza, frente a la capilla. De esta forma, los problemas que afrontaba la comunidad se aliviaron y los pobladores buscaron congraciarse con la estela a través de la entrega de ofrendas y la realización de ceremonias.

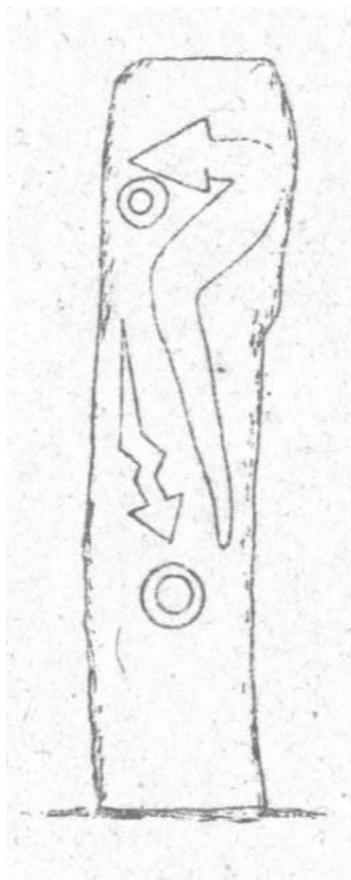


Figura 89. “Wak’a de Suyu” (Tomado de Valencia, 1987).

Recientemente, durante la etapa final del desarrollo de esta investigación, medios de comunicación bolivianos divulgaron el hallazgo fortuito de una nueva escultura lítica asociada a una serie objetos de cerámica en Saihuani, sector Canchapata, provincia boliviana de Muñecas, en el departamento de La Paz. Abel Condori, agricultor, vecino y amauta de Ayata, fue el autor del descubrimiento mientras labraba la tierra, por esta razón, decidió bautizarlo como “Monolito Abel” (Mamani, 2020).

Según las pocas fotografías divulgadas, este monolito mide aproximadamente un metro de longitud, presenta una forma plana y alargada, al parecer fue sometido a un proceso de tallado adoptando una apariencia antropomorfa. Además, a través de cuidadosas incisiones en la superficie se expone claramente en la parte superior los rasgos físicos de un rostro humano y, en la sección central, se aprecia que las extremidades superiores reposan flexionadas solemnemente sobre el tórax. Por otro lado, la parte posterior fue decorada con diseños representativos de la fauna local, se distingue una lagartija, un sapo y una víbora, seres sagrados que se relacionan con la fertilidad desde épocas prehispánicas.

La población argulle que el “Monolito Abel” es poderoso y que “se dejó” ver porque este año habrá buenas cosechas. Asimismo, una pobladora cuyo nombre es Ana Layme, afirmó que le realizó varias tomas fotográficas y filmicas, al igual que otros comuneros, pero las imágenes se borraron. De igual forma, el poder vital del monolito se manifestó cuando, algunos días después de su hallazgo, se le encontró fuera de la casa donde se le resguarda aduciéndose que el monolito quería escapar. En consecuencia, se las autoridades de la comunidad decidieron realizar una presentación oficial, que incluyó un *apthapi*, es decir, en términos simples un compartir de los alimentos, y pedir permiso a la *Pachamama* (Moreno, 2020).

Abel Condori, dijo haber soñado que estuvo en la cima de una montaña acompañado de un caballo, lo cual representó para él que algo inusual ocurriría en su comunidad. Después del hallazgo, Abel regresó al mismo sitio para realizar un “pago” con un *suyu*, es decir, con un feto de camélido y así agradecer la presencia de la divinidad. Por otro lado, la noticia del hallazgo ha generado una serie de repercusiones en la comunidad, más allá de ser el centro de atención de los medios de comunicación, ahora denuncian la presencia furtiva de personas inescrupulosas que durante las noches llegan en vehículos motorizados a la comunidad para remover la tierra buscando alguna reliquia. Asimismo, la presencia de los arqueólogos de la Dirección de Culturas ha ocasionado cierto recelo en la población pues temen que el “Monolito Abel” sea trasladado a un museo y alejado de su lugar de origen (Moreno, 2020; Mamani, 2020).

De esta forma, se ha constatado la vigencia del culto a las divinidades andinas y se puede comprender un poco más como determinadas piedras, en estado natural o talladas, con atributos sagrados, tuvieron un rol importante en el proceso de significación del contorno natural andino, desplegando su poder a través del dominio del paisaje natural de los Andes y del paisaje mental de sus pobladores (Van de Guchte, 1984, p. 539). Tal parece que el poder de algunas piedras parece resistir el transcurso de los siglos, toda vez, que se ha constatado en las comunidades campesinas de Huánuco la vigencia de su culto, destacando el caso del hallazgo fortuito del monolito antropomorfo “Hilario” en el caserío de Bellavista, lo cual legitimó las creencias ancestrales en el *Jirka*.



Figura 90. Abel Condori posa de pie para los medios junto al “Monolito Abel”  
(Tomado de Mamani, 2020)

## CONCLUSIONES

1. A través de la investigación de documentos coloniales, fuentes históricas y evidencias arqueológicas se ha demostrado que los actuales territorios de las comunidades campesinas de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas son el resultado de un dilatado proceso cultural que se remonta por lo menos a diez mil años, es decir, estamos frente a un largo proceso de ocupación y asentamiento que la arqueología, historia y antropología procuran develar y analizar. En efecto, las fuentes han demostrado que varias partes de la geografía de las comunidades campesinas investigadas tienen una larga historia que contar, la cual destaca por la interacción producida entre los diferentes grupos humanos sucedidos a lo largo del tiempo y su entorno.

De esta forma, para el periodo prehispánico, se examinaron los registros arqueológicos de las ocupaciones humanas establecidas de forma sencilla en cuevas y abrigos rocosos emplazados en los cerros de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas hasta su posterior instalación en los complejos asentamientos de factura local e inca. Y si bien varios de estos abrigos rocosos y cuevas son considerados sagrados en la actualidad; no por esto hemos querido dar a entender necesariamente un sentido de continuidad ininterrumpida en la veneración de estos lugares porque, como se sabe y se ha demostrado en reiteradas oportunidades, las creencias, rituales y mitos se recrean, se abandonan, parecen inactivas o se retoman, no siendo ajeno a estas variaciones los tipos de ofrendas otorgadas a las divinidades como se expuso, por ejemplo, para el caso de las *Yllas*.

Además, este trabajo ha pretendido demostrar que la llegada de un nuevo orden foráneo procedente del viejo continente generó una ruptura drámatica y traumática del sistema, además de una serie de conflictos y resistencias, pero también cambios y supervivencias, que coadyuvaron a la formación de la actual cultura huanuqueña. Así, aunque el proceso de conquista española pretendió desarticular la imperante organización política, social y religiosa del *Tawantinsuyu*; algunas de sus instituciones e infraestructuras andinas fueron adoptadas y adaptadas a los intereses de colonización dominantes trascendiendo en una escala temporal.

En ese sentido, el *qhapaq ñan* y algunos *tambos* incas preexistentes en las alturas de Huánuco, como Huánuco Pampa, se constituyeron en ejes comerciales principalmente durante las primeras décadas de la colonia. Luego, estos y otros *tambos* de nuestras serranías cayeron en desuso debido al empoderamiento comercial de los grandes centros costeros y la nueva lógica colonial, y por qué no decirlo republicana, que priorizaba su conexión con los valles interandinos. No obstante, el uso del *qhapaq ñan* y otros ramales secundarios continuó como aquella red integradora de los nuevos caseríos y centros poblados emergentes a la vera del camino, sobre todo, en aquellos territorios donde las características geográficas y la ausencia del Estado no permitió la construcción de nuevas vías de comunicación.

2. A pesar de un intensivo y violento proceso de evangelización colonial, cuyos vestigios materiales están presentes en los territorios investigados, nos referimos a capillas, iglesias, cruces en las cúspides de los cerros, petroglifos y pictografías con caracteres cristianos de indudable origen colonial, entre otros, sumado a casi cinco siglos de presencia cristiana y a una incursión relativamente reciente de movimientos religiosos que se abren paso cada día en Aguamiro y San Lorenzo de Pachas y que originan nuevas creencias, vivencias y prácticas religiosas; las comunidades huanuqueñas contemporáneas son poseedoras de diversas manifestaciones culturales de origen andino y español, es decir, esa perspectiva andina del mundo no ha desaparecido y son dueñas de creencias mixtas que cultivan la veneración a santos patrones y vírgenes, pero sin dejar de lado el culto a los *Jirkas* y esa visión de un entorno natural vivificado.

En efecto, un entorno natural vivificado compuesto por piedras que lloran cuando las golpean y cuyas lágrimas están representadas por las lluvias que alimentan la tierra, piedras que ayudan a encontrar los animales que los pastores extravían durante sus recorridos, piedras que avisan el lugar exacto donde se encuentran las ovejas y las vacas que se creen perdidas. Puquios que no solamente dotan del líquido vital para la supervivencia de las familias, los animales y plantas, sino que están conectados con el inframundo de donde emergen las *Yllas* que también son vida, fertilidad y abundancia. Puquios de donde también aparece el temido y, muchas veces, mortal *Turmanyoy*. Cuevas que conectan con las profundidades de los cerros sagrados, los *Jirkas* dueños de todo, poseedores de un poder absoluto, que gobierna la naturaleza, esta naturaleza vivificada nuevamente.

Como se ha documentado, existe una reinterpretación y superposición notoria de cualidades en las divinidades de naturaleza supuestamente cristiana, como ocurre con la Virgen Purísima de Aguamiro y el Señor de Agocushma, pero también en aquellas que se relacionan con el periodo prehispánico como es el caso de Hilario, a quien dejan cartas con numerosos pedidos a la usanza de los santos patrones, le encienden velas y cuya nueva capilla se encuentra a un lado de la capilla de origen colonial de Bellavista. Ahora bien, esta investigación reveló también que esta duplicidad de cualidades no significa un problema para el poblador local en cuanto cada divinidad cumple sus funciones, al contrario, se produce una convivencia armoniosa, una complementariedad y dosificación del culto.

3. Este trabajo ha determinado que el *Jirka* es la denominación que recibe el dios de origen andino más importante en Huánuco. Su nombre se encuentra en el hablar diario de los pobladores de las comunidades. Los *Jirkas* están presentes en cada rincón de los territorios de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas. Estas divinidades tutelares residentes en las montañas y cerros locales no son clasificados directamente por la población, pero se identificaron como machos y hembras, mayores y menores, chúcaros y mansos; y no por esta última razón deben ser reconocidos como buenos, ni malos, simplemente como poderosos. Por lo tanto, el poblador altoandino huanuqueño busca congraciarse con ellos a través de ofrendas y oblaciones, solicitudes de permiso y demostraciones de afecto y respeto. En reciprocidad, el *Jirka* entrega lo necesario para subsistir y, en ocasiones, mucho más. Así, no atenta contra la integridad de las personas, las protege del peligro y las previene de cualquier daño.

El *Jirka* puede revelarse por intermedio de la personificación de un hombre anciano, en sueños o manifestarse en cerros, cuevas, manantiales y quebradas, referentes naturales que, a partir de las vivencias experimentadas, se cargan de significado y atributos convirtiéndose en lugares sagrados delimitados mediante umbrales imaginarios que definen espacios de diferente naturaleza (sagrada y profana), pero que pueden ser atravesados mediante ofrendas y rituales.

Por otra parte, el poder del *Jirka* no sólo interviene en la fertilidad o infecundidad de los animales, las buenas o malas cosechas, el exitoso o frustrado comercio y el bienestar o desdicha familiar, sino también está presente, y es notorio, en las manifestaciones físicas extraordinarias presentadas en animales como las *Yllapa Churin* y en las personas con

características poco comunes como aquellas con albinismo, es decir, todo lo que es diferente es el *Jirka* u obra de él. Al respecto, es importante resaltar que la intervención del *Jirka*, en el último caso mencionado, no solo se presentó en la pigmentación de la piel, sino también en los poderes atribuidos y legitimados para la lectura de las hojas de coca. Además, si bien la manifestación del poder del *Jirka* en personas con albinismo se constató una sola vez en La Unión, el vínculo entre las personas con albinismo y las divinidades de las montañas es una creencia que se extiende a otras partes de los Andes.

4. La interacción cotidiana con el entorno produce una serie de lugares que inscriben acontecimientos personales, familiares y comunales, estos lugares concentran las conductas rituales y narraciones míticas ligadas profundamente con la cosmovisión local. En ese sentido, la apropiación de lugares y el establecimiento de fronteras constituyen el proceso de formación del territorio de las comunidades. Un territorio organizado por una red de lugares geográficos-culturales sagrados y notables dotados de significados, el cual está conformada por elementos naturales (cerros tutelares, cuevas, lagunas, puquios, rocas, *wankas*) y artificiales (*apachetas*, capillas y sitios arqueológicos), donde se conjugan memoria e historias en el lugar, y que enmarcan ese sistema de representaciones, concepciones, valores y creencias que sustentan la identidad cultural de cada pueblo.

Los **lugares naturales** son los mayoritarios siempre. Son los cerros, cuevas y puquios los protagonistas sagrados y más notables del territorio. En Aguamiro se identificaron los **cerros**: San Cristóbal, Wamantanga, Pucagaga, Kulej Punta, Aukin Kulej, Llamayupanan, Wiñaj, Chaupijirka, Pinkullo, Huargo, Condorwain, Ushnu Punta, Intipunku, Cerro Qollqa y Mamajirka. Las **cuevas**: Librosh Machay, Cabramachay, Marca Ragra, Ama Machay, Diablo Machay, Gangash, Toromachay, Casa Machay y Huargo. Los **puquios**: Pioqocha, Huachaq, Ñawin Puquio, Ylla Puquio, Guytoc y Challwa Puquio. Pero también se identificaron **lugares artificiales**, aunque en mucho menor proporción, como **sitios arqueológicos**: Huánuco Pampa, Jardín Jardín, Inka Hamanan, Wisajirkan, Muruwain, Auquin Corral y Chumipata. Así también, las **capillas**: Virgen Purísima y de Guellaycancha.

En la parte investigada de San Lorenzo de Pachas se cuentan entre los principales **lugares naturales** los siguientes **cerros**: Chupapunta, Nicolas Huanca, Ulluima Punta, Llama Corral, Llama Punta, Cerro Cachina, Cruz Punta, Cachina Grande, Cachina Chica, Jupay Shana, Toro Punanan, Shiliegaga, Lliulla, Manca Allpu, Ticlla Punta, Runa Wanush Punta, Yana

Jirka, Linda Punta, Ruku Jirka, Rima Rima Punta, Mina Jirka, Número Punta, Hatun Mesapata, Shuella, Sundil, Ichic Mesapata, Lea Punta y Huallayco. Las **cuevas**: Chuño Machay, Mishi Machay, Horno Machay, Inti Punco, Telar Machay, Iglesia Machay, Puca Machay, Burro Machay, Gallo Machay, Llunqui Machay, Verde Machay, Cándor Machay, Hatun Machay, Número Machay, Rollo Machay y Sundil Machay. Los **puquios**: Hatun Puquio, Amabola Puquio, Milash Puquio, Ventana Puquio, Mina Jirka, Puquial Mesapata, Quita Puquio y Yuraj Cocha. Entre los **lugares artificiales** destacan los **sitios arqueológicos**: Casha Corral y Cashapata. Del mismo modo, las **capillas**: Huaricashash y Estanque.

No obstante, esta relación no debe ser tomada como definitiva, solo es un pequeño preámbulo. Existen cerros, cuevas, rocas y puquios de connotación sagrada que no son mencionados, no por una decisión personal, sino por desconocimiento del autor. Es seguro que, si se continúa con las entrevistas y se prolonga la permanencia en los centros poblados y caseríos de las comunidades, el resultado será favorable y se podrá contar con un trabajo mucho más completo. Con seguridad existen muchos más mitos y narraciones que pueden alimentar la relación presentada.

5. Este trabajo nos ha confirmado, una vez más, la importancia de la memoria y la tradición oral. Sin lugar a dudas aspectos fundamentales para el desarrollo de esta investigación, puesto que gracias a su registro se logró conocer un poco más sobre la historia local, los mitos, los seres sagrados y sus características, entre otros.

Asimismo, nuestro trabajo demostró que, más que explicar el origen de los elementos geográficos, las personas utilizan el paisaje como escenario de historias o sucesos extraordinarios. Esto lo hemos visto, por ejemplo, en el caso de la quebrada de Pishtaqwain, lugar donde a partir de cierta hora no es recomendable transitar por el riesgo de encontrarse a los *Pishtacos*, incluso las cuevas que utilizan para ocultarse y los lugares donde cuelgan a sus víctimas fueron señalados por las personas que nos guiaron mientras nos contaban los mitos tejidos alrededor de este personaje o de Melchor Albornoz y su familia, como si la historia estuviera escrita en estos elementos geográficos de su territorio.

Pero, además, el reconocimiento del entorno, que comprendió el recorrido por la accidentada y pintoresca geografía de los territorios comunales, así como la identificación y relevamiento

de lugares, permitió la elaboración de mapas del territorio simbólico de las comunidades de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas, y como en todas las secciones de este trabajo, la colaboración y predisposición generada por la amistad entablada con los propios pobladores produjo un resultado óptimo.

Un aspecto que llama la atención es que la extensión de estos mapas del territorio simbólico puede superponerse casi exactamente sobre sus territorios políticos. Ahora bien, estos mapas pueden ser alimentados progresivamente con mayor información siempre y cuando, como ya se señaló, se obtenga un mayor registro de lugares a partir de la narrativa y las prácticas rituales. Además, este tipo de registros combinados con prospecciones arqueológicas, nos aproximan a un panorama más amplio sobre el repertorio de centros existentes a lo largo de las diferentes ocupaciones humanas.

Sin embargo, las comunidades no están exentas de problemas limítrofes, en ese sentido, los *Jirkas*, más allá de ser íconos espirituales, son los elementos físicos principales que funcionan como marcadores limítrofes o hitos de la memoria cartográfica de las comunidades, los cuales son refrendados periódicamente con el amojonamiento ritualizado de las *shaywas* y, sobre todo, con los recorridos de las fronteras emprendidos por las nuevas autoridades una vez que asumen sus cargos. Las *shaywas* descritas al este del territorio de Aguamiro no son las únicas que existen en la provincia de Dos de Mayo. Pero, a pesar de la presencia de estos hitos físicos y el uso de accidentes geográficos naturales para fijar las fronteras, varias comunidades campesinas tienen problemas limítrofes y se producen pérdidas territoriales y la constitución de nuevas comunidades a partir de las antiguas con o sin reconocimiento. Por lo tanto, los territorios políticos y simbólicos no deben entenderse como definitivos, sino en constante construcción y reconstrucción.

6. Esta investigación ha permitido comprobar que, tanto en Aguamiro como en San Lorenzo de Pachas, existe una creencia amplia y profunda en el poder de la *Ylla* y el *Turmanyoy*, aunque esto puede extenderse sin ningún problema para el caso de otras comunidades campesinas cercanas. Así lo hemos comprobado durante nuestros recorridos y visitas por otros distritos, centros poblados y caseríos de las provincias de Huamalíes, Dos de Mayo y Lauricocha. Por lo tanto, podemos afirmar sin ninguna duda que la *Ylla* y el *Turmanyoy* son dos de los seres más importantes de esta parte de Huánuco, pero no hay que olvidar que la magnificencia del *Jirka* está sobre ellos.

Ahora bien, a partir de las evidencias arqueológicas y etnohistóricas, se concluye que la creencia en la *Ylla* y el *Turmanyoy* tiene un origen prehispánico, y si bien no se puede señalar con exactitud su antigüedad, se puede afirmar que ésta se remonta a los periodos previos a la llegada de los incas a Huánuco, decir algo más sobre su cronología sería especular por el momento ante la ausencia de evidencias materiales en el área de estudio. Sin embargo, sí se puede agregar que la llegada del nuevo orden colonial no eliminó estas creencias, pero si sufrieron adaptaciones como parte de estos mecanismos de dominación y resistencia. Entonces, si antes la *Ylla* se asociaba directamente con los camélidos, con la llegada de los españoles y la introducción de nuevas especies de animales, la *Ylla* pasará a ser el protector de los toros, vacas, ovejas y caballos.

Otro aspecto importante al que arribamos es que la *Ylla* está vinculada con la vida, reproducción, fertilidad, abundancia y protección, mientras que el *Turmanyoy*, y en especial el *Ichik Olqoy*, es visto como un ser maligno, dañino y aterrador, capaz de embarazar a las mujeres, las cuales alumbran abundante agua y renacuajos, pero también causante de la muerte a través de su “picadura”. En consecuencia, mientras la *Ylla* es vida, el *Turmanyoy* es muerte.

## BIBLIOGRAFÍA

Abercrombi, T. (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz, Bolivia: Institut Français d'Études Andines, Instituto de Estudios Bolivianos-IEB, Cooperación ASDI-SAREC.

Albornoz, C. (1984 [1582]). Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haciendas. *Revista Andina*, 2(1), 169-222.

Anders, M. (1993). Configuración calendárica y cosmológica de un sitio Huari del Horizonte Medio. *Boletín de Lima*, 89, 49-74.

Ansión, J. (1987). Desde el rincón de los muertos. El Pensamiento Mítico en Ayacucho. Lima, Perú: Grupo de Estudios para el Desarrollo.

Arguedas, J. M. (1956). Puquio, una cultura en proceso de cambio. *Revista del Museo Nacional*, 25, 184-207.

Arriaga, P. (1920 [1621]). *La extirpacion de la idolatría en el Perú*. Lima, Perú: Imprenta y Librería San Martí y Co.

Arroyo, S. (1987). *Algunos aspectos del culto al Tayta Wamani*. Lima, Perú: Seminario de Historia Rural Andina.

Arroyo, S. (2006). *Culto a los hermanos cristo. Sistema religioso andino y cristiano: redes y formas culturales del poder en los Andes* (tesis doctoral). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

Arroyo, S. (2016). *Culto al apu wamanrasu. Identidad cultural de los pastores altoandinos de Huancavelica*. Lima, Perú: Centro de Producción Editorial e Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Augé, M. (1993). *Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, España: Editorial Gedisa.

Bar, A. (2007). *Informe final del proyecto de puesta en valor del ushnu ubicado en el complejo arqueológico de Huánuco Pampa*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, Municipalidad Provincial de Dos de Mayo.

Bar, A. (2016). Excavaciones en el ushnu de Huánuco Pampa. *Cuadernos del Qhapaq Ñan*, 4, 10-35.

Barabas, A. (2004). La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca. *Desacatos*, 14, 145-168.

Barabas, A. (2008). Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 7, 119-139.

Barabas, A. (2010). El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México. *Avá*, 17, 11-22.

Barabas, A. (2014). La territorialidad indígena en el México contemporáneo. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 46 (3), 437-452.

Barnes, M. (2013). John L. Cotter's excavations at Huánuco Pampa and his role in the regional survey (1964). *Andean Past*, 11, 291-300.

Barnes, M. (2017, 14-15 de octubre). *The implications of peripheral data for the analysis of archaeological remains from Huánuco Pampa* [ponencia]. 37th Northeast Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory, Pennsylvania, Estados Unidos.

Bastien, J. (1996). *La montaña del cóndor*. La Paz, Bolivia: Hisbol.

Bello, A. (2011). Espacio y territorio en perspectiva antropológica. El Caso de los purhépechas de Nurío y Michoacán en México. *Revista de CUHSO*, 21(1), 41-60.

Benedetti, A. (2011). Territorio: Concepto integrador de la geografía contemporánea. En: Souto, P. (Coordinadora). *Territorio, lugar, paisaje. Prácticas y conceptos básicos en geografía*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Bernard, H. R. (2006). *Research methods in anthropology. Qualitative and quantitative approaches*. California, Estados Unidos: Altamira Press.

Bertonio, L. (1956 [1612]). *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz, Bolivia: Ministerio de Educación.

Berroa, F. (2009). Monografía de la diócesis de Huánuco. Huánuco, Perú: Editorial La Sociedad.

Bonavia, D. (1991). *Perú, hombre e historia. De los orígenes al siglo XV*. Lima, Perú: Ediciones Edubanco.

Bonnier, E., Zegarra, J. y Tello, J. C. (1985). Un ejemplo de crono-estratigrafía en un sitio con superposición arquitectónica - Piruro - Unidad I/II. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 14 (3-4), 80-101.

Bustamante, P., Aliaga, R., y Guerra, T. (2017). El complejo arqueológico Garu y su valor histórico antropológico en la provincia de Yarowilca. *Revista Investigación Valdizana*, 11 (1), 29-33.

Caballero, J. (1981). *Economía agraria de la sierra peruana. Antes de la reforma agraria de 1969*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Capel, H. (2016). Las ciencias sociales y el estudio del territorio. *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, 21(1), 1-38.

Cardich, A. (1958). *Los yacimientos de Lauricocha: Nuevas interpretaciones de la prehistoria peruana*. Buenos Aires, Argentina: Studia Praehistorica I. Centro Argentino de Estudios Prehistóricos.

Cardich, A. (1973). Excavaciones en la caverna de Huarco, Perú. *Revista del Museo Nacional*, XXXIX, 11-47.

Cardich, A. (1974). Los yacimientos de la etapa agrícola de Lauricocha, Perú, y los límites superiores del cultivo. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 8, 27-48.

Cardich, A. (1983). A propósito del 25 aniversario de Lauricocha. *Revista Andina*, 1(1), 151-173.

Cardich, A. (1987). Lauricocha. asentamiento preagrícolas, recolección vegetal e inicios del cultivo altoandino. *Dialogo Andino*, 6, 11-28.

Cardich, A. (1997). Un bosquejo de la prehistoria de sudamerica y el surgimiento de la civilización andina. En Amat, H. y Guzmán L. (Eds.), *Actas y trabajos científicos del XI congreso peruano del hombre y la cultura andina "Augusto Cardich"*, Huánuco, Perú.

Castro, V. y Ceruti, M. C. (2018). Los incas y el culto a las montañas de los Andes. En I. Shimada (Ed.), *El imperio inka* (pp. 429-471). Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cassirer, E. (1967). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cecconi, A. (2017). "Todas estas montañas nos hablan". Apariciones, engaños y sueños de las mujeres en los Andes Peruanos. *Entre Diversidades Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 1, 87-115.

Cieza de León, P. (1928 [1553]). *La crónica del Perú*. Madrid, España: Librería y Casa Editorial Hernando.

Cieza de León, P. (1947 [1553]). *La crónica del Perú (Primera Parte)*. Madrid, España: Librería y Casa Editorial Hernando.

Cobo, B. (1956). *Historia del nuevo mundo*. Madrid, España: Ediciones Atlas.

Chirinos, R. y Harumi, L. (2014). Qhapaq ñan, patrimonio vivo. *Arqueología y Sociedad*, 28, 159-176.

Chirinos, R. y Harumi, L. (2015). Qhapaq ñan, herencia cultural, gestión participativa y turismo. *Novum Otium*, 1 (1), 25-41.

Chirinos, R. y Ríos, N. (2019). La presencia inca en la quebrada de Tambillos, una mirada desde el inca naani y el ushnu de Soledad de Tambo. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 7(1), 17-32.

Cruz, P. (2009). Huacas olvidadas y cerros santos. Apuntes metodológicos sobre la cartografía sagrada en los Andes del sur de Bolivia. *Estudios Atacameños. Arqueología y Antropología Surandinas*, 38, 55-74.

Damonte, G. (2011). *Construyendo territorios. Narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. Lima, Perú: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

D'Altroy, T. (2017). Introducción. En S. Chacaltana, E. Arkush y G. Marcone (Eds.). *Nuevas tendencias en el estudio de los caminos*. Lima, Perú: Ministerio de Cultura, Proyecto Qhapaq Ñan.

Delgado, C. (1965). *Religión y magia en Tupe (Yauyos)*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Etnológicos del Museo Nacional de la Cultura Peruana, Departamento de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Dillehay, T. y Netherly, P. (1998). Epílogo. En T. Dillehay y P. Netherly (Eds.). *La frontera del estado inca* (pp. 224-226). Quito, Ecuador: Editorial ABYA-YALA.

Domínguez, V. (1980). El jirka o el gran revelador: Una aproximación a la ideología andina. *Boletín de Lima*, 8, 9-12.

Domínguez, V. (2003). *Jirkas kechwas. Mitos andinos de Huánuco y Pasco*. Lima, Perú: Editorial San Marcos.

Dorregaray, C. (2009). *El ritual "jirkagarakuna" en la cosmovisión de las comunidades campesinas de Dos de Mayo-Huánuco* (tesis de licenciatura). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

Duviols, P. (1973). Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad". *Revista del Museo Nacional*, 39, 153-191.

Duviols, P. (1984). Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico. *Revista Andina*, 2(1), 169-222.

Duviols, P. (2003). *Procesos y visitas de idolatrías, Cajatambo, siglo XVII*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Enock, R. (1904). Las ruinas de Huánuco Viejo. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 15, 317-324.

Espinoza, C. (1995). Incas, yaros y guanucos en los Andes del Alto Marañón. El Impacto de la conquista española en las sociedades agrarias campesinas de la sierra central, siglos XV-XVI. *Ciencias Sociales*, 1, 173-191.

Espinoza, C. (2007). Región, Estado y Nación en la sierra de Huánuco, siglo XIX. Los conflictos entre Llata y La Unión por la hegemonía política en los Andes del Marañón. *Investigaciones Sociales*, 18, 277-312.

Espinoza, C. (2020). Mineros y comerciantes en los andes centrales del Alto Marañón. Anotaciones sobre la cruzada victoriosa del capital mercantil y el impacto del liberalismo gaditano entre Llata y Huallanca: 1775-1830. *Investigaciones Sociales*, 43, 119-150.

Espinoza, W. (1975). Ichoc Huánuco y el señorío del curaca huanca en el reino de Huánuco siglos XV y XVI. *Anales Científicos*, 4, 1-70.

Espinoza, R. (2002). *La gran ruta inka. El capaq ñan*. Lima, Perú: Petróleos del Perú.

Estete, M. (1917 [1533]). *La relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro por mandado del señor gobernador, su hermano, desde el pueblo de Caxamalca a Pachacama y de allí a Jauja*. Lima, Perú: Imprenta y Librería Sanmarti y Ca.

Fehren-Schmitz, L., Llamas, B., Lindauer, S., Tomasto-Cagigao, E., Kuzminsky, S., Rohland N., Santos, F., Kaulicke, P., Valverde, G., Richards, S., Nordenfelt, S., Seidenberg, V., Mallick, S., Cooper, A., Reich, D., Haak, H. (2015). A re-appraisal of the early andean human remains from Lauricocha in Peru. *PLOS ONE* 10(6), 1-13, <https://journals.plos.org/plosone/article/file?id=10.1371/journal.pone.0127141&type=printable>.

Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid, España: Edissa.

Flores, J. (1971). La wak'a Awicha Anselma. *Revista del Instituto de Pastoral Andina Allpanchis Phuturinga*, 3, 68-78.

Flores, J. (1977). Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi. En J. Ochoa (Ed.). *Pastores de puna uywamichiq punarunakuna* (pp. 211-237). Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Fuenzalida, F. (1980). Santiago y el wamani: Aspectos de un culto pagano en Moya. *Debates en Antropología*, 5, 155-187.

Garcilaso de la Vega, I. (1943 [1609]). *Los comentarios reales de los incas*. Lima, Perú: Librería e imprenta Gil, S.A.

García, J. (1998). Los santuarios de los andes centrales. En L. Millones, H. Tomoeda y T. Fuji (Eds.). *Historia, religión y ritual de los pueblos ayacuchanos*. Osaka: National Museum of Ethnology.

García, M. (2007). El arco iris en la cosmovisión prehispánica centroandina. *Gazeta de Antropología*, 23, 1-13.

García, J., Martínez, M., Galluccio, P., Aronés, M., y Martínez, M. (2005). *Informes de investigación etnográfica (volumen I). Pueblos y culturas en las rutas del qhapaq ñan campaña 2003. Ayacucho y Huancavelica*. Lima, Perú: Instituto Nacional de Cultura.

Gentile, M. (2011). Actas de alianza entre indios y españoles (Gobernación de Tucumán, Siglos XVI y XVII). *Bibliographica Americana*, 7, 64-86.

Gobierno Regional de Huánuco. (2008). *Plan estratégico regional agrario 2008-2021*. Recuperado de [https://www.minagri.gob.pe/portal/download/pdf/conocenos/transparencia/planes\\_estrategicos\\_regionales/huanuco.pdf](https://www.minagri.gob.pe/portal/download/pdf/conocenos/transparencia/planes_estrategicos_regionales/huanuco.pdf)

González, D. (1952 [1608]). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del Inca*. Lima, Perú: Instituto de Historia.

Guaman Poma de Ayala, F. (2008 [1615]). *Nueva corónica y buen gobierno*. Lima, Perú: Fondo de Cultura Económica.

Gutiérrez, B. (2013). Evangelización colonial y religiosidad andina. *Cultura, Ciencia y Tecnología, ASDOPEN-UNMSM*, 4, 29-38.

Guffroy, J. (1999). El arte rupestre del antiguo Perú. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Gupta, A. y Ferguson, J. (1992) Beyond culture: Space, identity and the politics of difference. *Culture Anthropology*, 7, 1, 6-23.

Harth-Terre, E. (1964). El pueblo de Huánuco Viejo. *El Arquitecto Peruano*, 320-321, 1-20.

Hernández, F. (2019). *Los incas y el poder de sus ancestros*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Hyslop, J. (2014). *Qhapaqñan: El sistema vial inkaiko*. Lima, Perú: Ediciones COPE.

Ibarra, B. (2016). Estrategias de ocupación inca en la sierra de Ancash: El rol de tambos y colcas en la definición de provincias incas. En B. Ibarra (Ed.). *Arqueología de la sierra de Ancash 2: población y territorio* (pp. 179-209). Huarí, Perú: Instituto de Estudios Huarinos.

Illicachi, J. (2014). Desarrollo, educación y cosmovisión: una mirada desde la cosmovisión andina. *Universitas, Revista de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador*, 21, 17-32.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (2007). *Censos nacionales de población y vivienda* [CD-ROM]. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (2017). Directorio nacional de centros poblados. Censos nacionales 2017: XII de población, VII de vivienda y III de comunidades indígenas. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.

Instituto Nacional de Estadística e Informática (2018). I censo de comunidades campesinas 2017. Lima: Instituto Nacional de Estadística e Informática.

Isbell, B. (1974). Parentesco andino y reciprocidad kuyaq: Los que nos aman. En G. Alberti y E. Mayer (Compiladores). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (pp. 110-152). Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Jallade, S. (2011). La reinención de las rutas incas: Representaciones y construcción de la memoria en el Perú. *Droit et Cultures*, 62, 1-14.

Jallade, S. (2019). Los caminos andinos en el Perú: Contradicciones y desafíos para una política cultural pública intercultural. En P.M. Arguello (Editor). *El señuelo patrimonial. Pensamientos post-arqueológicos en el camino de los incas* (pp. 105-121). Colombia: Maestría en Patrimonio Cultural. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

Kendall, A. (2000). Una red de caminos prehispánicos: Rutas de comercio en el distrito de Ollantaytambo, Cuzco, Perú. En L. Herrera y M. Cardale de Schrimpff (Eds.). *Caminos precolombinos: Las vías, los ingenieros y los viajeros* (pp. 221-239). Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Landa, L. y López, J. (2007). *Vilcashuamán hoy. Legado y presente*. Lima, Perú: Instituto Nacional de Cultura.

Lathrap, D. (2010). *El Alto Amazonas*. Lima, Perú: Chataro Editores.

Leoni, J. (2005). La veneración de montañas en los Andes preincaicos: El caso de Ñawinpukyo (Ayacucho, Perú) en el Período Intermedio Temprano. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 37 (2), 151-164.

León, E. (2007). *Orígenes humanos en los Andes del Perú*. Lima, Perú: Escuela Profesional de Turismo y Hotelería Universidad de San Martín de Porres.

Lynch, T. (1990). El hombre de la edad glacial en Suramerica: Una Perspectiva Europea. *Revista de Arqueología Americana*. 1, 141-185.

Llanos-Hernández, L. (2010). El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 7(3), 207-220.

Madalengoitia, O. (2014). Diagnóstico socioeconómico de las zonas de intervención, distrito de La Unión - Huánuco. Proyecto Qhapaq Ñan. Ministerio de Cultura.

Mamani, J. (15 de junio de 2020). Agricultor encuentra un monolito en La Paz y lo bautiza con el nombre de "Abel". *Correo del Sur*. Recuperado de [https://correodelsur.com/curiosidades/20200615\\_agricultor-encuentra-un-monolito-en-la-paz-y-lo-bautiza-con-el-nombre-de-abel.html?fbclid=IwAR1xunRYcmQPf2v3lSAUU87irTF7qc3qounzVgXP59n68TcftKF-y7h7dM](https://correodelsur.com/curiosidades/20200615_agricultor-encuentra-un-monolito-en-la-paz-y-lo-bautiza-con-el-nombre-de-abel.html?fbclid=IwAR1xunRYcmQPf2v3lSAUU87irTF7qc3qounzVgXP59n68TcftKF-y7h7dM)

Manallay, P. (2018). *Análisis semántico y etnolingüístico de los topónimos quechuas de Llata, Huamalies (Huánuco): Mecanismos metafóricos y metonímicos* (tesis de licenciatura). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

Martinez, M. (2009). *Informe final del diagnóstico sociocultural de las poblaciones aledañas al complejo arqueológico Huánuco Pampa*. Lima, Perú: Instituto Nacional de Cultura. Proyecto Qhapaq Ñan.

Martorell, A. (2008). *Itinerarios culturales y patrimonio mundial. El patrimonio como factor de interrelación o conectividad cultural*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Universidad San Martín de Porres.

Marzal, M. (2002). *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Lima, Perú: Editorial Trotta.

Matos, R. (2015). El qhapaq ñan del Tawantinsuyu: Reflexiones sobre su significado político y social en el presente andino. *Revista de Antropología del Museo de Entre Ríos*, 1, 12-20.

Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Madrid, España: Editorial Tecnos.

Mayer, E. y de la Cadena, M. (1989). *Cooperación y conflicto en la comunidad andina. Zonas de producción y organización social*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Mayer, E. (2004). *Casa, chacra y dinero. Economías domésticas y ecología en los Andes*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Mellafe, R. (1965). Los indios del repartimiento de ichochuánuco, contra los indios pachas, sobre el servicio y mitas del puente del río Huánuco. Los Reyes, febrero 9 de 1592. *Revista Historia y Cultura*, 1(1), 65-113.

Mellafe, R. (1967). Consideraciones históricas sobre la visita de Iñigo Ortiz de Zúñiga. En J. V. Murra (Editor). *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562* (pp. 325-344). Universidad Nacional Hermilio Valdizan.

Mendiola, F. (2008). Espacio, territorio y territorialidad simbólica. Casos y problemática de la arqueología en el norte de México. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 17(33), 12-44.

Mendizábal, E. (1964). Pacaraos: Una comunidad en la parte alta del valle de Chancay. *Revista del Museo Nacional*, 33, 12-127.

Mendizábal, E. (1966). El awkillu entre los descendientes de los chupachu. *Cuadernos de Investigación*, 1, 61-78.

Mendizábal, E. (1989). *Estructura y función en la cultura andina*. Lima, Perú: Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Mendizábal, E. (1990). *Continuidad cultural y textilería en Pachitea Andina*. Lima, Perú: CONCYTEC.

Millones, L. (2000). *Dioses familiares*. Lima, Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Morales, D. (1984). Algunos sitios arqueológicos del Reino de Guanuco. *Boletín de Lima*, 33, 83-95.

Moreno, S. (2009). El Chimborazo, Ecuador: Un ancestro sagrado andino. En J. R. Topic (Editor), Lima: *La Arqueología y la etnohistoria* (pp. 25-52). Instituto de Estudios Peruanos. Institute of Andean Research.

Moreno, I. (22 de junio de 2020). Tesoros arqueológicos de Sayhuani podrían estar en peligro, tras el hallazgo del Monolito Abel, de la Cultura Mollo. *La Razón*. <https://www.la-razon.com/extra/2020/06/22/tesoros-arqueologicos-de-sayhuani-podrian-estar-en-peligro-tras-el-hallazgo-del-monolito-abel-de-la-cultura-mollo/>

Morris, C. (2013). Recintos del poder: Los múltiples espacios de los palacios administrativos incas. En J. R. Topic, J. Pillsbury, H. Lechtman y M. Curatola Petrocchi (Editores). Lima: *El Palacio, la plaza y la fiesta en el imperio inca* (pp. 223-249). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Institute of Andean Research.

Morris, C. y Thompson, D. (1985). *Huánuco Pampa: An inca city and its hinterland*. New York, United States: Thames and Hudson Inc.

Morris, C. y Covey, A. (2003). La plaza central de Huánuco Pampa: espacio y transformación. *Boletín de Arqueología PUCP*, 7, 133-149.

Morris, C., Covey, A. y Stein, P. (2011). *The Huánuco Pampa archaeological project volume I: The plaza and palace complex*. New York, Estados Unidos: American Museum of Natural History Anthropological Papers.

Morris, C. y Von Hagen, A. (2011). *The incas: Lords of the four quarters*. Nueva York, Estados Unidos: Thames & Hudson.

- Murúa, M. (2001 [1611]). *Historia general del Perú*. Madrid, España: Editorial Dastin.
- Murra, J. (Ed.). (1967). *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. Huánuco, Perú: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- Murra, J. (Ed.). (1972). *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. Huánuco, Perú: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Onofre, J. (2013). Los restos arqueológicos en el Alto Marañón: Evidencias de una ocupación de los guánuco desde el Periodo Horizonte Medio al Intermedio Tardío. *Arqueología y Sociedad*, 25, 169-184.
- Onuki, Y. (1993). Las actividades ceremoniales tempranas en la cuenca del Alto Huallaga y algunos problemas generales. En L. Millones y Y. Onuki (Eds.). Osaka: *El mundo ceremonial andino* (pp. 69-96), National Museum of Ethnology.
- Ondegardo J. P. (1916 [1571]). *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*. Lima, Perú: Imprenta y Librería Sanmarti y Ca.
- Ordóñez, C. J. (2013a). El culto a la *yllas* en Huánuco Pampa: Entre la luna y el puquial. *Arqueología y Sociedad*, 26, 385-394.
- Ordóñez, C. J. (2013b). Un recorrido por el qhapaq ñan: Desde el centro administrativo inca de Huánuco Pampa hasta el tambo de Taparaco. *Cuadernos del Qhapaq Ñan*, 1(2), 36-48.
- Ordóñez, C. J. (2015a). *Informe final del proyecto de investigación arqueológica Huánuco Pampa con fines de consolidación, conservación, mantenimiento y puesta en valor*. Lima, Perú: Proyecto Qhapaq Ñan, Ministerio de Cultura.
- Ordóñez, C. J. (2015b). *El centro administrativo-ceremonial inca de Huánuco Pampa: investigaciones arqueológicas e históricas*. Lima, Perú: Ministerio de Cultura.

Ordóñez, C. J. (2019). “*Mit’a* para el Inca: Conexiones entre la construcción del palacio de Huánuco Pampa y la contribución de los grupos étnicos locales”. *Estudios Atacameños*, 62, 5-41.

Ordóñez, C. J. (Agosto de 2019). El tambo de Pariash (Tantamayo, Huánuco): Un establecimiento estratégico para la conquista inca del Alto Marañón y su posterior remodelación arquitectónica durante la ocupación española. En G. Casaverde (Moderador). *Simposio Regional de Arqueología de la Sierra Central*. Conferencia llevada a cabo en el VI Congreso Nacional de Arqueología, Lima, Perú.

Ordóñez, C. J. y Vidal, E. (2014). *Identificación de estructuras arquitectónicas prehispánicas en la altiplanicie de Huánuco Pampa*. Recuperado de <https://qhapaqnan.cultura.pe/sites/default/files/articulos/IDENTIFICACIÓN-DE-ESTRUCTURAS-ARQUITECTÓNICAS-PREHISPÁNICAS.compressed.pdf>.

Ordóñez, C. J. y Castro, T. (2015). La capilla Virgen Purísima de Huánuco Pampa: Análisis estratigráfico de un edificio del siglo XVIII en los Andes peruanos. *Revista Conserva*, 20, 103-120.

Oros, V. (2015). *Retablos y piedras santos. La materialidad de las wak’as*. La Paz, Bolivia: Museo Nacional de Etnografía y Folklore. Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

Orosco, G., López, G., Villaroel, G. y Macías, M. (2002). *Diccionario arquitectónico ilustrado*. Cochabamba, Bolivia: Centro de Conservación del Patrimonio Artístico y Arquitectónico.

Ortiz, A. (1986). Imperfecciones, demonios y héroes andinos. *Anthropologica*, 4(4), 191-224.

Perales, M. y Rodríguez, J. (2016). Investigaciones arqueológicas en el sitio inca de Hatun Xauxa: Nuevos datos sobre su cronología, extensión y organización. *Cuadernos del Qhapaq Ñan*, 4(4), 120-164.

Pease, F. (1992). *Perú, hombre e historia. Entre el siglo XV y el XVIII*. Lima, Perú: Ediciones Edubanco.

Pino, J. L. (2005). El ushnu y la organización espacial astronómica en la sierra central del Chinchaysuyu. *Estudios Atacameños*, 29, 43-161.

Pino, J. L. (2008). *Informe final del proyecto de investigación arqueológica Huánuco Pampa con fines de diagnóstico para su puesta en so Ssocial*. Lima, Perú: Proyecto Qhapaq Ñan, Ministerio de Cultura.

Pino, J. L. (Enero de 2009). El tocapu que narra el viaje del sol en el mes de agosto: La arquitectura inca como “representación” calendárica del orden. Una visión desde Huánuco Pampa. En C. Arellano (Editora), *Actas del Simposio Internacional Sistemas de Notación Inca: Quipu y Tocado*, Lima, Perú.

Pino, J. L. (2010a). *El ushnu inca de Huánuco Pampa: Organización espacial, arquitectura y uso ceremonial* (tesis de maestría). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.

Pino, J. L. (2010b). *El recuerdo del Inca, tradición, conflicto e identidad*. [CD-ROM]. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

Pino, J. L. (2013). El ushnu de Huánuco Pampa: Una plataforma ceremonial inca como lugar de libaciones y eje de planificación de un centro administrativo-religioso en los Andes centrales. *Arqueología y Sociedad*, 26, 249-264.

Pino, J. L. (2017). Wamani: territorialidad, autoridades ancestrales y redes de parentesco sagrado en el Tawantinsuyu. Reflexiones y propuestas sobre la supuesta organización provincial inca. En R. Vega-Centeno (Ed.), *Repensar el Antiguo Perú. Aportes desde la Arqueología* (pp. 441-551). Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos y Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Polia, M. (1999). *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del archivo romano de la compañía de Jesús 1581-1752*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Puente, J. C. (2008). Cuando el «punto de vista nativo» no es el punto de vista de los nativos: Felipe Guaman Poma de Ayala y la apropiación de tierras en el Perú colonial. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 37 (1), 123-149.

Pulgar, J. (1967). *Notas para un diccionario de huanuqueñismos*. Lima, Perú.

Pugliesi, R. (2001). *Las voces de los pueblos a la vera del qhapaq ñan*. Lima, Perú: Ministerio de Cultura.

Raffestin, C. (2011). *Por una geografía del poder*. México: El Colegio de Michoacán.

Raimondi, A. (1942 [1857]). *Notas de viaje para su obra el Perú*. Lima, Perú: Imprenta Torres Aguirre.

Ramírez, S. (2008). Negociando el imperio: el Estado inca como culto. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 37, 5-18.

Ramírez, N. (2012). La importancia de la tradición oral: El grupo coyaima – Colombia. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, vol. 10, 2, 129-143.

Rappaport, R. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid, España: Cambridge University Press.

Ravines, R. (1969). El abrigo de Diablomachay: Un yacimiento temprano en Huanuco Viejo. En Mesa Redonda de Ciencias Prehistóricas y Antropológica, Lima, Perú.

Renfrew, C. y Bahn, P. (2008). *Arqueología. Conceptos clave*. Madrid, España: Ediciones Akal S.A.

Revueltas, E. y Perez, H. (1992). *Oralidad y escritura*. México: Editorial Colegio de Michoacán.

Ricard, X. (2007). *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate (Andes Surperuanos)*. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro Bartolomé de las Casas.

Rivero, M. y Tschudi, J. (2012 [1851]). *Antigüedades peruanas*. Valladolid, España: Editorial Maxtor.

Robles, M. (2004). Tradición y modernidad en las comunidades campesinas. *Investigaciones Sociales*, 12, 25-54.

Roel, P., Godoy, J., Rojas, E., y Seminario, G. (2005). Informes de investigación etnográfica (Volumen II). Pueblos y culturas en las rutas del qhapaq ñan campaña 2003. Huancavelica, Lima, Junín, Cerro de Pasco, Huánuco y Ancash. Dirección de Registro y Estudio de la Cultura del Perú Contemporáneo. Instituto Nacional de Cultura.

Romero, C. (1978). Caminos de ayer y hoy. En R. Ravines (ed.). Lima: *Tecnología andina* (pp. 627-640).

Rostworowski, M. (2007). *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Rostworowski, M. (2009). *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

Sack, R. (1986). *Human territoriality: Its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press.

Salcedo, L. (2011). La fase proto-Lauricocha de los Andes centrales y el origen de la tradición andina de puntas foliáceas. *Boletín de Arqueología PUCP*, 15, 205-245.

Salcedo, L. (2012). *Praehistoria andina II. La ocupación wamallí en las cuencas de los ríos Lauricocha, Vizcarra y Alto Marañón, Huánuco*. Lima, Perú: Servicios Gráficos Rodríguez Paredes.

Salomon, F. (2006). *Los quipocamayos: El antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna*. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos. Instituto de Estudios Peruanos.

Sánchez, R. (2006). *Apus de los cuatro suyos: Construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades montaña* (tesis doctoral). Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

Sanhueza, C. (2004). Medir, amojonar, repartir: Territorialidades y prácticas demarcatorias en el camino incaico de Atacama (II Región, Chile). *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 36 (2), 483-494

Santos-Granero, F. (2004). Escribiendo la historia en el paisaje: Espacio, mitología y ritual entre la gente Yanasha. En A. Surrallés y P. García (Eds.). Lima: *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 187-217).

Savater, F. (1999). *Las preguntas de la vida*. Barcelona, España: Ariel.

Serrudo, E. (2002). El tambo real de Taparaku, (Huánuco - Perú). *Arqueología y Sociedad*, 14, 123-139.

Sola-Morales, S. (2014). Hacia una epistemología del concepto de símbolo. *Cinta moebio*, 49: 11-21.

Smith, R. (diciembre de 2004). Donde nuestros ancestros alguna vez caminaron. Territorialidad y lugares sagrados amuesha en la amazonía andina del Perú central. En *Être indien dans les amériques. Spoliations et résistance - mobilisations ethniques et politiques du multiculturalisme: Una perspective comparative*. Coloquio Internacional de la Universidad de Paris III - Nueva Sorbona, París, Francia.

Spedding, A. (2014). Almas, anchanchus y alaridos en la noche: el paisaje vivificado de un valle yungueño. En S. Arce, R. Barragan, L. Escobari y X. Medinacelli (Compiladoras). La Paz: *Etnicidad, economía y simbolismo en los andes* (pp. 299-330).

Squier, G. (1974). *Un viaje por tierras incaicas: Crónica de una expedición arqueológica (1863-1865)*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos - Embajada de Estados Unidos de América.

Superintendencia Nacional de Registros Públicos (2016). Registro de propiedad inmueble. Sección especial predios rurales N° 00044327. Zona Registral N° VII - Sede Huaraz.

Taipe, N. (1991). *Ritos ganaderos andinos*. Lima, Perú: Editorial Horizonte.

Tipula, P. y Alvarado, S. (2016). *Directorio 2016 comunidades campesinas del Perú*. Recuperado de <http://www.ibcperu.org/wp-content/uploads/2017/06/DIRECTORIO-DE-COMUNIDADES-CAMPESINAS-DEL-PERU-2016.pdf>

Thompson, D. (1964). *Huánuco Pampa field notes* [Manuscrito no publicado]. Junius Bird Laboratory of South American Archaeology, Division of Anthropology, American Museum of Natural History, New York.

Thompson, D. y Murra, J. (1966). Puentes incaicos en la región de Huánuco Pampa. *Cuadernos de Investigación*, 1, 79-94.

Urbano, H. (1993). La figura y la palabra. Introducción al estudio del espacio simbólico andino. En H. Urbano (Ed.). *Mito y simbolismo en los Andes. La figura y la palabra* (pp. 7-50). Cusco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

Urton, G. (1984). Chuta: El espacio de la práctica social en Pacariqtambo, Perú. *Revista Andina*, 1, 7-56.

Valdizán, H. (1922). *La medicina popular peruana (Contribución al folclore médico del Perú)*. Lima, Perú: Imprenta Torres Aguirre.

Valencia, A. (1987). *La wak'a de suyu. Deidad andina en plena función*. Lima, Perú: Seminario de Historia Rural Andina. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Vallverdú, J. (2008). *Antropología simbólica. Teoría y etnografía sobre religión, simbolismo y ritual*. Barcelona, España: Editorial UOC.

Van de Guchte, M. (1984). El ciclo mítico andino de la piedra cansada. *Revista Andina*, 2, 539-556.

Varallanos, J. (1959). *Historia de Huánuco. De la era prehistórica a nuestros días*. Buenos Aires, Argentina: Imprenta López.

Vargas, M. (2003). Imágenes de cuerpo entero. Iconos, fotos e identidades. En *El cuerpo en los imaginarios* (pp. 28-35). La Paz, Bolivia: Fundación Simón I. Patiño. UMSA Carrera de Literatura. Universidad Católica Boliviana “San Pablo”, Departamento de Arte y Cultura.

Vásquez de Espinoza, A. (1969 [1620]). *Compendio y descripción de las indias occidentales*. Madrid, España: Ediciones Atlas.

Wiener, Ch. (1993 [1880]). *Perú y Bolivia: relato de viaje*. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos - Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Xerez, F. (1917 [1534]). *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla, conquistada por el magnífico y esforzado caballero Francisco Pizarro, hijo del capitán Gonzalo Pizarro caballero de la ciudad de Trujillo*. Lima: Perú: Imprenta y Librería Sanmartí y Ca. Lima, Perú.

Ziółkowski, M. (2015). *El calendario metropolitano del Estado inca*. Lima, Perú: Ediciones El Lector.

Zuidema, T. (1989). *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*. Lima, Perú: FOMCIENCIAS.

Zuidema, T. (2015). *El calendario inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado*. Lima, Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú – Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

## ANEXOS

### **Narrativas de Connotación Simbólica-Territorial**

A continuación, se transcribe un conjunto de relatos relacionados a cerros, cuevas, quebradas, llanuras, lagunas, manantiales, entre otros elementos sagrados registrados, a través de grabaciones digitales, en las comunidades de Aguamiro y San Lorenzo de Pachas entre los años 2008 y 2018. Estas historias locales, que contribuyen a construir los lugares sagrados con determinadas características, se recogieron a partir de entrevistas programadas y/o diálogos espontáneos con hombres y mujeres adultos integrantes de estas comunidades.

### **Comunidad Campesina de Aguamiro**

#### **Sobre cerros y cuevas**

##### **- Pachachaca (R1)**

*“...Pachachaca es un cerro donde...entra por acá este río que va, entra por encima y aparece adentro... ¿no? Es como un cernidor como un rayador adentro que hechas desaparece y aparece adentro, estamos hablando más o menos casi de doscientos trescientos metros, doscientos metros, de distancia que desaparece, entonces ese se llama Pachachaca donde más antes dice, la familia Albornoz, Melchor Albornoz, ha sido uno de los bandoleros de acá, de Dos de Mayo, entonces él durante la guerra civil que tenía con Progreso, toda la gente que mataba ahí amontonaba, y en las noches dice hacía guerra y de día recogía así toda esa gente que mataba y amontonaba ahí y sacaba nada más que la lengua y la lengua dice pues se comía él. Y todo pedaceando dice entraba, echaba él toditito y ni más dice aparecía. Entonces ese es el Pachachaca” (E.E.A., 2013).*

##### **- Pachachaca (R2)**

*“Así como le cuento que me sucedió pe ¿no?, salí del pueblo de Progreso con destino a mi casa, llegué al sitio llamado Pachachaca, cuando estoy caminando, caminando, se puso puro oscuro, ya no se vió el camino nada, de ahí ya me senté para poder orientarme, ya como no pude orientarme, entonces...ya seguí sentado ya, y allí escuché ya solfeada de instrumentos...ahí en el río y seguí sentado entonces ya, se habrá pasado como diez, veinte minutos así y entonces empezaron a tocar una bandaza ahí y hasta ahorita sigue esa banda, existe hasta ahorita así en luna llena, luna nueva, así cuando hace contra tiempo, existe ese y de ahí ya seguía sentado ahí y apareció mi perrito. Ese fue mi salvación sino...de repente no*

*había nada, me hubiesen jalado al río o a la peña me hubieran aventado. De ahí cuando estoy sentado ya, ya está por terminar la banda apareció mi perrito, cuando ya le hice gritar mi perro para que escuche, todo quedó en silencio, nada más el sonido del río, nada más escuché, de ahí pasé normal todo ese sitio, el camino, todo volvió a su normalidad pe ya no pasó nada, así es ese...” (A.P.M., 2013).*

### **- Pachachaca (R3)**

*“...entonces...yo me voy...con mi hermano mayor, con el finado, de Chumi, de Chumipata pe, me voy de frente a arriba, a Pachachaca, a pescar acá adentro, temprano vamos pues a pescar, entonces ahí ¿qué nos pasa en la pampa?, arriba, ya en la pampa, arriba en la pampa, ya pues en Chalwarragra, para bajar a Chalwarragra adentro, pucha nos ha siguetado arcoíris pe, arcoíris; Turmanyoy pe. Pucha viene pe...así blanco había estado cruzado, taba recién levantando todo; ¡rin!!! Que nos ha siguetado pe, hasta llegar...toda la quebrada pe, hasta llegar a Sáltana, hasta llegar nos siguetea, volteamos y no había nada, ya estaba ya para que nos agarra pe, ¡rin!!! Sonaba duro duro, como algo que está...Chinles. Entonces de ahí mi hermano dice ¿no? Pucha ahorita ya ahora nos va hincar ya carambas o a ti o a mi te va...nar, te va chiflar diciendo; hablaba así pe. ¡Entonces golpea piedra! Golpeamos piedra pue ¿no? piedra golpeamos; ¡chin! ¡chin! piedra...y piedra sale candela pe, sale candela y apesta, y apestan como estaba silencio habían retirado pues, el arcoíris había escapado, escapa como apesta piedra como golpeas, escapa pe, entonces como escapa ya...ya ha escapado ya vamos a seguir y seguía yendo, yendo, yendo y Pachachaca a dentrar adentro en mismo rincón, allá en el mismo rincón estaba ya parado un señor nosotros pensábamos que es alguien, este...ahí siempre es...dueño era Mario Córdoba: ¡Mario Córdoba es, carambas, vamos a escapar oh!! Diciendo un poquito nos retiramos del río, arribita y era pues no, como dice...Alma pe, maligno, maligno era y estaba saliendo de ahí, de adentro de Pachachaca. Pucha y nos retiramos del camino arribita hum...así había este, ramas, leñas, nos sentamos así y pasa pe, pasa el bulto el alma...de puro negro, pasa...y no había pisado el suelo, así media altura había pasado, así no más, así no más se había ido, se fue de frente pue y nosotros temblando así pue, pucha ahora de repente...nos va meter golpe o algo diciendo, sin hacer bulla...calladitos estábamos sentados, escondidos, pe. Y más bien gracias a dios se pasó de frente pue, nadita, no nos ha hecho nada y se pasó...” (F.P.E., 2013).*

**- Cabramachay (R4)**

*“Cabramachay también es una cueva, es un cerro, ya es un Apu ya. Cuando damos nuestro Jirka, así la coquita, el cigarro a los cerros, pronunciamos también el nombre de Cabramachay, porque es un cerro grande ya, casi diríamos como tiene poder. Dice que de ese cueva en las lunas llenas, antes este...salían cabras, cuando era hacienda, todo era hacienda pe, hay criaban bastantes cabras, hay en ese Cabramachay había Yllas de cabra, entonces de ahí salían las Yllas y aumentaban las cabras ¿no? para que le preñan y aumentaban las cabras. Y desde ahí dice viene pues Cabramachay, desde la fecha que habían visto Ylla. Es grande es, en esa cueva si es grande ahí pueden dormir animales” (A.C.L., 2013).*

**- Toromachay (R5)**

*“Más antes dice robaban, es una cueva se parece a una casa, entras adentro y es oscuro, más antes robando dice ahí escondían toro, ahí amarraban por eso le dicen Toromachay” (M.T.T., 2013)*

**- Cueva Págana Chico (R6)**

*“...este cuento es otro cuento real, lo que es verdad ¿no?, lo que es...lo que haya pasado, y todavía existe los descendientes de esos...Y había...también mi tío abuelo Santa Cruz Caqui ya. Y la vuelta se llama, aquél es, Kuleq Punta, Aukin Kuleq, ese es el Kuleq Punta...ese cerro la punta pues, Kuleq Punta y al otro...al otro frente está por encima de...Asno Rumi ahí está Págana Chico, Mama Pagana, y ahí es un idéntico, así en una cuevita, una mujer sentada con toda su pollerita y el tío todo su sitio pues...al momento de sembrar su papa dice él quería llevarse el chaponcito pues a su casa, ese cerro de piedra hecho así...entonces ha padecido sacar y no ha podido sacar y entonces se duerme pues con ese...mentalidad, ahora con que cosa me dirá...¿no? se duerme y desde su sueño, dice pues entra la chacuarita: ah...tú eres liso ¿no? Me has querido destruir, dice le ha dicho pues. Entonces me has querido terminar con todo de mí, mi vida, ahora sí te vas vas a hacer así, ¡fuaj!!! Ha agarrado cuchillo y la parte del testículo dice le ha cortado, entonces en uno de eso dice se ha despertado dice desesperado él, mi tío... ¡Cha! se despierta, ta con desesperación toca y ya no había “las semillas”, no había para nada, cuando estaba muchachos, por eso pues llega a tener pues nada más que cuatro, cinco hijos nada más...ya no llega a tener más. Entonces se sabe, es una situación realidad que los cerros te pueden castrar, entonces eso es cierto desde de lo que...de ahí viene cuando nosotros nos subimos así a unas piedras consagradas así en cerros entras, dice no entras ahí ese cerro te va a castrar, entonces eso es cuestión real” (E.E.A., 2013).*

**- Diablomachay (R7)**

*“En ese lugar había una fiesta grande, una fiesta con bombo, con tarola, con platillo, entonces a las tres o cuatro de la tarde, cuando más o menos está reflejando el sol, miraba mi papá del frente y se decía: ¿qué hay acá?, esto es una fiesta, entonces miró bien y ahí danzaban todos los animales, estaba la cabra, ahí estaba el venado, el zorro, el huaychau, el ñas, muchos, muchos animales...justamente por eso se le llama diablomachay, porque había tipo de animales, todos con su cacho, todos bailaban, era una danza inmensa” (W.A.A., 2008).*

**- Diablomachay (R8)**

*“Diablomachay le dicen porque los diablos viven ahí, en horas de la noche puedes ir a las diez, doce, muchos tocan ahí orquestas, ahí tocan orquestas, hay cantidad, sí se escucha, los que tocan orquestas ahorita, los que tocan, van ahí a Diablomachay a aprender con los diablos, tocan juntos con los diablos. Llevan su guitarra, llevan su arpa, su violín, en esa cueva Diablomachay van a tocar, a aprender, le enseñan dice con diablos, según ellos me cuentan así: Sí, allí nosotros aprendemos y no dice no les hace asustar...Osea que estarán endiablados esos pues, tocaran todo los dos, así dice, eso nada más” (M.T.T., 2013).*

**- Diablomachay (R9)**

*“...ese sitio de Diablomachay que se llama, es que está acá, es del pueblo de Guellaycancha, canto del río que está, es una cueva trascendencial que es ciudad de los diablos, por eso que los abuelos lo habían visto abrirse como un telón dice, se abre eso como un telón, es una ciudad hermosísima y ahí hay de todo, todo dice todo, orquestas, cantantes, comercio, de todo dice...como ahora, tipo más o menos como Lima, una ciudad ¿no? Y ahí pues...en la puerta, en la puerta el demonio está controlando a toditos, y por eso le dicen Diablomachay, música, de todo, todo dice que hay, hay orquestas, bandas, de todo hay, entonces por eso es ese en dos partes le llaman Diablomachay, casi como quien decir, casa de los demonios...” (E.E.A., 2013)*

**- Diablomachay (R10)**

*“Bueno, en mi juventud yo estaba enamorado de una chica de Progreso y entonces...la chica me dijo para ir temprano pues, entonces yo vivía acá, mi papá y mis hermanos, yo estudiaba en La Unión y mi papá me daba plata pues. Entonces yo me había ido a las ocho de la noche donde la flaca, entonces justo cuando estoy bajando por Saltana un zorrillo me aparece y me cuadra pues, en mi frente se paró y no podía hacer nada, quería tirarle piedra y nada el zorrillo. De ahí con un palo que hay unas plantas, talla talla le dicen, ese saqué y pucha al zorrillo le*

*he correteado pues, entonces de ahí más allacito, de noche pues y de ahí en Saltana en el mismo puente para cruzar a Progreso escucho un ruido pues, un sonido así como que están orquestas como de banda que están tocando adentro de la cueva, adentro que están tocando, de ahí ya me he vuelto y no he ido ni a Progreso nada y justo me he vuelto y ahí he perdido mi mochila, así donde descansé así y pucha le dejé pe y ya en la mañanita he venido vuelta de La Unión lo he encontrado pues, osea que me he extraviado del camino pues. Por dónde será pues, oscuro era en tanto lluvia, sí ahí es, oscuro es...” (R.T.E., 2013).*

#### **- Diablomachay (R11)**

*“Hay...una quebrada que parte, divide a Progreso y a Guellaycancha, en ese lugar hay cuevas, cuevas donde su puede ver, este...pinturas rupestres, así más o menos...y cuando...un vecino que era de Obas, familia Lorenzo había venido de Obas a Guellaycancha, dice que le había aparecido una persona ¿no? que...quería llevar a su casa, le invitaba a su casa... ¡Vamos a mi casa!, acá yo vivo...diciendo. Y luego, ahí dice pues había dado cuenta que no era gente, no era gente, sino era un gallo...pie de gallina y para que se dé cuenta había sido un gallo y habían peleado y lo que le han peleado el señor había salido todo herida, rasmillado, su cuerpo todo, sus uñas del gallo. Eso nos contó este...el señor Severino Lorenzo...a él le había pasado ese, por eso también dice que...desde muy antes ya era...diablo, diablo decían y hasta la fecha lo llaman Diablomachay” (A.C.L., 2013).*

#### **- Tiendamachay (R12)**

*“Este sitio se llama Tiendamachay, y mi papá ha utilizado su violín, su guitarra con mi tío y desafinado dice lo guardaba acá y para el día siguiente dice estaba bien afinado la guitarra y el violín. Ajá, eso es todo. Tiendamachay era pues, bien, como casa...hondo, para entrar parado era, ahora lo han metido piedra pues, ahora está carcomido total eso. Como casa era, para entrar era así, parado no más” (F.P.T., 2013).*

#### **- Tiendamachay (R13)**

*“En Tiendamachay sí, me ha contado mi suegro nada más, canta gallo. Porfirio Peña, él sí vivía tiempo acá, su gente de Chávez ha sido y por eso habrá sabido. En Tiendamachay canta gallo, ahí hay maligno me ha dicho, sí ese no más he sabido que me ha contado, seguro cantará pues, como nuestro gallo será pues...está Tiendamachay...acá en rinconada del grande Wachaq, ahí, este ladito es, más este ladito es. Con grada es, bajas y más adentro también otro, bajas, sí invisible es no se ve, ahí en rinconada está, sí” (I.E.A., 2013).*

#### **- Tiendamachay (R14)**

*“...acá hay una cueva que muchos le conocen de aquí...ese se llama Tiendamachay, entonces yo le preguntaba a la antigua viejita, le decía a la tía, ¿por qué tía le dicen Tiendamachay?: más antes de un tal Peña, de Fortu, de eso, de sus abuelos; se había quedado dormido dice el niño, allí, ya jovencito ya y dentro de eso, en esa tienda, como una tienda había...le aparecía dice al muchacho, entonces ese muchacho creció y decía: sí, este...me lleva siempre un gringo y me hace entrar a su casa..., entonces desde esa fecha le llaman Tiendamachay, era un casa comercial de todo dice, entonces desde esa fecha lo denominan Tiendamachay, quiere decir la casa de...de comercio, entonces por ahí lleva el nombre de Tiendamachay,...por eso, él dice, él contaba diciendo: un gringo me ha llevado a su casa, tiene una tienda grande, me regala...entonces por eso detectan que era Tiendamachay, por eso le denominan que era Tiendamachay...” (E.E.A., 2013)*

#### **- Cueva de Marcarragra (R15)**

*“En ese Marcarragra, abajo en el puente...Más bien en ese puente, ese puentecito no tiene nombre, es puentecito, puente de Marcarragra así, hay una cuevita ahí, en esa cueva cuando una sola persona viene mareado, aunque no mareado, pero sano también, te aparece ahí o sea cabra...o sea perro, o sea hombre, te aparece ahí, te encanta ahí. Ahí sí, o sea que yo puedo estar solo y puede aparecer como mi cuñado Danilo, ya vamos cuñado por acá, te lleva, te lleva, te lleva así, pero no te lleva por el camino exacto, sino te lleva por el pendiente, te hace llegar en ese pendiente y te bota ahí, ahí te quedas fracturado, sin hablar grave, botando espuma te quedas, ese se llama maligno pues. No te puedes dar cuenta nada pe, sólo cuando te bota ahí paras o sino mueres o amaneces ahí, ahí recién te das cuenta mientras tanto en la noche no te das cuenta, o sea que él te está llevando pues, como dice ahorita usted está yendo sólo y aparece su compañero y sigue caminando y no te recuerdas no por dónde estás caminando, solo llegas en ese sitio pendiente que te va a botar, ahí recién te recuerdas, ahí quedas. Botando espuma ahí recién te encuentra tus familiares, al instante no te encuentran te llevan por donde no hay gente por ahí te botan, sí así te hacen. Ahí también hay arcoíris, pero en quechua se llama Turmanyoy, en castellano se llama arcoíris, ahí hay, yo una vez estaba entrando a tomar agua y ya estaba...” (M.T.T., 2013).*

#### **- Amamachay (R16)**

*“Por Marcarragra hay varias cuevas que lo podemos llamar, uno de ellos Amamachay, este cueva de...los Gentiles, ¿no?, a los Gentiles lo llamaban Ama. Los Gentiles los...hombres*

*antiguos sería ¿no?, los preincas de repente o antes, los Gentiles. Este...en ese Amamachay existen restos humanos, pero de los Gentiles debe ser, ahí...si llegamos a ese, a esa cueva, vamos, le vamos a encontrar los huesos de los dedos, de la cabeza, la quijada, algunos huesos del... ¿Cómo se llama?, del...de la mano. Hasta la fecha existen...yo sí he llegado, por ahí pasteábamos. Sí se puede llegar...Ta facilito llegar, se puede llegar porque el camino más arriba no más está. Yo también, por ahí pasteaba mis ovejas, por ahí andábamos, a veces los huesos lo tirábamos...y; según yo le preguntaba a mis abuelos a los señores le decía, ¿por qué allí han enterrado? o ¿qué habrá pasado?, o allí...por hay han vivido los gentiles. Dice un tiempo había habido en que el sol había bajado, según...son hipótesis, ¿no? El sol había bajado un poco más del de su lugar, osea porque eran gentes malos, porque eran envidiosos, ¿no? Porque eran malos había bajado el sol para que le castigue...y ellos habían buscado...este...lugares dónde a cobijarse a esconderse, protegerse y allí donde habían muerto las cuevas, algunos dicen más en los cerros...Así me contaron de ese, de ese Amamachay. Ahí se quedaron... [el sitio está por] Marcarragra, de acá al bajar a la izquierda, sí por la...por el cerro. Es una cuevita insignificante no se ve bien desde...ah, lejos. Tonces llega allí mismo y ves una cuevita pequeña, no es un...cueva grande. También este...Otra cueva, Cabramachay” (A.C.L., 2013).*

**- Hombre albino, hijo del Jirka (R17)**

*“Nació así porque vive cerca del cerro, cerca del pueblo de Cochabamba, en el distrito de Ripán. Le regalan aguardiente, coca, caramelos, cigarros, cada vez que llega al pueblo. Él mira la suerte a la gente con la coca, cuando la gente tiene problemas él te avisa. Él baja cada seis meses al año, son cuatro hermanos, la gente lo respeta, le regalan su propina. Jirka es lo mismo que Awkillu, puede ser hombre, mujer, niño...de diferentes maneras” (R.A.A., 2008).*

**- Hombre albino, hijo del Jirka (R18)**

*“Cuando la mujer está sola en su casa llega un hombre extraño que le conversa, trata de convencer a la mujer, luego le prohíbe algunas cosas, por ejemplo que no prendiera la luz, que no prendiera la vela para que lo pueda identificar, eso es lo que le prohíbe, le prohíbe contar a su hija o a algún pariente que le ha visitado alguien, entonces hay muchas cosas que le prohíbe, entonces si la persona o la señora es hábil se preguntará porque le prohíbe y en algún momento en que se descuida y le detecta, ahí se da cuenta que no ha estado con una persona natural, ha estado con un sujeto o algo que le ha improvisado en el momento y eso sucede. Se puede dar cuenta quizá en el saludo, porque le da la mano y no es una mano, sino que tiene*

*forma de una patita de gallo y productos de eso nace un gringo o alguien muy diferente a la familia, y ese es hijo del cerro y se le respeta por ser diferente, merece más aprecio, pero lo hacen sólo los comprendidos” (E.V.P., 2008).*

### **Sobre pampas y quebradas**

#### **- Juan Yacha (R19)**

*“De Carhuacocha, Taparaco, había un señor...que andaba igualito como nosotros buscando, queriendo adquirir sus animales, en eso el señor se cansa, llevaba su coca su cigarro dice, chacchando, fumando, llorando dice andaba así herraduras caminando dice iba. Llega en una cueva y se queda ahí, no había ni dónde hospedarse, y entonces en eso dice se aparece un señor cuando está chacchando en esa cueva aparece dice ese señor: Oye hermano, imata ashiykanki gam kaycho, imata purinkanki, cuando dice le contesta, oye hermano si tú eres macho, si tú eres buen cholo, yo te doy tres medidas, tres medidas, osea que este corral puede entrar doscientos, cuatrocientos, trescientos puede entrar por ahí. Entonces dice le dice: Para tal día me traes tres fardos de coca, o mejor dicho en quechua: Kimsa fardo kukata apamunki para tal día, osea viernes, jueves ya que sea así. Ya entonces el señor dice, ya quedamos así y se va a la selva y trae tres fardos de coca ese día y dice empiezan a chacchar, dice para que saquen los ganados. Primeramente, va a salir un chancho, a la seguida va a salir un chivo y cuando dice cuando están chacchando ya sale dice un chancho... ¡pero qué chancho! inmenso dice, todo todo crecido con hierba, todo por su encima le había crecido hierba. Y le dice si tu lo matas ese te voy a dar esas tres medidas, si no lo matas tú mismo vas a morir. Entonces el hombre dice, trata de matarle siempre como pueda, como pueda le ha matado al chivo, al chancho, ahora sí ya, ahora sí eres buen cholo ya. Ahora sí vamos a sacar el ganado...Hay una laguna grandaza, grande, grande, grande, inmenso es esa laguna, se van en esa laguna y en esa boca de la laguna había chiquito no más, osea puquial. En ese puquial dice llegan ya, ahora sí sale de acá y dice ganado está saliendo así, cantidad cantidad, pero el señor era pues Juan Yacha, pero ya salió tres medidas ya y el resto lo tapan dice con una potaca, ahora que utilizamos puyu, a eso le decían más antes potaca, con ese potaca dice lo tapan los restos para que no salga, ahí le regaló al señor Juan Yacha, ahora esos ganados existen todavía por esa zona, tienen todavía, pero el Juan Yacha ya es finado ya es, de ahí cuando muere el señor Juan Yacha, había un cura, se recoge el cura al ganado, se muere el cura, recoge el...Juan Velasco Alvarado el gobernante del terreno, él ya pone arrendatarios cuidadores, ahora ese existe él no más ya. El dueño, ahora, pero ya se terminó ya, ahora ya son propietarios ya, tienen ya*

*cuidadores sus ganados también están aumentando, puro puro pintitos nada más... Ylla pues, es eso, ese que sale de puquial es eso, sí” (M.T.T., 2013).*

**- Llamayupanan (R20)**

*“Llamayupanan es un...un lugar ¿no?, es una quebrada y una pampa al medio, donde dicen según cuentan los abuelos; y me contaba mi mamá, que ellos, este...pretenden o...son hipótesis que allí contaban sus llamas los Incas, es como un, como un cerco de piedras, pero aún existen huellas, Llamayupanan, y ahí dice contaban ¿no? Escogían o arrumaban o de repente eran sus canchas donde dormían las llamas...ese queda en Chumipata, al final ya” (A.C.L., 2013).*

**- Paraqshapampa (R21)**

*“Ya, este ahorita me he recordado ¿no? Ya son años pe ahorita serán pues...veinte años, entonces me he recordado, yo acá en la pampa se llama ese sitio Paraqshapampa, entonces había sembrado papa ahí y lo había vendido a Don Raúl Alba, a La Unión había llevado como nueve mil kilos, entonces este para el día siguiente me dice, bajas mañana pe Piñán te voy a pagar todo, justo bajé y también claro me arreglaron el precio todo y ahí me encuentro con los amigos y hum...había tomado un poquito pe ¿no? Una borrachera. Hasta las casi ocho de la noche, ocho, nueve, diez, empecé a subir por Jirkan Capilla, solo, y esa vez estaba reinando mucho pishtaco todo y...subo arriba todo mirador, nosotros antes llamábamos por cruz y San Cristobal, por ahí subimos, llevamos arriba a curva...llego, mejor dicho a Nawinpuquio... Todo el caserón estoy pasando pe por su puerta de Don Marce Chávez, entonces estoy pasando pe todo borracho pe ¿no?...De ahí salen dos personas del mismo manantial, se llama ese...monte se llama este...Pullao, de ahí salen dos, este...pucha me agarran pe, me agarran, ¡ya, onta la plata!!! ¿¡Qué! Yo he saltado con dos piedras agarrado, ¡chin!, ¡chin! Entonces me escapé por media falda, por monte me he subido, ahí he llegado en una pircado de piedra había de muro y pucha empecé a botar toda la piedra, pisé todo; ¡buuu!!!...y piedra vino pue abajo, todo manantial, toda quebrada, para agarrar a él bajo pe. Más bien los Pishtacos habrán escapado pues con miedo ya pues, hum...De ahí he llegado, todo sano ya, subi por Chupa, por Nishtuwain, llego ahí arriba en mi casa, acá arriba en Inca Hamanan llego a mi casa, puro santo ya, santito ya, pucha santo sano ya, llego y me dice mi señora estas horas todavía vienes, estas horas llegas qué cosa has hecho: pucha casi Pishtaco me ha pishtado, en Nawinpuquio, me he salvado más bien me he librado de, justo...de ahorita acá... Como llegué temblando pe, temblando llegué y ya, sano, así es...todo” (F.P.E., 2013)*

**- Marcarragra (R22)**

*“...peligroso es Marcarragra y también esta pampa tiene la propiedad de votarte por otro lado, osea tú estás caminando caminando y de un momento a otro te puedes ir por otro lado, te aparecen. Así te hace esta pampa, uhum...Así te hace este pampa, te pierdes y, eso ha hecho a mis hermanos, hasta yo creo que un día me ha hecho ese, estoy caminando caminando y digo por dónde ya estoy caminando me doy cuenta qué, pero por acá cómo yo he caminado es por abajo mi casa. Y me doy...Recapacito y me voy. Este tiene la propiedad de votarte este cerro. Y también Marcarragra, no sé si será cerro o también de los malandrines... ¿no? Todo eso es peligroso de Marcarragra” (L.N.R., 2013).*

**- Marcarragra (R23)**

*Un día yo, así pues, subiendo de Marcarragra, yo estaba subiendo de Marcarragra y estaba subiendo con mi sobrina de ahí de La Unión y con una sed ¿no? Es una catarata ese es un puquial que sale ¿no? Así, había también un pileta que baja así libre no, entonces yo con mi sobrina con sed pues no, corriendo me voy a tomar agua, pero de la misma catarata no, sino más abajito, que ya estaba yendo así libre ya el agua, entonces empiezo a echarme al suelo y tomarme con mi boca, entonces yo..., antes de...he puesto mi mano así en el suelo para tomar agua y escucho un sonido que dice: ¡rap rap rap rap!! Entonces yo digo ¿Qué es eso? Entonces para darme cuenta bien de ese sitio estaba levantando arcoíris así de colores (yo hubiera estado muerto no hubiera estado vivo) Mi sobrina gracias a Dios, ella estaba a mi atrás acá parado y me dice: ¡Tía arcoíris! Cuando dice ¡prt!!! Apagó ahí y yo no he tomado pues agua porque yo estaba recién pues por tomar ya agua y escucho que suena y levanta bonito, levanta arcoíris como si un gusanito ¡rup rup rup rup rup! Así que quiere volar. Y entonces de ahí yo me he levantado y no he tomado agua, si tomaba ya estaba...ya me jodí ya. Más bien gracias a Dios no he tomado todavía agua, me levanté y mi sobrina me dice, tía casito te pica arcoíris, me dice. Mamacita tú has sido mi salvación, si tú no gritabas a mi quizá ya me hubiera picado ya, le digo. Entonces esa noche en sueño me dice, el cerro me dice, dame mi coca y mi cigarro, una viejita me dice. Entonces yo le he llevado pues la coca y su cigarro, le he llevado entonces le daba eso al cerro y ya pues ¿no? Con eso tranquilo hasta hoy en día camino, pero ya no tomo esa agua ni por más que esté con sed. Vas a tener cuidado cuando bajas por ahí, ese es un poquito chúcaro, ahí hay arcoíris así es. Uhum...Marcarragra es” (L.N.R., 2013).*

**- Marcarragra (R24)**

*“Este en el año dos..., en el noventa y ocho, cuando yo estaba terminando la secundaria, quinto grado de secundaria, yo había terminado en la nocturna, colegio de adultos ya era, tenía mis compañeros, yo, este..., Manolo Rojas, dos hermanos Rojas eran y subíamos, nosotros subíamos de...a las diez de la noche saliendo del colegio subíamos a Guellaycancha nuestra casa, no teníamos cuarto en La Unión. Y tamos subiendo más o menos a las once ya habrá siu, porque salíamos a las diez del colegio, diez, diez y cuarto salíamos y por hay, como éramos jovencitos andábamos por hay un rato y subíamos. Dentro de eso, tamos subiendo más o menos por el puente de Marcarragra, ahora ese se llama Monte Bandera, nos descansamos allí, hay una pampita en el camino, ¿no?, una pampita, nos sentamos a descansar y es una quebrada pe, cerro, ambos lados cerro, ahí del cerro yo personalmente le veo así que se lanza pe algo como un bulto, le veo como a un perro, perro grande negro con blanco. Sí le veo que se lanza al camino. Entonce yo como estaba al lado de mis dos amigos le codeo así: Pisht mira mira mira...Le digo y mi amigo se...rápido se para y agarra piedra y ya para mientras ya se había parado en el camino ya el bulto, ya no era ya perro sino era ya hombre, hombre grande, venía ya en nosotros. Era más o menos alto, y no se...no se distinguía bien, era parece que tenía ropa grande no se miraba su pie bien nada. Y se venía en nosotros. Como negro, negro nada más se miraba, se convirtió en hombre, pero así todo vestido de negro y me asusto pe yo también. Y nos agarramos piedra ya y yo ya ni pienso, yo era mayor dentro de eso...del grupo, y grito: ¿¡Jesús qué pasa acá!? Le digo, ¡señor auxilio! Diciendo pe no, gritábamos también. Entonces, el bulto, en lo que está viniendo así a nuestro persona a nuestro lado se voltea así a la quebrada, había este...cortadera, grandes cortaderas había por hay, se entró haciendo ruido. ¡jash!!! Es nos pasó personalmente, a veces cuando me encuentro con esos amigos... ¿¡Y, lo que nos ha sigueteano en Marcarragra!? (ríe). De hay subimos pe todo el camino, apurado apurado, no podíamos avanzar como si alguien estaría atajando, agarrando de atrás, así presentíamos, y así llegamos pe a mi casa a Marcarragra, Marcarragra es pe mi vivienda..., ya mis amigos no quisieron ya subir. Ya hazme quedar en tu casa ya, aunque sea en un rincón, ya nos dormimos en mi casa. De eso ni más para subir este..., ya de noche. De ahí ya...ese, está en el puente...en el puente...pasando el puente, ahora ya hay puente, más antes no era puente, antes del puente era eso, mejor dicho, antes que hayga puente, ajá. A ese lado era pe. Sí de eso yo también ya no ando a oscura” (A.C.L., 2013).*

**- Marcarragra (R25)**

*“Yo tengo mi casa en Racri, de Racri estaba viniendo con mis animales cabalgando mi caballo, esa quebrada, Marcarragra se llama, y más arriba hay montes, eucaliptos, quinales, más otros, Sauco, ahí cuando estábamos viniendo justamente más antes con mi señora, nos atajó ahí tres personas encapuchados, nos atajó ahí. Y nosotros cuando hemos razonado, tenemos varios hijos, tenemos, hemos razonado...y por esa razón nos dejó, más más arriba casa de la finada Shihuac se llama esa señora, más arriba vemos un ánimo blanco, ánimo blanco y de ahí pasamos. Yo les he tirado con la mano izquierda piedra y se desapareció, ya de ahí seguimos caminando caminando de noche ya y llegamos aquí en mi casa, tranquilos sin novedad”* (V.C.P., 2013).

**- Pishtaqwain (R26)**

*“Pishtaqwain es...una quebrada que sube para...otro lugar...del cerro. De Progreso empieza, y hay como casas, nosotros llegamos a Pishtaqwain, vamos a encontrar cuevas...así como esas graditas también para subir, así al otra...más arriba que se encuentra y...según cuentan los ciudadanos dicen que ahí vivían pues los bandoleros, los asesinos que pueden ser los Pishtacos, Pishtacos le dicen a las personas que, que matan a personas y se llevan dice su cuerpo para aceite, para grasa...En esas épocas, ya pues, le habrán puesto ese nombre porque...de repente habrá habido aneglotas o habrá habido este...hechos reales que ahí...mataban y más que todo eso también por las cuevas grandes que parecen que han habitado también los señores o también de repente han habitado los Gentiles o los pre Incas porque ahí hay este...como restos también este, humanos, restos de viviendas, por ejemplo se ve vigente lo que cocinaban, el hollín quemado, este...las cuevas eso ¿no? Lo que más lo que hablan Pishtaqwain, por qué ¿no? Allí han vivido los Pishtacos, allí pishtaban a la gente y como era camino real para Huánuco, por hay se iba a Huánuco más antes. Es el camino real antiguo, antes que haya carreteras, carros, por hay vivían seguro, los...vivirían los bandoleros ¿no?”* (A.C.L., 2013).

**- Pishtaqwain (R27)**

*“...si nosotros hablamos de Pishtaqwain, simbólicamente pues, por el conversación de mis abuelas, también que descansa en paz Juliana León Paredes que me comentaba ¿no? que por qué le decían Pishtaqwain, porque más antes dice, en la década de ellos o en su edad de ellos, que había personas que frecuentaban a la persona ¿no? A transeúntes o a los caminantes por ahí agarraban ¿no? Por ahí ya no pasamos ya horas de la tarde, mínimo pasaban pue de las diez de la mañana a dos de la tarde si es que pasaban más temprano a esas horas, por decir a*

las cuatro, cinco seis de la mañana, ahí el personas ya no pasaban ya a su pueblo, ni acá al pueblo de La Unión porque ahí dice que vivía un Pishtaco...que mataba a la gente, por lo cual le dicen pishtaqwain y...también la tragedia por las tardes mínimo pasaban hasta dos de la tarde si pasaba dos, tres, cuatro, cinco de la tarde ya no pasaban...y cómo lo detectaron eso qué...había dicho dice que una señora que estaba pastando por ahí, y...como los animales, van pues por los mejores pastos para que puedan comer y entonces sus animales se habían metido por esa cueva grande y entonces pues de ahí sale el señor pues no, dice le llama: señora venga para aquí, señora quisiera que me lo cocines, tengo hambre, acá tengo ollas, tengo comedor para que pueda preparar, el señor vivía ahí. Ni siquiera iba a La Unión a hacer compras sino con ese personal que venía de La Unión, le agarraba pe ¿no? Y en la tarde le mataba y con ese compras se quedaban ellos, entonces tenía mucho comida ahí y sus servicios, entonces ya pues de miedo no quería acercarse...no, no te voy a hacer nada a ti, sólo yo quiero que me cocines, nada más, dice que le decía el señor ¿no? No, no te voy a decir nada a ti, pero no vas a avisar a nadie, sólo a ti te digo...y la tía le decía: ahora mis animales cómo hago...No, bótale por ahí, bótale por ahí nomá, seguro tus hijos o tu familia se va recoger, vótale por ahí. Y el señor llamó y dice pues, agarró una espada grande y le dice: vas a querer o no vas a querer...Si tú vas a querer ya venga porque si no ahorita te mato, una amenaza grande ¿no? Pero yo te estoy diciendo que a ti nada te voy a hacer, solo vas a cocinar, entonces por el cual la tía le acepta ¿no? Hacen un contrato ahí, entonces el tía va con miedo ¿no? Dice que ya en un lugar le hace subir, y dentro de eso pues, como era una cueva tan grande, era pe dice dos personas tirados ahí sin cabeza y dice que le dice: sabes que señora ahí está la carne, saca de la pierna y vas a freír, vas a tostar, hay papa, hay arroz, vas a cocinar eso, entonces la tía de miedo dice: no...ese es gente, ese no es carne, no tengas miedo ese es carne. Entonces la tía dice que le contesta: entonces anda tú saca...Entonces el señor va, le saca, de ahí empieza a cocinarle con huevo todo a freírle y entonces dice que le dice pues: mira...yo no te voy a hacer nada a ti, yo solamente quiero acostarme contigo, entonces la tía dice que le acepta, entonces y dentro de eso cuando pasa cualquiera persona o hacia arriba o abajo me avisas voy a dormir, entonces la tía no le contaba a nadie que taba dormido a su costado, pasaban no más, entonces dentro de eso a lo menos el tía ya pensaba, ya como era días, pensaba dice...que decía no, devuelta le cocinaba la tía, en lo cual dice que le dice: ya me enseña a utilizar esa arma...pero no le vas a decir a nadie, yo quiero estar contigo déjale a tu marido ya...Y dentro de eso pues dice ¿no? Y la tía que cocina dice pues...ya era tarde estaba pasando dice pues entre dos personas entre varón y mujer hacia La Unión, tú vaya cocinando aquí ya yo salgo, ahí tenemos ya la presa así vamos. Y dice tenía pues unas hornillas especiales donde hacía derretir la grasa,

*así le ponía de boca abajo y le prendía dice a la persona para que vote la grasa. Y de ahí dice que se acabó la grasa y la ceniza dice que quedaba ya, dice la tía lo barría, lo botaba en un rincón, pero no al piso hacia abajo, sino en un rincón lo botaba y no le dejaba mucho ingresar al rincón, estaba dividido por aquellas épocas con tela de costal que le dicen el tocuyo, con eso era dividido, pero no dejaban mucho el ingreso y era también otro cuarto dividido ahí y no le dejaban ingresar. Y en eso dice que le dice, ya como la tía ya le ha permitido, todo le ha ofrecido, todo...Tú me avisas, tú me avisas, y entonces dice que el señor se había quedado dormido seco, seco, entonces la tía le hubiera bajado despacio hacia abajo y le había dicho: estoy aquí, a mi esposo le avisas para que viene y yo lo voy a...yo lo voy a botar todas sus cosas y que al momento que mata, pero yo quiero el apoyo de todos ustedes, así es, unas cuantas palabras conversando con el transeúnte dice que se regresa arriba dice pues y dice a dicho pues...justo cuando está entrando a la casa se despierta y dice que le dice: he ido al baño...he ido al baño dice que la tía la comenta nada más así. Y dice pues a las dos de la tarde, se presenta, dice pues, un grupo de personales, por hay la tía estaba mirando y dice pues dice: por qué tanta gente, entonces se pasan pues ¿no? Hacia abajo entonces dice que dice, estos vienen en grupos, pero estos van a regresar en dos tres van a regresar y entonces dice que se fue a dormir y le dice: me avisas cuando regresa y en ese dice pues, una persona no más le mandó, entonces lo cual ya él le habrá dicho con la seña, vengan todos...Ya en eso pues, no sé qué rico está durmiendo, y entonces cuando ya ya estaba cerca pasando por la cueva la tía va agarra su herramienta y le tira al suelo dice pe no, y entonces el señor escucha el sonido y se levanta rápido y ya no tiene y a la tía dice pes le empieza a pegar ahí, entonces como ya no había casi nada, entonces pues los señores subieron ahí en el lugar, como dice, ya subieron pues ¿no? Como dicen todo previstos palos, piedras como eran grupos ya pues y...en lo cual al señor le mataron ya ahí mismo, entonces de esa fecha ya no existía el personal del Pishtaco lo que vivía ahí, por lo cual se denomina ese cueva grande como Pishtaqwain, entonces fue, ese era el secreto de la tía todo lo que pasó así ¿no?...lo que botó sus cosas, lo cual se tranquilizó y así era el trajín de las personas que mataban ¿no?...esto me contó mi abuela...Juliana León Paredes, lo cual, ahora ya no existe por la edad todo eso” (B.P.P., 2013).*

#### **- Pishtaqwain (R28)**

*“...el camino inca de Pishtaqwain, por el este tenemos que llegar a Huánuco, pasamos por decir a Garu, Choras, Yarowilca, más o menos por corona del inca, por Lucmapata, Mitucucho, llegamos a Huánuco; y por el oeste vamos por acá por Huallanca, cruzamos el Burrojanka que se llama, llegamos por Chiquian y llegamos a Paramonga, Barranca, más o*

menos, ¿a qué?, porque en el tiempo anterior, hace años 40, 50 o 60 años no tengo la máxima eh...entonces, ¿para qué iban a la costa? traían sal, traían...con bastante acémilas, para negocios para consumo todo, hasta Huánuco los llevaban eso porque no había carro y de Huánuco de igual manera traían por decir aguardiente por arrobas, en esa vez no había galoneras, ni tampoco botellas, había pero esa vez lo traían en barriles de madera ¿no?, entonces, y últimamente, después de eso, traían en cámaras, ¿cómo se llamaba?, el chivo, ese era como un pocash, con eso. Ahora el camino de Pishtaqwain, es un camino ancestral, ¿por qué le llaman Pishtaqwain?, más o menos, del camino de Progreso hacia Warihuain, que cruza un camino grande a la Esperanza, de ahí subiendo para arriba más o menos a doscientos metros, no, más o menos a trescientos, hay una rinconada donde hay una construcción preinca en el mismo camino, das la vuelta más o menos a veinte, al lado derecho, subes arriba, hacia una pata y ese era un tambo de escondite de los Pishtacos, de los que mataban a las personas en ese tiempo, a todos los arrieros que venían de allá, que iban con plata, que traían plata, ahí los mataban, por eso se llama Pishtaqwain. Bueno la zona de Pishtaqwain tiene unos empedrados de mano inca que cruzan, bueno tienen una buena estructura. Antes, ya para dar la cumbre, casi a cumbre, hay un sitio que se llama en castellano Topadero, pero en sí, en sí, en quechua se llama Tincog que quiere decir, que cuando llevaban carga los animales ahí se chocaban y rompía el costal, hasta pueden matarse porque es un sitio muy angosto. De Ahí llegamos hacia arriba, a la cumbre, todo camino hacia arriba, la cumbre, ahí tenemos cuatro hitos, cuatro hitos ¿qué quiere decir? se llama colindancia de los cuatro distritos, ahí está de Sillapata, de Obas, de Rondos y de Cosma, ahí están. Entonces, por decir del distrito de Sillapata, cada dieciséis de setiembre, hace más de treinta años atrás, en mi infancia venían a celebrar que para mantener todo su hito más o menos que es una altura de cuatro o cinco metros con una circunferencia de ocho a diez, siempre mantenían y conservaban poniendo más champas, más champas nuevas para que no se pueden desaparecer y cada uno de los distritos así y todo era en faena. El alcalde para ese entonces tiene su gobernador, también el pueblo y su alcalde varayoc. El alcalde varayoc se nombra más o menos en veinticinco de diciembre para ejercer más o menos como tres meses de autoridad, en las fiestas navideñas, el alcalde varayoc es una autoridad del pueblo, dentro de la comunidad, para que pueda representar entre vecinos, en la población que hacen perjuicio de daños con sus animales, todo, la papa, el cereal, lo que sea, entonces él tenía ya sus tenientes nombrados también, tres, cuatro, cinco; ahora sus campos, sus campos están más o menos como diez, en ese entonces los jóvenes por ahí empezaban a servir al pueblo, no es como ahora directo yo me voy a la presidencia, a la alcaldía, no. En aquellos años, en la vida ancestral, los jóvenes empezaban sirviendo por ahí,

por campo. Entonces el alcalde varayoc llevaba una vara, amarrado con flor en la parte cabecera, igualito los campos ¿ya?, y el teniente ya con su fute ya trenzado, de cuero. El pueblo daba poder el veinticinco y ellos cuidaban toda la sementera en ese entonces, los daños, perjuicios, robos. El alcalde varayoc daba de comer, desayuno, almuerzo, cena, todo, a esas autoridades subalternos. Entonces, ahora, en este lindero que venían cada año, el alcalde varayoc organizaba para venir a mantener cada uno sus linderos. Es el encuentro de cuatro distritos y más un centro poblado, en aquella vez y hasta ahora Cosma, entonces se daban el lujo de que cuál de los hitos está bien conservado y más alto y ahí se encontraban los cuatro distritos y dialogaban, los destinos, los planes, lo que cada distrito tenía. No me recuerdo bien la fecha, pero organizaban ellos que día podían hacer, ahora lo hacen ya cada uno por su cuenta cada distrito. Y ahí celebran para empezar a trabajar el alcalde varayoc, ahora que es alcalde municipal, el gobernador, todo, traen pues su coca, su cigarro, su aguardiente, ahí está, y el pueblo viene, les comparte, fuman, chacchan para dar el valor al trabajo. Ahora, eso organizaban en aquel entonces, por decir en Sillapata, el alcalde varayoc sería importante en este caso porque cumple una función por decir para sacar su garantía, en estos tiempos quien le va a meter un látigo o se va a arrastrar sus animales, porque tiene que haber una garantía de la subprefectura en aquel entonces, ahora está la gobernación, entonces para eso que cosa hacían, ellos venían pues el alcalde por decir, se iba a la puna, por aquella zona de Kuleg, de Pishtqwain, toda esa pampa, venía todo el pueblo, ¿qué cosa agarraban ahí?, primero chacchaban, fumaban, ¿qué cosa agarraban? perdiz, con perro, con todo, traían veinte, treinta perdiz y con eso venían para el veinte de enero, de quince a dieciocho más o menos venían y le daban un presente de perdiz al subprefecto en ese entonces para que los preste garantía a ellos. Y esa era una costumbre muy ancestral. Y eso que ahora no vemos en diferentes zonas. Eso eran las autoridades ancestrales y de ahí, donde que ahora de la danza de Mamarayhuana hay un zorro, el atoq, con su calcita, bueno ese se llama atoq alcalde, de ahí nace y ahora ya es alcalde de la municipalidad distrital, provincial, de ahí viene arrastrando el ser alcalde, mira desde Mamarayhuana venía eso, la dirección de atoq alcalde, alcalde varayoc, alcalde municipal ahora” (R.J.E., 2013).

## **Puquios**

### **- Yllapuquio (R29)**

“Las Yllas mayormente dice salen de cuevas, de manantiales, ahí hay manantiales donde hay Ylla, por ejemplo, acá, allá, hay un manantial que se llama Yllapuquio, y así este...dice que por ejemplo en Marcarragra...donde salían las Yllas de cabra y dice que, en las lunas llenas,

*cuando hay luna llena, la luna está redondita y alumbra bien, en esos momentos es donde sale, este...la...el Ylla. Y...según los que, cómo se puede agarrar el Ylla dice cuando tú ves, uno vemos este...el Ylla, lo que tenemos que ganarle es al, ganarle...al manantial o a la cueva, lugar donde, de onde ha salido. Si nosotros lo ganamos al...manantial y al manantial tenemos que cubrirle o taparle con prendas, por ejemplo, puede ser con nuestra ropa o...o algo, o nuestro poncho, la manta, con algo ¿no?, pero que sea unas prendas, algo. Tenemos que cubrirle y ahí este...también bastante coca, cigarro si quieres agarrar Yllas tienes que prevenirte dice de mascar cocas y así, ganarle al cerro, darle al cerro, regalarle, así se agarra Ylla me decían, pero no he tenido la oportunidad de ver...” (A.C.L., 2013).*

### **- Pioqocha (R30)**

*“Pioqocha es...como un manantial, ahí siempre pues, prende pues el arcoíris ¿no? Este...arcoíris de varios colores y también, este...arcoíris blanco...arcoíris blanco es puro blanco, así como neblina, ese de debajo de...una madrugada así...con luna, por lo menos las tres de la mañana yo he salido, estaba tendido, así...bajito no más, no era ni muy alto, como una como una tira, blanco ¿no? de frente a Pioqocha...desde Ishanka Ragra, ahí también hay un manantial dentro de espinas, que también ese es peligroso ¿no? Y es arcoíris pes, si está así estirado, prendido en los manantiales, cuando hablamos de Pioqocha o Ishanka Ragra, de repente en ese momento pareces por ahí por su lado sin que dentres ¿no? este...te pica pues no, entonces siente nada más pes, también antes a mí me ha picado, pero ahí no en otro sitio, sientes ¿no? Un pequeño ¿no? comezón no más te da en la piel donde te ha afecta...y luego empiezas ya pues a hinchar, a hinchar, a hinchar, entonces ya empieza a doler pues darte en las piernas, en el pecho, en la mano, en el cuello ¿no?, y es peligroso ese momento de repente estás andando o estas yendo entonces si no sabes curarte, no lo puedes curar pues el arcoíris...este...a mí me curaron este...había una señora anciana ya y me curaron con creso, tenía una remojada con ajos macho, no sé este...no sé qué más habrá tenido en una botella así remojada ¿no? A mí me picaron por aquí, por la mano, se había hinchado, entonces me amarraron un hilo rojo aquí, me ha curado con creso, me ha curado con esa remojada de ajos macho, y más me ha curado con eso remojada de ajos macho y más había sus medicinas dentro de esa botella y tanto adentro y por encima, me daba de tomar adentro y por encima, en una semana de ahí no, me ha dicho esté tienes que irte a dormir solo, tienes que ir a dormirte solo, no comer sí grasas ¿no? En tu sueño idéntico ¿no? Te presenta ¿no? Un señor así o una señorita, se despide ¿no? Ya bueno contigo he peleado, bueno hay que amistar, ya no hay que estar discutidos y...me da la mano y se va pues no, entonces se va y yo también le digo no...yo*

*también no quiero estar discutido contigo...ya chau, entonces se va pues no. Entonces apenas que se sale, ¡tac! me despierto no y estaba doliéndome mi mano afectada, entonces yo dije: ¿ese que he soñado ha salido?, ¿me habrá curado? o ¿más será? Entonces de ahí noche y un día más, bajó, bajó y sané pues. Así es. Porque ese lo pasó ah..., me contaron, también a Rodolfo, a Rodolfo le habían picado acá en Pioqocha acá en el pecho...No sé cómo él estaba contando que a él le...en su sueño dice dos extranjeros gringos, le habían empezado a degollar como el ganado y a sacar la panza y después ¡faj! a botarlo. Él ha casi había muerto, había sufrido bastante con ese arcoíris, a él le había picado por el pecho se había hinchado el pecho, ah, ese Rodolfo nos estaba contando un día. Porque en Pioqocha, ese es malo, porque a mi tía también lo mató eso, más antes yo era más pequeño y mi tía ya era señorita... catorce años, yo habré tenido pues ocho años, y más antes veníamos a lavar por hay, más allá este, al río Wachaq, por Incachaka, por hay veníamos a lavar, estamos volviendo ahí con nuestro caballo cargando la lavada todo, vemos una...un palomita ahí ¿no? Se metía al agua y salía por otro lado, entonces mi tía dentro pues ¿no? Como estaba ya en agosto, poquito no más ya pues el agua, mi tía dentro para que agarre, dentro quiere agarrar al pajarito, había un ave, igual se dentaba al agua, salía por otro lado, y ahí de vuelta quería agarrar se metía dentro de nuevo salía por otro lado. Toda la tarde ahí nos hicimos tarde, pucha entonces ya a la tarde mi tía ya pues...acá en el corazón siente pues dice, le duele dice le duele, a la espalda le duele. Entonces mi abuelita pues ¿no? Pensaba: toda la tarde te has jugado pues carambas con agua...ese es de frío. Entonces para el frío le frotaron con agua ardiente, con agua ardiente, entonces nada lo ha hecho, entonces se echó en la cama pues ¿no? Entonces se empezó a hinchar ya la barriga ya de mi tía, entonces había sido arcoíris...Mi abuelita le sobas pue: este su barriga esta hinchada de frío, con querosene lo soba y entonces, amanece ya mi tía fallecida cuando de ahí a fallecida, vimos ya todo su cuerpo, por todas partes había salido ya el arcoíris, una raya una raya, un morado, un verde, así como un arcoíris ya, todo su cuerpo. Y ese había sido arcoíris y sí lo hubiéramos sabido curarlo lo hubiéramos curado, porque ese Pioqocha es malo en realidad...eh, ese es en cuanto del arcoíris” (B.P.A., 2013).*

#### **- Pioqocha (R31)**

*“Acá en la misma ruina hay pues una laguna que es Pioqocha, ese sitio también era muy mañoso, ahora claro con tanta gente que entramos creo que un poquito está bajando, más antiguamente era un poco peligroso para bajar, y ahora también hay, sino que nosotros no nos acercamos mucho a esa laguna, entonces de ahí salía un arcoíris berroso, dice según...Nosotros también veíamos, como vivíamos cerca ¿no? Vemos por la noche que levanta,*

*entonces ese es el... en que nosotros no tenemos un poquito miedo de entrar por ese Pioqocha, cambio por el restos lados...También arriba ese sitio qué cosa este...donde que hay pues para guardar los granos los Incas, en ese sitio dice que hay culebras, de ahí también dice que hay culebras medio berroso...” (L.N.R., 2013).*

#### **- Pioqocha (R32)**

*“...yo me he dormido en mismo kalanka, en la esquinita de kalanka y de ahí a las doce de la noche habrá sido o a qué hora habrá sido y me hace despertar Percy, de Brigido su hijo, tío levántate, levántate vamos. Entonces, yo borracho me he levantado y me está viniendo a mi lado pues,...con chompa blanco, con pantalón blanco me está trayendo desde Pioqocha, de Pioqocha hay dos pozos, por el centro del pozo hemos pasado y ahí el joven se cae en el agua y le estoy diciendo, levántate Percy, levántate Percy, te vas ahogar en agua y nada se ha levantado, de ahí mi perro cuando estoy yendo por acá ya me ha mordido, de ahí me he venido y temprano a las tres de la mañana para volver no había ya, ese que estaba echado en agua y me dicen que ha sido diablo, ese nada más es lo que a mí me ha pasado ahí en Pioqocha, ahí se ha desaparecido el amigo, se ha desaparecido, sí pues” (I.E.A., 2013).*

#### **- Pioqocha (R33)**

*“Esa lagunita que ahorita existe, más antes había este...una programa de Agrofase ¿no? y lo traímos el agua ahí y lo llenamos como un depósito, como era una ollada lo llenamos, pero no, no mucho tiempo no ha venido el agua ahí sólo lleno y nosotros pensamos que sí es y otra parte es dentro de este complejo por ese lado adentro había sido una lagunita pequeño y nunca secaba esa lagunita, siempre estaba, entonces apenas...cerca a un año se seca esta laguna, me refiero a que se trasladó ahí y entonces ya no secó pues hasta hoy en día esa agua, entonces ahí este su nuera de Felipe Tiburcio, esté lavaba, lavaba ¿no?, y la señora se ha vuelto ya pues embarazada, ella pensaba que estaba embarazada de su esposo, su esposo también pensaba que estaba embarazada de él ¿no?, entonces ya llega la fecha para que ya se alumbré pues ¿no?, ya le agarra ya el dolor, entonces ahí ya mi comadre ya es finado va dice pues a atenderlo y entonces pues empieza a nacer dice este...los renacuajos ya pe, los ranas ya, sapos ya, con agua, con agua, con agua, pucha cantidad ya pe de sapitos, con colitas, la mujer se alumbró eso, entonces la señora recién le preguntaba a mi comadre dice no... ¿mi bebe es varón o mujer? Varón es, varón es, para que no se desmaye o se asuste ¿no? Entonces esté último rato ya le había envuelto ya le llama a su esposo, mira este es arcoíris, no es...no es criatura, entonces a la señora le han avisado y justo le hacen volver ahí, todo ese sapitos, entonces la*

*señora se ha asustado y dijo nunca más voy a vivir aquí, por eso será para irme y de ahí se fue hasta la fecha la señora no vuelve ahí” (B.P.A., 2013).*

#### **- Laguna del “Uruguayo” (R34)**

*“Y también este el señor Felipe tenía un chancho grande arrendado de un señor de La Unión y el chancho también este...se había entrado a bañar ahí y resulta preñada la chancha, entonces no puede parir dice la chancha, ta botado, dos, tres, cuatro días con...con dolor el chancho, entonces le va a avisar al dueño diciendo: que tu chancho no puede parir, ya está botada una semana: Entonces mátamelo pues, porque si no puede parir qué vamos a hacer, mátamelo pues, más perdida va a enflaquecer mátamela...pucha chancha dice llena de barriga dice está. Entonces este...empieza a cashparle depues de matar, a cashparle toda la cerda, su barriga del chancho dice empieza a secar, a secar, a secar, lo matan con decir...cantidad de sapitos nada más en su barriga, entonces ese...ahí hay pues arcoíris hasta la fecha y ahora tienen miedo ya no dentran por ahí pues ni a lavar ni nada, porque ya sucio, todo ya los animales han orinado...Ese es...arco es pues este...como un cerro, ese no puedes decir que...qué te vas a dar cuenta pues, sin que te das cuenta no...la señora ahí lavaba, más antes era limpio pues, lavaba y ahí le ha picado ¿no? Sin que se de cuenta, sí es de vuelta... ¿Ese estaba a la altura de...dónde? Acá no más, aquí nada más, este como yendo a Shiki este...ya para llegar a la muralla que hay ahí más abajito no más, ahí no más, hasta hoy en día está esa ollada ahí, pero ha secado ya eso” (B.P.A., 2013).*

#### **- Nawinpuquio (R35)**

*“...Nawinpuquio se llama ese, en Charán mismo es, entonces...entonces de ahí dice mi papá está viniendo de Huallanca y entonces de ahí dice, estaba carneros dice hacia arribita en la falda...y dice: este carnero de dónde ha quedado, estas horas, qué hace estos carneros, entonces mi papá dice va pues por el carnero y el...carneros bonitos dice era, bonitos carneritos, entonces: ¡Usha! ¡Usha! diciendo dice va mi papá y dice corren los carneros dice, va, va, va, toditos al puquio, en el manantial que había dice, pa pa pa pa, todos se aventaban ahí, entonces mi papá dice se agarra al sirinchito, el más siri que había, pero pe, se lo agarra porque, este se va caer al agua diciendo pe...Pero esa cosa dice pesaba duro, entonces mi papá dice lo lleva más arriba y le había amarrado su pata, su manito. Voy volver para llevar carnero carajo para pishtar diciendo dice, se va a la casa y a mi mamá le avisa pe, he chapado un carnero, arriba lo he pancado vamos a traer dice le dice, van para que vayan dice, no había, se había soltado y ese también se había caído al agua. Esos son Ylla, Ylla Ushas, osea dice*

*cuando tú vives por ahí cerca tu carnero también aumenta bastante, osea pisa ese carnero saliendo a sus familiares, ese es la historia...*” (B.H.P., 2013).

**- Wachaq (R36)**

*“...agua de Wachaq los Incas que habían vivido acá dice habían traído de Kapakoq esa agua. Y cuando ellos estaban trayendo y salió a mirar diciendo dónde estoy y le ganó el agua por su encima y ese Wachaq se quedó ahí, iba hacer llegar dice aquí a las ruinas, donde están baños preparados...hum...así nos ha contado mi papá a nosotros...hace tiempo, ya murieron ya.”* (R.H.A., 2013).

**- Vinchos Chico (R37)**

*“...este...es una forma de un animal viviente, pero más o menos compactado con el Cerro...en cuanto a esto Yllas es que yo...me narró o me contó mi tío que lo tenía, Carmen Alborno (Kaqui) tenía una manada por acá por Vinchos Chico, tonces cerca a su fundo tenía manantial grande, entonces cada Llena, cada Llullu, que es cuarto menguante, cuarto creciente de las lunas, entonces sale las Yllas en las noches, Ylla de usha, quiere decir de oveja, entonces a eso...ellos veían varias veces, entonces qué es lo que ha pasado, mi tío es...así medio curioso es, entonces había...había ganado al manantial, tonces a los ganados que estaban comiendo ahí en la pampa, ha intentado ganar al manantial, pero solamente logra capturar uno, osea que le gana al manantial, siempre le ganaban los animales, entonces siempre cuando quería agarrar ¡paj! Al manantial se arrumaban, y se desaparecían, ¿entonces qué es lo que ha hecho? Entonces, bueno, esa noche, lo que ha salado a sus ganados ha estado chacchando ha salido a las dos de la mañana y justo lo ve dice que está lleno en esa pampa, qué ha hecho...Ha ido con su poncho al manantial le ha ganado ya y gana al manantial y solamente queda una sola oveja en piedra, convertido en piedra. Entonces él recogió eso y él lo tenía pues en una cajita como un tesoro y lo hizo y...esto es el Ylla, me hizo conocer que tenía unas manchas así, entonces idéntico el animal así durmiendo y cada que salaba su animal, a ese lo, lo...como adorarlo ¿no?, lo chacchapaba, su azúcar, su caramelo sus cigarrillos, entonces todo lo que le daba su Jirka, ahí no más...entonces y todo el tiempo sus ovejitas los tiernos así con mancha nomás nacían, pese de que tenía sus padrillos de diferentes, pero uno de eses no más, igualito que su Ylla, igualito que su Jirka, entonces a través de las leyendas de esos, desde antiguamente y los...las Yllas viven en las manantiales...”* (E.E.A., 2013).

### **- Liku Ylla o Torito de Oro (R38)**

*“...este te contaré este pues no...de mis abuelos, de mis bisabuelos, un día ¿no? Había, este un puquial como ahorita Wachaq, supongamos como Wachaq pe, y el cerro tenía un...Osea nuestros animales de mis padres, osea así dormían así de aca a Wachaq y tenía su cancha, tenía su liku, liku es Jirka, Jirka es ese cerro y el animal cuando vive cerca el liku, el cerrito del puquial sale un torito chiquito, ese se llama Ylla, en quechua se llama Ylla, entonces ese salía en las noches con luna llena y entonces, venía a nuestra cancha porque ya mi padre me cuenta no, porque en tiempo de mis abuelos ha pasado ese pues ¿no?, entonces dice el torito venía en la noche cuando ya estaba llena la luna y las vacas estaban durmiendo así, en el rodeo ¿no? Entonces, el torito va, pero mi papá era niño recién, y mis abuelos levantan dice y qué por qué las vacas están, se asustan y empiezan a gritar ¡moo, moo!!! Entonces mira eso es ratero o qué y empieza a divisar mi abuelito y entraba un torito, pero chiquitito, pero finito a todas las vacas que estaba durmiendo le rodeaba le rodeaba a todas las vacas y las vacas también no tenían miedo, solamente olían y todos levantaban a oler y después de cariñar a todos los animales dice, vuelta se vuelve en ese puquial de donde ha salido ahí se vuelve. Entonces ese era Ylla, Ylla de los animales, ajá; antiguamente. Así pasa hijo porque ese es...Eso pasó acá en el pueblo pues, también pasa en Sillapata hay Ushnu, hay creo que los arqueólogos más anteriores sí conocen, han ido, hay Yarpaq, a todos ushnus de Sillapata también han ido, ese ha pasado en Sillapata, uhum...” (L.N.R., 2013).*

### **- Turmanyoy o arcoíris (R39)**

*“El arcoíris normal, el arcoíris de colores, el Yana, Yana arcoíris, negro, este..., el Barroso y el Yuraq, es el blanco normal de colores, el blanco, el barroso, y el negro. Estos tres colores, estos tres arcoíris son peligrosísimos, no tienen cura dice, este el blanco, el barroso y el negro ¿no?, esos hay en puquiales conocidos, por ejemplo, en el Pioqocha dice que hay el arcoíris barroso o algunos dicen también...que hay arcoíris negro, ¿no?, esos son peligrosos, pero el arcoíris este...de colores, ese normal que sale...cuando hay serazones esos te tienen cura todavía, si le pica a algunas personas se puede curar con creso, con ruda, con ajos macho, con esas cosas, sino con portola, atún, esos. Y a las personas que les ha picado, normalmente tienen que dormir solos, en casas este...así lejanas, en casas vacías, solos tienen que dormir, allí no más se le da, se le cura ¿no? Normal puede venir a tu casa, a comer todo estar juntos, pero dormir solos, ahí cuando duerme solos recién se va el arcoíris sale, sino dice que el arcoíris es celoso, no, no deja así no más. Según cuentan las personas que han sido picada por el arcoíris, sueñan mayormente a personas gringos, gringas o gringos ¿no?, si es este...va*

*mujeres...sueñan a los gringos que le enamora no le deja. Personas gringos. Pero dicen cuando le curan...normalmente como debe de ser, con ruda, ajos machos, con creso tienen que bañarse y este...comer bastante portola, portola nada más, atún esos no más, no comer cuestión de grasas, este...esos, entonces sólo sale, mayormente tiene que dormir fuera de su casa, en apartados, en casas vacías, sí. Entonces ya cuando se va el arcoíris dice que sale, ¿no?, se despide...tú no me quieres, qué...así ¿no?, cuentan los que han sido picados por arcoíris, entonces a partir de eso en su sueño, entonces se despiertan ya aliviado, ya va mejorando. Si le ha sucedido a alguno de su cuerpo se ha hinchado va ya bajando ya, poca a poca baja sigue igual el remedio. Y, pero si en caso le has curado mal, le has llevado al médico, eso ya también este...difícil sale o muchas veces también hasta mueren. Eso es lo que hablan del arcoíris” (A.C.L., 2013).*

## **Comunidad Campesina de San Lorenzo de Pachas**

### **Sobre cerros y cuevas**

#### **- Toromachay (R40)**

*“Dicen salían dos toros con cadena, brillaban dicen la cadena, de noche dicen salía, y veían pe la gente, y después dicen se entraba nuevamente a esa cueva, regresaba y por ahí seguramente le habrán puesto el nombre Toromachay, como existía toro, seguro por ahí pe, aja. Este lugar es importante, poderoso muchos dicen pe, es poderoso. Mas antiguamente le llevaban coca, su aguardiente, sus caramelos lo regalaban dicen pes más antes, pero ahora los últimos casi no lo creen pues. Ahora ya no creen mucho ya, los últimos, los postreros ya no ya. Ahí está, éste es cueva, Toromachay, se ha caído, no sé cómo, con movimiento no sé cómo, hacia adentro hay hueco, es una cueva, dentro de cueva había laguna, ahora ya no existe, lo ha tapado, y el agua se ha desviado por este lado ya sale, más antes salía de cueva y de ahí salían los toros. Ahora de ahí bombean el agua para Huaricashash” (S.A.A., 2018, Huaricashash).*

#### **- Toromachay (R41)**

*“Antes no vivía acá gente mucho, dos, tres nomás había acá, entonces una mañana en Estanque, ahí vivía mi abuelito, mi bisabuelo de allá habrá sido de mí, de mi abuelito su abuelo no sé. Entonces había venido una madrugada desde Estanque, como es camino incaico era ese camino, entonces había aguaitado dice, bonito era pues ese sitio Toromachay, era un pamponcito y salía agua, cueva grande es. Ahora de lo que han hecho se ha caído pues ese, todo se ha caído, si no era así bonito como cueva era. Ahí dice pues mi abuelito venía de arriba*

*de Estanque madrugada, entonces para que aguaitée de la pata, dos toros dice estaban jugando en la pampita, un toro barroso, así estaba jugando, de ahí le han puesto el nombre Toromachay. Cuando ha aguaitado dice shagraraj shagraj le había envuelto con cadenas de oro dice, arrastraba, se han vuelto a su cueva y se habían dentrado dice, entonces mi abuelito dice ha seguido y ya no había visto nada, por eso pues le llaman Toromachay. Y más antes en Toromachay había laguna, así agua había y salía bastante agua de ahí mismo y ahora con el terremoto se ha desviado por este lado ya ahora viene, por ahí no salía agua, porque se habrá desviado por ahí y ahora por ahí ya pues viene agua bastante, por otro lado ya. Por ahí ya todo se ha caído, wankas, todo, desmonte se ha vuelto ya, feo ya” (P.A.V., 2018, Huaricashash).*

**- Córdorwain (R42)**

*“El agua de Toromachay llegaba a Córdorhuain más antes. Antes llegaba cóndor y vivía dicen, aquí hay una cuevita, acá abajo está pues, ahí dicen llegaba, claro más antes existía, abundaba pues cóndor por acá y se quedaba y dormía ahí cóndor, por ahí ya le ponen el nombre de Córdorwain, quiere decir huain su casa...en castellano, en quechua wain. Así le ponían. Quizá antiguamente respetaban, ahora casi no, nada. Como vivía cóndor le habrán puesto así, como siempre se hospedaba cóndor ahí. Ahora ya no le dan regalo, ya no lo conocen los últimos todavía, ni cóndor, más antiguamente siempre llegaban acá cóndor, abundaba” (L.E.M., 2018, Huaricashash).*

**- Hornomachay (R43)**

*“Yo lo que he conocido es Hornomachay, eso estaba pircado bonito, yo he entrado hasta adentro, no había nada de huesos, nada, pirca nomás era. Y eso era un pircadito, de los preincas, y eso un muchacho lo ha destruido. De lejos se veía como un horno. Por eso a quebrada le han puesto Hornomachay también” (R.M.L., 2018, Huaricashash).*

**- Awillumachay (R44)**

*“Awillu es el viejo pe. Antes existía el cerro, el viejo pe. En quechua se le dice Awillu al hombre de edad pues. Ahí me dijo antes un señor Espinoza, hace claro pues sus veinte o veinticinco años, venía de La Unión por aquí, y me dijo oe Awillumachay dice en ese tiempo de Melchor Albornoz dice hay una cueva donde había escondido todas sus cosas y ahí adentro está ahora, ahí estará pues, Melchor Albornoz era bandolero, ese mataba gente y escondía pe, allá por 1940 o 30 había bandolerismo. Así como Melchor Albornoz, así Pardo, como Julio*

*Gallo, por Cerro de Pasco, esos eran famosos, asaltantes eran esos” (F.T.R., 2018, Huaricashash).*

**- Chaquanrumi (R45)**

*“Arriba hay una piedra que se llama Chaquanrumi, en eso creían mi papá, Chaquan es anciana...y hay mi papá me recuerdo daba su coquita, si cigarrito, aguardiente todo. Ese está arriiba, en la punta, en esta vuelta del cerro, acá arriba, más arriba hay un cerro grande, se llama Yanajirka, Rukujirka, Yanajirka así dos cerros, Rukujirka y Yanajirka..., ahí está, antes de llegar a Yanajirka está Chaquanrumi, hay un cerro parece que está sentado un ser humano igualito con la forma, entonces ahí tenía creencia mi papá, mi mamá, mi papá. Le daban su coquita la hora de dar sal a sus ovejitas, sus ganados y le daban siempre, como una wanka, pero parecido a ser humano...esa piedra si existe. Ahora ya no le hacemos caso ya, ya nos hemos divorciado de costumbres antiguas. Por eso hay Rukujirka y Yanajirka hay, Yanajirka ya simboliza damas ya, en femenino, en cambio el otro Rukujirka ya anciano, el cerro elevado, grande” (F.L.A., 2018, San Lorenzo de Isco).*

**- Númeropunta (R46)**

*“Más antes era puro libre, libre, no había mucha gente pe, en cambio ahora ya está llenando ya...sobre los Jirkas hay antes mi abuelito...está Númeropunta, hay dice regalaba pe para que se aumente su ganado, para eso sus regalitos, llevaban frutas, caramelos, esas cosas, coca, cigarro, esas cosas pue, esas costumbres tenían pue...Númeropunta queda acá arriba, aaalto es ese cerro...después acá Huayllaco, después Regulon, después Yuraqcocha más allá, ese cerros de acá pues, los cuatro cerros pue están más altos ahí. Por acá ya pe ese cerro Yanajirka dice, de Númeropunta, ese cerro Rimarima al punta. Más antes como poderoso a ese cerro Númeropunta pe lo han tenido, casi los actuales ya no ya pe, se cambian pe todas las creencias ah. Como poderoso lo han conservado pe, le llevaban su coca, su cigarrito, sus caramelitos ahí...una cuevita linda ahí pe, ahí pues llevaban...ahí dicen la familia Palacios pe habían sacado una...más antes había un entierro, más antes había muerto. Mi abuelito daba ofrenda, yo no he dado...frutas, cigarrillos, lo que está amontonado ahí yo he visto, lindo es ahí” (L.V.T., 2018, Víctor Raúl Haya de la Torre).*

**- Cerros de Conchucos y la Selva (R47)**

*“...los cerros que están en ambas bandas del río [Vizcarra] el Inca ordenó que llegaran hasta ahí, esos cerros eran de Conchucos...los cerros de la selva trajeron coca y los de Conchucos*

*nada. Los cerros de Conchucos son Garhuauhuara, Linca, Cunyaj y de la Selva Cocarunco. El Inca les ordeno que fueran a Huánuco Viejo para que lo abrigaran...ordenó que se traiga una piedra de Huánuco Nuevo para que cambie el clima, pero ella no amaneció en el lugar y se regresaba a Huánuco Nuevo. Entonces el Inca ordenó a los cerros que regresen a sus sitios, pero muchos de ellos se quedaron en el camino...” (R. E., 2008, Bellavista).*

### **Sobre pampas y quebradas**

#### **- Rollopampa (R48)**

*“Antes le regalaban su cigarrillo, de tiempo de dar salado a nuestros animales, dando salado nuestro animales ya tenemos que regalar a la wanka su coquita, su aguardiente, su cigarrillo, sus caramelos, y es cierto no pasaba nada pe, los animales tranquilos se daban la vuelta, claro ahora yo si le regalo así en unos paredes así, pero franco mis animales se dan la vuelta solos ah, sin que pasteamos, ahorita más tarde vamos a ir a recoger, ya estará dando la vuelta, por donde se dará la vuelta también pe, por si solitos, solos se dan la vuelta. Esta wanka estaba en Rollopampa, donde están los árboles, ahí. Rollopampa es un rodeo que por ahí le habrán puesto ese nombre como corrales, pircados de piedras, nada más corrales” (S.A.A., 2018, Huaricashash).*

#### **- Goyush (R49)**

*“Así, por el otro lado, por Andachupa no ves que tenía Goyush, Señor de Mayo se llamaba ese, que habrán hecho ahora no sé, ahí en la escuela creo que lo tienen. Yo no creía en ese, es una piedra, bonito, que lindo, que lindo. Está en Andachupa, en Galañoq, ahí le han hecho su capilla, bonito. Entonces desde antes, desde mi chibolez, hicieron andar con caballo, para hacer su misa llevaban a La Unión, hasta Llata llevaron y más, llevaban a La Unión, especialmente dentaban mayordomos a hacer la fiesta, así nomás otros días pesaba otros días no pesaba, especial así es. Goyush tres cruces tiene, uno grande...así es, tipo corazón es la piedra, bonito le han hecho su capilla como casa grande, tiene sus velas. Y éste así dicen revelaba, entonces así pasaban pisando, pisando, antes será pe, en que año será pe, sesenta, setenta, cien años, más también será porque yo también tengo mis cincuenta y cinco años y ya he conocido que hacían misa ya desde cuando ya, entonces los abuelos ya hicieron eso. Según que me contaban mis abuelos dicen que pisaban, pisaban, en camino habrá sido, no sé como pe y pasaban, y dicen revelaba pe... ¿Por qué me pisan?, ¿Por qué no me recogen?, ¿Por qué no me llevan a su lado de ustedes? Yo soy santo dicen decía pe, así según que me contaba, de*

*ahí ya dice, lo han recogido pe y ahí como ya es lindo, lindo, dicen hicieron su misa, y así ha seguido hasta ahora pe” (S.P.L., 2018, Huaricashash).*

**- Goyush (R50)**

*“A mí también me cuentan que cuando lo llevaban a Llata, dicen con mula, este lo tenían allá y dicen aparecía acá, no sé, así me cuentan, desaparecía de allá, acá aparecía dicen” (A.A.M., 2018, Huaricashash).*

**- Wanka (R51)**

*“Allá en mi casa, tremenda piedra había, allá predicaban. Ahora la piedra está adentro, lo han botado con tractor, esa era la wanka de Huaricashash, era poderoso, en ese aparecía animales, más antes se le daba su regalo, coca, cigarro, más antes. Tres, cuatro piedras eran, dos piedras ahí han enterrado y otra está abajo, está botado, y otra está ya adentro. El original, el grandazo en hueco lo han metido, con tractor han metido. De Lurdes Moraya había uno, más uno, más allá uno...En una de esas wankas tejía mi papá poncho, antes era pampa bonito, pampa libre. Cuando era más chibolo, cuando jugábamos, ahí aparecía un chancho, un chancho grande aparecía, y de ahí menos dábamos la vuelta se desaparecía, piedra, piedra se convertía así, osea ha sido cerro pe. En Luna veía así, en chancho blanco se convertía, cuando se acercaban se desaparecía, era piedra, así era ese” (G.V.C., 2018, Huaricashash).*

**- Pampas de Taparaco (R52)**

*“Antes dicen tenían Ylla usha, ahorita tienen en altura, en Taparacu dice siguen esa usha, así dicen, hay Ylla pe. Si...hay, hay Ylla usha por Taparacu, dicen antes había, no ves que un corral dice había regalado Yacha ajá...hasta ahorita esos llatinos ahorita sigue ese usha, ese ganado ahh...Yacha ha sido un llatino, gente pobre dice y despreciado de su hermano así dicen, él había vivido y hay un tiempo dice, su hermano es rico también hasta que se admira, yo también quiero tener hasta dice dice había tenido, le había dado. Así dice en cueva, cuando sale carnero negro no vas consentir, vas tirar garrote hasta que sale blanco, blanco ha salido, ha salido usha...” (F.L.A., 2018, San Lorenzo de Isco).*

## **Puquios**

### **- Vaqueríapuquio (R53)**

*“Ese era bonito más antes, Vaqueriapuquio es porque más antes había mucho ganadería aquí, vaquería de Leonardo Ortiz, y los animales bajaban a tomar su agua” (R.P.A., 2018, Huaricashash).*

### **- Ramadero (R54)**

*“Ese día estaba lloviendo y neblina neblina era y salí más o menos a las doce de la noche, hay un macho chiquitito salía con cuerno grande, pero de ahí sus Yllas, las ushitas bastante manada salen llorando y de noche como no hay nadie, nadie pe, silencio, silencio, silencio. Pero de ahí de ese puquio, así medio invisible era ese puquio, yo he visto que de ahí bastante usha ha salido de ahí tío, bastante, bastante, pero todos chiquititos son, y yo pensaba que era mi usha pe que estaba yendo a hacer daño, entonces de ahí no sé cómo he pestañado y se han desaparecido y ya no he visto nada ya. Y ahí donde hay eso, usha aumenta al toque, al toque” (A.C.P., 2018, Huaricashash).*

### **- Andachupa (R55)**

*“A mi abuelito, a mí me ha contado así, allá por Andachupa, por el otro lado que estaba contando, más arriba está, ahí dice los machos invisible nomás porque no hay los machos su también ya encastan pe, ya pues paren ya, entonces aumenta dicen pe. Así tenía sus vacas pe, cantidad, veinte, quince vaquitas, así en eso, así en neblinas por día era eso, entonces de arriiiba veía eso, un torazo dice, un pinto había al centro de las vacas, estaba encastando y no tenían toro, pero eso nomás como me aumentaba así nomás sin toro, era Ylla pe, él tenía Ylla pe, era Ylla, era un puquio, un puquito, de ahí dicen pe, de ahí aparecía y de ahí desaparecía, en tiempo de lluvia y neblina, por esa zona siempre iba a pastear, por oconal, siempre por ahí pasteaba y ahí nomás se encastaba el toro y después desaparecía y aparecían preñadas sus vacas” (S.A.A., 2018, Huaricashash).*

### **- Minajirka (R56)**

*“Yo también un tiempo he escuchado estee...llorar, pero no he visto así, mi papá dice a ha visto ese Ylla usha, en aquel esquina, no ves que este vuelta, ahí dice había visto mi papá...en Minajirka, ahí al ladito hay puquial, de ahí dice estaba saliendo cantidad usha.” (C.L.E., 2018, San Lorenzo de Isco).*

**- Minajirka (R57)**

*“Siempre existen Yllas, de ganaditos...cantidad...carneros lanudos, se pensaba que era del vecino, se ha ajuntado, no era de nadie. Yllas existen pe, varios han visto toritos que engastan así vacas que están en celos, esos toritos nomás hacen parir, yo no he visto pero así me han contado así” (L.V.T., 2018, San Lorenzo de Isco).*

**- Pinkullopunta (R58)**

*“Ylla un becerrito ha estado correteando arriba a su mamá, ha dado la vuelta y ya no ha visto, ni al becerro ni a su mamá, absolutamente nada, nada, nada, han desaparecido, han ido su huella nomás ha estado, su rastro nomás. Esto es arriba, en Pinkullopunta, Pinkullo ese llama. Así nos ha dicho ese es Ylla, ahora es evangélico él también, pero ha dicho Ylla existe. Hay Ylla, varios han visto así otros ganados, pero yo no he visto...en cualquier sitio no es, salen comer en la noche, varios han visto rápido vuelve dice pes, se escapa, no, no pueden. Otros tienen piedrita en su casa lindo como figuritas, ovejitas. (N.E.A., 2018, San Lorenzo de Isco).*

**- Potgaragran (R59)**

*“Potgaragran también bastante agua sale de aquel, de aquel sale bastante, bastante agua sale de aquel quebradita, de Potgaragran, por ahí ¿ve?, está bajando hasta aquí abajo, Potgaragran de adentro...arriiiba hay tío hueco, hay arriiiba arriiiba grande en que está último, como una quinal, ahí arribita hay hueco grandote y cuando hechas cualquier cosa por ese puquial sale, por ese puquial sale. El cerro ya botará, por ese hueco cuando echan cualquier cosa ya por ahí sale, como río vendrá agua que será pe” (M.A.J., 2018, San Lorenzo de Isco).*

**- Quitapuquio (R60)**

*“De manantial ese levanta, de arcoíris mi tía me ha contado, es como bebe dice, puro gringo, siete colores es ese pues, quería agarrar bebe y ha enfermado...cuando pica como será pues, invisible será pe, con ese muchos mueren pe, con ese yo defectuoso he salido, yo muchacho jugando arriba, he estado en manantial ahí seguro me ha picado y de ahí me han puesto de un remedio de otro remedio, un año masito he estado en cama, puro puro puro en cama nomás, último con reumatismo me han puesto con frieldas me han amarrado, hasta que resultó en reumatismo ya, por eso he salido defectuoso, me han hecho joviar, así defectuoso he trabajado duro” (C.A.A., 2018, San Lorenzo de Isco).*

## Descomposición Resumida de las Narrativas

Una de las facultades notables del *Jirka* es su capacidad de “tragar” y “devolver” las cosas desde las profundidades del cerro si así lo estima conveniente (R1, R59). El alcance de su poder sancionador es amplio, causa la pérdida de animales, enfermedades, infertilidad y hasta la castración (R6). También se antropomorfomiza con la finalidad de llevarse a las personas, pero puede fallar en su intento cuando es identificado por algunos rasgos físicos singulares y distinguibles como, por ejemplo, la presencia de “patas de gallo” en lugar de pies (R11). Al igual que los humanos el *Jirka* puede enamorarse y embarazar a una mujer, al respecto, algunos testimonios señalaron que las personas con albinismo son sus hijos (R17, R18).

Además, hay que mencionar que, como dueño y celoso vigilante de la naturaleza y todo cuanto habita en ella, el *Jirka* se vale de animales como el zorrillo (R10) para confundir y alejar a las personas de sus dominios (R22). Aunque algunas veces, estas impresiones espaciales y trances experimentados por los humanos se originan por inexplicables neblinas que son superadas gracias a seductoras melodías entonadas por bandas de música, casi siempre por la noche y bajo la luna llena o nueva, melodías que se ven interrumpidas por la presencia de perros, cuyos aullidos y ladridos, motivados por el impacto de una piedra contra sus cuerpos, orientan nuevamente a los desconcertados caminantes (R2).

Sin embargo, el *Jirka* también es un dios beneficioso que ayuda a subsistir a las familias que se congradan con él a través de ofrendas y oraciones. Por consiguiente, como reciprocidad por esta devoción, el *Jirka* les regala las *Yllas* que emergen de los *puquios* (R54), y en ciertos casos de las cuevas (R4), preferentemente por las noches, cuando aparece la luna llena (R29, R35, R37, R38, R54). Así, los animales de los pastores se reproducen abundantemente (R38) a través del cruce o apareamiento (R55, R57). Los relatos sobre el hallazgo de *Yllas* son innumerables y son mencionados en distintos pueblos huanuqueños con elevada fe y convicción (R19, R52).

De acuerdo con lo manifestado se asume notoriamente que los *Jirkas* son seres poderosos, pero la narrativa también expone que cuando el Inca es incluido en los relatos, estos mismos *Jirkas* quedan sometidos a su supremacía (R47). Así, es posible encontrar que aquellos espacios apropiados y controlados por el Inca comienzan a ser modificados por él con ayuda de los *Jirkas* (R36, R47)

Una de las materializaciones principales del *Jirka* es la *wanka*, estas piedras de forma alargada se encuentran en la parte más alta de los cerros, bajo la apariencia de un hombre o mujer de edad avanzada (R45), pero también se ubican en las pampas (R48) y al interior de los pueblos (R51). Las personas acuden a estas piedras con ofrendas cuando se pide al *Jirka* por el bienestar familiar, las lluvias, la salud, la reproducción de los animales o la aparición de los mismos ante un eventual hurto (R48, R51). La narrativa presenta a estas piedras como contenedoras de un poder mágico que no ha perdido sus atributos a pesar de la extirpación de idolatrías practicada con sumo rigor durante la colonia. Al contrario, estas piedras todavía conservan esta cualidad y son elementos de carácter sagrado cuyos rituales practicados en torno a ellas incorporan aspectos de la religión andina y cristiana. De igual forma como sucede con las piedras sagradas que contienen cruces en su superficie como la piedra de Agocushma, las cuales son adoradas en centros religiosos católicos, pero sin perder sus características sobrenaturales, como la movilidad propia, su capacidad de comunicarse con los hombres y manifestarse en sueños, cualidades que rememoran la naturaleza de las antiguas *wak'as* (R49, R50).

Según la narrativa expuesta, el hombre altoandino convive en un mismo territorio con seres extraordinarios y poderosos, los cuales se manifiestan en determinados cerros, cuevas y lagunas, lugares conocidos por los pobladores, quienes respetuosos de sus residencias evitan acercarse o lo hacen con excesivo respeto. Este es el caso del *Turmanyoy* o arcoíris, un ser fantástico sumamente temido, que reside en algunas lagunas y que incluso llega a perseguir a los intrusos, aunque las personas disponen de ciertos mecanismos de defensa como la fricción de piedras, cuyo olor intenso les ayuda a evadir la persecución (R3). El *Turmanyoy* se presenta de diferentes colores y las consecuencias de su “picadura”, como ya se mencionó en capítulos anteriores, son graves, dejan marcas en el cuerpo e incluso causan la muerte. Ante esta situación, se recurre a personas conocedoras del tratamiento de este mal, para encontrar una solución a la enfermedad, la cual no es superada hasta la manifestación del *Turmanyoy* en sueños (R30). Así, mientras la “picadura” del *Turmanyoy* causa dolencias físicas en los hombres, las consecuencias del ataque en las mujeres es el embarazo y posterior alumbramiento de renacuajos (33), aunque esto último también puede producirse en animales como el chancho (R34).

Si bien los lugares donde aparece el *Turmanyoy* son usualmente conocidos por las personas (R15, R23), algunos informantes mencionaron que la presencia del *Turmanyoy* se ve afectada y disminuye cuando sus lugares de residencia son frecuentados constantemente (31). Además,

para evitar que el *Turmanyoy* ocasione algún daño o se manifieste, se procura realizar ofrendas al cerro antes de tomar el agua de algunos de sus *puquios* o fuentes de agua. El permiso es fundamental, y los mecanismos de reciprocidad siempre juegan un rol importante, por eso, si se desea algún bien de la naturaleza debe entregarse algo a cambio o solicitar su permiso con extremo respeto (R23).

Además, más allá de los hurtos, accidentes, incendios, enfermedades, entre otros peligros convencionales, que usualmente afrontan los pobladores de las comunidades, su integridad física también se ve expuesta a eventos que podrían ser considerados sobrenaturales. Por ejemplo, del cerro proceden los “bultos negros o apariciones” que descienden a toda velocidad bajo la forma de perros negros o blancos y se convierten de súbito en hombres que asustan y perturban la tranquilidad de quienes transitan por el campo a altas horas de la noche (R24). Sin embargo, este tipo de apariciones son enfrentadas y repelidas con piedras que son lanzadas con la mano izquierda para una mayor efectividad simbólica (R25).

Por otra parte, las cuevas son lugares sagrados vinculados a la presencia de cóndores, toros míticos con cadenas de oro, pircas y huesos de los antepasados, a la entrega de ofrendas y fuentes de agua en su interior, es decir, se tratan evidentemente de lugares cargados de una sacralidad singular (R40, R41, R42, R43, R44). Asimismo, la cueva es considerada la casa del *Jirka* y algunos hombres pueden ser invitados personalmente por la divinidad para entrar a su casa. Según cuentan los informantes, este tipo de cueva es un lugar donde es posible encontrar de todo, una casa tan surtida de productos como “una tienda” (R14), que puede asemejarse a una “ciudad hermosa” con “orquestas”, “cantantes” y “comercio” (R9). Igualmente, algunas personas aseguran haber escuchado ruidos particulares procedentes desde el interior de determinadas cuevas, ruidos como el canto de un gallo (R13). También se afirma no sólo haber escuchado ruidos como el mencionado, sino también haber visto danzar a diferentes animales como cabras, venados, zorros, *waychao*, *añas*, entre otros, en medio de una gran fiesta (R7). Además, algunas cuevas con características especiales son los lugares indicados para aprender o afinar los instrumentos musicales, en ese sentido, se le atribuye al *Jirka* el otorgamiento de las destrezas o habilidades necesarias a aquellos que pretenden sobresalir en este oficio (R8, R12).

La memoria sobre el uso de determinados espacios, como cerros y cuevas, por parte de personajes que forman parte de la historia local reciente, como el mentado Melchor Albornoz,

esta latente entre la población; incluso, se ha constatado como la reutilización de estos espacios afirma, acrecienta y, en algunos casos, resignifica la sacralidad de estos lugares (R1, R44). Así, se evidencia como las comunidades semantizan su territorio y conservan una memoria acerca de los sucesos históricos y las diferentes ocupaciones sucedidas. En consecuencia, ante la presencia de corrales antiguos, se reciben comentarios o historias que aseveran su uso como cercos antiguos construidos por los incas para “el conteo de sus animales” (R20). Del mismo modo, al mencionarse las cuevas en los relatos, los incas aparecen como los constructores del “camino real” que conduce a Huánuco, un camino que transcurre entre las cuevas de la quebrada peligrosa de Pisthaqwain (R27), las cuales sirvieron como residencias de los Pishtacos y Gentiles (R26), hasta llegar a recuerdos más recientes que traen a la memoria el uso del camino para el transporte de productos que luego eran intercambiados o vendidos en Huánuco (R28).