

# *El Q'eswachaka de Canas*

*Ingeniería y tradición en las comunidades de Quehue*



*Investigadores*  
**Pedro Roel Mendizábal**  
**Miguel Ángel Hernández Macedo**  
**Ingrid Huamani Rodríguez**



**PERÚ**

Ministerio de Cultura

# ***El Q'eswachaka de Canas***

*Ingeniería y tradición en las comunidades de Quehue*



# *El Q'eswachaka de Canas*

*Ingeniería y tradición en las comunidades de Quehue*

*Investigadores*

***Pedro Roel Mendizábal***

***Miguel Ángel Hernández Macedo***

***Ingrid Huamani Rodríguez***



PERÚ

Ministerio de Cultura

# ÍNDICE

---

<b>PRESENTACIÓN</b>	<b>9</b>
<b>EL QHAPAQ ÑAN Y LOS PUENTES COLGANTES</b>	<b>13</b>
1. EL QHAPAQ ÑAN EN LA TIERRA DE LAS CUATRO PARTES	19
2. TECNOLOGÍA DE PUENTES	32
3. PUENTES COLGANTES	33
4. EL QHAPAQ ÑAN BAJO EL RÉGIMEN COLONIAL	38
5. EL QHAPAQ ÑAN Y LOS PLANES DE DESARROLLO VIAL	42
<b>ECONOMÍA, ORGANIZACIÓN POLÍTICA E HISTORIA DE CANAS</b>	<b>49</b>
1. PANORAMA ACTUAL DE CANAS Y QUEHUE	51
Espacio	51
Economía	54
Servicios	59
Organización política	62
Comunidades campesinas	63
Justicia	66
Una demografía estable	70
2. EL PUEBLO KANA Y SUS DESCENDIENTES	74
Los kana bajo la administración colonial	80
a. Tributos y estrategias de sobrevivencia	86
b. De la etnia al común de indios	89
c. Crisis y rebelión	91
Canas en el período republicano: mistis y campesinos	96

<b>CALENDARIO FESTIVO DE CANAS</b>	<b>107</b>
1. CALENDARIO RELIGIOSO- CATÓLICO	112
La Virgen Asunta de Langui	116
2. CALENDARIO RITUAL: FIESTAS DEL GANADO Y BATALLAS RITUALES EN EL DISTRITO DE QUEHUE	126
Tinku: las batallas rituales	126
Canciones	139
<b>EL PUENTE Q'ESWACHAKA: UNA TRADICIÓN RENOVADA</b>	<b>149</b>
Apu Q'eswachaka	157
Desde la otra orilla	162
Q'eswachaka, cuerpo y memoria de Quehue	168
<b>Q'ESWACHAKA. INGENIERÍA Y TRADICIÓN ANDINA</b>	<b>173</b>
La construcción de un nuevo puente	177
Primer día. Encuentro de comuneros y la elaboración de las grandes sogas	178
Segundo día. Instalación de la estructura básica del nuevo puente	180
Tercer día. Los <i>chakaruiwaq</i> tejen el puente	183
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>187</b>

# PRESENTACIÓN

---

La renovación anual del puente Q'eswachaka es una práctica que se celebra desde hace más de cinco siglos. Es un proceso que involucra mucho más que la construcción de una vía de comunicación. Ciertamente, el puente ha cedido su uso funcional de senda de tránsito para convertirse en un vehículo de identidad local que recrea una parte de la historia de los habitantes de las comunidades de Canas, en Cusco, que están involucradas en su reconstrucción y reafirma los valores culturales que les han sido legados a estos pobladores por generaciones. Es una celebración que renueva una cultura y sus saberes.

En este sentido, el Q'eswachaka es probablemente el último vestigio de la tecnología constructiva de puentes practicada por las culturas prehispánicas, documentada ya con asombro por las crónicas de los primeros españoles que llegaron a esta parte del continente. En efecto, el levantamiento de los grandes puentes colgantes sobre los caudalosos ríos o profundas quebradas de los Andes ha sido motivo de admiración durante siglos —al igual que lo es hoy en día—, tal y como lo demuestran los relatos de los viajeros norteamericanos y europeos que visitaron el Perú durante los primeros años de la República.

Ubicado en la provincia de Canas, región con uno de los mayores porcentajes de población indígena del Perú, el puente Q'eswachaka une dos laderas sobre el río Apurímac en el distrito de Quehue. La renovación de este puente responde a un inconmensurable despliegue de trabajo colec-

tivo de los pobladores de las comunidades de Huinchiri, Chaupibanda, Chocchayhua y Ccollana Quehue, todas estas situadas en el mencionado distrito.

En respuesta a uno de sus objetivos centrales —la conservación, investigación y difusión del patrimonio cultural inmaterial—, en 2009, el entonces Instituto Nacional de Cultura, hoy Ministerio de Cultura, le confirió al proceso de renovación del puente Q'eswachaka el reconocimiento de Patrimonio Cultural de la Nación, resaltando así su importancia, e inició un trabajo consensuado para llevar adelante las medidas necesarias para su salvaguardia. Cuatro años después, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura-UNESCO, inscribió los conocimientos, técnicas y rituales vinculados a la renovación anual del puente Q'eswachaka en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad, en virtud al expediente elaborado y presentado por el Ministerio de Cultura y las comunidades de Quehue. A partir de este reconocimiento todas las partes involucradas fortalecieron su compromiso para realizar acciones que permitan garantizar la continuidad de esta notable expresión cultural.

En esta misma línea, en el año 2010, el Ministerio de Cultura distinguió como Personalidad Meritoria de la Cultura a Victoriano Arizapana Huayhua y Eleuterio Callo Tapia, ambos *chakaruwaaq* o maestros constructores encargados de la renovación del puente Q'eswachaka; posteriormente, en el año 2012, se reconoció con esta misma distinción a Cayetano Ccanahuire, comunero de Huinchiri y único *paqo* autorizado para realizar el ritual durante el levantamiento del puente. Estos reconocimientos, así como la publicación de esta investigación, forman parte de las medidas concretas que desarrolla el Ministerio de Cultura por la salvaguardia de los saberes que constituyen el patrimonio cultural inmaterial de nuestro país.

Es importante señalar también que el puente Q'eswachaka forma parte del Camino Inca o Qhapaq Ñan, una de las obras maestras de la arquitectura del Perú prehispánico. El puente, así como 250 kilómetros de caminos y más de 80 sitios arqueológicos situados en distintos tramos en nuestro territorio, forman parte de la declaratoria del Sistema Vial Andino como Patrimonio Mundial de la UNESCO.

*El Q'eswachaka de Canas. Ingeniería y tradición en las comunidades de Quehue* documenta las raíces y los rasgos de un proceso que, como hemos indicado, se ha logrado sostener por cientos de años, a pesar de los múltiples cambios propios del tiempo, no solo en la región cusqueña, sino a nivel nacional y global; y hace un recorrido por los procesos históricos que vivió la provincia de Canas, en general, y el distrito de Quehue, en particular, para buscar las causas materiales y los contextos sociales, económicos y culturales que han permitido la continuidad, desde tiempos prehispánicos, de una técnica constructiva ancestral y su celebración asociada. Así también, como marco explicativo de esta costumbre, el libro documenta el proceso de otras dos importantes festividades tradicionales de la región: la celebración de la fiesta de la Virgen Asunta de Langui y el Tupay Toqto, cuya presencia y persistencia en Canas permite ayudarnos a comprender las particularidades culturales de los habitantes de las alturas de Cusco.

Finalmente, deseamos resaltar que esta publicación es el resultado del trabajo conjunto de un grupo de profesionales de la Dirección de Patrimonio Inmaterial, del Qhapaq Ñan y de la Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco. Con esta investigación, el Ministerio de Cultura da a conocer el proceso histórico y la fuerza cultural de una sociedad que transmite su devenir a través de sus fiestas, costumbres y tradiciones.

*Diana Alvarez-Calderón Gallo*  
*Ministra de Cultura*



## CAPÍTULO 1

---

# EL QHAPAQ ÑAN Y LOS PUENTES COLGANTES

Entre los grandes logros de la civilización andina, pocos se han ganado una admiración similar al de la red vial conocida hoy con el nombre de Qhapaq Ñan, “el gran camino”, una de las creaciones más asombrosas de la ingeniería y de la organización nativa. Red compuesta por numerosos caminos construidos tras milenios de ocupación humana y de estrategias de aprovechamiento de los recursos entre la costa marítima, los valles, la puna y la ceja de selva, el Camino Inca fue el medio que facilitó la ocupación de espacios difícilmente accesibles y la difusión de especies muy lejos de sus lugares de origen. El punto más alto de este desarrollo autóctono fue alcanzado por la organización política y social conocida como Tawantinsuyu, la “tierra de las cuatro partes juntas”, que integró a todas las sociedades prehispánicas de la región andina, lo que fue posible gracias a un complejo ordenamiento que permitió la administración de tan vasto territorio.

La implementación de estos caminos fue el resultado de una organización que supo canalizar una copiosa fuerza de trabajo, cuyos fundamentos eran los vínculos originales de cooperación y el contrato con el organismo estatal que controlaba y regulaba el acceso a los recursos. La célula base de tal organización era el *ayllu*: comunidad compuesta por familias unidas por una ascendencia común que trabajaban colectivamente un territorio y sus recursos. De este modo, el Tawantinsuyu garantizaba la disponibilidad y reproductibilidad de la mano de obra de los diversos pueblos que los incas lograron mantener bajo su control.

Dado que la importancia de la presencia inca en la historiografía colonial fue producto de la percepción europea, que solo conoció este período tardío de la civilización andina, mucho se ha discutido sobre su

importancia real en el desarrollo de la cultura andina. Por lo pronto, se puede decir que los incas tuvieron una influencia relevante en el aspecto administrativo y en la distribución étnica de diversas regiones. Se ha definido usualmente a la administración inca como centralista, carácter que debe atribuirse a su rápida expansión sobre un territorio tan amplio y variado. El área geográfica abarcada por la administración cusqueña estaba ordenada teniendo como eje la ciudad del Cusco; en concreto, una de las esquinas de la plaza Hauk'aypata, en lo que es actualmente la Plaza de Armas.<sup>1</sup> Desde este punto partían, distribuidos en sentido cardinal, cuatro caminos que conformaban las vías principales de acceso a cada *suyu* o región. Hacia el noreste estaba el Chinchaysuyu, nombre que provenía del señorío costeño de Chíncha, principal aliado de los incas en esta región y cuyo límite se encontraba en el río Angasmayo, en el extremo sur de la actual Colombia. En dirección al sudeste partía un camino hacia el Collasuyu, el área más extensa del dominio inca, denominado así por el señorío Colla, que llegaba en la sierra hasta la actual provincia de Tucumán (Argentina) y, con una desviación, hasta el río Maule en la mitad del Chile actual, a más de 250 kilómetros al sur de Santiago, capital de este país. Un tercer camino, que partía hacia el noreste, se dirigía al Antisuyu, llamado así por su posición respecto del Cusco<sup>2</sup> y que incluía la región amazónica que fuera ocupada por los incas.<sup>3</sup> Hacia el sudoeste, el camino partía hacia los valles interandinos del sur, en los actuales departamentos de Arequipa, Moquegua y Tacna, que conformaban el Contisuyu o región del poniente. Dada la orientación geográfica de la administración, el área de los *suyu* era desigual, pues mientras que el Chinchaysuyu y el Collasuyu abarcaban en su gran extensión a sociedades de una gran variedad étnica y cultural, el Contisuyu era una región mucho menor que agrupó a sociedades históricamente vinculadas a los desarrollos altioplánicos.

---

1 La plaza del antiguo trazado inca constaba de dos secciones, separadas por el río Huatanay. La Hauk'aypata era la plaza ceremonial, rodeada de los edificios más importantes de la administración y la religión oficial, mientras que en la otra plaza, llamada Cusipata, se concentraba la población llana o *hatunruna*, como participe en las ceremonias; esta última era también el espacio para los mercados o *catu*, que se celebraban periódicamente en la ciudad. La administración colonial lotizó y cubrió con edificaciones esta parte de la plaza, convirtiendo la antigua Hauk'aypata en la Plaza de Armas, cuyo trazado fue proyectado sobre los antiguos recintos cusqueños, como aún permanecen hoy en día (ver Angles 1988: 74-87; Rostworowski 1983: 83).

2 El término *anti* refiere al sol naciente (dirección este).

3 La extensión del Antisuyu ha sido objeto de controversia, dado que se suele identificar al poblador amazónico como el *anti*, lo que incluiría a los pobladores de la región norte de los actuales departamentos de San Martín, Amazonas y la ceja de selva ecuatoriana.

El camino que surcaba el Chinchaysuyu y el Collasuyu en dirección NO/SE a lo largo de la región montañosa, conformaba lo que ha sido llamado Camino Longitudinal de la Sierra,<sup>4</sup> verdadera columna vertebral a través de la cual se establecieron los principales puntos de administración del Tawantinsuyu. Paralelo a este camino se trazó una ruta de una misma longitud a lo largo de la costa marítima, el Camino Longitudinal de la Costa, que unía a una serie de prósperos desarrollos de diversa extensión. Ambos caminos estaban conectados por ramales transversales que servían como conexión entre uno y otro.

Los cuatro *suyu* constaban de jurisdicciones, generalmente establecidas a partir de las sociedades originarias, aunque también de territorios habitados por *mitmakuna*, poblaciones trasladadas de regiones muy lejanas. Las jurisdicciones mayores eran llamadas *wamani*, palabra que los españoles tradujeron como “provincia”. La administración inca organizaba a toda esta población tributaria en múltiplos progresivos de diez (*chunka*), cien (*pachaka*), mil (*waranga*), diez mil (*chunka waranga*), cien mil (*pachaka waranga*) y un millón (*hunu*), estando cada grupo coordinado por dos administradores que se encargaban de la mitad de cada conjunto de tributarios (*pichka chunka*, *pichka pachaka*, y así sucesivamente). La unidad de tributarios, conocida como *waranga*, abarcaba en muchos casos la extensión poblacional de un grupo étnico o una sección del mismo. Tal distribución hacía viable el sistema de tributación por trabajo conocido como *mita*, cuyo fin era la construcción y mantenimiento de las obras públicas.

Uno de los fines de esta organización era la administración de los recursos disponibles, con los cuales se mantenían las campañas militares, las obras públicas y, en especial, las relaciones de reciprocidad y redistribución entre el Estado y las poblaciones sometidas. El Estado proveía el sustento para mantener la mano de obra a partir de los recursos recaudados y redistribuidos a lo largo de diversas instancias de gobierno y de los pueblos tributarios, en tanto que la población, organizada en *ayllus* o unidades mayores derivadas de aquellos, era monitoreada para el desarrollo de obras específicas como caminos, puentes y otras edificaciones a cargo de maestros y concedores en tecnología nativa. A cambio,

---

4 Los nombres de los caminos longitudinales, tanto de sierra como de costa, son términos acuñados por el proyecto Qhapaq Ñan del Ministerio de Cultura.



se les retribuía con comida y bebida que era consumida en las actividades festivas que acompañaban al trabajo propiamente dicho. Este conjunto de actividades, establecido formalmente como un contrato recíproco entre los incas y las poblaciones tributarias, incluía a la vez el trabajo y la actividad ritual y festiva.<sup>5</sup>

## **1. EL QHAPAQ ÑAN EN LA TIERRA DE LAS CUATRO PARTES**

La red vial que recorría este amplio espacio era indispensable para el control directo de los territorios integrados al Tawantinsuyu, así como para el acceso a los recursos. De las numerosas obras públicas realizadas por la administración cusqueña, esta red de caminos es sin duda la más notoria por su extensión, pues cubre en parte los actuales territorios de Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú. Obra de increíbles proporciones, se estima que su recorrido alcanzó una longitud de 60 mil kilómetros solo en el Perú —de los cuales se han identificado más de 25 mil—. Si se toma en cuenta que la civilización andina conoció con la Conquista una brusca interrupción de su desarrollo autónomo, puede considerarse al Qhapaq Ñan como la expresión más acabada del conocimiento sobre el territorio, el clima, los materiales disponibles y la tecnología de construcción, así como sobre la organización del trabajo que durante este breve período de la historia prehispánica produjo un impresionante conjunto de obras. Fue a la vez una puesta a punto y un resumen de los logros de una civilización.

Se suele hablar del carácter práctico de la administración cusqueña en aras de la eficacia en el logro de sus objetivos. En un medio en el que no existían animales de tiro ni vehículos con ruedas, es notable cómo una red de caminos bajo una administración eficiente permitió el control de los recursos y la circulación constante de personas y bienes. El Qhapaq Ñan hizo posible la integración de las poblaciones conquistadas, permitiendo la recolección, almacenamiento y distribución de diversos recursos primarios o manufacturados por medio de depósitos ubicados a lo largo de los centros poblados de cierta importancia y de los tambos

---

5 Puede decirse lo mismo de las actividades colectivas, llamadas “faenas”, que se practican actualmente en las comunidades andinas, aunque exceden largamente el aspecto puramente laboral para convertirse en una actividad compleja que une elementos rituales, festivos y lúdicos, incluso con una fuerte carga emotiva.

ubicados en puntos estratégicos del camino. De la misma manera, grandes contingentes humanos eran destinados a diferentes labores. Los mitayos eran enviados para el levantamiento y reparación de diversas obras como parte de las obligaciones del sistema de mita, que era la fuente principal de las rentas del Estado inca (Murra 1978); entre estas obras se encontraban todos los elementos —caminos, puentes, edificaciones— que conformaban el Qhapaq Ñan. Los *kamayoc* eran especialistas enviados a talleres dispuestos por el Estado para elaborar vestimentas y piezas de cerámica y orfebrería, mientras que los *mitmakuna* eran las poblaciones desplazadas de su lugar de origen para la habilitación de áreas no ocupadas o para la ocupación de territorios con poblaciones rebeldes. Los vastos ejércitos, formados por diversos pueblos tributarios y el mismo funcionariado cusqueño, pudieron movilizarse con rapidez por el Qhapaq Ñan, permitiendo la continua expansión del dominio inca. Para el gobierno cusqueño, el sistema de chasquis —que trasladaba mensajes a través de relevos— era el medio más rápido para la llegada al Cusco de las noticias sobre lo que ocurría en diversas partes de su jurisdicción, incluso de zonas lejanas, como el territorio del actual Ecuador o del noreste argentino, que estaban a más de 2,500 kilómetros de distancia. La administración inca requirió de una nube de funcionarios repartidos por todo el territorio. Una parte de esta burocracia, especializada en el Qhapaq Ñan, se ocupaba no solo del control y el cuidado de caminos y puentes sino de preservar el conocimiento necesario para su elaboración y mantenimiento. Según la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, de Guamán Poma de Ayala, los administradores, llamados *suyuyuc*, eran elegidos entre los miembros de la aristocracia cusqueña (*kapak apu*),<sup>6</sup> de las jurisdicciones que rodeaban a la ciudad del Cusco<sup>7</sup> y de las aristocracias leales de otros reinos (*apus* y *curacas*), que conformaban una élite con diversos grados de poder según su cercanía estratégica con la capital del Tawantinsuyu. Debajo de ellos se encontraba

---

6 Se usa aquí la escritura utilizada por Hyslop (1992).

7 Guamán Poma (1980 [1615]: 66) menciona en el acápite sobre las armas del inca una serie de localidades o pequeños reinos que formaban parte de esta aristocracia cusqueña, fuera de la ciudad del Cusco. Algunos de estos nombres se mantienen hoy en las toponimias. La relación del cronista incluye a Anta ynga (Anta), Caca Guaroc ynga, Quiuar ynga, Masca ynga, Tanbo ynga, Lari ynga, (Lari), Equeco, Xaxa Uana ynga, Uaro Conde ynga (Huarconde), Acos ynga (Acos), Chilque ynga, Mayo ynga, Yana Uara ynga (Yanahuara), Cauina ynga (Cavina, en el valle del Villcanota) y Quichiua ynga (Quichiua, cerca de Abancay y Curahuasi, en Apurímac). Esta aristocracia de privilegio, aliada de los incas en la guerra contra los chanka, fue una fuerza importante en la administración del naciente Tawantinsuyu, adjudicándose cargos específicos y, aunque mantenía sus trajes distintivos, tenía la potestad de llevar algunas insignias de la aristocracia cusqueña, como las orejeras (Sillar y Dean 2002: 252) Ver también Rowe (1976: 189- 190).

un sector conformado por personas escogidas entre los *hatunruna* (*allikaq*, *kamachikuq*)<sup>8</sup> a los que se encargaba una serie de labores administrativas menores. Entre los cargos administrativos que describe Guamán Poma se encuentran el *qhapaq ñan t'uqrikuq* o gobernador de los caminos reales; el *una caucho* o amojonador, que pone fronteras con mojones y zanjas; el *cona raqui*, que mide la distancia entre los mojones; el *chaka suyuyuyq* o administrador de puentes; el *incap khipuqnin* y *khipuq kuraka*, contadores; y los *hatun chaski* y *churu mullu chaski*, mensajeros principales. Guamán Poma también afirma que el *chaka suyuyuyq* provenía de Acos y que el *qhapaq ñan t'uqrikuq* provenía de Anta, actualmente dos provincias cercanas a la ciudad del Cusco. Siguiendo esta información, estos cargos podrían haber sido hereditarios, siendo sus detentadores los depositarios del conocimiento sobre la tecnología de sus respectivos rubros (Gade 1972: 97).

El Qhapaq Ñan disponía de un conjunto de establecimientos localizados en puntos estratégicos que tenían como función la administración de sus respectivas jurisdicciones —lo que implicaba la planificación de obras y la organización y el monitoreo de la mano de obra para labores diversas—, así como la tarea de recibir, albergar y abastecer a los ejércitos y al funcionariado. La infraestructura de estos sitios incluía, por tanto, espacios para el hospedaje y el almacenamiento de alimentos en los depósitos, llamados *qollqa*, que siempre debían estar bien provistos con diferentes productos. La administración de estos recursos también observaba casos como las fiestas y los períodos de escasez debidos al clima o a los desastres naturales.

La arqueología y la etnohistoria han confirmado la información de Guamán Poma sobre la importancia del Camino Longitudinal de la Sierra, en el que se ubicaban los centros administrativos más importantes del Tawantinsuyu. Hacia el sureste de Cusco se encontraban, entre otros, Hatuncolla y Chucuito (Puno), y hacia el noroeste, unidos por el Camino Longitudinal de la Sierra, Vilcashuamán (Ayacucho), Hatun Xauxa (Junín), Pumpu (Pasco), Huánuco Pampa (Huánuco), Huamachuco (La Libertad), Cajamarca (Cajamarca), Caxas, Aypate (Piura) y Quito (Ecuador). Por el Camino Longitudinal de la Costa se encontraban los sitios de La Centinela

---

8 *Apu*: señor. *Allikaq*: (=ascendido) persona ascendida por sus méritos. *Kamachikuq*: autoridad local menor. *Hatunruna*: varón adulto y casado (definiciones tomadas de Guamán Poma 1980 [1615], tomo III, glosario).



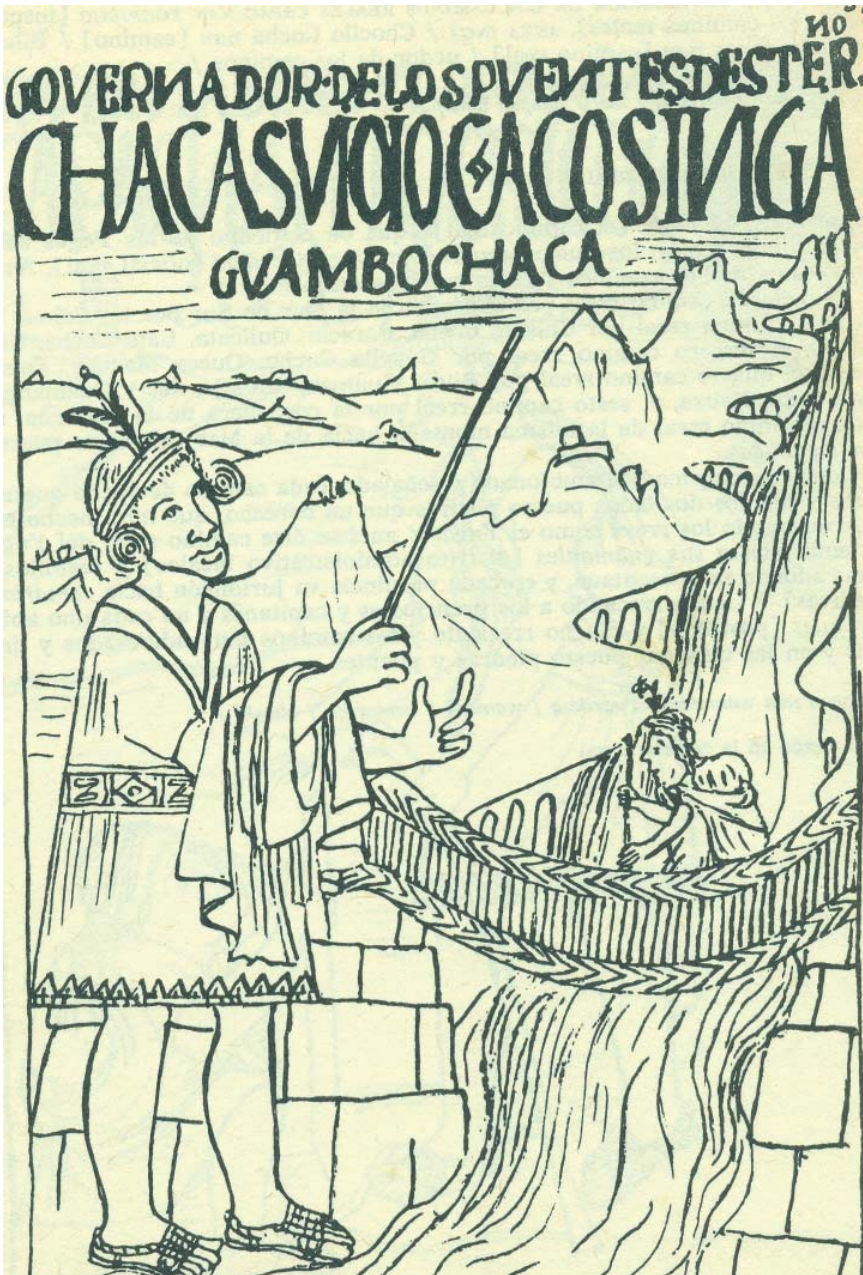
(Chincha), Pachacamac (Lima), Chiquitoy Viejo (La Libertad) y Cabeza de Vaca (Tumbes), entre otros.

A modo de “cabezas de provincia”, estos centros estaban conectados a los pueblos de su jurisdicción por una serie de caminos transversales, facilitando por este medio el acceso del gobierno inca a las poblaciones conquistadas. Para su elección como puntos de conexión se contemplaban factores como la facilidad de acceso a los pueblos de la región y las características del terreno, requiriendo la existencia de una amplia área plana para el establecimiento del sitio y la cercanía a fuentes de agua. La distancia entre estas cabezas de provincia era de 100 a 150 kilómetros, que según las crónicas coloniales cubrían entre cinco y ocho días de caminata. Estos centros, que fueron definidos por Guamán Poma como émulos de la ciudad del Cusco,<sup>9</sup> partían de un mismo diseño, el de la ciudad capital, adaptado a las circunstancias del terreno. Todos se caracterizaban por una infraestructura compuesta por edificios cuyo diseño obedecía a sus funciones específicas. Además de las *qollqa*, se encontraban estructuras conocidas con el término *cancha*, una “manzana amurallada rectangular que reúne en su interior grupos de edificaciones uniespaciales destinadas a viviendas u otros usos” (Gasparini y Margolies 1977: 186), que funcionaban como hospedaje para funcionarios y comitivas oficiales o como talleres de producción. Otras construcciones infaltables eran las *kallanka* o recintos techados de gran tamaño que servían para el hospedaje de contingentes de gran número; los baños de uso ritual; las estructuras para ceremonias públicas como plataformas y plazas, templos y el *ushnu*;<sup>10</sup> y los *acllawasi*, especie de claustros habitados por un grupo de mujeres jóvenes escogidas que vivían dedicadas al culto, a la elaboración de vestimentas de la más fina calidad y a la preparación de chicha. Las *acllas*, que solo podían ser vistas durante los rituales públicos, se encontraban

---

9 Guamán Poma hace referencia explícitamente a cinco “Cuscos” en su capítulo sobre las Ordenanzas del Inca: “Mandamos que ayga otro Cuzco en Quito y otro en Tumi (Pampa) y otro en Guanoco (Pampa) y otro en Hatun Colla y otro en Charcas y la cauesa que fuese el Cuzco y que se juntasen de las provincias a las causas al consejo y fuese ley” (Guamán Poma de Ayala 1980 [1615]: 161-162).

10 *Ushnu*: plataforma de piedra coronada por un asiento, ubicada en la plaza central de los centros administrativos de diversa categoría, desde donde la pareja gobernante presidía las ceremonias públicas, en especial las que implicaban libación ritual. El *ushnu* más conocido está hoy en el complejo de Vilcashuamán (Ayacucho), tiene forma piramidal; en Huánuco Pampa, adopta la forma de una plataforma simple. Normalmente construidos con mampostería de piedra, podían ser labrados igualmente en la piedra viva, como los que sobreviven hoy en el complejo de Sacsayhuaman, Cusco, y en Yunguyo, Puno. Existe una categorización más completa en Monteverde (2010).



"Gobernador de los puentes", en Nueva Corónica y Buen Gobierno, Felipe Guamán Poma de Ayala, 1615.

siempre bajo la supervisión de las *mamakuna*, quienes ejercían funciones sacerdotales.

Los centros menores eran los tambos, compuestos por un pequeño número de casas construidas por las poblaciones cercanas bajo la supervisión del curaca local. A modo de postines, en estos se encontraban estructuras para recibir visitas de diverso número y algunos espacios rituales ubicados a la vera del camino con una dimensión mucho menor a la de los centros administrativos. Generalmente lejos de los centros urbanos importantes, los tambos se ubicaban cerca de recursos estratégicos como el agua, las áreas de producción y los centros poblados de mediana proporción que brindarían mano de obra.

De manera similar a los grandes centros administrativos, los tambos se encontraban a una distancia promedio de entre 15 y 20 kilómetros, equivalente a un día de viaje a pie. Se calcula que había más de mil de ellos, como queda patentizado en las toponimias ubicadas a lo largo del área de ocupación inca en las que permanece la palabra “tambo”, como Huarautambo (Pasco), Tambo Colorado (Ica), Lahuaytambo y Cajatambo (Lima).

Las dimensiones de estos puestos variaban, sobre todo en el número de almacenes, ya que mientras en algunos se podían contar algunas decenas, en otros había más de dos mil estructuras para depósitos. Llama la atención que esta planificación mantuviera el mismo diseño en un territorio tan extenso y a lo largo de los casi cien años que duró la expansión cusqueña.

La infraestructura del Qhapaq Ñan no se limitaba a las cabezas de provincia y los tambos. En diversos puntos a la vera del camino, ubicados en pares uno frente a otro, se encontraban las *chaskiwasi* (casas de chasquis), donde los mensajeros pernoctaban para esperar los encargos y luego correr hasta el siguiente *chaskiwasi*, donde otro mensajero tomaba su posta en un recorrido que pasaba por diferentes tambos y centros administrativos hasta llegar a la ciudad del Cusco. Para facilitar esta labor, estas casas se ubicaban a una distancia de 3 a 6 kilómetros, que a trote podían recorrerse en algo más de quince minutos. De este modo, los mensajes sobre lo ocurrido en la costa central llegaban al Cusco en tres días, mientras que los mensajes salidos de los extremos norte y sur del

Tawantinsuyu podían conocerse en la capital a los diez o doce días. La necesidad de una administración constante de recursos de consumo y de la organización de gentes, la gama de incidentes de importancia pública en un territorio tan amplio y la misma expansión del Tawantinsuyu —que no se detuvo realmente sino a la llegada de los españoles— hacen suponer que el flujo de mensajes era continuo para la toma de decisiones por el gobierno central y que, además, se requirió de un grupo de personas muy disciplinado y físicamente entrenado para recorrer grandes distancias a la brevedad posible.

Un tema sobre el cual la información es escasa es el componente religioso asociado a este sistema vial. Debido a los ataques y persecuciones que recibió la religión andina por parte de la política cultural colonial, la información sobre las creencias prehispánicas es incompleta y, en cierto grado, discutible por el matiz cristiano de los cronistas que trataron este tópico. A ello se suman factores como la tradición iconográfica andina de este periodo, que solo pertenece a determinadas épocas y monumentos históricos; y que era comparativamente más hermética que la prolífica producción mesoamericana. Los mismos conceptos de religión y ritual que suelen aplicarse al mundo andino solo en parte corresponden a los conceptos originarios. La religión andina tuvo durante el período prehispánico un cuerpo sacerdotal, encargado del culto hacia los seres espirituales, a quienes se consideraba responsables de la existencia de los pueblos y protectores de sus fuentes de vida. Estos seres eran identificados con sitios geográficos como cerros, nevados, lagunas o *huancas*,<sup>11</sup> cerca de los cuales se levantaba arquitectura religiosa, y algunos eran considerados oráculos. El culto a estos dioses era central en la vida de los pueblos y los administradores del Tawantinsuyu se interesaron mucho en integrarlos a su sistema religioso. Los sitios sagrados más importantes fueron pasos obligatorios en la red del Qhapaq Ñan, para que los peregrinos puedan visitar las huacas<sup>12</sup> de importancia regional como Pachacamac y Pariacaca (Lima), Wariwillka

---

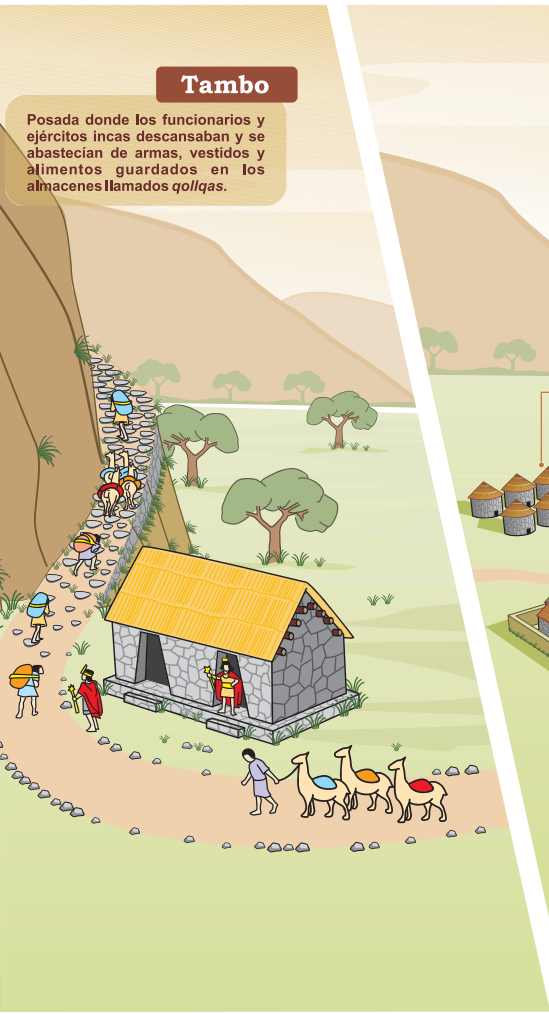
11 *Huaca*: piedra sagrada de gran tamaño asociada a los mitos de origen de una comunidad. A veces se le identifica como su mismo ancestro y otras como su representación directa (especialmente, cuando tiene una forma similar al *apu* considerado origen de un pueblo).

12 *Huaca* (quechua, *wak'a*): lugar u objeto de carácter sagrado concebido como una presencia corpórea de un ancestro mítico o una entidad divina de carácter creador u ordenador con el que se establece una relación de adoración y respeto. El término huaca podía designar a un hecho geográfico como una montaña, una laguna, una cueva o un ojo de agua. También definía el carácter sagrado de un cuerpo momificado, de una piedra (como la *illa*) o de una construcción religiosa —que es la acepción más difundida en el lenguaje cotidiano actual—.

# ESPACIOS ASOCIADOS AL QHAPAQÑAN

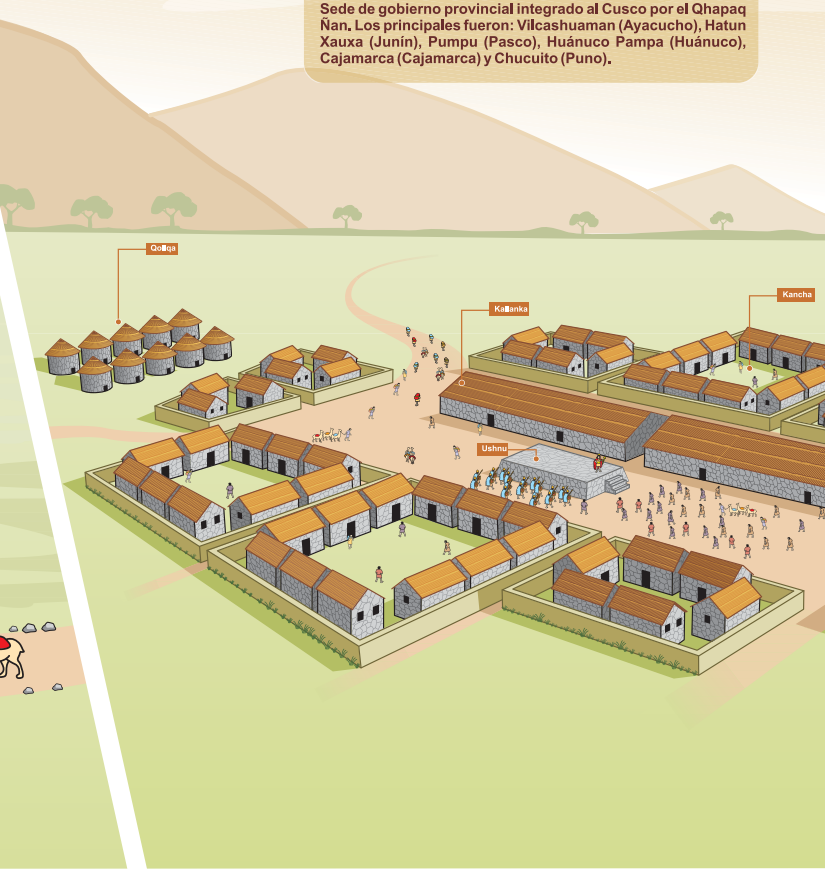
## Tambo

Posada donde los funcionarios y ejércitos incas descansaban y se abastecían de armas, vestidos y alimentos guardados en los almacenes llamados *qollqas*.



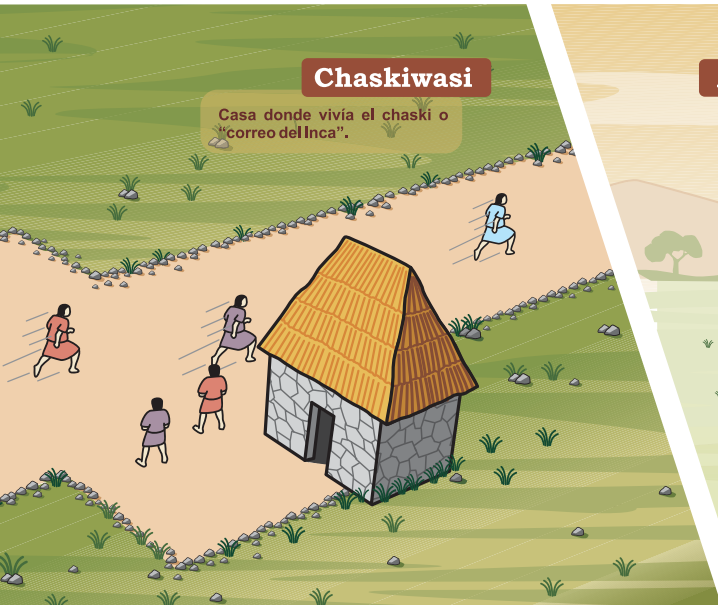
## Centro administrativo

Sede de gobierno provincial integrado al Cusco por el Qhapaqñan. Los principales fueron: Vilcashuaman (Ayacucho), Hatun Xauxa (Junín), Pumpu (Pasco), Huánuco Pampa (Huánuco), Cajamarca (Cajamarca) y Chucuito (Puno).



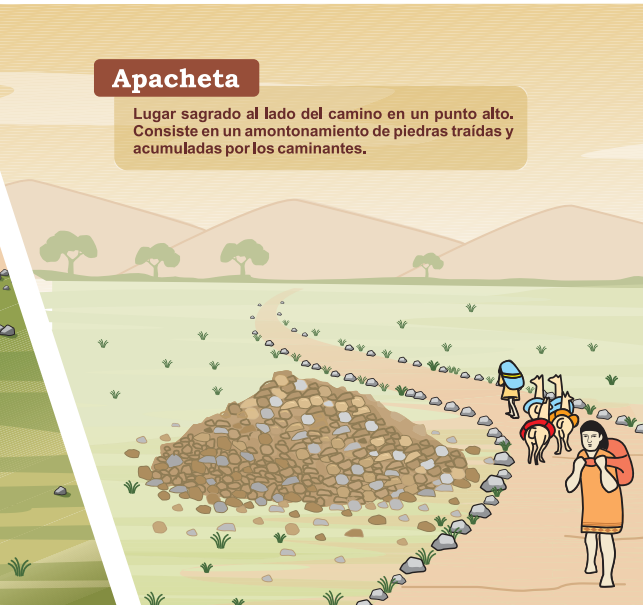
## Chaskiwasi

Casa donde vivía el chaski o "correo del Inca".



## Apacheta

Lugar sagrado al lado del camino en un punto alto. Consiste en un amontonamiento de piedras traídas y acumuladas por los caminantes.



(Junín), Guanacaure (Cusco), Catequil (Huamachuco, La Libertad) y Aypate (Piura), por solo mencionar algunas. Como parte de ello, el camino pasaba también cerca de *apus* importantes como los nevados Sarasara, Carhuarazo, Coropuna, Ampato y Putina, en los departamentos de Ayacucho y Arequipa, sin que haya necesariamente una estructura ritual para todos ellos.

Por otro lado, ayer como hoy, existen a la vera de los caminos las *apachetas*, lugares donde los viajeros acumulan pequeñas piedras como ofrenda a los cerros para pedir que la marcha pase sin contratiempos o como agradecimiento por no haber encontrado problemas en el camino andado. Con el tiempo, muchas de estas terminaron convirtiéndose en sitios de adoración, y aún hoy se pueden encontrar en lugares estratégicos como abras o pasos entre los cerros en los que se sigue tributando a los *apus*.

El Qhapaq Ñan respondió a los objetivos prácticos de un Estado que se extendió sin casi resistencia efectiva y que pudo suplir sus crecientes necesidades valiéndose de los diversos sistemas de organización que fueron fundamento para el crecimiento de la civilización andina. El objetivo fundamental de los caminos, en un sentido geopolítico, era facilitar la comunicación y el acceso a todo lugar que tuviera una población regida por algún sistema de gobierno local, a los recursos que la sostenían y a los sitios de importancia simbólica, incluyendo localizaciones importantes para el culto religioso, tanto si se trataba de ciudades o centros poblados como de cerros considerados *apus*. En la región andina, esto suponía superar los obstáculos impuestos por la geografía para lograr “la imposición de la línea recta” (Regal 1972: 7), es decir, el trazado del camino más directo, sobreponiéndose a las condiciones del medio pero sin alterarlo en lo fundamental y evitando el desgaste de recursos y de la mano de obra, los accidentes o la pérdida de vidas. A tenor de lo descubierto en el material arqueológico disponible, antes del trazado de cada camino se estudiaba el tipo de suelo, el relieve, la morfología del terreno y las condiciones climáticas de una compleja, accidentada y extensa geografía que incluía cuevas escarpadas, amplios abismos o pantanos, para que en vez de seguir los meandros de un terreno irregular —lo que es común en muchos caminos modernos, tanto de carretera como trochas— se pudiera pasar por encima de ellos. Para el logro de este objetivo, recursos fundamentales fueron la construcción de escaleras para escalar las montañas, túneles para atravesarlas, canales de drenaje para proteger el camino del efecto destructor del agua y, por último, puentes que unieran los flancos y los abismos de la difícil geografía andina.

El Camino Inca era en esencia una calzada horizontal en la medida de lo posible, bordeada de paredes bajas que la protegían de los elementos naturales. En la costa, en cuya geografía de desiertos y valles escaseaba la piedra, la calzada era de tierra y arena apisonada, bordeada por muros laterales de tapial, de adobes o de piedras alineadas, mientras que sus tramos se delimitaban con postes de madera clavados a la vera del camino. Al entrar a la sierra, el camino de subida por los lados de las montañas se sostenía sobre muros de contención cuyo relleno estaba hecho con la roca de la misma ladera.

En la cordillera, el Qhapaq Ñan se trazó sobre terrenos delimitados con bordes de piedra cuya altura estándar era de 50 a 60 centímetros. Los caminos pasaban por esta región a través de terrenos deleznable, tierras de uso agrícola, punas, arroyos, lagunas y lagos, como también sobre pantanos o zonas húmedas que se tuvieron que secar; también fueron labrados en la roca viva, sobre todo en laderas y a la vera de peñones (usualmente considerados *huanca* y, por tanto, piedras sagradas). Es por estas condiciones que el Qhapaq Ñan presenta todo un rango de soluciones: junto a las calzadas empedradas de rigor, colocadas luego de haber nivelado el terreno, estaban las escalinatas y rampas para las pendientes elevadas, así como canales de drenaje para evitar que el agua deteriore los caminos y los puentes. También había plataformas para los desniveles ligeros y, cuando no se podía escoger otra ruta que desviara el tramo, se construían túneles o, caso contrario, pasos subterráneos cuya longitud podía requerir que se incluyeran canales de ventilación. Un ejemplo de esto último se encuentra junto al antiguo puente Maucachaka (Abancay), el más célebre de los que cruzaban el río Apurímac y punto importante en el camino del Chinchaysuyu.

Las calzadas empedradas eran altas, hechas sobre relleno y con canales de drenaje cuando cruzaban territorios húmedos como bofedales. En las zonas de altura, la calzada podía ser de tierra afirmada, como en la costa, mientras que en el llano podía ser ancha, como se puede observar al sur de Huánuco Pampa (Huánuco), donde llega a tener 16 metros de ancho, o estrecha, como cuando el camino subía o bordeaba una ladera, alcanzando un máximo de tres metros (Hyslop 1992: 105).

Aunque siempre dominó el diseño dispuesto por los incas, es clara la influencia de las modalidades de construcción y técnicas de acabado

de los pueblos sometidos. Por poner un ejemplo, la calzada que conduce al complejo de Huamanmarca<sup>13</sup> está hecha con lajas de piedra oscura de la región, las mismas que se utilizan en la mampostería del citado complejo arqueológico. En algunos casos, puede suponerse que el levantamiento se hacía con la participación de un personal especializado, en las vías más importantes y en las labores que revistieran mayor dificultad. Otra motivación para ello era de carácter simbólico. Según se relata en diversas crónicas, los tres últimos incas (Pachacutec, Tupac Inca y Huayna Capac) tenían gran interés en la construcción de caminos que destacaran por su calidad y por el tipo de obstáculo a superar, como una demostración del poder del soberano cusqueño. Como refiere Hyslop (1992: 31), el camino tenía diversos significados para quienes estaban relacionados con este sistema. Para los incas era, en cuanto Qhapaq Ñan, un vehículo indispensable de su sistema administrativo, mientras que para las poblaciones sometidas, una muestra patente del poder y la autoridad cusqueñas.

Debido a los objetivos del Estado inca y considerando las complejas características del terreno, el relieve, los materiales de construcción y la mano de obra, el alzamiento del camino implicaba el establecimiento de un cuidadoso proceso. Este procedimiento se conoce a partir de lo descubierto en la sierra y en la entrada a la selva, pues son las regiones que, comparativamente, han sufrido menos los efectos de la ocupación posterior.

La construcción del camino se iniciaba con el trazado del recorrido en el terreno. Como se ha dicho antes, la “línea recta” de la que habla Regal ha sido la dominante en el diseño, pero esto ha de entenderse en un sentido general o panorámico, pues el Qhapaq Ñan no se impuso arbitrariamente al territorio sino que supo adaptarse a sus características. Mientras que el trazo podía ser recto en la medida en que el territorio lo permitiera, la diversidad de accidentes geográficos obligaba a seguir el relieve, rodeando escollos, zigzagueando por las laderas o subiendo por ellas con escalinatas si era indispensable. Una vez dispuesta la orientación del camino, se pasaba a la cimentación, removiendo la superficie del suelo para nivelar y levantar los muros de contención en los bordes, y, posteriormente, la calzada era cubierta con piedras para mejorar su firmeza y para comodidad de los viajeros. Colocadas con la cara lisa

---

13 Distrito de Caranía, en la provincia de Yauyos, Lima.



hacia afuera y con la menor cantidad posible de resquicios, estas piedras facilitaban mucho las condiciones de tránsito, pues ofrecían una superficie regular y segura, manteniendo el mismo disciplinado criterio del clásico muro inca.

Los muros colindantes a la calzada eran de dos tipos: los muros propiamente dichos, que se levantaban en ambos bordes del camino, eran hechos de piedra para garantizar su protección; y los muros de contención, que eran levantados en la ladera de los cerros para sostener las plataformas sobre las cuales pasaba el camino en terrenos de descenso. El ancho del camino y su trayectoria eran señalados con hileras de piedras (a veces canteadas) que eran distribuidas por uno o por los dos lados del camino. Los canales de drenaje, que iban a lo largo de la calzada y en ocasiones cruzándola, protegían el camino del exceso de agua en zonas lluviosas y húmedas. A veces, estos estaban cubiertos por lajas de piedra; en otros casos, el canal solo estaba protegido en el tramo que cruzaba el camino bajo el cual pasaba. También los había abiertos y elevados para recoger la humedad del terreno y proteger las calzadas.

Las escalinatas facilitaban el tránsito por las pendientes de difícil acceso. Los peldaños eran elaborados con lajas de piedras o labrados en la misma roca; también había descansos o pequeñas plataformas en puntos determinados. Algunas de las escaleras se adaptaban al relieve de las montañas, rodeando los precipicios, mientras que otras seguían una línea recta a lo largo de una pendiente, como el conjunto llamado Escalerayoq, ubicado en el límite de Yauyos y Jauja, cerca del nevado Pariacaca.

El mantenimiento de las calzadas suponía otro problema. Ante las fuertes precipitaciones pluviales de la sierra y de la selva, se planificó un sistema de drenaje especialmente hecho para estas zonas. El tráfico constante de personas y animales de carga, producto del funcionamiento del sistema inca, hizo necesaria la limpieza y la reparación periódica de los caminos, labor que fue encargada a las poblaciones cercanas a cada tramo mediante el sistema de la mita. Dado que la tecnología de caminos apareció en tiempos anteriores a la presencia inca, esta puede haber sido una faena tradicional, como sigue siendo en tiempos contemporáneos la reparación de obras públicas por parte de las comunidades rurales.



*Camino Inca que conduce al complejo de Huamanmarca, en Yauyos, Lima. Nótese las lajas de piedra oscura, características de la región, usadas en sus construcción (imagen superior) y el muro de contención (imagen inferior)*

## **2. TECNOLOGÍA DE PUENTES**

Herencia de las sucesivas civilizaciones que se desarrollaron en un territorio tan variado, la tecnología andina de puentes incluía un rango de posibilidades tan amplio como los retos que planteaba la geografía. En la región altoandina, estos retos eran ciertamente difíciles de superar: cuestras empinadas y cañones cortados por ríos caudalosos y helados que aumentaban su caudal entre los meses de noviembre y abril, tiempo en que eran imposibles de cruzar a nado. En muchos casos, la distancia entre las montañas vecinas imposibilitaba el uso de materiales sólidos como la piedra, que hubiera requerido de un trabajo considerable de ingeniería. El carácter sísmico del territorio y las condiciones climáticas aceleraban el deterioro de cualquier material usado para la construcción, obligando a su renovación periódica. La civilización andina tuvo como uno de sus logros fundamentales el acceso y utilización de los recursos disponibles en un medio tan diverso, siendo indispensable una comunicación fluida entre los habitantes de los diversos niveles ecológicos, lo que implica que desde sus inicios encontró formas de superar tales obstáculos naturales. La respuesta a todo ello requirió de un conocimiento de ingeniería, del uso de los materiales disponibles en cada región y de una organización sin fallas.

Aunque la tecnología constructiva de puentes se desarrolló antes de la aparición del Tawantinsuyu, todos los puentes de los que se ha dado información desde la época de las crónicas hasta el siglo XX son de origen incaico (Hyslop 1992: 215). Ello se debe no solamente a la fragilidad de estas estructuras sino a que el sistema vial inca integró todos los medios de comunicación existentes de las sociedades que fueron conquistadas. La misma sociedad cusqueña se desarrolló en una región de relieve escarpado, grandes alturas y valles marcados por ríos temporalmente caudalosos, lo que explicaría las soluciones que estos dieron ante los retos de la geografía andina.

Como se ha dicho, el tipo de puente levantado dependía directamente del tipo de obstáculo a salvar. Existían los puentes simples, compuestos de lajas de piedras que cubrían acequias y cuya anchura de hasta un metro permite definirlos como puentes antes que como alcantarillas (Hyslop 1992: 218). Los puentes de tablero rígido (Regal 1972: 9), que eran sin duda numerosos pero que apenas fueron mencionados en las crónicas por su poca espectacularidad, eran sencillos puentes de piedra de uno o dos metros de extensión que cruzaban arroyos y ríos estrechos; también

pertenecen a este tipo los hechos con un conjunto de maderas que podían cubrir distancias de hasta catorce metros. En ambos casos, los puentes estaban sostenidos por estribos de mampostería, tosca o labrada. Cuando había que cubrir una distancia mayor a la que podía alcanzarse con un puente simple, se optaba por plantar sobre el lecho del río una serie de hileras de piedra cubiertas con lajas, solución que solo se encuentra en la sierra central, como en el puente ubicado a orillas del lago Lauricocha, en el distrito homónimo (Hyslop 1992: 219), o el ya desaparecido puente de Izcuchaca, (Huancavelica) que cubría con este medio unos 32 metros de longitud (Hyslop 1992: 220). Otra variante de los puentes de madera se sostenía en bancos de piedra y tierra o en voladizos que sobresalían en ambos estribos del puente, estructura que requería de soportes voluminosos de madera. Algunos ejemplos fueron registrados en los sitios de Huánuco Viejo y Chuquibamba, en la actual Huánuco, y posiblemente se trató de una solución de la región que los incas integraron al Qhapaq Ñan. Un tipo peculiar de puente, era el de balsas, para el que se disponía una hilera de embarcaciones de totora colocadas lateralmente y amarradas una junto a otra, formando una base que era cubierta con un tablero hecho también con totora y tierra apisonada a modo de calzada. Finalmente, otra alternativa comúnmente usada para cruzar los ríos o barrancos era la oroya o *huaro*, sistema que consistía una cuerda atada a ambos extremos que llevaba colgada una especie de cajón o cesta impulsada manualmente por el pasajero. Todas estas soluciones, sin embargo, no podían cubrir la distancia abierta por los grandes ríos de los Andes.

### **3. PUENTES COLGANTES**

Los puentes colgantes, técnicamente definidos como puentes de tablero suspendido, están compuestos por una serie de sogas que sostienen un tablero y otras que forman dos pasamanos atados en ambos extremos sobre bases construidas con piedra y barro, ubicadas usualmente en sendos flancos de un cañón y a una misma altitud. Este tipo de puentes fue común en los Andes centrales, mientras que en el altiplano, en la sierra norte —de pendiente más suave— y en el extremo sur andino se utilizaban otras soluciones. Según Gade (1972: 96), el número de puentes colgantes existentes durante la época incaica se elevaría a setenta y cinco, de los cuales son muestra los estribos que han permanecido en diversos puntos de la serranía.

# LOS TIPOS DE PUENTES

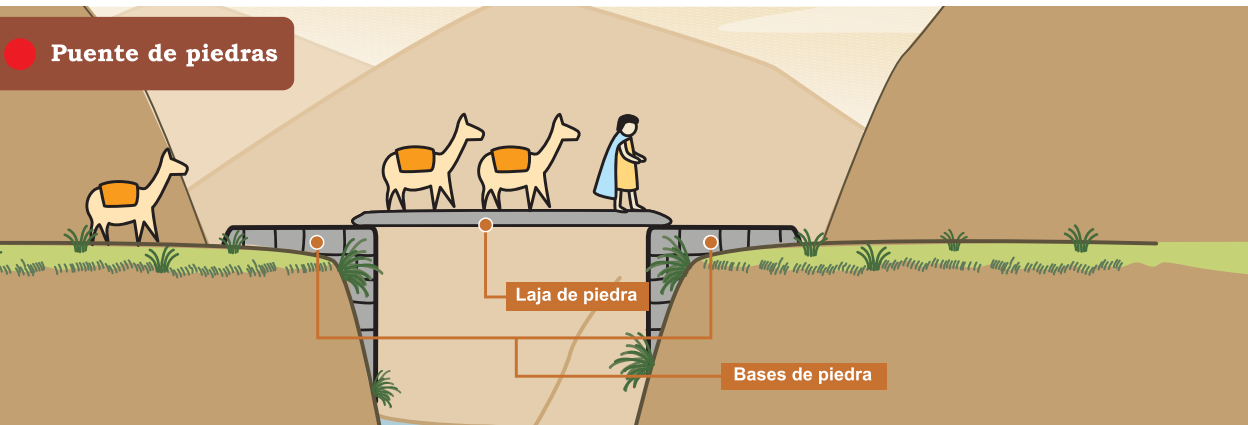
## ● Puente colgante



## ● Puente flotante



## ● Puente de piedras



## ● Puente de troncos sobre piedras



Solución indispensable para salvar precipicios sobre ríos de gran caudal, los puentes colgantes han sido citados con frecuencia como una muestra del alto nivel de la tecnología andina prehispánica. Las necesidades impuestas por el dominio inca dieron a este tipo de puentes una importancia extraordinaria, otorgándole un espacio en la administración estatal. No es casual que la tecnología de los puentes colgantes llegara en este período a un notable grado de perfección.

El material de los puentes colgantes era casi exclusivamente la fibra vegetal: en estos se utilizaba paja, pasto, ramas, tallos y enredaderas de diversas especies como el arbusto lloque (*Kageneckia lanceolata*), el chachacomo (*Escallonia resinosa*), la tasta (*Escallonia patens*), el sauce (*Salix humboldtiana*), un arbusto de las quebradas llamado chilca (*Baccharis polyantha*) y el chuchau (*Fourcoroya andina*); también se usaba el maguey o cabuya (*Agave americana*), cuyas variedades han sido llamadas pita, aloe o penca, y el ichu (*Stipa ichu*), una gramínea de altura muy extendida en el área andina y utilizada para fabricación de sogas y diversos enseres.<sup>14</sup> Estos materiales, mucho más abundantes que la madera, pasaban por un proceso de elaboración que incluye el secado, prensado y desmenuzado del material hasta ser reducido a fibras que luego se convertían en soguillas y estas, a su vez, en sogas más gruesas, hasta crear un cable cuyo grosor pudiera igualar el de una persona promedio y tuviera una longitud que cubriera la distancia entre los dos soportes.

Los puentes colgantes se componían de un conjunto de cables para el piso del puente y otros dos que hacían las veces de pasamanos. Los cables que formaban el piso eran, por lo general, tres o cuatro, pero su número puede haber sido mayor, dado que se registran puentes que tenían un ancho de dos metros. La madera puesta a modo de piso del puente solía ser de ramas delgadas, aunque también se ha hecho mención al uso de tablas de madera; en todo caso, el peso de la estructura era ya considerable, sin tener en cuenta el agregado del contingente humano y las recuas de ganado que la estructura debía sostener.

La naturaleza del material y las condiciones climáticas hacían del puente una estructura perecible, lo que obligaba a su mantenimiento y renovación

---

14 Después de la Conquista se introdujeron especies como el capuli (*Prunus serotina*), que también podían ser usadas para la elaboración de cables (Gade 1972: 97-98).

constantes; este trabajo debía ser planificado, dada la cantidad de mano de obra y de material requerido para esta labor. Aunque hay numerosos datos que indican que esta renovación se hacía anualmente, algunas crónicas aseguran que en el caso de los puentes grandes con piso de madera se esperaba hasta un lapso de cuatro a ocho años. Tampoco se podían obviar circunstancias ambientales como movimientos telúricos y, en especial, los conflictos internos que pudieran causar la destrucción del puente para evitar el paso de los enemigos. La conservación de los puentes estaba a cargo de guardianes, de maestros constructores y de los pueblos vecinos, que hicieron de esta labor algo suyo. Una responsabilidad que, como atestiguan las crónicas, aún perduró cuando el Tawantinsuyu ya había desaparecido:

En tiempo de los incas se renovaban aquellas puentes cada año, acudían a las hacer las provincias comarcanas, entre las cuales estaba repartida la cantidad de los materiales conforme a la vecindad y posibilidad de los indios de cada provincia. Hoy se usa lo mismo (Garcilaso de la Vega [1609] 1985, vol. 1: 136).

Cuando estos puentes se deshacen y envejecen, que a las veces durante cuatro años y más, los indios que están e ellos comarcanos tienen encargo de los aderezar y a renovar, mudándolas haciendo otras de nuevo con otros materiales, que durante por otros muchos días y años, por ser los varales y mimbres verdes y recios (Gutiérrez de Santa Clara 1603, citado en Regal 1972: 25).

Regal clasifica tres tipos de puentes colgantes de tablero suspendido: el simple, el doble y el de tipo hamaca. El primero, ya descrito, es el puente clásico de sogas vegetales, mientras que el segundo, del que hay escasas menciones, es una variante del primero. Se trata de dos puentes paralelos que se sostienen sobre sendas bases, como los que han sido encontrados en los actuales distritos de Yungay y Huaylas, ambos en el Callejón de Huaylas, departamento de Áncash (Regal 1972: 36). Pedro Sancho de la Hoz (1968 [1534]: 11) refiere que estos puentes eran para el tránsito diferenciado entre la nobleza y la población común, aunque esta es una idea no comprobada. El tercer tipo es el puente de hamaca, una simplificación del puente colgante que es esencialmente un tablero de ramas paralelas cuyos extremos iban atados a sendos cables gruesos. Estas estructuras, muy poco utilizadas, se sostenían amarradas a soportes como en un puente colgante clásico o sobre grandes estacas clavadas en las orillas del río y a poca altura de este (Regal 1972: 38).

Los incas tendieron varios puentes colgantes a lo largo del tramo más difícil del río Apurímac, un profundo cañón vertical que abarca los actuales departamentos de Cusco, Arequipa y Apurímac. Algunos puentes que lo cruzaban, como el Q'eswachaka, pertenecieron al camino del Contisuyu, pero la mayoría perteneció al camino que llevaba al Chinchaysuyu. El Inca Garcilaso (1609) y Anello Oliva (1630) relatan que el primer puente colgante de esta región fue el puente Accha (Cusco), cuya construcción atribuyen al inca Mayta Cápac, en la segunda mitad del siglo XIII. Sin embargo, el puente colgante más famoso que haya cruzado este río fue sin duda el Maucachaka (que también ha recibido los nombres de Huacachaka, Presidentiyuq, de Curahuasi o De la Banca), que fue calificado por Garcilaso como una "obra maravillosa e increíble". En su relato sobre la conquista del Contisuyu, en el capítulo VIII del libro III de sus *Comentarios Reales*, el cronista —que en este fragmento llama al puente con el nombre de "Apurímac"— hace una de las descripciones más completas que se hayan hecho en la literatura colonial sobre esta tecnología.

Para hacer una puente de aquellas, juntan grandísima cantidad de mimbres, aunque no es de la misma de España, es otra especie, de rama delgada y correosa. Hacen de tres mimbres sencillos unas criznejas muy largas, a medida del largo que ha de tener el puente. De tres criznejas de tres mimbres hacen otra de a nueve mimbres, de tres de aquellas hacen otras criznejas que vienen a tener en grueso veintisiete mimbres, y de tres de éstas hacen otras más gruesas, y de esta manera van multiplicando y engruesando las criznejas hasta hacerlas tan gruesas y más que el cuerpo de un hombre. De estas muy gruesas hacen cinco criznejas.

Para pasarlas de la otra parte del río pasan los indios nadando o en balsas, llevan atado un cordel delgado, al cual atan una maroma, como el brazo, de un cáñamo que los indios llaman cháhuar; a esta maroma atan una de las criznejas, y tiran de ella gran multitud de indios hasta pasarla de la otra parte. Y habiéndolas pasado todas cinco, las ponen sobre dos estribos que tienen hechas de peñas vivas, donde las hallan en comodidad, y, no los hallando, hacen dos estribos de cantería tan fuerte como la peña.

La puente de Apurímac, que está en el camino real del Cuzco a los reyes [Lima] tiene el estribo de peña viva y el otro de cantería. Los estribos hacia la parte de tierra son huecos, con fuertes paredes de los lados. En aquellos huecos de una pared a otra, tiene cada estribo atravesadas cinco o seis vigas, tan gruesas como bueyes, puestas por su orden y compás como una escalera de mano; por cada viga de éstas hacen dar una vuelta a cada una de las criznejas gruesas de mimbres de por sí, para que la puente esté tirante y no se afloje con su mismo peso, que es



grandísimo; pero, por mucho que la tiren, siempre hace vaga y queda hecho arco, que entran descendiendo hasta el medio y salen subiendo hasta el cabo, y con cualquier aire que sea algo recio se está meciendo.

Tres criznejas de las gruesas ponen por suelo de la puente, y las otras dos por pretilas a un lado y a otro, Sobre las que sirven de suelo echan madera delgada como el brazo, atravesada y puesta por su orden en forma de zarzo, quedando todo el ancho de la puente, la cual será de dos varas<sup>15</sup> de ancho. Echan aquella madera para que guarde las criznejas, porque no se rompan tan pronto, y átanla fuertemente con las mismas criznejas. Sobre la madera echan gran cantidad de rama atada y puesto por su orden; échanla porque los pies de las bestias tengan en qué asirse no deslicen y caigan. De las criznejas bajas que sirven de suelo, a las altas que sirven de pretilas, que hace pared por todo el largo del puente, y así queda fuerte para que pasen por ella hombres y bestias (Garcilaso de la Vega 1985 [1609], vol. 1: 135- 136).

El puente de Maucachaka fue considerado por Regal (1972: 80) como “el Rey de los puentes incaicos” y, en opinión de George E. Squier, su fama era “coextensiva a la del Perú” (Squier 1974: 296). De hecho, el explorador Hiram Bingham refiere que fue la descripción de este puente hecha por Squier lo que le animó a recorrer la región andina (Hyslop 1992: 226).<sup>16</sup>

#### **4. EL QHAPAQ ÑAN BAJO EL RÉGIMEN COLONIAL**

Una de las cosas de que yo más admiré contemplando y notando las cosas de este reino fue pensar cómo y de qué manera se pudieron hacer caminos tan grandes y soberbios como por él vemos y qué fuerzas de hombres bastaron a lo poder hacer y con qué herramientas y estrumento pudieron allanar los montes y quebrantar las peñas para hacerlos tan anchos y buenos como están (Cieza 2005: 329).

---

15 Equivalente a 1.70 metros.

16 Esta celebridad llegó a la literatura de ficción. La novela del norteamericano Thornton Wilder, *El puente de San Luis Rey* (*The Bridge of San Luis Rey*, 1927), inicia con una tragedia ocurrida en el puente más importante en el camino de Lima a Cusco el año 1714, que se rompía cuando era cruzado por cinco personas. Un sacerdote franciscano, testigo del hecho, consideró que el accidente debía tener una explicación teológica, razón por la que se embarca en una investigación de la vida de las víctimas, un artificio literario para que el lector conozca el drama particular de cada uno de estos personajes. El puente termina siendo, en las palabras finales de la novela, una metáfora del amor que une al mundo de los vivos con el de quienes han partido y son recordados por aquellos. El autor se toma libertades con la geografía y la historia, incluyendo la mención a personajes realmente existentes como Micaela Villegas (llamada Camila por el autor) y su amante, el Virrey Manuel de Amat y Juniet, en el escenario de una Lima conservadora, frívola y decadente. La novela ha conocido hasta hoy tres adaptaciones cinematográficas, en 1929, 1944 y 2004.



*“Puente del Apurímac”, ilustrado por L. Gibbon, en Un viaje por tierras incaicas. Crónica de una expedición arqueológica (1863- 1865), de George Squier. “A la izquierda de las chozas, meciéndose a gran altura en una graciosa curva, entre los precipicios de ambos lados, con aspecto maravillosamente frágil y sutil, estaba el famoso puente del Apurímac”, comenta el explorador norteamericano.*

El Qhapaq Ñan fue motivo de admiración por parte de los primeros españoles que utilizaron este sistema de comunicación. Pedro Pizarro, el hermano de Francisco Pizarro, y Miguel de Estete, fueron los primeros cronistas en registrar las calzadas, los puentes y la organización de los tambos y centros administrativos. Sin embargo, quien mejor los describió fue Pedro Cieza de León (1555), quien con su curiosidad y observación precisa detalla la tecnología de los puentes algunas décadas antes que Garcilaso de la Vega. También existen testimonios de Vaca de Castro (1543), Agustín de Zárate (1555), el toledano Pedro Sarmiento de Gamboa (1572) y Martín de Murúa (1590), mientras que en el siglo XVII el indígena Felipe Guamán Poma de Ayala (1615) y el jesuita Bernabé Cobo (1653) describieron el camino como un sistema con centros administrativos principales y tambos, información que ha sido esencial para su posterior reconstrucción histórica.

A partir de Cieza, todos los cronistas que describen los caminos y puentes hablan con frecuencia de su desgaste. Tal como lo expresaron los cronistas más de una vez, los españoles eran reticentes a cruzar los puentes colgantes por su gran altura y su frágil aspecto, pero luego descubrieron que no era usual caer de ellos por la solidez de su trama, incluso si los puentes necesitaban reparación (Sancho de la Hoz (1968 [1534]: 11- 13). Estos puentes estaban hechos para condiciones distintas a las traídas por los españoles, como el transporte a lomo de animales cuyo peso ligero y finas patas no causaban gran daño en el piso. Este riesgo sí era claro con los animales de origen europeo como los caballos y el ganado con pezuñas córneas como vacunos, ovejas y cabras. Lo mismo se puede decir de los vehículos que podían transportar cargas o personas, por lo general demasiado voluminosos para el diseño original de estos puentes. La calzada del Qhapaq Ñan fue usada desde el inicio de la presencia española como camino de herradura para viajeros a caballo o acémila, siendo este uno de los factores que más ha contribuido a su deterioro.

Pero el principal enemigo del Qhapaq Ñan fue la desaparición del sistema político que había impulsado su construcción y aseguraba su mantenimiento. Descabezada y deslegitimada la administración inca, las sociedades nativas se alinearon en pro o en contra de los españoles. Los recién llegados intentaron reponer el orden colocando un gobierno títere en el Cusco, que pronto se rebeló y protagonizó un levantamiento contra la Corona española. Los puentes fueron los que más sufrieron por esta

serie de guerras internas, siendo muchos de ellos derribados para impedir el paso de enemigos de uno u otro bando. Pedro de la Gasca, enviado por la Corona en calidad de Pacificador del Perú para acabar con la Rebelión de los Encomenderos, recorrió el territorio andino desde el norte hacia la región cusqueña, centro del levantamiento. Luego de constatar la importancia de los puentes para el logro de su empresa y previendo que los rebeldes podrían destruirlos para detener su avance, ordenó la recolección de materiales para el reemplazo de los puentes que estuvieran en peligro de ser destruidos (Regal 1972: 81). Con ello se inició la recuperación y el uso parcial del antiguo sistema de comunicación por un nuevo sistema y bajo una nueva lógica.

Tras el costoso proceso de pacificación, con una población nativa diezmada y arrinconada por el nuevo orden político, se instaló rápidamente una administración de signo muy distinto a la del Tawantinsuyu. Dado que el objetivo de la Corona era la recaudación masiva de recursos y su canalización a centros de acopio para ser enviados a España, el flujo económico adquirió un carácter marcadamente “transversal”, esto es, de conexión entre la sierra y la costa, a diferencia de la administración inca, cuya columna vertebral estaba longitudinalmente establecida a lo largo del Tawantinsuyu (Bar Esquivel 2013: 34). Largos tramos del camino se convirtieron en vías de un flujo económico que favoreció el transporte de contingentes humanos, ganado y recursos primarios, abandonando la mayor parte de los antiguos tambos y algunos de los centros administrativos más importantes.

La administración colonial reconoció la importancia de los puentes, razón por la que mantuvo y alentó su reconstrucción en los puntos más estratégicos. Sin embargo, el mismo sistema de explotación por ella impuesto impedía a la población disponer de un tiempo para la reparación de estas estructuras, provocando que se produzca un rápido deterioro de los materiales y causando con ello numerosos accidentes y pérdida de vidas. La lógica del nuevo sistema creó así una situación contradictoria, pues la exigencia de enriquecimiento constante pugnó siempre con las necesidades del mantenimiento de los puentes (Camala 2005). Vaca de Castro describe de modo muy directo las penalidades de la población indígena bajo el régimen colonial temprano, a la cual se le exigía una carga continua de tributación:

Los indios y naturales de esta provincia reciben gran trabajo y daño en andar mucha parte del año ocupados en hacer las puentes del camino real, los cuales como son de criznejas y los que pasan por ellas son muchos y las mercaderías, ganados y bastimentos que vienen a esta ciudad y pasan para adelante pacan todas las dichas puentes y las rompen y desbaratan cada día y como los indios comarcanos han de acudir por fuerza a hacerles, reciben gran agravio y pierden de hacer sus sementeras por ser tan continuo el trabajo y dado caso que antiguamente los dichos indios hacían las dichas puentes y lo han tenido de costumbre hasta ahora, no padecían antes tanto trabajo como al presente porque no pasaban recuas ni ganados ni en tanta cantidad gentes y mercaderías como ahora (Vaca de Castro, citado en Camala 2005).

Aun cuando la renovación periódica de los puentes era la norma y todavía existían los herederos del antiguo conocimiento, los procedimientos para el mantenimiento de los puentes no generaron el interés de la administración colonial. Los saberes nativos (por ejemplo, la elaboración y la lectura de quipus), eran detentados por miembros de una población que en esos momentos vivía sometida a una economía basada en la extracción de recursos y la elaboración de manufacturas a gran escala, lo que hizo difícil la transmisión de los conocimientos originarios. Los principios de esta herencia cultural eran, además, muy distintos de los occidentales y las concepciones sobre el mundo de las cuales derivaba este conocimiento fueron, con la difusión de la doctrina cristiana, motivo de prohibición y persecución. La experiencia de miles de años, entonces, se habría refugiado en los especialistas locales, detentadores de los saberes, prácticas y tradiciones rituales que tuvieron que mantener en la clandestinidad. Esta situación no cambió en lo fundamental en los años que sucedieron a la Colonia.

## **5. EL QHAPAQ ÑAN Y LOS PLANES DE DESARROLLO VIAL**

Parte fundamental para la reconsideración del valor del Qhapaq Ñan fue el interés de los viajeros europeos y norteamericanos del siglo XIX, quienes también conocieron los puentes que aún se encontraban en uso —y, por tanto, en continua renovación— y elaboraron los primeros mapas de las rutas seguidas. Esto es lo que se encuentra en la obra de Alexander von Humboldt (1802), a finales del periodo colonial, y en los posteriores relatos del suizo Jakob von Tshudi (1838-1842), el alemán

Ernst Middendorf (1876-1888), el norteamericano George E. Squier (1863-1865), el francés Charles Wiener (1875-1877), el inglés Clements Markham (1852-1861) y el italiano Antonio Raimondi (1851-1869), quien fue el primero en esbozar un mapa del Qhapaq Ñan. Admiradores de las obras de ingeniería incaica y del sistema político que las hizo posibles, todos estos autores realizaron detalladas descripciones de los puentes, con especial énfasis en los puentes colgantes, cuyo uso era un testimonio sobre cómo la tecnología y la organización comunal que renovaba los puentes habían sobrevivido al régimen colonial. La siguiente cita, perteneciente a George Squier, describe la elaboración y mantenimiento periódico de los puentes a cargo del gobierno local y las poblaciones rurales bajo su jurisdicción:

El mantenimiento de cada puente está por lo general a cargo de la municipalidad de la aldea más próxima y como requieren renovación cada dos o tres años, los indios están obligados a traer al lugar en períodos determinados cierta cantidad de mimbres de tipos peculiares de madera resistente, generalmente de la variedad llamada ioke, *que son trenzados por expertos* y luego tendidos a través del arroyo o río mediante los esfuerzos unidos de los habitantes. Algunas de las estructuras más grandes y más importantes de este tipo son mantenidas por el gobierno y todos los pasajeros y mercaderías pagan un pontazgo fijo (Squier 1974: 294-295).

En tanto que esta tecnología era redescubierta por los viajeros y estudiosos, el auge comercial del guano y de la minería en el siglo XIX engendraba áreas de desarrollo capitalista que planteaban la necesidad de crear nuevas alternativas viales para la expansión del mercado interno y para el mejoramiento del tránsito de productos y de la fuerza de trabajo. Este fue el motivo para la exploración y apertura de los antiguos caminos de herradura de acceso hacia la selva entre 1851 y 1868 y, en la segunda mitad de este siglo, la construcción de las primeras vías de ferrocarril que se superpusieron a las antiguas rutas del Qhapaq Ñan. Las obras para el paso de ferrocarriles traerían consigo la novedad de los puentes de metal, lo que alteró definitivamente el flujo poblacional ante la demanda de recursos y mano de obra.

El siglo XX, siglo del Indigenismo y de los grandes estudios sistemáticos sobre la cultura andina, fue también el de los grandes proyectos de desarrollo vial, de la crisis y caída del sistema de haciendas, de la emigra-

ción masiva a las ciudades y de la urbanización del campo. Coincidiendo con un período de auge de la arqueología peruana, diversos estudiosos elaboraron los primeros tratados sobre el Qhapaq Ñan como sistema, echando mano de las crónicas, los relatos de viajeros y realizando nuevos recorridos a lo largo de los tramos identificados en todo el territorio andino. El ingeniero peruano Alberto Regal hizo los primeros estudios completos, aún válidos, sobre el Qhapaq Ñan (1936) y sus puentes (1972), estableciendo la primera tipología de estas obras de ingeniería prehispánica, mientras que el periodista Víctor von Hagen realizó su propio recorrido en la década de 1950, acompañado de una gran publicidad que ayudó al reconocimiento del Camino Inca a nivel internacional. De modo más sistemático, el sacerdote León Strube Erdmann (1963) hizo su propio estudio, completando varios de los datos faltantes en los trabajos anteriores. Pero para acceder a una visión más completa del Qhapaq Ñan habrá que esperar a John Hyslop (1984), quien tras un recorrido sistemático por todas las rutas identificadas y un registro de todos los establecimientos arqueológicos, supera el nivel ensayístico de los primeros autores y establece la hasta hoy tipología más completa sobre el Qhapaq Ñan.

Mientras tanto, numerosos factores han afectado de modo determinante la fisonomía de la sociedad rural, alterando su sistema económico y el paisaje en el que se desenvolvía. El crecimiento económico que acompañó a la larga recuperación tras la Guerra con Chile instó a ingenieros —con ayuda de políticos y periodistas— a proponer una nueva red vial para vehículos motorizados que superara el estado existente de las vías de comunicación, que aún se valían de los antiguos tramos del Qhapaq Ñan. Por otro lado, también se reconoció la importancia de esta obra de ingeniería prehispánica, identificada entonces únicamente con lo inca. Esta imagen del Tawantinsuyu y su red de caminos sería usada a partir de entonces como bandera de promoción para los futuros proyectos de desarrollo, aunque su resultado concreto fuera, contradictoriamente, la destrucción de la tecnología nativa. Por regla general, estos proyectos instalaron carreteras asfaltadas sobre los antiguos caminos, en gran parte compuestos por los tramos empedrados del Camino Inca. Las normas de envergadura que alteraron definitivamente el panorama del Qhapaq Ñan fueron: la Ley 2323 de 1917, que da instrucciones sobre la construcción y conservación de caminos y crea un cuerpo de Ingenieros de Caminos; la Ley 4113, del gobierno de Augusto B. Leguía en la década

de 1920; y los planes bienales del gobierno de Oscar R. Benavides, en la década de 1930.

De estas normas, la más significativa fue la Ley 4113, también conocida como la *Ley de Conscripción Vial o del Servicio Obligatorio de Caminos*, aprobada en mayo de 1920 y puesta en práctica durante todo el "once-nio" que duró el gobierno de Leguía. En primer lugar, porque este plan integró por primera vez en tiempos republicanos lo que había sido todo el antiguo sistema de caminos, en aras de la interconexión de todas las regiones del país y de la penetración en territorios de frontera, incluyendo en ellos a la Amazonía —en lo que fue, quizás inconscientemente, una reproducción de las intenciones de la administración incaica—. De este modo, las antiguas vías longitudinales de la costa y de la sierra fueron convertidas en parte de la nueva red de carreteras asfaltadas. Para 1929, la carretera de la costa (que luego daría lugar a la Carretera Panamericana) ya unía muchas ciudades a lo largo de la costa, de manera similar a la red del Qhapaq Ñan. Estos nuevos planes incluyeron el levantamiento de puentes de metal idóneos para la movilidad motorizada que lentamente penetraba en los caminos del interior, sustituyendo progresivamente a los antiguos puentes, a cuyo lado se construían. En segundo lugar, porque el mismo Leguía —en tiempos en que el Indigenismo era un movimiento cultural en las ciudades más importantes del país— quiso recuperar para sí los símbolos (estereotipados) del Tawantinsuyu, considerándose en el discurso un heredero de la tradición inca e inaugurando eventualmente monumentos que seguían la estética indigenista.

La frágil economía de las poblaciones rurales, en su mayor parte sometidas al sistema de haciendas, fue llevada al límite con el trabajo obligatorio que los varones de 18 a 60 años debían cumplir en la construcción de las carreteras asfaltadas, a cargo de compañías extranjeras (Kapsoli 1977: 46). El trabajo constante, bajo la dura vigilancia y maltrato continuo de gendarmes contratados, llevaba a los campesinos indígenas a la extenuación, sin la compensación de alguna asistencia médica ni alimentación ni garantías para el pago del jornal una vez terminada la labor, negándoles las condiciones para su reproducción básica. Esta política produjo un cuadro de miseria generalizada en las zonas comprometidas y la muerte de un número no calculado de trabajadores, situación que consternaba a sectores de la opinión pública, en especial a voces comprometidas como las de José Carlos Mariátegui y el Patronato de la



Raza Indígena. La conscripción vial se convirtió en el catalizador de una serie de levantamientos en zonas rurales de la sierra sur, en especial en Cusco y Puno. Aunque la finalidad de estos movimientos era frenar esta serie de iniquidades, pronto adoptaron un carácter antigamonal y, al menos en sus manifiestos, se empezó a proclamar el retorno del Tawantinsuyu, con un sentido que ha sido calificado de mesiánico, muy distinto de la cosmética reivindicación hecha por el gobierno de Leguía. El golpe de Estado del General Sánchez Cerro trajo consigo la abolición de la Ley 4113, lo que le granjeó inmediata popularidad en el área rural.

Ya se tratara de planes de envergadura o de proyectos sobre tramos concretos de camino, este avance de la carretera asfaltada y del puente metálico fue una constante a lo largo del siglo XX, y este rubro de obras sigue siendo hoy parte de los numerosos planes de desarrollo local o regional. En contraposición, otro fenómeno que se alzó en este tiempo fue el notable desarrollo de la arqueología y la etnohistoria, que determinaron cuáles eran las dimensiones y usos del Qhapaq Ñan y generaron un nuevo interés hacia la tecnología nativa de caminos y puentes, así como hacia los lugares donde su uso está vigente. En el año 2001, el entonces Presidente de la República, Valentín Paniagua Corazao, impulsó y firmó el Decreto Supremo N.º 031-2001-ED, con el que se declara de interés nacional la investigación, identificación, registro, conservación y puesta en valor del Camino Inca, Qhapaq Ñan, y se encarga al Poder Ejecutivo la creación de una comisión nacional para lograr los objetivos de este mismo decreto. Esta iniciativa, en buena parte, derivaba del interés de su correligionario y también Presidente de la República, el arquitecto Fernando Belaunde Terry, quien muchas veces manifestó la importancia de la red vial prehispánica y la tomó como un antecedente de los proyectos viales contemporáneos. Posteriormente, en el año 2004, se aprueba la Ley 28260, con lo que se le dio fuerza al decreto del año 2001 y se le encarga al Instituto Nacional de Cultura, actualmente Ministerio de Cultura del Perú, el cumplimiento del proyecto Qhapaq Ñan. Actualmente, está claro que la recuperación y preservación del Camino Inca no solo contribuye a un mejor conocimiento del mismo sino al desarrollo de los pueblos vinculados a él, pues impulsa la participación de los ciudadanos en los programas relacionados con su puesta en valor.

Existen todavía muchos e importantes tramos del Qhapaq Ñan que, al no haber sido integrados al sistema vial construido desde la década de

1920, quedan aún reconocibles y vigentes como caminos a pie o de herradura para una gran cantidad de pueblos del área rural. No obstante, casi la totalidad de puentes antiguos puede considerarse desaparecida. Esto es aún más cierto en lo que respecta a los puentes colgantes, en tanto que los grandes puentes metálicos para el tránsito de vehículos han hecho innecesarios estos puentes de uso puramente peatonal, cuyo levantamiento requiere de una sólida organización comunal, en tiempos en que la economía y sociedad rurales se han orientado a una mayor individualización y urbanización. Por ello tiene especial valor la continuidad de la costumbre del levantamiento de un puente colgante sobre el cañón del río Apurímac, por un conjunto de comunidades en el distrito de Quehue, provincia de Canas, en el departamento del Cusco; puente que, según Regal (1972: 32), se llamaba Simpachaka y que actualmente conocemos como Q'ewwachaka.

Este puente es excepcional, ya que es testimonio vivo de una tecnología que ha persistido por siglos, con pocas variaciones respecto a la tecnología descrita por Garcilaso hace cerca de cuatro siglos. A poca distancia del Q'ewwachaka existe un moderno puente de hierro, pero los pueblos de Quehue, lejos de considerar obsoleta la construcción del puente, han mantenido esta actividad como parte de su ciclo festivo. De hecho, consideran esta costumbre importante para la sobrevivencia de las cuatro comunidades rurales involucradas en su renovación. También es la principal fuente de información sobre el significado ritual de esta actividad, aspecto poco tratado por cronistas y viajeros, que le ha investido de especial importancia como símbolo de identidad de los pueblos del distrito. Desentrañar las posibles razones de la subsistencia de esta tradición en el distrito de Quehue y entender los motivos actuales de esta antigua práctica cultural vigente son los temas de los que se tratará en los capítulos siguientes.

## **CAPÍTULO 2**

---

# **ECONOMÍA, ORGANIZACIÓN POLÍTICA E HISTORIA DE CANAS**

La persistencia de una costumbre como la renovación anual del puente Q'ewwachaka es un fenómeno que necesita explicarse a partir del contexto espacial, la situación socioeconómica y la organización política de la provincia de Canas. También debe tenerse en cuenta la relación que esta actividad ha tenido con procesos históricos significativos, como el establecimiento del Tawantinsuyu y del sistema colonial, la rebelión de Túpac Amaru, la resistencia contra la clase gamonal republicana y la Reforma Agraria, que han quedado en la memoria de esta población.

Además de la descripción del espacio geográfico de Canas, en esta parte se realizará un diagnóstico de la situación actual del distrito de Quehue, área poco conocida en comparación con la ciudad del Cusco y el Valle Sagrado, pero no por ello menos importante.

## **1. PANORAMA ACTUAL DE CANAS Y QUEHUE**

### **Espacio**

La provincia de Canas se ubica en el sudeste del departamento de Cusco. Por el norte limita con las provincias de Acomayo, al este con la provincia de Canchis y el departamento de Puno, al sur con la provincia de Espinar y al oeste con la provincia de Chumbivilcas. Los distritos que la conforman son, al norte, Túpac Amaru, Pampamarca y Yanaoca; al oeste, Quehue y Checca; al sur, Kunturkanki, y al este, Langui y Layo. Su capital,



Yanaoca, se encuentra en el distrito del mismo nombre, y a ella le siguen, en orden de importancia, las ciudades de Checca, El Descanso (distrito de Kunturkanki) y Tungasuca (distrito de Túpac Amaru). Se estima que la población de la provincia sobrepasa los 38 mil habitantes, lo que conforma un poco más del 3% de la población del departamento del Cusco (Gobierno Regional del Cusco- GRC 2013: 11).

Canas se encuentra en una amplia región geográfica que recibe el nombre de los Altos del Cusco. Toda esta zona, que también incluye a las provincias cusqueñas de Canchis, Chumbivilcas, Espinar y parte de la provincia de Acomayo, se encuentra al sudeste del departamento del Cusco, entre las cuencas de los ríos Apurímac y Vilcanota, a una altitud entre los 3,600 y los 3,900 m.s.n.m.<sup>1</sup> En Canas dominan, por tanto, las bajas temperaturas, con un promedio de 7° C, llegando hasta los 4° C en el mes de enero, pero con un aumento estacional en los meses de setiembre a noviembre, en los cuales puede alcanzar los 16° C. En la zona pueden darse severas heladas que crean capas de nieve y hielo de hasta un metro de espesor. Las precipitaciones, en forma de lluvia y granizo, fluctúan entre medias y altas —700 a 800 mm—, con mayor incidencia entre los meses de diciembre y marzo.

En este escenario, el paisaje de Canas se distingue por estar compuesto por grandes llanuras y colinas de pendiente suave que colindan con el altiplano puneño. Alrededor, se pueden encontrar riachuelos y quebradas de pendiente pronunciada y que se caracterizan por tener un microclima templado que varía entre los 18° C y 22° C. No es un lugar apto para la agricultura intensiva, pero existen espacios —sobre todo en las quebradas— en los que se puede cultivar el maíz y algunos frutos. La vegetación dominante es el pajonal de puna, término que involucra a diversos tipos de pasto como el ichu (*Stipa ichu*), los géneros *Calamagrostis*, *Poa*, *Bromus*, *Agrostis* y *Aciachne*, y las hierbas *Baccharis*, *Senecio* y *Ephedra polylepis*. En esta área proliferan también otras hierbas como las llamadas *Urtica sp.* (ortiga), *Opuntia*, *Astragalus* y *Gentiana* (GRC 2012: 11) y es terreno apto para la producción de forrajes y de cultivos de altura como tubérculos (papa, olluco, izaño y oca) y quenopodiáceas (quinua y cañihua).

---

1 Según la clasificación de Javier Pulgar Vidal, corresponde a la altitud *suní*. No obstante, hay algunas zonas de la región que alcanzan los 4,800 metros.

El río Apurímac define en buena medida la geografía de la provincia. Nacido en la laguna Vilabro en Caylloma (Arequipa), colecta las aguas de los ríos Santo Tomás, Velille y Huacrahuacho, entre muchos otros, pero su cauce cerrado impide el aprovechamiento directo de sus aguas. Entre sus tributarios, el más importante es el Huacrahuacho, cuya microcuenca abarca los distritos de Checca y Kunturkanki y alimenta, a su margen derecha, a las comunidades de Hanansaya Ccollana y Kjana Janansaya, y, a su margen izquierda, a la comunidad de Chuqira (PACC 2013:30). El río Vilcanota, por su parte, tiene como afluente al río Langui, el más importante de Canas, que nace en la laguna de Langui-Layo y a cuya orilla se encuentran los distritos del mismo nombre. De esta misma laguna parten los ríos Jeruma y Payachuma, afluentes del Vilcanota.

Otros riachuelos y quebradas importantes de Canas son Surimana, Machaccoyo y Ccochapata, en el distrito de Túpac Amaru; las quebradas Churanami, Q'atunorcco, Patactira e Irumocco, en el distrito de Checca; las quebradas Pampachulla, Puyahuaytapiza, Escuelahuasi y Limachaca y los riachuelos Collamayo y Laramani, en Kunturkanki; Chaupihuaycco, Llamería y Cotahuasi, en Layo; Hercca, Pacla, Qancayo, Ccayaccmayo, en Langui; Vaquería, Ayahuarcuna y Churicani, entre Yanaoca y Pampamarca; y Tolqueruma, Tuctupillis y Vilayaque, en el distrito de Quehue. El río Hercca ha sido desde hace décadas la fuente de una hidroeléctrica. Además de la laguna de Langui-Layo, también se encuentran la laguna de Pampamarca, en el distrito del mismo nombre, y de Cochapata, en Túpac Amaru, ambas convertidas en represas para proyectos de riego.

## **Economía**

La principal actividad económica en la provincia de Canas es la ganadería, ocupación que se encuentra favorecida por el gran número de pastizales, reservas naturales de agua y tablas ganaderas que dominan la región. Dado que se trata de un espacio que consta de varios pisos altitudinales, con pastos estacionales como recurso fundamental, los pastores se desplazan por los diversos pisos ecológicos a lo largo del ciclo productivo anual. En las alturas medias, el ganado que se cría suele ser ovino y vacuno, mientras que en las zonas de mayor altura son camélidos (alpacas y llamas). Una vez que finaliza el periodo de lluvias, los pastos naturales disponibles están en los bofedales de mayor altura, con la ventaja de un clima más benigno en la temporada seca.

La unidad productiva principal de la actividad ganadera es la estancia, que se ha hecho progresivamente importante conforme la economía pastoril ha empezado a entrar en el circuito mercantil. Su administración está a cargo de la familia que, a modo de propiedad corporativa, aprovecha sus recursos de manera estacional.

La producción ganadera caneña se encuentra dedicada principalmente a la crianza de ovinos, que en esta provincia suman cerca de 250 mil cabezas y cuyo manejo está extendido por todos los distritos pero se concentra en Yanaoca y Checca (entre los dos hacen el 40.89 % de la producción de ovinos en la provincia). En segundo lugar están los vacunos, especialmente en los distritos de Kunturkanki (28.02% de la producción de vacunos) y de Checca (17.12%). En tercer lugar se encuentran los camélidos, las alpacas y las llamas en los distritos de Layo (40.12%), Yanaoca (18%) y Kunturkanki (16.62%). Se puede observar que la producción ganadera es más extensa y próspera en Yanaoca, Checca, Kunturkanki y Layo, y muy baja en Pampamarca.

## CUADRO N.º 1

### Producción pecuaria en la provincia de Canas

PRODUCCIÓN PECUARIA	Vacunos (cabezas)	Vacas en ordeño (cabezas)	Ovinos (cabezas)	Porcinos (cabezas)	Alpaca (cabezas)	Llamas (cabezas)	Aves (unidad)	Cuyes (unidad)	TOTALES
TOTAL REGIÓN CUSCO	507,051	130,141	1'937,742	182,940	654,576	184,421	925,883	1'230,842	6'095,430
Total Canas	43,891	5,748	242,339	3,268	27,251	9,668	12,165	26,603	370,933
Yanaoca	5,665	774	46,601	800	4,108	2541	3,109	9,791	73,389
Checca	7,512	1,027	52,490	223	2,930	1000	1,574	494	67,250
Kunturkanki	12,300	1,388	45,658	10	4,426	1712	978	175	66,647
Langui	3,776	483	19,440	152	803	399	1,190	2,944	29,187
Layo	6,346	735	29,264	338	13,734	1078	2,553	5,509	59,557
Pampamarca	1,025	150	6,593	384			1,143	2,873	12,168
Quehue	3,500	622	26,161	180	1,200	2500	475	1,315	35,953
Túpac Amaru	3,767	569	16,132	1,181	50	438	1,143	3,502	26,782

Fuente: Dirección Regional de Agricultura, Cusco; en Gobierno Regional del Cusco 2012: 52.



En todo ello, Quehue mantiene un lugar intermedio pero más cercano a la escasez que a la abundancia. En relación con los otros distritos, se encuentra en quinto lugar en la producción pecuaria de ovinos (26,161 cabezas, un 10.79% de la población de ovinos de la provincia), sexto en la de vacunos (3,500 cabezas, un 8% del total) y cuarto en la de llamas (3,700 cabezas entre alpacas y llamas, un 10% del total).

Los drásticos cambios del clima en la sierra sur, que producen fenómenos estacionales como el friaje, son causa de muertes y enfermedades en los animales. La asesoría de la Agencia Agraria, el Senasa (Servicio Nacional de Sanidad Agraria), el Pronamachcs (Programa Nacional de Manejo de Cuencas Hidrográficas y Conservación de Suelos) y el Plan Meriss de mejora de riego del Ministerio de Agricultura, vehiculada por las organizaciones no gubernamentales que trabajan en la zona, ha incidido en el cuidado de los animales, lo que incluye la extensión de los cultivos de forraje como la alfalfa, la avena forrajera y el *rye grass*, además de la implementación de corrales y cobertizos para protegerlos de las bajas temperaturas. Hay que acotar que estos planes son puestos en práctica en los distritos con mayor proyección, como Yanaoca, Checca y Layo, antes que en distritos como Quehue. En este último, las cuatro comunidades se han organizado por cuenta propia para crear una empresa comunal para el manejo y comercialización de ganado ovino, vacuno y de alpacas (CAJ 2009: 76).

En el rubro agrícola, las condiciones de altura imponen en Canas la siembra de tubérculos, cereales y forraje para el consumo animal. De este modo, la provincia de Canas se ha especializado en la producción de papa (353,376 t por año), alfalfa (111,222 t) y avena forrajera (107,895 t), así como en el cultivo de cebada, habas, maíz amiláceo, *rye grass*, olluco, trigo y quinua (GRC 2012: 48). La gran producción de papa viene acompañada, además, por la riqueza de variedades cultivadas, como los tipos llamados *q'omis*, *qusi*, *siqa*, *mashua*, *chak'awayro* y *maqtillo*, entre otros (Callañaupa et al 2011). Tecnológicamente, la producción agrícola recurre al uso de herramientas y formas tradicionales de barbecho —*chakitaqlla*, *qorana*, *lampa*, *pico* y *arado con buey*— y a la agricultura de secano, entre otras técnicas que necesitan la colaboración de la familia. Otros factores que definen la producción agrícola son la escarpada geografía, que restringe el uso de maquinaria pesada, y los poco ventajosos términos de intercambio que esta provincia tiene con el mercado, lo que impide

## CUADRO N.º 2

## Producción agrícola en la provincia de Canas

DISTRITOS	ALFALFA	AVENA FORRAJERA	CEBADA GRANO	HABA GRANO SECO	MAIZ AMILACEO	OLLUCO	PAPA	QUINUA	RYE GRASS	TRIGO
PRODUCCIÓN (T)										
TOTAL REGIÓN CUSCO	111,222	107,895	22,770	17,126	56,882	31,342	353,376	1,796	27,683	18,846
Total Canas	6921	67210	1470	345	228	508	8706	62	6732	328
Yanaoca	1164	8970	382	65		102	1844		842	33
Checca		10005	174	46		123	1088	8	1033	30
Kunturkanki	818	13000	132	77		63	1120	4	1025	72
Langui	990	9525	50	25		70	1030	13	1418	12
Layo	1062	8930	12	14		54	838	24	1500	18
Pampamarca	988	7000	273	38	165	32	1207	4	608	54
Quehue	989	4950	185	39		27	1120	5		55
Túpac Amaru	910	4830	262	42	63	39	459	4	306	54

Fuente: Dirección Regional de Agricultura, Cusco, en Gobierno Regional del Cusco 2012: 48.

un crecimiento económico sostenido del rubro. De hecho, toda innovación e intento de mejora proviene de los proyectos implementados por el gobierno regional, las municipalidades y diversas organizaciones no gubernamentales con presencia en la región.

En el caso de Quehue, los cultivos de mayor importancia son la avena forrajera (4,950 t), la papa (1,120 t) y la alfalfa (989 t), seguida muy por detrás por el grano de cebada (185 t), el trigo (55 t), las habas de grano seco (39 t), el olluco (27 t) y la quinua (5 t). El monto de la producción agrícola de Quehue va de regular a bajo en el marco de la región. Las tareas agrícolas son compartidas entre todos los miembros de la familia como unidad productiva, encargándose cada uno de un rol particular.

La industria, entendida como una actividad de transformación de recursos y productos primarios, está limitada en Canas a la elaboración de

derivados lácteos (queso, yogurt, mantequilla) y, sobre todo, a la artesanía. En los distritos de Kunturkanki y Pampamarca predomina la confección de prendas e instrumentos musicales; en Layo, labores de cordelería; en Túpac Amaru, el labrado en piedra; y, en Quehue, la producción textil y la elaboración de sombreros de fieltro y de cuero. El volumen de esta producción suele ser muy limitado, pues se trata de actividades realizadas por particulares y por familias que no pertenecen a ninguna asociación de artesanos que facilite la salida de los productos a un mercado más amplio. El destino tradicional de estas piezas son las ferias regionales y distritales —también llamadas “plazas”, pues se realizan en la plaza central del pueblo— de Yanaoca, la capital de la provincia, y en las capitales de Kunturkanki, Layo, Langui, Checca y Quehue. Los tres primeros pueblos comercian los días sábados, domingos y lunes de la semana programada y sus productos constituyen un importante eje de desarrollo regional. Las ferias también proveen a los comerciantes que tienen contacto con los mercados de Canchis, Espinar, Acomayo y Chumbivilcas, así como con las capitales de los departamentos de Cusco, Puno y Arequipa. Estas plazas, tanto como los mercados de abastos o los campos feriales, suelen incluir productos agrícolas, pecuarios, bienes fabricados y servicios diversos.

En Quehue, la feria también se realiza los domingos y en ella se ofrecen productos de la zona como papa, cebada, cañihua, carne de alpaca, fibra de lana de alpaca, abarrotos, comidas preparadas, derivados lácteos, tejidos y sombreros de fieltro, de cuero y otros materiales. A esta también asiste la población de las comunidades cercanas del distrito y de los distritos vecinos como Combapata, Sicuani y El Descanso, pero, aún con todo este movimiento, es considerada una feria pequeña (el ingreso bruto es uno de los más bajos del área). El intercambio monetario es generalizado, pero es igualmente común el trueque de mercancías.

El sistema vial, que ha ayudado a la constitución de este eje económico mercantil, es aún insuficiente y poco desarrollado, impidiendo una adecuada integración de todos los distritos. A 113 kilómetros de la ciudad del Cusco, la vía de acceso principal pasa por Combapata y Pampamarca, entrando a la provincia de Canas por Yanaoca. Una segunda vía es la llamada Carretera de Integración Q'ana, que permite la entrada a los distritos de Quehue, Checca y Kunturkanki. De la vía troncal Sicuani-Yauri-Arequipa parte un ramal que atraviesa Kunturkanki, y de ella salen ramales que conducen a Checca y Quehue.

Quehue tiene una vía de conexión con la pista que une la capital provincial Yanaoca con el distrito de Livitaca (Chumbivilcas), ruta que parte de un camino original del Qhapaq Ñan que ha sido convertido en vía carrozable. A partir de esta carretera parten otras vías menores, muchas de las cuales son solo trochas carrozables de terreno afirmado que conectan a las comunidades con las capitales de distrito y de la provincia. Las distancias que cubren estos recorridos oscilan entre los 2 y los 38 km (CAJ 2009: 72). Algunos de los caminos en uso son rutas reconocidas de origen prehispánico o tramos menores del Qhapaq Ñan reutilizados. Los más completos son los caminos que unen a Quehue, Chaupibanda y Huinchiri, parte del complejo arqueológico asociado al puente Q'eswachaka, y el tramo —parcialmente abandonado— que conecta Chaupibanda con la localidad vecina de Tisca.

A pesar de su gran potencial en este rubro, el turismo es una industria aún incipiente en la provincia, ya que se encuentra lejos de los circuitos turísticos de mayor afluencia y carece de una infraestructura adecuada. Los grandes atractivos de esta zona, que residen en su flora y en su fauna, en su belleza paisajística, en sus restos arqueológicos e iglesias coloniales y, especialmente, en el calendario festivo de la región, son escasamente conocidos fuera del marco local. En una situación parecida se encuentran costumbres como los *tinku* o batallas rituales e incluso la reconstrucción anual del puente Q'eswachaka, hasta hace poco escasamente difundida por los medios nacionales.

## Servicios

Un indicador que coloca a Canas como una de las provincias más pobres del país es la carencia de servicios básicos. En los últimos años, los distritos de Checca, Túpac Amaru, Kunturkanki y Quehue han sido considerados por el Gobierno Regional del Cusco como “bolsones de pobreza”, ya que han sobrepasado ampliamente el nivel crítico.

La pobreza de la provincia es más evidente en los centros poblados cuyo patrón de asentamiento es disperso. Es decir, aquellas poblaciones que se caracterizan por tener una pequeña concentración de casas alrededor de una plaza principal, pero la mayoría muy distanciadas entre sí (en las estancias para el manejo del ganado o junto a las chacras). Esto no solo hace más difícil la comunicación con el gobierno local y la capital de provincia

sino que supone un difícil reto para la implementación de servicios básicos interconectados como el agua y la electricidad. Con relación al abastecimiento de agua potable, el 54.85% de los hogares de Canas carece de servicio de agua, frente al 31.30% del total del departamento del Cusco; la mayor parte del agua para el consumo humano se obtiene de fuentes naturales. El 56.91% de unidades domésticas carece de sistema de desagüe y un 57.58% no tiene electricidad. El porcentaje de analfabetismo en la población femenina es de 33.42%, frente al 20.99% del total del Cusco, mientras que la tasa de desnutrición de la población infantil entre 6 y 9 años es del 39.67% (GRC 2012: 23).

En el rubro educación, el número de centros educativos estatales en Canas ha crecido significativamente en las últimas tres décadas, pero se distribuye de modo desigual. Hacia 1979, en la provincia había 17 centros de educación inicial, 74 escuelas primarias y 6 colegios secundarios que atendían a 7,141 alumnos (68% de la población en edad escolar), lo que indica que un 32% no ingresaba en la educación formal (PRODERM 1981: 32); y el índice de deserción escolar era muy elevado. Solo una tercera parte de los educandos terminaba la primaria, y de estos solo un 5% concluía la secundaria (PRODERM 1981: 34). Para el 2007, el número de centros educativos se había elevado a 184: 53 de educación inicial, 89 de nivel primario, 31 de nivel secundario y el resto de educación básica alternativa, técnico-productiva, de bellas artes y básica especial; la mayoría concentradas en el distrito de Yanaoca.

Por la forma de asentamiento disperso que predomina en la provincia, los educandos necesitan atravesar grandes distancias de territorio para llegar a los centros de enseñanza; por otro lado, la necesidad de mano de obra para las actividades económicas hace que la deserción estudiantil sea alta a partir del nivel secundario. Según un informe del Gobierno Regional del Cusco (2012), un sector de padres de familia considera que el aumento del nivel educativo no redundará en una mejora de las oportunidades laborales ni de las condiciones económicas, por lo que la educación más allá del nivel básico pierde su interés, y la población joven pasa a desarrollar actividades económicas de tipo informal. Siguiendo la tendencia de la "pirámide educativa", la mayor parte de la población estudiantil pertenece a los sectores inicial y primario, descendiendo drásticamente en los niveles secundario y técnico. Los estudios en carreras técnicas, apenas cubren un 1.79% de la población estudiantil (GRC 2012: 25-26).

Los distritos que cuentan con más infraestructura educativa son Yanaoca, Layo y Checca, pues concentran una mayor población estudiantil y docente en los niveles de inicial, primaria y secundaria. Yanaoca contaba en el 2007 con 3,602 estudiantes matriculados en diversos niveles y atendidos por 241 docentes; Langui tenía una población estudiantil de 1,984 alumnos y 105 docentes, y Checca contaba con 1,809 alumnos atendidos por 101 docentes. Al otro lado de este espectro se encontraban Langui, con 759 alumnos para 54 docentes, y Pampamarca, con 375 alumnos atendidos por 34 docentes. En ambos casos los docentes tenían a su cargo varias aulas y grados (GRC 2012: 27).

La situación de la salud, atendida por los servicios estatales del Ministerio de Salud y EsSalud, es similar, ya que la poca accesibilidad a la región dificulta el establecimiento de una red de salud pública adecuada. Existen para toda la provincia cuatro centros de salud distribuidos en los distritos de Yanaoca, Kunturkanki, Layo y Pampamarca; y diez puestos de salud: tres en Túpac Amaru, dos en Checca, Langui, y Quehue y uno en Yanaoca. El personal médico en toda la provincia es de solo 21 médicos, 22 enfermeras y 18 obstetras. En proporción a la población existente en la provincia, hay un médico y una enfermera por cada 1,887 pacientes.

La situación de Quehue es parte de esta problemática. Según el censo del año 2007, el agua potable solo llega a ocho hogares, el 51.14% de la población obtiene agua de ríos, quebradas o manantiales y un 25.68% de un pozo cercano. No existe sistema de desagüe al interior de las viviendas y solo algunas de estas tienen servicios exteriores (el 40.11% accede a un pozo ciego y el 38.98% utiliza el río o la acequia) (GRC 2012: 38-41). El alumbrado eléctrico solo llega al 16.83% de los hogares (unos 148). La tasa de desnutrición de los niños entre los 6 y 9 años es de 44% (GRC 2012: 23)<sup>2</sup> y el analfabetismo alcanza el 33% en las mujeres y el 35% de la población infantil de ambos sexos.

En el campo educativo, Quehue cuenta con ocho centros educativos de educación inicial, siete de educación primaria y solo cuatro de secundaria (no hay ninguna otra modalidad de educación), cubriendo con ello el 10.33% del total de la infraestructura educativa de la provincia. La pobla-

---

2 Fuentes: INEI, Datos del Censo de Población y Vivienda 2007. MINEDU, Censo de Talla Escolar 2005; PNUD, Informe del Desarrollo Humano 2006.

ción docente y estudiantil del distrito es mayor que la media a nivel de la provincia pero, como en todos los demás rubros, aún se encuentra por detrás de los distritos de Yanaoca, Layo, Checca y Kunturkanki, manteniendo la misma situación de hace más de tres décadas (PRODERM 1981: 27; GRC 2012: 27).

Con relación a la salud, Quehue registra tres médicos, dos enfermeras y dos obstetras para un total de 3,260 habitantes (INEI 2007: 30), panorama apenas mejor al de 1979, en el que solo se contaba con una posta sanitaria y dos enfermeras en el distrito (GRC 2012: 31). En este contexto, son explicables los altos índices de morbilidad y mortalidad por enfermedades diarreicas e infecciones respiratorias agudas. Luego de un periodo de alza entre los años 2007 y 2008, el índice de morbilidad ha ido bajando en los últimos años, pero aun así la tasa de mortalidad infantil sigue siendo relativamente alta (95.2 x 1000) (GRC 2012: 33). Por último, la tasa de fecundidad mantiene un nivel menor que el provincial, 32.85 frente al 58.48 (x 1000) de la provincia de Canas.

### **Organización política**

La provincia de Canas fue creada a inicios del período republicano y, tras varios gobiernos y reformas administrativas ocurridas a lo largo de este tiempo, alcanzó hacia la década de 1950 la distribución que tiene hoy. En este plano, las municipalidades de provincia y de distrito son las instituciones centrales de esta región, pero estas últimas comparten jurisdicción con otras entidades encargadas de diversos rubros del gobierno y la vida pública. A nivel de provincia, estas instituciones son la Gobernatura Provincial de Canas, la Fiscalía Provincial Civil y de Familia, el Juzgado de Primera Instancia Provincial, el Juzgado de Paz Letrado y la UGEL (Unidad de Gestión Educativa Local), a las que se suman programas y sucursales de instituciones de alcance nacional como la Agencia Agraria Canas (Pronamachcs), el Instituto de Manejo de Agua y Medio Ambiente (IMA Cusco), el Programa Nacional de Asistencia Alimentaria (PRONAA Cusco), la Jefatura Provincial de la PNP de Canas, y el Centro de Salud de Canas. Otras instituciones presentes son la Prelatura de Sicuani y diversas organizaciones no gubernamentales como Cáritas del Perú, Arariwa, World Vision, Kausay, Plan Internacional y Cosude.

En el distrito de Quehue, que limita por el norte con el distrito de Yanaoca, por el sur con el de Checca, por el oeste con la provincia de Espinar y por el este con el distrito de Langui, la municipalidad distrital —conformada por un gobernador, un juez de paz no letrado y un puesto de salud— se encuentra en el pueblo de Quehue. En este mismo lugar también se ubica la Asociación de Municipalidades ProCuenca Túpac Amaru-Micaela, el local para el proyecto Pro Vías Rurales y los templos dedicados a las diversas confesiones cristianas como la católica, la evangélica, la metodista, la adventista, la restauración y la bautista (CAJ 2009: 72-73). Existen algunas organizaciones que prestan ayuda a la población como el PRONAA, que apoya en la compra y donación de alimentos para el programa del Vaso de Leche; Inter Vida, orientada a la mejora de la infraestructura de centros educativos, donación de útiles escolares, implementación de talleres de capacitación a profesores y campañas de salud preventiva; y el corredor Económico Puno-Cusco, que incentiva la calidad de los productos agropecuarios y artesanales y la capacitación para el desarrollo artesanal. También tienen presencia algunas organizaciones no gubernamentales como el Instituto para una Alternativa Agraria (IIA) y World Vision International, dedicadas ambas a promover el desarrollo de las comunidades del distrito.

El Qhapaq Ñan del Ministerio de Cultura ha realizado una serie de campañas para la restauración de patrimonio arqueológico y la valorización del patrimonio material e inmaterial del distrito. Una de ellas fue la denominación de los conocimientos asociados a la construcción del puente Q'eswachaka como Patrimonio Cultural de la Nación y de la Humanidad, como veremos en la cuarta parte de este libro.

### **Comunidades campesinas**

La comunidad campesina es la institución más importante de la región. La historia de la mayor parte de estas organizaciones —53 en total, según la Subdirección de Comunidades Campesinas del Cusco (Valencia A. y Valencia T. 2003: 56)— puede trazarse desde la época prehispánica. Durante la Colonia, las comunidades fueron reorganizadas, lo que permitió la reproducción de la población nativa como un estamento aparte y disgregado en unidades locales. Desde aquella época, la administración de las comunidades campesinas se ha limitado a su propia demarcación, sin que tenga un mayor compromiso con los asuntos de las comunidades



vecinas. El límite de las atribuciones del derecho indígena suele ser el territorio de la comunidad, demarcado por los planos y títulos de propiedad comunal, y los casos que se atienden son los que corresponden a los miembros de la comunidad local e intercomunal. Sin embargo, el intenso movimiento de gentes que el área rural ha estado viviendo desde hace algunas generaciones ha obligado a un reordenamiento de los criterios de participación en el sistema comunal.

En el territorio del distrito de Quehue existen cuatro comunidades campesinas: Chaupibanda, Chocchayhua, Huinchiri y Ccollana Quehue; esta última está dividida en los sectores Perccaro, Ccomayo, Chirupampa y Pueblo Janansaya. La jurisdicción de estas comunidades están situadas en la cuenca alta de los ríos Vilcanota y Apurímac.

### Cuadro N.º 3

#### Ubicación de las comunidades campesinas del distrito de Quehue

Comunidad campesina	Altitud m.s.n.m.	Coordenadas x	Coordenadas y
Ccollana Quehue	3779	232591	840915
Huinchiri	3693	231223	8408739
Chaupibanda	3983	229202	8410557
Chocchayhua			

Fuente: *Qhapaq Ñan 2011a: 31.*  
No hay información disponible sobre la comunidad de Chocchayhua.

Las comunidades rurales existentes en el Perú pueden clasificarse en dos tipos: las de tipo originario, nacidas de la historia prehispánica y colonial, y las surgidas a partir de la Reforma Agraria, creadas por medio de la adjudicación de tierras en el período 1969- 1975. Así, mientras que Ccollana Quehue, Chaupibanda y Huinchiri son comunidades originarias, Chocchayhua —que había pasado por una historia de despojo territorial a manos de una de las haciendas que dominaba antes la región— fue creada como comunidad campesina hacia 1975.

Luego de que las divisiones tradicionales de *sayas*, *markas*, *ayllus* o parcialidades, quedaran subsumidas por la legislación de la Reforma Agraria bajo el término común de “comunidad campesina”, los estudios no han hecho la diferenciación entre las comunidades originales y las comunidades creadas por la unión y fusión de poblados durante el plan reformista. No obstante, esta diferencia aún se ha mantenido entre ambos tipos de comunidades. Muchas comunidades de Canas, incluyendo las de Quehue, aún mantienen las antiguas divisiones en anexos, barrios, sectores, calles, bandas, cuadrillas, caseríos o incluso calles.

A comienzos del siglo XX, la organización de las comunidades en Quehue —así como en la mayoría de las comunidades indígenas herederas de la reorganización de los *ayllus* bajo el sistema colonial— aún se encontraba presidida por un *varayoa*, que fungía como autoridad y representante de la comunidad al exterior. Otra importante instancia deliberativa era el consejo de ancianos y la asamblea general o *ayllay*. Sin embargo, la legislación relacionada a las comunidades campesinas instaurada en los gobiernos de Leguía (1920) y de Benavides (1936) y, posteriormente, la dispuesta con la Ley de Reforma Agraria (1968), desestimaron esta organización tradicional, relegándola a un papel ritual y simbólico.

La comunidad Ccollana Quehue, por ejemplo, mantiene aún los *varayoa* o *varayoa alcalde*, quienes tienen hoy la labor de coordinar las ofrendas rituales a la tierra, a los *apus* y a los *auquis*, y ejercen la autoridad durante las diversas fiestas de corte productivo y religioso. El *arariwa*,<sup>3</sup> existente en la comunidad de Huinchiri, es quien organiza los despachos para diversas festividades en honor a la Pachamama, los *apus* y los *auquis* de esta comunidad.

La organización tradicional heredada del Virreinato fue desplazada por el actual gobierno comunal, pero reconocida luego por la misma población local como su “autoridad política”. Esta se compone de una junta directiva que consta de un presidente, un secretario, un tesorero y un grupo de vocales que se reúnen periódicamente en una asamblea comunal y en la que participan todos los comuneros calificados y diversos comités

---

3 *Arariwa*: guardián / vigilante de huertos. Observador del clima y sus efectos en el año productivo, a partir de la interpretación de los indicadores culturalmente determinados, como la presencia, la actitud y el sonido de los animales, el viento o los astros.

especializados existentes en la localidad. Esta instancia tiene la máxima potestad y cumple con funciones normativas, resolutivas y fiscalizadoras (CAJ 2009: 80), que son puestas en práctica por la junta directiva. En estos tiempos dominan en este espacio de decisiones el comité de regantes y otros dedicados a la mejora de infraestructura, como el comité de electrificación; mientras que el comité de rondas campesinas y el comité de defensorías comunitarias, también existentes en todas las comunidades, aún están en un proceso de formación y consolidación. La junta directiva representa a su comunidad en diversos actos públicos y en las difíciles negociaciones con las instancias del gobierno central y regional, sobre todo en asuntos legales, como la delimitación de las fronteras comunales.

El individuo comunero “calificado” es aquel que cumple con una serie de requisitos de pertenencia a la comunidad como individuo responsable. Esto es: ser adulto, tener una pareja estable con otro miembro de la misma comunidad, no pertenecer a otra comunidad (de ser así, deberá renunciar a tal membresía, pues no se puede ser miembro de dos comunidades a la vez), estar inscrito en el padrón comunal y tener una residencia no menor de cinco años en la localidad.

Otra autoridad representativa es el teniente gobernador, elegido por votación de todos los miembros de la comunidad para resolver conflictos internos concretos y coordinar la solución de los daños ocurridos en la infraestructura, especialmente en las chacras. También existen organizaciones de base como los comités del vaso de leche existentes en Ccollana Quehue y Huinchiri, las APAFA (asociación de padres de familia) en Chaupibanda y Ccollana Quehue, y los comités de autodefensa (Ccollana Quehue y Huinchiri).

## **Justicia**

En pocos rubros se revela mejor la relación conflictiva que la sociedad nacional mantiene con los pueblos indígenas que en el sistema de justicia, pues, sin ánimo de simplificar, la toma de decisiones en las comunidades casi siempre ha partido de criterios opuestos a los del Estado. Las poblaciones rurales andinas acuden a su propio sistema de justicia en la medida en que con él resuelven los aspectos que atañen exclusivamente a la comunidad. Esta decisión también se debe a que no tienen confianza en el sistema judicial formal. Por otro lado, mientras que en el sistema de

justicia interno las decisiones suelen estar socializadas, el sistema estatal es impersonal y muchas veces inadecuado a la realidad local (CAJ 2009: 41), sin contar que también es percibido como corrupto. No obstante, cuando los casos por dirimir exceden las capacidades y atributos de las organizaciones locales lo que se hace es delegarlos a la justicia estatal.

En el sistema de la justicia comunal, la primera instancia en la que se resuelven los conflictos internos es la familia. De no ser posible llegar a un acuerdo en este nivel —por ejemplo, al tratarse de conflictos entre familias o de delitos que involucren a más de una familia—, el caso es llevado a la junta directiva comunal, cuya función es lograr una conciliación de modo equitativo. Ante esta instancia, cada parte presenta sus argumentos y la junta decide las sanciones a ejecutarse. Sin embargo, en el caso en que el asunto deba resolverse públicamente, el presidente comunal es quien dirige el proceso con los miembros de la junta directiva. Solo en casos de gravedad se solicita, siempre en carácter de emergencia, a la asamblea comunal.

Los procedimientos de la comunidad intentan resolver los conflictos sumariamente, ciñéndose a criterios de convivencia que lleven a las partes a un acuerdo común. Así, la tarea de la asamblea es aconsejar sobre los procedimientos sancionados por el derecho consuetudinario y por los estatutos que la comunidad mantiene en documentos escritos; y, también, velar por el cumplimiento de las obligaciones de los comuneros registrados en el padrón para determinar el grado de responsabilidad de las partes en conflicto. Una vez que presentan su testimonio y las pruebas que lo refrenden, los comuneros son sometidos a la opinión de los miembros de la asamblea y el presidente, quien decide, de forma inapelable, la sanción para el que sea encontrado culpable (CAJ 2009: 82). En caso de duda o de falta de pruebas, el resultado se pospondrá hasta que pueda tomarse una decisión. Los casos más graves, sobre todo si involucran a miembros de otras comunidades, son derivados a la autoridad estatal correspondiente.

Los conflictos más frecuentes en las comunidades son los enfrentamientos físicos y verbales, la violencia familiar —usualmente dirigida contra las mujeres—, el incumplimiento de las obligaciones comunales, los problemas por la delimitación y posesión de territorios, el robo de

propiedades y el abigeato.<sup>4</sup> Las sanciones por incumplimientos suelen ser compensaciones pecuniarias o en trabajos comunales, pues se considera que los delitos alteran el orden público y comprometen la tranquilidad de la comunidad. Más difíciles son los casos de los conflictos por posesión de tierras, avivados por el proceso de titulación de tierras iniciado por el Estado a fines de la década de 1980 —un acelerado proceso de minifundización para una población que continúa en un crecimiento lento pero sostenido—.

La violencia de género, producto parcial de factores como el alcoholismo y el servicio militar, es un tema atendido por las defensorías comunitarias, organizaciones de base nacidas en el año 1999 a iniciativa del Instituto de Defensa Legal (IDL), una organización no gubernamental peruana que se dedicó a esta tarea a partir del alto índice de violencia familiar no denunciado en las regiones altas del Cusco (CAJ 2009: 78). Estas organizaciones existentes en la provincia de Canas, incluyendo el distrito de Quehue, están formadas por mujeres de la propia comunidad, capacitadas especialmente, quienes dan apoyo a la víctima durante el proceso de denuncia y realizan un seguimiento del caso. La importancia de este tema se debe a que se trata de hacer efectivo el derecho de uno de los sectores más discriminados de la sociedad tanto a nivel nacional como al interior de las comunidades. La capacitación incluye los procedimientos que se recomienda aplicar para sancionar al perpetrador sin hacer uso de la violencia y para que sean asumidos por las instituciones de la comunidad.

De hecho, la mayor parte de las sanciones puede resumirse en el término “reinserción”, esto es, en la normalización de las partes en conflicto con la comunidad o con una parte de ella a través de trabajos comunales o actos públicos de reconciliación. Este es también el sentido de otras penas menos benévolas como la multa en dinero o el encarcelamiento, que se entienden como formas de reparación por incumplimiento o por robo, especialmente en el caso del abigeato.

Otro grado de sanción implica, en cambio, la separación del condenado de la comunidad, empezando por la no inscripción en el padrón comunal

---

4 Aunque este es un problema muy intenso en la región, en los últimos años ha disminuido gracias a la organización de las rondas comunales.

por un año. Este procedimiento excluye al inculpado de todo beneficio y se considera como el más duro de todos, pues implica una sanción moral (acompañada de una exhibición a la condena pública, lo que supone la muerte social del condenado). La reincidencia se castiga con su expulsión definitiva de la comunidad.<sup>5</sup>

La relación que la comunidad tiene con los representantes del Estado, incluso en cargos ocupados por campesinos de su misma condición, se limita al aspecto más puntual. La desconfianza que genera el sistema estatal parte de una percepción anclada en la conocida falta de eficiencia en la atención de problemas sociales y combinada con el afán de imponerse sobre el derecho consuetudinario, el cual muchas veces entra en conflicto con las costumbres de la población. Esto es especialmente claro en algunas prácticas como los *tinku* o batallas rituales, que han sido continuamente condenados por autoridades y medios de comunicación. Las autoridades más cercanas con las que la población tiene contacto más constante han sido en las últimas décadas el teniente gobernador, el juez de paz, la fiscalía provincial y la Policía Nacional.

El teniente gobernador, representante de la población del distrito ante el aparato estatal, se elige por voto popular y es un cargo muy identificado con los problemas de la población. En Quehue, su presencia es importante durante las campañas contra el consumo excesivo de alcohol, ya que puede imponer regulaciones para su venta. En cuanto al juez de paz, no suele ser una autoridad socorrida en casos de conflicto interno, salvo cuando el altercado es grave o no puede ser solucionado por la asamblea comunal ni el sistema de sanciones. En caso el conflicto se presente entre dos comunidades, el juez de paz suele ser el mediador entre ambas, y a veces es invitado a las asambleas para adoptar el papel de asesor de los procedimientos legales que deben seguir las comunidades de Quehue ante el Estado. En los últimos años, la fiscalía provincial ha conseguido ganarse la confianza de la población rural, ya que ha mostrado flexibilidad al atender los problemas internos y ha organizado charlas sobre los alcances de la justicia comunal, el sistema formal de justicia y la relación colaborativa que puede lograrse entre ambas.

---

5 Contrariamente a lo que se ha dicho muchas veces, los casos de ajusticiamiento popular son excepcionales y responden a coyunturas históricas precisas como el levantamiento popular contra el Estado o el gamonalismo, como se verá más adelante. Las consecuencias de costumbres como el *tinku* tampoco son llevadas al sistema judicial.

Mientras en la capital provincial de Yanaoca se ubica el juzgado mixto, el juzgado de paz y el puesto policial de la provincia de Canas, en Quehue se encuentran las brigadas de seguridad ciudadana, que reúnen a una docena de comuneros por cada comunidad. Estas brigadas, creadas por iniciativa de la municipalidad en colaboración con las autoridades comunales indígenas, forman parte del comité de rondas campesinas y han sido muy efectivas en la reducción del abigeato y del robo en general. De hecho, este equipo no solo es más numeroso que el cuerpo policial que existía antes de que su puesto fuera destruido por las huestes de Sendero Luminoso, sino que tiene un mejor conocimiento del territorio, lo cual es una importante ventaja. De este modo, la seguridad nacional ha dejado de ser un asunto ejercido directa y exclusivamente por el Estado y ha sido delegado a la población comunera de Quehue. Los momentos en que se les requiere suelen ser los más importantes del ciclo festivo del distrito: las fiestas patronales, el cambio de cargos, el aniversario de las comunidades y durante los cabildos abiertos celebrados en la Plaza de Armas del distrito de Quehue. También se han convertido en un apoyo para la administración local de justicia (CAJ 2009: 74).

### **Una demografía estable**

La persistencia de un modo de vida basado en la ganadería y en una economía de subsistencia tiene un efecto directo en el lento crecimiento demográfico de la provincia. A lo largo de la historia del Cusco republicano, la provincia de Canas ha concentrado el 15% de la población del departamento (Glave 1988: 8), en una sorprendente muestra de estabilidad demográfica. Sin embargo, en las casi cinco décadas que van desde el censo de 1961 y el del 2007 —en un período de explosión demográfica y de intensa migración en el campo andino—, el número de habitantes en la provincia de Canas ha tenido en cambio una tasa de crecimiento muy baja y ha mantenido la misma distribución poblacional por distrito. En esta distribución, el distrito de Quehue ha mantenido siempre un porcentaje de 8% de la población total de Canas (cuadro N.º 4).

En comparación, la población del departamento del Cusco ha tenido una tasa de crecimiento mucho mayor, aun siendo considerada baja con relación a otras regiones. Como consecuencia de estos ritmos dispares, el porcentaje de población de Canas se ha hecho progresivamente menor en el marco del departamento, al punto de ser en la actualidad una de las

provincias menos pobladas (cuadro N.º 5). Quehue es, a la vez, uno de los distritos con menor densidad poblacional de Canas.

Esta situación demográfica no es el simple resultado de una condición de atraso secular. Siguiendo a Glave (1989: 238), esta es en realidad una constante en la historia de la región. Durante toda la época colonial, desde el establecimiento del sistema de tributos en el último tercio del siglo XVI hasta las primeras décadas del siglo XIX, la población tributaria de la jurisdicción de Canas y Canchis ha mantenido una cifra constante, en contraste con la fluctuación demográfica que sufrió la población andina, en una lenta e irregular recuperación tras la caída que significó la conquista. Si se comparan los datos existentes desde 1575, cuando se establecen las primeras tasas de tributos por medio de las reformas toledanas, hasta finales del siglo XIX, con el auge comercial de la lana, el crecimiento de la población de tributarios (aquellos varones con una edad que se encuentra entre los 18 y 80 años) ha sido sostenido a pesar de las bajas demográficas producto de la mita colonial desde el siglo XVI, la represión de las rebeliones nativas a finales del siglo XVIII y la peste que diezmo a la población en la región sur andina en 1720. Por el contrario, también ha habido momentos de crecimiento poblacional, en especial durante las décadas que siguieron al levantamiento de Túpac Amaru en las postrimerías de la Colonia y en los primeros años de la República, en lo que ha sido definido como una verdadera “revolución demográfica” (Glave 1988: 14). Lo que se ha mantenido es un modo de vida fundado en una serie de estrategias de aprovechamiento de recursos, aplicada por generaciones en un medio que no ofrece muchas alternativas de crecimiento. A pesar de tales limitaciones, este sistema funciona como una fuente de recursos, cuyos costos de mantenimiento son bajos y pueden complementarse con ingresos de otras fuentes, como el comercio o el mercado de trabajo.

En todo caso, se trata de un equilibrio que no es posible mantener inalterado. En la historia reciente de la demografía de Canas, el cambio más significativo es un ligero decrecimiento poblacional en términos absolutos, bajando de 39,476 habitantes en 1993 a 38,293 en el 2007 (cuadro N.º 4), una disminución que marca lo que posiblemente sea el inicio de nueva tendencia en los años por venir. Quehue, Checca y Kunturkanki son los únicos distritos cuya población ha aumentado en términos absolutos durante este tiempo.



Otro aspecto que no ha tenido mayor variación es el porcentaje de la población rural y urbana en Canas (Cuadro N.º 6). Mientras que durante la segunda mitad del siglo XX la tendencia ha cambiado violentamente en otras regiones del país, los datos demuestran que la población de Canas sigue siendo mayormente rural. Entre 1960 y 1980 se produjo un importante aumento de la migración a la ciudad; sin embargo los censos poste-

#### Cuadro N.º 4.

#### Evolución de la población en Canas 1961- 2007 (por distrito)

N°	DISTRITO	Censo 1961		Censo 1972		Censo 1981		Censo 1993		Censo 2007	
		Numero Habitantes	%	Numero Habitantes	%	Numero Habitantes	%	Numero Habitantes	%	Numero Habitantes	%
1	YANAOCA	7,675	26.83	8,244	26.13	7,697	23.17	9,923	25.14	9,701	25.33
2	PAMPAMARCA	2,064	7.22	2,111	6.69	2,116	6.37	2,292	5.81	2,047	5.35
3	LAYO	4,056	14.18	4,599	14.57	5,621	16.92	6,472	16.39	6,217	16.24
4	TUPAC AMARU	2,886	10.09	2,983	9.45	3,367	10.14	3,399	8.61	2,965	7.74
5	QUEHUE	2,264	7.92	2,409	7.63	2,770	8.34	2,906	7.36	3,260	8.51
6	CHECCA	4,163	14.55	4,527	14.35	4,856	14.62	5,850	14.82	5,983	15.62
7	KUNTURKANKI	3,041	10.63	4,016	12.73	4,492	13.52	5,463	13.84	5,494	14.35
8	LANGUI	2,455	8.58	2,657	8.45	2,298	6.92	3,171	8.03	2,626	6.86
TOTAL		28,604	100	31,546	100	33,217	100	39,476	100	38,293	100

Fuentes: Revilla y Gutiérrez 1967: PRODERM 1981: 54; Gobierno Regional del Cusco 2013: 11

#### Cuadro N.º 5

#### Evolución del porcentaje de la población de Canas en el departamento del Cusco

	1869	1876	1940	1961	1972	1981	1993	2007
TOTAL CUSCO	233,900	243,042	486,592	611,972	715 237	832 504	1 028 763	1 171 403
TOTAL CANAS	17,647	35,866	26,839	28,604	31,546	33,217	39,476	38,293
%	11.8	14.7	5.5	4.6	4.4	4.0	3.8	3.3

Fuentes: PRODERM 1981: 43, Gobierno Regional del Cusco 2013: 11. INEI 2007 (Balance) El cuadro N.º 5 incluye información del Anuario Estadístico del Perú (1971) y los censos nacionales entre 1940 y 1972

**Cuadro N.º 6****Evolución del porcentaje de la población de Canas según área urbana y rural**

	1940	1961	1972	1981	1993	2007
POBLACIÓN URBANA	4,058	3,629	3,644	3,802	5,476	6,156
POBLACIÓN RURAL	22,781	24,975	27,902	29,415	34,000	32,137
TOTAL	26,839	28,606	31,546	33,217	39,476	38,293
% POBLACIÓN URBANA	15.11%	12.68%	11.55%	11.44%	13.87%	16.83%

Fuentes: PRODERM 1981: 43, MTC 2003: Gobierno Regional del Cusco 2013: 11, INEI 2007: <http://proyectos.inei.gob.pe/web/biblioineipub/bancopub/Est/Lib0352/CAP1-4.htm>

riores a la Reforma Agraria indicaron que había una proporción más baja de lo que podría esperarse de población urbana, concentrada en su mayor parte en la capital provincial de Yanaoca. En la última década, esta proporción ha superado el nivel que tenía en 1940, si bien no ha habido alteraciones de importancia en los últimos setenta años. Siguiendo a Kubler (1952) y los actuales censos, la provincia de Canas posee la mayor proporción de población indígena en el departamento de Cusco, en no menos de un 90% (Glave 1989). Dentro de este panorama, Quehue es actualmente el distrito con mayor proporción de población rural de la provincia de Canas (92.12 %).

El panorama político y administrativo de la provincia de Canas y sus distritos es un capítulo más en la historia de las poblaciones originarias que, al menos en el primer milenio de nuestra era, se distribuyeron por esta región. En un caso de sorprendente continuidad, este se ha mantenido bajo diferentes formas, sobreviviendo a procesos tan importantes como la expansión del Tawantinsuyu, la organización virreinal, las rebeliones nativas, los ciclos económicos de la minería y de la lana, las haciendas agropecuarias, la Reforma Agraria, la liberalización del mercado de tierras y la parcial urbanización de la población rural. Pasaremos a continuación a hacer un recuento histórico de estas poblaciones y de los procesos que han dejado huellas en su actual configuración.

## 2. EL PUEBLO KANA Y SUS DESCENDIENTES

La provincia de Canas se encuentra ubicada en la región conocida como los Altos del Cusco. Esta área geográfica demarca un universo particular, que ha mantenido una sorprendente continuidad económica y cultural a lo largo de un milenio de historia. Tal continuidad es el resultado de la forma en que las poblaciones han respondido al medio en que se han desenvuelto, manteniendo una organización económica de gran estabilidad y adaptándose a los grandes procesos que han definido la historia del sur andino.

Hacia fines del primer milenio de nuestra era, que corresponde al final del período de los grandes desarrollos regionales —conocido en arqueología como el Intermedio Temprano—, una serie de oleadas migratorias redefinieron el panorama étnico de los Andes. Los aymara, población de lengua *aru* proveniente de lo que corresponde actualmente a las provincias de Yauyos y Huarochirí (Lima), se expandieron por buena parte de la sierra sur, incluyendo los territorios del actual departamento del Cusco y las vías de comunicación del altiplano con los valles interandinos. Este recorrido se puede comprobar hoy en las toponimias y en la variante del quechua hablado hoy en esta región, con una fuerte influencia aymara.<sup>6</sup>

Kana<sup>7</sup> es el nombre genérico de una macroetnia o conjunto de grupos étnicos, llamados Kanchi, Kana, Cavina y Ayaviri (Markham 1871: 298), conformado a su vez por varias federaciones de *ayllus*, que se repartie-

---

6 Esta teoría, propuesta inicialmente por Alfredo Torero (1964, 1984, 1987 y 2002) y complementada por Rodolfo Cerrón-Palomino (2000a, 2000b), ha sido puesta en cuestión por investigaciones recientes, que señalan que no hay indicios de tales oleadas migratorias, y que una expansión de tales proporciones debía responder a factores de peso, los cuales se encuentran no en los períodos intermedios de desarrollo regional, sino en los de expansión de una sociedad o cultura particulares, que marcaron a toda o parte de la región andina, conocidos como horizontes. Antes de la expansión inca, estos han sido el Horizonte Medio, asociado a la expansión política Wari, y el Formativo Medio, asociado a la difusión cultural de Chavín de Huántar. La expansión Wari, hacia el norte a partir del 800 d.C. habría sido el factor del desplazamiento del aymara de su territorio original, que se situaría no en la sierra sur de Lima sino en un espacio más amplio, que incluye al área de extensión de la cultura Nazca y su área de influencia en Ayacucho. Más aún, Heggarty y Beresford-Jones (2010) proponen que la primera expansión del aymara es mucho más antigua, con la influencia cultural de Chavín de Huántar, siendo su área originaria de expansión, por tanto, la sierra y costa norte, en el primer milenio antes de Cristo.

7 Hemos tomado esta denominación de Glave (1989), y con ella nos referiremos a la etnia prehispánica cuyos descendientes conforman la población de la actual provincia de Canas.

ron por ambas márgenes del río Vilcanota. Los kana, cavina y ayaviri se distribuyeron por la margen izquierda del Vilcanota, mientras los kanchi se emplazarían en la margen derecha. Los ayaviri estaban distribuidos en la zona occidental del Collao, y mantenían una alianza política con los kanchi. Todos estos pueblos formaban una federación de largo aliento, en virtud seguramente de un origen lingüístico común.<sup>8</sup> Estas etnias pactaron alianzas como pueblos independientes, pero a la vez estaban en constante rivalidad por el control territorial, uno de los posibles orígenes de las diversas formas de competencia ritual que han sobrevivido hasta hoy en estas provincias.

Siguiendo la lógica del uso del espacio andino como una serie de ocupaciones discontinuas (Murra 1972), existían emplazamientos kana en sitios más lejanos como Lampa (Puno), Paruro y Acomayo (Cusco), lo que dificulta hacer una delimitación precisa de la extensión de este grupo. El cronista Pedro Cieza de León da una primera visión de los kana:

Los pueblos de ellos [de los kana] se llaman en esta manera, Hatuncana, Chicuana, Horuro, Cacha, y otros que no cuento. Andan todos vestidos y lo mismo sus mujeres, y en la cabeza usan ponerse unos bonetes de lana grandes y muy redondos y altos.

Antes que los incas los señoreasen tuvieron en los collados fuertes sus pueblos, de donde salían a darse guerra. Después los bajaron a lo llano, haciéndolos concertadamente. Y también hacen como los canches sus sepulturas en las heredades, y guardan y tienen unas mismas costumbres. En la comarca de esos canas hubo un templo a quien llamaban Ancocagua, en donde sacrificaban conforme a su ceguedad.

En toda esta comarca de los canas hace frío y lo mismo en los canches y es bien proveída de mantenimientos y ganados. Al poniente tienen la mar del Sur y al oriente la espesura de los Andes. Del pueblo de Chiquana que es de esta provincia de los canas hasta el de Ayavire habrá quince leguas, en el cual término hay algunos pueblos de estos canas y muchos llanos y grandes vegas bien aparejadas para criar ganados, aunque el ser fría esta región demasadamente lo estorba. Y la muchedumbre de yerba que en ella se cría no da provecho sino es a los guanacos y vicuñas (Cieza 2005: 291).

---

8 La diferenciación étnica entre Canas, Canchis, Quispicanchi y Collas no se manifiesta por lo pronto en los restos de cultura material analizados por la arqueología. "Se observan grandes similitudes en la organización del asentamiento, forma de las viviendas, estilos de cerámica y prácticas funerarias, lo cual puede demostrar un grado considerable de similitud cultural a través de la región" (Sillar y Dean 2002: 231).

Los kana no tuvieron algo similar a un centro o poder unificador sino que fueron un grupo con un patrón de asentamiento disperso en pequeños grupos de viviendas repartidas dentro del área de cada conjunto de familias, como son actualmente las estancias ganaderas, al mando cada conjunto emparentado de un curacazgo independiente. Todas estas unidades estaban aliadas por el criterio étnico de un origen común.

Como es usual en las organizaciones andinas, la agrupación básica de la etnia era el *ayllu*, conjuntos de familias cuyas ramificaciones ordenaban a los pueblos en un patrón de distribución dual, de dos mitades complementarias, y cuyas diferencias eran resueltas por medio de encuentros ritualizados —*tinkuy* o *tinku*— en espacios determinados por su propia cosmovisión. Siguiendo la denominación aymara de división dual, estas mitades eran llamadas *urco*, de la zona alta, y *uma*, de la baja. Los pueblos se distribuían siguiendo este patrón tanto a nivel de cada poblado como de toda la etnia. El “pueblo mayor”, cabecera del grupo, el centro con población más numerosa y punto de referencia de toda la nación Kana, estaba ubicado, según todos los indicios, en el actual sitio arqueológico de Kanamarca, toponimia de por sí explícita, situado en lo que es hoy Pichigua (Glave 1989: 247, v. Julien 1983). Cerca de este lugar existía, en el actual distrito de Coporaque, la huaca de Ancocagua, lugar en el que los kana habían construido el más importante de sus templos.

El cuarto templo estimado y frecuentado por los Ingas y naturales de la provincia fue la guaca de Ancocagua, donde también había oráculo muy antiguo y tenido en gran veneración. Estaba pegado con la provincia de Hatun Cana y a tiempos iban de muchas partes con gran devoción a este demonio [a] oír sus vanas respuestas; y había en él gran suma de tesoros porque los Ingas y todos los demás los ponían allí. Y dicese también que sin los muchos animales que sacrificaban a este diablo, que ellos tenían por dios, hacían lo mismo de algunos indios e indias, así y como conté que se usaba en el cerro de Guanacaure (Cieza 2005: 364- 65)

Este centro era el referente del sector *urco* del pueblo de los kana, al que pertenecía el conjunto de poblaciones entre Pichigua, Coporaque y Ancocagua, el cual tenía su par complementario *uma*. El pueblo de Yauri era, por ejemplo, el par complementario *uma* de los *ayllus urco* de Pichigua. El conjunto *uma* de la etnia Kana estaba conformado por los

*ayllus* de Langui y Checa,<sup>9</sup> cada uno dividido a su vez en sectores *urco* y *uma*, siendo sus pares los *ayllus* de Layo y Quiui (Quehue), respectivamente (Glave 1992: 41). Los *ayllus* básicos de cada centro poblado se ordenaban a su vez en las mitades *hanansaya* y *urinsaya*. Por último, existían espacios de encuentro festivo y ritual, y también económico, entre las dos mitades en que se dividían los *ayllus* kana, y de estos con las etnias vecinas. El pueblo de Yanaoca, por ejemplo, operaba como espacio de encuentro de los kana con la etnia de los kanchi. Los *ayllus* fundamentales que conformaban la nación Kana estaban de este modo ordenados por esta división segmentaria que marcaría su distribución espacial. Los nombres de tales zonas permanecen en la mayor parte de los distritos de la provincia de Canas.

Tal como se ha dicho en numerosos textos a partir de las investigaciones de John Murra y como lo han confirmado los estudios de la etnohistoria y la arqueología, la distribución de las poblaciones andinas no se ceñía necesariamente (y en muchos casos no se ceñía en absoluto) al criterio de territorios delimitados como espacios discretos. Guiados por la necesidad de controlar un máximo posible de recursos de diversos pisos ecológicos, las ocupaciones territoriales se distribuían con frecuencia como pequeñas colonias desperdigadas sin solución de continuidad, sin perder la relación con los poblados de origen. Esta forma de ocupación —que asemeja a un archipiélago, según la acertada metáfora de Murra— tuvo efectos determinantes en la historia de estas poblaciones, cuando fueron sometidos bajo la lógica impositiva de poderes externos, reproduciendo no solo su existencia sino su distribución étnica, y cuando los antiguos *ayllus* fueron reorganizados en comunidades de indígenas y reconocidos como comunidades campesinas en el siglo XX.

Según Cieza, correspondió al inca Wiracocha, padre y antecesor de Pachacutec, la conquista de los kana y los kanchi. El territorio que ocupaban estos pueblos era sitio de paso obligado de la ruta de los cusqueños al Collao, donde el curaca Cari del reino Lupaqa de Chucuito, aliado de los incas, estaba en guerra contra Zapana, curaca de Hatun Colla. Tras una victoria relativamente rápida sobre los kanchi, que intentaron frenar el avance

---

9 Adaptando la fonética de las lenguas indígenas al castellano, el nombre del *ayllu* Checca queda consignado como Checa en los documentos vierreinales. La recuperación del nombre original corresponde al periodo republicano.

de los cusqueños, los kana consideraron más prudente negociar con estos. Cieza describe este hecho como un triunfo de la diplomacia y hace además una leve mención al uso de caminos antes de la presencia Inca:

Determinado por el Inga de ir al Collao, salió de la ciudad del Cuzco con mucha gente de guerra y pasó por Mohina y por los pueblos de Urcos y Quiquixana. Como los canches supieron de la venida del Inga, acordaron de se juntar y salir con sus armas a le defender la pasada por su tierra; y por él entendido, les envió mensajeros que le dijese que no tuviesen tal propósito porque él no quería hacerles enojo, antes deseaba de los tener por amigos y que si para él se venían los principales y capitanes, que les daría a beber con su propio vaso. Los canches respondieron a los mensajeros que no estaban por pasar por lo que decía por defender su tierra de quien en ella entrase. Vueltos con la respuesta, encontraron con Viracocha Inga en Cangalla, e lleno de ira por lo poco [en] que los canches tuvieron su embajada, caminó con más priesa que hasta allí. Y llegado a un pueblo que ha por nombre Combapata, junto a un río que por él pasa, halló a los canches puestos en orden de guerra y allí se dio entre unos y otros la batalla, donde de ambas partes murieron y fueron los canches vencidos y huyeron los que pudieron y los vencedores tras ellos, prendiendo y matando. Y habiendo pasado gran rato, volvieron con el despojo trayendo muchos cautivos así hombres como mujeres.

Y como esto hubiese pasado, los canches de toda la provincia enviaron mensajeros al Inga para que los perdonase y en su servicio recibiese. Y como él otra cosa no desease, lo otorgó con las condiciones que solía, que eran que recibiesen por soberanos señores a los del Cuzco y se rigiesen por sus leyes y costumbres, tributando lo que en sus pueblos hubiesen conforme como lo hacían los demás. Y habiendo estado algunos días entendiendo en estas cosas y en hacer entender a los canches que los pueblos estuviesen juntos y concertados y que entre ellos no se diesen guerra ni tuviesen pasión, pasó adelante.

Los canas habíanse juntado número grande de ellos en el pueblo que llaman Luracache; y como entendieron el daño que habían recibido los canches y como el Inga no hacía injuria a los que se daban por sus amigos no consentían hacerles agravio, determinaron de tomar amistad con él. A esto, el rey Inga venía caminando acercándose a Lurucache y entendió la voluntad que los canas tenían, de que mostró holgarse mucho; y como estuviere en aquella comarca el templo de Ancocagua, envió grandes presentes a los ídolos y sacerdotes.

Llegados los embajadores de los canas, fueron bien recibidos por Inga Viracocha y les respondió que fuesen los principales y más viejos de los canas a Ayavire, adonde se verían, y que como hubiese estado algunos días en el templo de Vilcanota se daría priesa a verse con ellos. Y dio

a los mensajeros algunas joyas y ropa de lana fina y mandó a su gente de guerra que no fuesen osados de entrar en las casas de los canas ni robar nada de lo que tuviesen ni hacerles daño ninguno porque el buen corazón que tenían no se les turbase y tomasen otro pensamiento.

Los canas, oída la respuesta, *mandaron poner mucho mantenimiento por los caminos*<sup>10</sup> y abajaban de los pueblos a servir al Inga, que con mucha justicia entendió en que no fuesen agraviados en cosa alguna; y eran proveídos de ganado y de *azua* que es su vino. Y como hubo llegado al vano templo, hicieron sacrificios conforme a su gentilidad, matando muchos corderos para el sacrificio. De allí caminaron para Ayavire, donde los canas estaban con mucho proveimiento de bastimento; y el Inga les habló amorosamente y con ellos asentó su concierto de paz como solía con los demás. Y los canas, teniendo por provechosos para ellos el ser gobernados por tan santas y justas leyes, no rehusaron el pagar tributos ni el ir al Cuzco con reconocimiento (Cieza 2005: 433- 434).

Otros historiadores sostienen que no fue el inca Viracocha el vencedor de los kana y kanchi sino su sucesor, el inca Pachacutec, quien estableció la administración y el reordenamiento étnico de los pueblos de la región. La historia de Cieza no habría sido, según esto, una muestra de sometimiento a los cusqueños sino de alianza voluntaria, en tanto los kana y kanchi habrían estado junto a los incas en la guerra contra los chanka, en la que pelearon en calidad de aliados antes que de súbditos.

Esto puede explicar por qué la presencia física del Tawantinsuyu fue más notoria en el territorio de los kanchi, como solía darse en zonas rebeldes, que en el territorio de los kana, a quienes se le permitió mantener intacta su organización confederada y su distribución étnica. La presencia inca sí causó alguna alteración en Yanaoca, donde fueron instalados *mitmakuna* de diversas procedencias. Luego de dominar militarmente a los canchis, los incas establecieron su centro regional de administración en Tinta, curacazgo cuyos dominios abarcaban los pueblos de Pampamarca, Tungasuca y Surimana, más el futuro pueblo de San Juan de la Cruz en territorio de Quispicanchi (Glave 1992: 40). Los linajes reales del Cusco se emparentaron con los linajes locales de este curacazgo, acaso para asegurarse su fidelidad; este fue el argumento por el cual el cacique canchi José Gabriel Condorcanqui, conocido en la historia como Túpac Amaru II, pudo reclamar su parentesco con los antiguos incas del Cusco, cuando lideró la rebelión indígena que mayor trascendencia tuvo en tiempos virreinales.

---

10 Subrayado nuestro.



Dentro de cada sección o *suyu*, los pueblos estaban distribuidos en varios *wamani*, dependencias que tendían a corresponder con una etnia, dividida a su vez en subdivisiones de diez mil habitantes conocidas con el término numérico de *hunu*. El *wamani* de los kana constaba de cuatro *hunus*, lo que hace suponer que este pueblo se componía de unos cuarenta mil tributarios. Cada *wamani* tendría un centro de administración, reconocido con el apelativo quechua de *hatun*, que para este pueblo era el sitio de Hatun Kana, en la actual Pichigua, y su centro religioso, el de la huaca Ancocagua en Coporaque.

La localidad de Raqchi, en el actual distrito de Cacha, provincia de Canchis, aparece en crónicas como la de José de Betanzos y de Cieza en el territorio de ocupación kana. Aquí fue emplazado un complejo religioso inca, que incluye el famoso templo de Viraqocha, una muestra única de arquitectura religiosa de este periodo, excepcional por su estructura y proporciones.

### **Los kana bajo la administración colonial**

El estado virreinal, instaurado tras cuarenta años de presencia española en los Andes, era una estructura compleja conformada por una serie de instituciones y leyes impuestas a una realidad que, parcial y forzosamente, se ajustó a sus parámetros. La división básica de esta sociedad demarcaba dos estratos básicos definidos como “repúblicas”: la de los españoles, compuesta por los funcionarios, propietarios de tierras, miembros del clero y de los diversos gremios de oficios; y la de indios, descendientes de las sociedades nativas sometidas, censados y controlados en calidad de tributarios, con un leve margen de autonomía al mantener a sus autoridades originarias, convertidas ahora en intermediarias de sus poblaciones ante la administración colonial y los nuevos propietarios de la tierra, encomenderos y hacendados. Entre indios y españoles se formó un estrato creciente de mestizos, cuyo papel se redefiniría constantemente según el sistema de castas imperante con diversas denominaciones.

El establecimiento de este sistema fue un largo proceso en el que se superpusieron diversos intentos de control de las poblaciones y recursos indígenas. Los inicios de la presencia española en la región kana datan de julio de 1535, cuando después de haber tomado y saqueado la ciudad de Cusco, una hueste de españoles al mando de Diego de Almagro se enca-



Partido de Canas y Canchis, por Pablo José Oricáin (dibujado en 1786), Archivo General de Indias, Sevilla; planos: Perú/Chile N.º 99. Reproducido de Aparicio (1970: 191-192).

minó hacia el Collao, en su búsqueda de riquezas en Chile. A su paso por la zona, la expedición de Almagro se dedicó a su habitual política de saqueo, sobre todo del templo de Ancocagua, cuyos tesoros en metal precioso eran cuantiosos, a decir de Cieza.<sup>11</sup>

A poco de refundar la ciudad del Cusco como ciudad española, Pizarro dividió las antiguas canchas de las *panacas* incas a modo de solares, y del mismo modo repartió la jurisdicción de los cuatro *suyu* a todos sus colaboradores, en calidad de encomiendas. La encomienda, institución creada a pocas décadas de la presencia española, era una modalidad de propiedad terrateniente otorgada por la Corona a un particular español, en la

11 “Después de haber los españoles ganado al Cuzco con más de tres años y haber los sacerdotes y caciques alzado los grandes tesoros que todos estos templos tenían, oí decir que un español llamado Diego Rodríguez Elemosín sacó de esta guaca [Ancocagua] más de treinta mil pesos de oro; y sin esto se ha hallado más, y todavía hay noticia de haber enterrado grandísima cantidad de plata y oro en partes que no hay quien lo sepa, si Dios no, y nunca se sacarán si no fuera acaso o de ventura” (Cieza 2005: 364).

que estaban incluidas las poblaciones originarias de tales territorios, en calidad de vasallos. Esta población era “encomendada” a los propietarios, con la misión de protegerlos y adoctrinarlos en el cristianismo católico. A cambio, tenía completa potestad sobre sus vidas y propiedades, lo que en los hechos permitió todo tipo de abusos contra las poblaciones nativas. La corona española, tras numerosas denuncias de crímenes masivos contra la población nativa, abolió esta distribución en 1542, y los territorios fueron expropiados a sus adjudicatarios, generando un levantamiento de los encomenderos contra la Corona. Derrotado este movimiento y ejecutados sus líderes principales, el licenciado Vaca de Castro y el visitador Pedro La Gasca establecieron un nuevo reparto de territorios, que reproducía en términos generales el creado por Pizarro.

Los antiguos *wamani* de los kana y los kanchi habían sido divididos por Francisco Pizarro en veinticuatro encomiendas. En estas nuevas jurisdicciones fueron repartidos los pueblos de Hatuncana (rebautizado como Santa Lucía de Pichigua de Jatun Cana), Yauri, Coporaque, Checasupe y Corasupe (Checa), Layosupa (Layo) y Languisupe (Langui). Los dos primeros, como caso excepcional, fueron inicialmente concedidos a un curaca cusqueño, Melchor Carlos Inca, a quien estuvo sujeto el curaca kana don Francisco Chuquicanco, y otros caciques a cargo de este (Glave 1989: 248). Pichigua mantuvo esta importancia durante el primer siglo que siguió a la Conquista, mientras que Coporaque fue adscrita al dominio directo de la Corona.

La distribución original de las encomiendas fue la base para la distribución del nuevo sistema de corregimientos, creado en 1563 para “proteger” a los indígenas de los abusos de los encomenderos. Cada corregimiento tenía a su cargo a un corregidor, puesto asalariado encargado siempre a un funcionario de origen español. Bajo su tutela tenía a varios pueblos indígenas, que debían pagar a este funcionario un tributo según una tasa fijada por un registro de población y recursos, permitiéndoseles mantener sus propiedades y gobiernos locales. Tales potestades fueron causal de una serie de abusos que hicieron del corregimiento una de las instituciones más odiadas del sistema colonial. Una de esas jurisdicciones fue la de Canas y Canchis, que tuvo como capital a Tinta. En la mayor parte de documentos posteriores, esta jurisdicción es conocida como Corregimiento de Tinta. El antiguo sitio de Kanamarca, aún ocupado en los inicios de la presencia española, fue abandonado, desplazando el

centro de poder de los grandes curacas locales al encomendero (Sillar y Dean 2002: 245).

Confinadas a un espacio subalterno, las poblaciones indias eran la fuente de riqueza del sistema virreinal, pues eran las productoras y proveedoras de recursos. De asentamiento disperso y diezmadas por las guerras y las enfermedades, estas poblaciones fueron reubicadas en nuevos pueblos de indígenas conocidos como reducciones, creados según el patrón europeo de los pueblos siervos, bajo la jurisdicción de corregimientos y encomiendas. Siguiendo la lógica europea, se juntó en cada uno de estos pueblos a varios *ayllus* dispersos en el área circundante. Aunque se esperaba que esta reunificación respetara la antigua distribución étnica, fueron numerosos los casos en que se reunieron pueblos de distinto origen étnico, incluso poblaciones tradicionalmente antagónicas. El término de “indios”, con el que se les denominaba, sin consideración a su diversidad étnica, fue el primer paso en el retroceso de la identidad originaria en las poblaciones nativas.<sup>12</sup>

La reducción de los poblados Kana y Kanchi respetó en un grado mayor de lo usual la distribución étnica de los pueblos originarios. A pesar de ser un área quechuahablante desde la época colonial (Glave 1988: 8), la jurisdicción de Canas y Canchis mantuvo tanto las fronteras étnicas como sus rasgos aymara originales. Esto puede observarse claramente en la vigencia de la distribución de los *ayllus* en las reducciones, en las que mantienen incluso los mismos nombres que sus pueblos ancestros. Hacia la década de 1580, estos pueblos eran Nuestra Señora de la Concepción (Checacupe), San Miguel de Quebrada (Pitumarca), San Nicolás de Combapata, San Bartolomé de Tinta, San Pedro de Cacha, San Pablo de Charachape, Santa María de Balbuena (Sicuani), San Martín de Larucachi, Santiago de Yanaoca, Villa de Nuestra Señora de Languisupa (Langui), Villa de la Laguna (Layo), Santa Lucía de Pichigua, Santa Ana de Yauri, Villa San Juan de la Fuente de Coporaque, San Andrés de Checa y como anexo de esta, San Pedro de Quehue. La reducción de Checa estaba compuesta por unos 1,695 habitantes, de los cuales 322 eran indios tri-

---

12 Esta aseveración, que es recurrente en la literatura etnohistórica, debe ser de todos modos matizada. La distribución étnica permaneció en ocasiones en formas insospechadas, no solo en la permanencia de los *ayllus* originales con sus nombres, sino en algunas manifestaciones culturales, de lo cual existen ejemplos en las actuales provincias de Canas, Canchis, Chumbivilcas y Espinar.

butarios reducidos en el pueblo de San Andrés de Checa (Guerra Carreño 1982: 96).

Estos quince pueblos estaban repartidos además entre once curatos o doctrinas —jurisdicciones para la doctrina impartida por el clero católico—, uno de los cuales correspondía a la misma reducción de Checa, que incluía igualmente a Quehue como su anexo. Al interior de estos pueblos, el sistema de autoridades seguía el modelo del “pueblo” español, compuesto por alcaldes, regidores y alguaciles, siendo sus funcionarios de origen indígena, elegidos por la población. Los emblemas de este sistema combinaban las enseñas de origen nativo con los motivos implantados por el sistema español. Esta composición sigue siendo ostentada hoy en las varas y las *waraka*, insignias de los cargos tradicionales en diversas comunidades del sur andino.

La permanencia de la antigua distribución étnica no solo se mantuvo en el aspecto territorial sino en la distribución espacial de las poblaciones locales, que siguió el patrón de ordenamiento dual de oposiciones y complementariedades y que, además, intentaba mantener el acceso a territorios discontinuos. La lógica de este aprovechamiento del territorio chocaría inevitablemente con la de la administración española. El resultado fue una serie de conflictos legales entre los *ayllus* al interior de la antigua unidad étnica y con los grupos vecinos. En 1572, la administración del virrey Francisco de Toledo envió a Diego de Porres (juez visitador general de la provincia de Collasuyo, Canas y Canchis) a reunir los datos necesarios para el reparto de tierras a los naturales de Checacupe, Hilave y Pitumarca y para que consulte con los curacas locales de los pueblos kana la nueva delimitación de sus posesiones territoriales y la manera en que iban a formar parte de la jurisdicción de las reducciones. El resultado fue, por el contrario, una serie de contradicciones y de litigios entre las jurisdicciones locales por los territorios que los *ayllus* consideraban que se habían quedado fuera de su radio de jurisdicción. Diez años después, la administración colonial ordenó por segunda vez a los jefes de las ahora reducciones a que rindieran informes sobre sus posesiones territoriales para un nuevo registro, lo que se hizo con mayor rigor y en diálogo abierto con el juez visitador. El resultado fue similar, puesto que los curacas no se ponían de acuerdo sobre el alcance de sus dominios, y los conflictos no resueltos duraron más de un siglo. En esta región, los conflictos territoriales más importantes se dieron entre las comunidades de Coporaque y

Yauri, de Pichigua y Checasupa, de Checasupa y Yanaoca, de Sicuani y San Pablo de Checa, y de Pitumarca con Checacupe. No se trataba solamente de que este acceso a territorios fuera un derecho tradicional, cuando el patrón de asentamiento era relativamente disperso y por tanto las fronteras no podían ser bien delimitadas, sino que significaba el acceso a tierras aptas para el cultivo, ya se tratara de valles o laderas, o de terrenos de puna para el pastoreo de camélidos o la caza de vicuñas. En el territorio de Canas y Canchis, tal carácter del acceso a los recursos generaría numerosos incidentes entre pastores y agricultores (Stavig 1999: 114).

Otro de los sectores de la sociedad nativa que se mantuvo bajo el Virreinato fue el de los curacas —denominados caciques—, como representantes de la población indígena, confinada en reducciones, ante la administración colonial. Adoptado por la nueva sociedad virreinal, este sector aplicó diversas estrategias que lo beneficiarían como una casta dominante al interior de la sociedad indígena, accediendo a una serie de prebendas a cambio de cumplir con las obligaciones inherentes a la producción en las comunidades a su cargo (Glave 1989: 259).

Las jurisdicciones virreinales —repartimientos, corregimientos, curatos— alteraron en diversas ocasiones las fronteras étnicas, integrando o perdiendo territorios tanto por la conveniencia del sistema colonial (que encontraba difícil seguir la lógica de aprovechamiento de recursos y de la ocupación de la población andina) como por los intereses particulares de los administradores. Los sucesivos intentos de reordenamiento que tales jurisdicciones impusieron a la población originaron diversos enfrentamientos entre los grupos Kana y Kanchi, y es posible que en ello se encuentre la raíz de las batallas rituales que aún hoy son parte de la tradición cultural vigente de esta región.<sup>13</sup>

Uno de los primeros enfrentamientos, documentados hacia 1572, se produjo entre los *ayllus* de Checacupe,<sup>14</sup> por un lado, y los de Combapata y Pitumarca. El origen del conflicto fue el reparto del *ayllu* Colcatona, de origen kanchi, que fue dividido entre dos reducciones, siendo enviados 100 tributarios a la de Combapata y 60 a Checacupe, quedando sus propiedades en la jurisdicción de la primera. El resto del *ayllu* Colcatona fue

---

13 Ver la tercera parte del libro.

14 Doctrina del territorio Canchis, actualmente nombre de un distrito de la provincia de Canchis.

enviado en 1643 a Checacupe para aliviar este conflicto; en respuesta, sus miembros ocuparon su territorio adscrito a Combapata en 1652, con el consiguiente enfrentamiento legal y físico. Ochenta años de la reforma toledana no habían logrado hacer olvidar la distribución étnica original y, en cambio, generaban conflictos al interior de la población rural (Stavig 1999: 113).

Otro caso, documentado hacia 1605, pero cuyas referencias datan de 1560, estuvo protagonizado por los *ayllus* de la reducción de Checasupa, de raíz kana, y los de Yanaoca, reducción de origen mixto, pues incluía *mitmakuna* trasladados por los incas y población kanchi (Glave 1989: 242). Es aquí que se menciona por primera vez a Quehue, como anexo de la jurisdicción de Checasupa, que no aparecía inicialmente en los padrones fiscales. Sin embargo, uno de los *ayllus* originarios de Quehue, el *ayllu* Hampatura, se encontraba en Yanaoca.

Hacia mediados del siglo XVIII, la jurisdicción de Canas se acercaba más al área que conocemos hoy. Según la descripción dada por Cosme Bueno en el *Mercurio Peruano* de 1769,<sup>15</sup> la provincia de Canas limitaba por el norte con Paucartambo; por el este con Carabaya, hacia el pueblo de Macusani; por el sudeste con Lampa, en la cordillera de Vilcanota; por el sur con Caylloma; por el sudoeste con parte de la provincia de Condesuyos de Arequipa; al oeste con Chumbivilcas, separadas por el río Apurímac; y al noreste con Quispicanchi.

### **a. Tributos y estrategias de sobrevivencia**

Tema fundamental de la administración virreinal fue el cobro de tributos, causa principal del descontento social en las poblaciones colonizadas. Las tasas para el impuesto habían sido establecidas por órdenes del virrey Francisco de Toledo en la década de 1570, permaneciendo sin variación por cerca de dos siglos, sin tomar en cuenta los cambios demográficos y las fluctuaciones económicas que se sucedieron durante todo este tiempo. La administración toledana había transformado la antigua organización de la mita incaica, una forma de trabajo organizado que mantenía una relación recíproca entre el Estado y la población. En el sistema de trabajo obligatorio colonial, la población debía ofrecer su fuerza de trabajo en labores especialmente difíciles, a cambio de un salario que muchas veces

---

15 Tomado de Guerra Carreño 1982: 15.

no era pagado. Valiéndose de esta versión particularmente distorsionada de la mita prehispánica, las reformas toledanas sirvieron para la explotación de la minería, la principal fuente de riquezas de la Colonia. Es en este contexto que empezaron a trabajarse las minas de Potosí (Bolivia), Santa Bárbara (Huancavelica) y Caylloma (Arequipa), donde la fuerza de trabajo indígena vivía en condiciones infrahumanas, con un alto costo en vidas. La causa principal de la mortandad era un tipo de asma llamado *choqo*, producido por el polvo emanado de las minas que teñía las ropas de rojo, penetraba en las vías respiratorias e intoxicaba a las personas.

Las poblaciones de la provincia de Tinta (los pueblos Kana y Kanchi), estuvieron entre los más afectados por esta política. En el período de gran productividad minera, a mediados del siglo XVII, eran enviados de esta región, de acuerdo con el número de tributarios existente, un total de 489 mitayos a la mita de Potosí y 163 a la mita común, en obras diversas. De este contingente, un total de 59 mitayos —45 a las minas y 14 a otros destinos— provenía de la reducción de Checa, que incluía, no lo olvidemos, al anexo de Quehue (Guerra Carreño 1982: 99-100). Siguiendo a Kubler, el resultado de esta política fue desastroso en términos demográficos: de los 34,713 habitantes registrados en el corregimiento de Canas y Canchis en 1628 se descendió a 12,785 en 1754, en tiempos en que la productividad de las minas empezaba a decaer.<sup>16</sup>

En el primer siglo y medio del sistema colonial, las poblaciones indígenas mantuvieron los elementos básicos de sus economías étnicas, lo

---

16 Pero existía además otra causa para esta baja demográfica: eludir el posible trabajo en forma de tributo en las mitas. Para ello, la opción más socorrida fue la migración temporal de la población tributaria a otras regiones, en calidad de forasteros o personas sin tierra al interior de las unidades indígenas, no siendo sujetos de tributación. Además, el circuito comercial potenciado por la minería del Potosí implicaba una fuerte demanda de animales de carga y transporte en las alturas, una necesidad que favoreció la estrategia del usufructo de tierras comunales de los indígenas que habían migrado en calidad de forasteros, pagando una renta a los caciques locales y a los jefes de sus propias comunidades. Tal realidad no aparecía, por supuesto, en los informes de funcionarios coloniales, que solo entendían del registro de tributario y el cobro de impuestos.

Asimismo, la legislación colonial eximía de la mita a las autoridades principales, a miembros de la iglesia y los oficios como zapatero, herrero y tintorero. En algunos centros poblados menores, esta política redujo la población tributaria a unas 25 personas. Incluso se registraron localidades sin tributarios y autoridades ausentes. Era lógico que la administración colonial buscara impedir a toda costa la migración y creara una serie de presiones institucionales para mantener la mano de obra en sus lugares de origen. Este sistema duró hasta la década de 1720, cuando el cobro de tributos a la población nativa fue reorganizado.



que implicaba la continuidad de las jefaturas y gobiernos locales heredados de los tiempos prehispánicos. Esta particularidad también se debió a su adaptación a las circunstancias impuestas, al tiempo que resistieron en la medida de lo posible a tales condiciones. Esta estrategia dio como resultado la transformación de la sociedad y economía indígenas, que terminaron incorporándose plenamente en las redes de mercado de bienes y fuerza de trabajo, y les permitió una serie de negociaciones con los grupos económicos y de poder.

Estas estrategias de resistencia produjeron un cambio fundamental en lo que habían sido sociedades étnicamente determinadas que aún se habían mantenido durante el primer siglo de presencia hispana, tendiendo después de ello a disolverse en un común genérico de indios, ya se trate de indios de haciendas, de arrieros, de trajinantes o de mineros (Glave 2005: 56). Este cambio de situación se detecta ya en el período que va de 1680 a 1730. Los criterios para el tributo dejaron la modalidad de la tasa —el monto global que una comunidad debía tributar según el número registrado de sus pobladores, los recursos del área y sus habilidades— sustituyéndola por padrones de tributarios registrados por cada centro poblado y clasificados según el acceso de los indios a la tierra, lo que implicaba una información pormenorizada que no permitía ya la existencia de personas al margen del sistema de tributos. La recaudación había dejado de lado las formas no monetarias, según el nivel de acceso a los recursos comunales (Glave 2005: 60). En tal circunstancia, las jefaturas étnicas tendieron a perder influencia y desapareció cualquier enmienda o prerrogativa especial que los pueblos indígenas pudieran haber adquirido con la Corona o con el gobierno virreinal en tiempos precedentes. La resistencia contra el sistema se hizo de manera menos colectiva y más individual, acrecentando la indefensión de la población indígena.

Con el reparto de mercancías, una de las innovaciones de las reformas borbónicas, establecida en la década de 1770 y destinada a incrementar la recaudación fiscal de la Corona (Lazo *et al* 2000), los indígenas se vieron inmersos en deudas, obligados a pagar sumas elevadas por productos de origen español, impuestos por la Colonia, cuyo reparto era encargado al corregidor con precios arbitrariamente elevados. Estas nuevas transacciones comerciales también incluían impuestos, afectando con ello a los comerciantes indígenas. El lento crecimiento demográfico bajo el sistema de propiedad colonial empezó a crear una población flotante sin tierras y

sin trabajo. Las fluctuaciones de la producción ante un mercado restringido y el nuevo régimen tributario produjeron una hambruna en la región del sur andina hacia 1780, año en que estalló la más importante de las rebeliones nativas contra el orden colonial.

### **b. De la etnia al común de indios**

Durante el siglo XVII, el sistema de encomiendas dio paso al de las haciendas, a partir de la compra de tierras por nuevos propietarios, lo que incluyó la expropiación efectiva de los territorios de los indígenas que residían en los territorios de encomienda. En la sierra sur y en gran parte del territorio colonial, los antiguos habitantes fueron limitados a bolsones donde, no pudiendo mantenerse con los escasos recursos que les quedaban, se vieron obligados a trabajar en las haciendas para obtener el dinero de los tributos y los repartos. Con la hacienda como unidad económica dominante en el siglo XVIII, los indígenas se transformaron paulatinamente en siervos de la hacienda agropecuaria, que fue desde entonces el referente de las relaciones sociales en esta parte del mundo. En este nuevo marco, el común de indios se convertiría en la comunidad de indígenas que, por más de dos siglos, fue la forma de organización dominante entre la población de origen nativo en los Andes.

El resultado de este proceso fue la conformación de una nueva identidad indígena, cuyas jefaturas habían perdido su poder y cuyo referente étnico era por tanto más generalizado (Glave 2005: 61). El referente para esta identidad más abarcadora fue, por supuesto, el Tawantinsuyu, cuya idealización fue consustancial a la crítica de un sistema en el que simplemente no tenían ventaja alguna. En algunos casos, los antiguos curacas —que en el siglo XVI transaban y litigaban, muchas veces beneficiándose y convirtiéndose en agentes de la represión colonial— empezaron a actuar como líderes de rebeliones anticoloniales.

Según refiere la “Descripción Corográfica<sup>17</sup> de la Provincia de Canas y Canches, conocida generalmente por el nombre de Tinta”, publicado en un número de *El Mercurio Peruano* de Lima, el año 1792 y sin referencia de autor, las dos “tribus” integradas a la provincia habitaban entonces en los pueblos de once curatos, a cargo de los respectivos curas, uno de ellos

---

17 Es decir, de un territorio con ocupación humana, poniendo énfasis en las toponimias, la topografía, el clima y los grupos humanos que en él habitan.

un Vicario español. Mientras los Canchis pertenecían a los Curatos o doctrinas de Siquani (Sicuani), Tinta, Checakupi (Checacupe), Pampamarca, Yanaoca y Langui, los Canas vivían en las doctrinas de Checa, Pichigua, Yauri y Coporaque. Como se ve, existe cierta confusión, al describir como pueblo kanchi al de Langui, de origen kana. En la doctrina de Checa se sigue mencionado el anexo de Quehue. El mismo texto hace una descripción del presunto carácter de los kana y los kanchi, que en mucho refleja la visión negativa que el estrato ilustrado criollo de Lima tenía de las poblaciones indígenas, junto con algunos datos a los que se puede reconocer algún valor etnográfico:

Mas no obstante el transcurso largo de los años se observa en los naturales de este país el carácter de sus ascendientes: (...). Los Canches son de una estatura mediana, y muy atrevidos, inquietos, inconstantes, desleales, y obedientes en apariencia: pues cuando pueden no observar impunemente los preceptos de sus jueces, lo ejecutan. Son trabajadores y nada perezosos, no usan camisetas ni follages<sup>18</sup> en los calzones, reduciéndose todo su vestuario a solapas y gabanes. Los Canas aunque más trigueños son más corpulentos y mejor formados: poco más o menos tienen las mismas proporciones que aquellos: usan botonadura en sus vestidos, andan a caballo, tienen sus viviendas regularmente adornadas con escaños,<sup>19</sup> mesas y otros muebles. Pero por lo común unos y otros son torpes y pusilánimes, amantes de la soledad y taciturnos; colocan sus chozas en lo más áspero y retirado de los cerros: a la vista de los caminantes huyen amedrentados como fieras: en sus tratos son duros, y secos aún con sus mismas mujeres; y tienen gran tendencia a las supersticiones más ridículas (en Guerra Carreño 1982: 76-77).

El texto hace referencia a un supuesto carácter inherente a estas poblaciones, sin considerar su estilo de vida ni su condición de tributarios, crecientemente arrinconadas por las haciendas que les obligaban a vivir en los territorios menos aptos. Esta situación había empeorado a diez años del develamiento de la rebelión de Túpac Amaru, tras un costo de miles de vidas y de la pérdida de casi todos los derechos que las poblaciones indígenas habían logrado mantener durante los primeros siglos de la Colonia, viviendo bajo la represión hacia cualquier expresión pública de su universo cultural.

---

18 Follajes: botones y colgantes de plata con que se abotonaban los calzones en la parte baja.

19 Escaño: especie de banco con respaldo, con anchura suficiente para el uso de tres o cuatro personas.

### **c. Crisis y rebelión**

Los levantamientos indígenas de la segunda mitad del siglo XVIII fueron consecuencia de una serie de crisis sucesivas que comprometían la viabilidad misma del sistema colonial. A la presión excesiva sobre las economías indígenas se sobreponían graves problemas de corrupción y abusos de diversas autoridades como los corregidores, el clero y los mismos caciques, que se beneficiaban a costa de las propiedades del Estado colonial y de las poblaciones nativas.

Es en este panorama que se produce el levantamiento de Túpac Amaru, curaca de Surimana, Pampamarca y Tungasuca, quien el 8 de noviembre de 1780 apresó en Tinta al corregidor Antonio de Arriaga. Aunque este era un desafío frontal a la autoridad colonial, no era un hecho aislado o excepcional. La antipatía que generaban los corregimientos, altamente impopulares en la misma España, convirtió a sus representantes en objetos de ataques de diverso tipo, incluyendo el linchamiento, del que se dieron numerosos casos en esos tiempos. Pero el acto de Túpac Amaru causó una verdadera conmoción en toda la región andina y, en general, en el Virreinato del Perú y el resto del continente.

La víctima de esta rebelión, Antonio de Arriaga, corregidor de Tinta desde 1778, había escrito a uno de sus colaboradores que “cuando los incendios no se apagan en sus principios, suelen sus llamas consumir lo más distante” (Glave 2000: 63, tomado de Stavig 1985: 456). Poco antes de su apresamiento y ejecución, Arriaga estaba involucrado en un conflicto con el Obispo del Cusco, Juan Manuel Moscoso, por el manejo de los bienes de las parroquias rurales de la provincia y las rentas de la iglesia. El motivo de esta competencia eran las donaciones de los indígenas devotos en las parroquias, la fuente económica más importante de la región,<sup>20</sup> un bien especialmente codiciado en la coyuntura del momento.<sup>21</sup>

---

20 Glave (2000) hace un recuento detallado del conflicto al interior del corregimiento de Tinta, con sus actores y eventos durante el año 1780, que precedieron a la ejecución del corregidor en noviembre de ese año.

21 Las donaciones o cofradías eran uno de los medios privilegiados por el cual las poblaciones indígenas lograron crear un referente de identidad, ya que gracias a ellas podían mediar con los poderes políticos y eclesiásticos. En esta organización, una comunidad se adscribía al culto de un santo representativo, al cual destinaba sus recursos, tanto los de la comunidad misma, incluyendo el trabajo organizado según sus antiguas formas de reciprocidad, como los particulares, entre ellos la propiedad de predios que se legaban a la cofradía para financiar obras pías (Glave 2000: 66-67). Las autoridades indígenas que asumían rotativamente el cargo de alférez de las fiestas alrededor del santo de la devoción comunal —y podían en

Tras una serie de disputas con el clero de su jurisdicción, Antonio de Arriaga había reestablecido el control del corregimiento, cuando José Gabriel Condorcanqui apareció en Tinta, a inicios de noviembre. El virrey Jáuregui había sido informado por Vicente de la Puente, cura de Coporaque (quien actuaba como agente del obispo del Cusco) sobre los abusos del corregidor. En respuesta, el virrey había decidido sancionarlo con orden de arresto a sus lugartenientes por los abusos cometidos en contra de la población india. Pero, para entonces, Arriaga ya había sido prendido en Yanaoca, llevado a Tungasuca, y tras varios intentos, ejecutado en la horca, como primera víctima del levantamiento (Glave 2000: 61).

Túpac Amaru era un descendiente del inca homónimo que fuera ejecutado por el virrey Toledo en 1572, aunque entre sus ascendientes estaba una criolla, Francisca Torres. Educado en la escuela de caciques de San Francisco de Borja en el Cusco, bajo la enseñanza jesuita, se casó con Micaela Bastidas, de Pampamarca (jurisdicción de Yanaoca). Era también comerciante, propietario de unas 70 piaras de mulas —alrededor de 700 cabezas—, por lo que también lo afectaban las reformas borbónicas. Su formación, acorde con su elevada posición social, le instó a buscar una solución por vía legal a las condiciones que se imponían a la población indígena, en particular a la mita minera. De este modo, escribió numerosas cartas al virrey e incluso visitó Lima hacia 1777. Por entonces el visitador José Antonio de Areche había llegado a la capital, investido de una autoridad mayor que la del virrey, al cual sustituyó para imponer el

---

una misma fiesta ser varios, distribuidos por días de fiesta o por una especialización de sus obligaciones— corrían con los onerosos gastos de tales eventos, incluyendo la “limosna” para la iglesia. Con el crecimiento de la población y por ende del número de cofradías, tal limosna se convirtió en una fuente de ingresos de creciente importancia para la institución eclesiástica.

Además, la iglesia arrendaba terrenos de sus estancias que, acrecentadas por las donaciones hechas por caciques indígenas devotos, alcanzaron extensiones considerables, que incluían en esta región un número correspondiente de cabezas de ganado y de arrendatarios indígenas. En la provincia de Tinta, los arrendatarios de estas estancias eran *ayllus* locales que hacía siglos se habían manejado como pueblos pastores, y sus linajes dominantes eran una jerarquía local con derechos adquiridos largo tiempo atrás e igualmente propietarios de sus territorios. Aprovechando el sistema de trabajo comunal rotativo indígena, lograron hacer de estas extensiones la fuente de ingresos más importante de la iglesia del siglo XVIII, convirtiendo a las autoridades del clero local en auténticos hacendados, que recibían ingresos como propietarios de estancias y como representantes de la iglesia. Los corregidores, ante ello, intentaron por decreto limitar e incluso prohibir algunas de estas fuentes de ingreso, como el número de alferados o el trabajo en las estancias propiedad de la iglesia, buscando aprovechar en cambio, mediante diversos pretextos y de modo coercitivo, los recursos nativos. Por su lado, las poblaciones indígenas, bajo pactos diversos de sus caciques con los poderes de turno y por diversas razones de conveniencia, se pusieron de uno u otro bando.

orden y acabar con las corruptelas —y de paso, con las prerrogativas— de los funcionarios, tanto de criollos como de caciques indígenas, para asegurar que el nuevo orden diera el resultado esperado por España; esto es, el aumento de ingreso fiscal y la pacificación de las Colonias. Convencido de que esta nueva administración no escucharía sus reclamos, Túpac Amaru volvió al Cusco, donde estaban cundiendo protestas y rebeliones locales como las ya mencionadas. Con el levantamiento, su postura pasó de proponer una solución legal negociada a exigir la reforma del sistema colonial y el fin del abusivo sistema de tributación y de las instituciones ejecutoras de tales medidas, como el corregimiento.

Luego de la ejecución de Arriaga, Túpac Amaru permaneció ubicado en Yanaoca como base de la célula rebelde, y recorrió repetidas veces el corregimiento de Tinta, pasando por Pichigua, Coporaque, Langui, Layo, Checa y Quehue para integrar a los indígenas a su rebelión y aprovisionar sus tropas.<sup>22</sup> Partiendo de este espacio, Túpac Amaru triunfa con grandes contingentes en Quiquijana, y vence a las tropas contrarias en Sangarará. Recibió el apoyo de sectores de población nativa, pero una respuesta ambigua o incluso antagonica de los funcionarios indígenas, algunos de ellos de la misma provincia de Tinta, que optaron por el bando realista, preocupados por las dimensiones que la rebelión había alcanzado, contraviniendo cualquier posible lealtad de orden étnico (Glave 1992: 155). Caciques de regiones como valle sagrado o de Chinchero, como Mateo Pumacahua, alegaban que Túpac Amaru no tenía derechos dinásticos como descendiente de incas y encabezaron el ataque realista contra las tropas rebeldes. Los documentos mencionan a Quehue, entonces estancia del Monasterio de Carmelitas, que contaba con más de 15,000 ovejas, como uno de los sitios especialmente afectados por esta circunstancia (CDIP 1971, tomo 2, vol. 2: 387). El mayordomo de esta estancia atestiguó contra uno de los primos de Túpac Amaru, de apellido Noguera, quien había sido capturado y en consecuencia ejecutado, por lo que las tropas rebeldes intentaron tomar represalias contra este funcionario y la estancia (CDIP 1971, tomo 2, vol. 2: 403-404).

---

22 Ver *La Rebelión de Túpac Amaru, volumen 2-La Rebelión*, de la Colección Documental de la Independencia del Perú (CDIP), que reproduce documentos oficiales y cartas de los implicados en el levantamiento, con los que puede reconstruirse el desarrollo y espacio donde se produce la rebelión. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1971, tomo 2.

Túpac Amaru optó por no tomar la ciudad del Cusco a pesar de que la situación estaba a su favor, aun cuando esta alternativa le había sido sugerida, y prefirió ampliar su presencia en otras provincias como Lampa y Azángaro. Por el lado de la población rural, los indígenas habían demostrado en su accionar que así como no querían la dominación española ni del sistema colonial, incluida la Iglesia, tampoco estaban dispuestos a admitir la dominación de criollos ni mestizos, en consecuencia estos sectores optaron por no apoyarla, temerosos de que los indios extendieran su represión hacia ellos. Valiéndose de la delación y traición de algunos de sus allegados, los vecinos criollos del corregimiento de Tinta, organizados militarmente, lograron capturar a Túpac Amaru en Langui. El proceso y ejecución del líder y de su familia fueron de una espectacular crueldad, y partes de los cuerpos de los líderes rebeldes fueron repartidos por diferentes focos rebeldes, entre ellos la jurisdicción de Tinta, en sitios como Tinta, Tungasuca, Surimana, Coporaque, Yauri o Pampamarca (CDIP 1971, tomo 2, vol. 2: 776-777). Tal exhibición, de propósito ejemplarizante, terminó convirtiendo esta derrota en un emblema de la resistencia de la población nativa y su capacidad de sacrificio.

El ejemplo de esta rebelión fue seguido en buena parte de la colonia sudamericana, entre diversos estratos de la sociedad colonial, todas las cuales fueron vencidas. Tras dos años de lucha, la derrota de todos los focos subversivos se había saldado con alrededor de 100 mil muertos, cifra más ominosa si se tiene en cuenta que para entonces la población nativa tenía alrededor de un millón 200 mil personas.

Areche retiró diversas potestades a los caciques, como el cobro de tributos, que pasó a ser potestad de alcaldes o gobernadores, y se vigilaron igualmente la cantidad de tierras y de servicios a los que pudieran tener acceso. Bajo esta presión, la concentración de propiedades pasó paulatinamente de los antiguos caciques a nuevos propietarios foráneos y a un sector de población rural que por diversos medios empezó a enriquecerse y a monopolizar el poder al interior de las comunidades de indios, antecedentes del nuevo estrato misti que se hizo del poder regional tras la caída de la Colonia. "Solo se dejaba un último resquicio para los caciques de sangre, que prácticamente se extinguían, quedando además vulnerables a cualquier denuncia que pusiera en tela de juicio la legitimidad de su ascendencia" (Glave 2000: 79).

También se establecieron medidas represivas contra cualquier expresión de la identidad indígena, sobre todo si en ella había alguna reivindicación del Tawantinsuyu. Se prohibió de este modo toda representación de los Incas, cualquier uso de vestimenta nativa y la expresión de la lengua propia, amén de la renovada persecución a cualquier práctica ritual ajena a la doctrina cristiana. La colonia fue reorganizada administrativamente, quedando como único saldo positivo de esta historia la desaparición de los corregimientos y su sustitución por un más eficiente sistema de intendencias y partidos —el corregimiento de Tinta pasó ser denominado Partido de Tinta— que logró conjurar con éxito las siguientes rebeliones, al menos hasta tiempos del virrey Abascal, que terminó su mandato en 1818.

En este tiempo estalló el último evento de importancia donde los caciques tuvieron un rol decisivo: el levantamiento de 1814 en Cusco, liderado por Mateo Pumacahua, quien al igual que muchos de sus allegados en esta aventura había sido un notorio realista en contra de Túpac Amaru, y que ahora encontraba sus prerrogativas recortadas. Contaron además con un apoyo decidido de la población rural, cada vez más arrinconada a sus propias comunidades locales, y bajo una proclama de corte decididamente incaísta, con una participación masiva, en este caso sí, de la provincia de Tinta (Glave 1992: 177). Tras triunfos iniciales sobre las tropas realistas en Livitaca y en Checa, hubo un enfrentamiento final que terminó con la derrota rebelde en abril de 1815, justamente en las pampas de Toqto, conocido entonces y ahora como uno de los sitios donde se realizan combates rituales entre pobladores de las provincias de Canas y Chumbivilcas.

La campaña de Areche, que hoy podría calificarse de etnocidio cultural, tuvo efectos sobre todo en la vestimenta, que adoptó la moda del siglo XVIII español, y en el hermetismo en el que la población indígena mantuvo su memoria del pasado y sus señas de identidad. Pero fracasó en diversos niveles, y no solo porque las poblaciones hicieron suyas muchas de estas expresiones culturales impuestas, interpretándolas bajo su propia vivencia cultural. La memoria de Túpac Amaru se mantuvo en la memoria de las poblaciones indígenas como símbolo de la lucha por su autonomía durante tiempos republicanos; posteriormente los levantamientos campesinos de las décadas de 1920 y 1960 y el movimiento indigenista concentrado en la ciudad del Cusco lo elevarían a la categoría de mito. Este ascenso en la memoria popular llegó a su consumación con el



Gobierno de las Fuerzas Armadas del periodo 1968- 1975, que lo proclamó oficialmente como prócer de la Independencia, y que se valió de su figura para promover una Reforma Agraria que tendrá efectos muy profundos en esta región, que lo había mantenido fielmente en su memoria.

Pero mucho antes que este proceso de lugar, los descendientes de los kana, kanchi y chumbivilcas pasaron alrededor de 150 años de vida republicana sometidos a un régimen de hacienda, lo que redujo su capacidad de reproducción al nivel de lo humanamente posible, carentes de derechos y beneficios, situación en la cual se mantuvieron como grupo social y como cultura.

### **Canas en el período republicano: mistis y campesinos**

El partido de Tinta mantuvo por un tiempo la extensión heredada de la Colonia. Cuando el 26 de abril de 1822 fue creado el departamento del Cusco por decreto de la nueva República, Tinta pasó a ser provincia homónima. Su población, entonces, estaba estimada en unos 29,045 indios, 5,420 mestizos, 324 españoles, 27 clérigos y 152 pardos libres, distribuidos en 11 doctrinas y 13 pueblos (Guerra Carreño 1982: 105). Intereses locales por el acceso a recursos, liderados en buena medida por los sectores mestizos que dominaban en la administración, empujaron a la demarcación de nuevas provincias y distritos, atomizando la representación estatal. La Ley N.º 1532, del 14 de octubre de 1833, dividió la provincia de Tinta, quedando la parte alta como provincia de Canas y la parte baja como la provincia de Canchis. La capital de Canas fue sucesivamente ubicada en los centros poblados de Checca, de Coporaque y de Sicuani, entonces con estatus de villa, y desde 1863 hasta la fecha, al de Yanaoca. En noviembre de 1917, Canas fue dividido en las provincias de Canas y Espinar, por la Ley N.º 2542, quedando Canas conformada por los distritos de Yanaoca, Pampamarca, Langui, Checca y Quehue (GRC 2013: 15-16). En 1941 se creó el distrito de Túpac Amaru con su capital Tungasuca; en enero de 1957 el distrito de Layo, separado del de Langui; y en febrero de 1958 el de Kunturkanki, con lo que Canas terminó por adquirir su actual división política.

Mientras tanto, la composición social de la región había cambiado radicalmente. Los españoles fueron sustituidos por la nueva categoría de terratenientes mestizos o *mistis*, en la pronunciación quechua. Los

cacicazgos habían quedado definitivamente abolidos, pero tampoco eran reconocidas las comunidades de indígenas, considerados unos y otros parte de la legislación colonial. Para la nueva legislación republicana, esta población estaba compuesta por tributarios, cuyo acceso a la ciudadanía estaba asegurado por su capacidad de tributar, lo cual estaba sujeto a que tuvieran alguna propiedad, profesión u oficio titulado, aparte que en varias constituciones se disponía que solo podía incluirse a la población masculina casada y sobre todo alfabetizada. Con ello se privó de todo estatus legal a los pueblos indígenas, quedando excluidos de cualquier beneficio ciudadano. Los territorios comunales y curacales que en esta región habían sido apropiados por funcionarios, hacendados y el clero en el siglo XVIII, y los territorios comunales denominados “sobrantes”, que quedaron debido a la desaparición paulatina del estrato de los caciques y por una baja temporal de la población indígena en las primeras décadas de la República, fueron comprados y repartidos, a partir de la legislación de 1846, por el nuevo sector blanco-mestizo regional. Desde el tiempo posterior a la rebelión de Túpac Amaru, este nuevo sector había logrado acceder a la administración local y regional, como recaudadores de impuestos e incluso adoptando el estatus de caciques, escalando posiciones de poder político y económico, hasta alzarse como una nueva clase dominante sobre la población rural a mediados del siglo XIX. Como dato particular, este sector compartía algunos rasgos culturales con aquella, como el uso del quechua y la participación, en un papel dominante, en las fechas más importantes del calendario religioso católico. Ante esta nueva clase “indianizada”, los ahora campesinos indígenas, replegados en sus comunidades locales y abandonados por el Estado, fueron convertidos una vez más y de modo más rotundo, en siervos de la gleba, en condiciones que no distaban mucho de las del medioevo europeo. En este estado, los conflictos internos entre pobladores rurales por los escasos recursos disponibles, ya no solo a nivel de comunidades, sino de familias e incluso de individuos, no solo se hicieron mucho más frecuentes sino que cobraron una fuerza inusitada, limitando cualquier canal de solidaridad fuera del vínculo estrictamente familiar.

La respuesta de los campesinos indígenas de Canas y Canchis provino de su principal recurso, los pastizales, inicialmente no afectos a la contribución rústica, que fueron progresivamente habilitados por el trabajo de pastores pertenecientes a estancias que formaban parte de las parcialidades de comunidades diversas, y convertidos de este modo en fundos o

haciendas de familias particulares. Estas propiedades no estaban adscritas al control comunal, lo que permitía la expansión lenta de estas economías familiares. Este crecimiento fue notable en el distrito de Yauri, mientras que en otros, como Yanaoca, fue limitado por la propiedad terrateniente de los pastos, y en el caso de Quehue, por funcionar entonces como un anexo del distrito de Checca (Glave 1992: 212- 13). Tal crecimiento se benefició del comercio de lana de alpaca, demanda que se mantuvo, con ciclos periódicos de crecimiento y de baja, entre las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX, a partir de la creación del ferrocarril del sur, que comunicaba a la ciudad de Arequipa con el altiplano y que convirtió a este —en concreto, la ciudad de Juliaca— en centro acopiador de este producto.

Las familias *mistis* incrementaron también sus propiedades sobre las estancias, comenzando por las tierras del clero aún supervivientes y por la compra por deudas a familias campesinas. Por último, pobladores *mistis* del altiplano, animados por el pujante comercio de lanas, empezaron a reproducir la estrategia campesina de integrar pastos en sus propiedades, por la apropiación directa o igualmente por la compra de propiedades. La expansión de ambos sectores, el de los pastores y de los *mistis*, propietarios de terrenos, entró en conflicto cuando los agentes fiscales empezaron a incluir a estos propietarios en el padrón de contribuyentes en forma masiva desde le década de 1870, y de modo oficial desde 1889, causando las primeras protestas de parte de los propietarios campesinos que eran inscritos.

Las unidades rurales, los antiguos *ayllus* compuestos por familias extensas y linajes, organizados en unidades duales, se transformaron paulatinamente desde el quiebre del sistema colonial en comunidades de indígenas y posteriormente campesinas, unidades cerradas con un sistema de gobierno tradicional heredado de la administración colonial. En esta evolución, que significó la fusión o, por el contrario, la división de los antiguos *ayllus*, se ha mantenido la división de las poblaciones en secciones duales, con ramificaciones en varios niveles, el acceso a los recursos monitoreado por un sistema de gobierno interno, y la propiedad sobre territorios dispersos. Estas formas han continuado a pesar de todos los intentos de la legislación y administración coloniales y de la agresiva tendencia de los grupos de poder por concentrar estos recursos en los siglos que han sucedido a la Conquista. Estas transformaciones no deben ser vistas como el simple reflejo de la política colonial o republicana, sino que en ellas también están los intentos de la población nativa por

adaptarse a los diversos procesos que sobre ella se impusieron, defendiendo su acceso a los recursos disponibles y la vigencia de sus sistemas de cooperación en el manejo de aquellos.

La estrategia de los hacendados *mistis* se valió entonces de los artilugios legales que provinieron, paradójicamente, de la legislación de 1893 sobre los terrenos indígenas, que permitía a los propietarios individuales vender sus propiedades al margen de la comunidad indígena, sobre todo cuando había conflictos legales por linderos. Este simple mecanismo permitió la expansión de la propiedad terrateniente en gran escala, valiéndose incluso de documentos fraguados que se adjudicaran la propiedad de familias y comunidades, frente al derecho verbal de los linajes campesinos (Glave 1992: 238), que terminaban en el pago por coerción a los nuevos patrones y en expropiaciones violentas, cuando estos no podían cancelarse.

Todo esto llevó a una oleada de enfrentamientos que autoriza a hablar de un verdadero levantamiento nativo en diversos puntos del sur del país, y en esta región en particular, que, con antecedentes inmediatos en Tocroyoc en 1914, eclosionó durante el mandato de Augusto B. Leguía en la década de 1920, con su punto más crítico entre 1921 y 1923. Uno de los catalizadores de este movimiento fue la Ley de Conscripción Vial, que obligó a grandes masas campesinas al trabajo de pavimentación de las carreteras, del que se ha hablado en la primera parte de este libro. Una labor extra, formalmente pagada pero realmente gratuita, en condiciones de trabajo ínfimas, y que benefició a los intermediarios de esta mano de obra con las empresas constructoras, que no era otro que el sector *misti* que supuestamente donaba recursos para los trabajadores.

Se conformaron, entonces, organizaciones de acción rebelde, como el llamado Comité Central Tahuantinsuyo, que dieron mayor organicidad a sus acciones. Estos eran intentos de recuperación más simbólicos que efectivos de territorios expropiados por las haciendas, que terminaban en violentas represiones de parte de los hacendados, con gran costo de vidas, saqueos y destrucción de infraestructura de los pueblos campesinos. Se formó en la población campesina, más allá de sus diferencias internas, la conciencia de su propia identidad, que recuperó para sí la figura del Tawantinsuyu como Estado ideal, de personajes como Túpac Amaru y de los líderes rebeldes del momento, como Domingo Huarca, abatido en Tocroyoc en 1921, y de cuya muerte incluso se empezaron a hacer representaciones

teatrales en algunas fiestas, similares a las tradicionales representaciones de la muerte del Inca (Glave 1992: 246). El asunto obligó a la formación de comisiones de indígenas de parte del Ministerio de Fomento, en un aparente apoyo de los intentos de reivindicación campesinos. Eventos de violencia se dieron el mismo año de 1921, en los distritos de Langui y Layo, cuya víctima más notoria fue en este caso un hacendado, Leopoldo Alencastre Zapata, quien lideraba a una armada *misti* que intentaba combatir al levantamiento y que, siendo emboscado, fue muerto en forma particularmente violenta (Valencia Espinoza 1992: 16). En respuesta, la represión policial, armada con fusiles, dejó un saldo de 34 muertos en el morro de Rumitaque, centro de reunión de los rebeldes y, tras varias semanas de violencia, cerca de 500 víctimas como balance final.

Se ha incidido en la semejanza que adoptaron las formas de protesta y el ataque de las multitudes campesinas con las exhibiciones de fuerza y provocación que son parte de los *tinku* o batallas rituales, y el peso que en la acción campesina puede haber tenido la imagen del Tawantinsuyu. El levantamiento, que no fue un movimiento organizado, sino una serie sucesiva de acciones de reivindicación contestadas con violencia, tuvo manifestaciones cada vez más esporádicas conforme avanzaba la década, y prácticamente terminan con un enfrentamiento de Mollocahua, anexo de la comunidad de Antaycama, en 1931, que igualmente se saldó con un gran número de muertos entre la población rural. El resultado final de esta serie de levantamientos no significó mejora alguna de la situación del campesino indígena; sino una mayor represión a cualquier intento que fuera en tal dirección, como el derecho a la educación escolarizada o incluso a llevar ropa nueva. Un comunero de Huinchiri, nacido en 1917, en medio de este violento período, nos presenta una serie de recuerdos de la situación que se vivía en aquellos tiempos que correspondieron a su infancia y juventud:

Nosotros hemos sido golpeados por los *mistis*; ya ninguno queda, solo yo estoy sentado (permanezco) en la comunidad de Huinchiri. En 1917 yo era bebé, después ya siendo joven he visto como los *mistis* cometían maltratos en las comunidades. Los hacendados por aquí hacían llevar sus animales, a las llamas también les hacían cargar; hacían de nosotros todo lo que querían.

Cuando yo estaba de personero [de la comunidad] una patrulla de 45 guardianes nos perseguían para matarnos. En la parte alta de Choccyahua

a Doroteo Cáceres le habían golpeado. Así eran los hacendados, los *mistis*. Ahí estaban Silverio Zecenarro, Manuel Enríquez, Héctor Zecenarro, Manolo Zecenarro, todos ellos eran hacendados. Ahora ya somos libres, yo soy el más anciano.

Los *mistis*, los hacendados nos explotaban, se llevaban nuestras ovejas, sus muchachos, los jóvenes lo laceaban y se lo llevaban. Para aquel entonces yo había entrado de personero. Casi siete años estábamos en juicio, decían que me iban a matar pero no han podido hacerlo, como hombre que soy “Puma Baltazar” yo me defendía; así se ha defendido nuestra comunidad, ya no podían llevarse a nuestras ovejas, tampoco a nuestros caballos.

Tampoco les gustaba que usáramos zapatos. Los *mistis* nos quitaban y remedándonos nos decían “¡Indios!” y lo botaban; solo querían que usemos las ojotas de cuero de llama. Así me han hecho, por eso yo me defendía como hombre que soy. Los hacendados han construido su hacienda en tierras de la comunidad pagándoles diez, veinte soles y alimentos. De todo eso yo me defendía diciendo: “¡Soy Puma el valiente!”. Por tal razón he quedado cojo, (porque) así me arrastraban por el suelo. Sólo por ser hombre he resistido y me he quedado solo aquí.

Aquí no han matado a nadie, pero dicen que por el Q'eswachaka ha habido muchas víctimas. En Chocayhua y Chaupibanda han habido más maltratos, hasta hubo muertes. Los muchachos cómo se enterarían de lo que pasaba en la hacienda, nos decían que las asambleas hacían solo de noche; y ellos nos decían “papá, vamos a matarlos”.

No querían que fuéramos a la escuela, nos maltrataban a los que íbamos, yo no sé escribir ni una palabra; como yo, otros no saben escribir. Con Rangel Puma hemos ido a la quinta (región) en el Cusco. No se había llevado la escuela a Quehue; nosotros hemos pedido licencia en la quinta región del Cusco, solo así hemos hecho construir nuestra escuela con don Mario Huilca Rojo, yo y Lucio Callo.

*Baltazar Puma Llascano (95), comunidad de Huinchiri, 9 de junio del 2012.*<sup>23</sup>

Aquellos siete años de juicios a los que alude el señor Baltazar eran parte de la defensa legal de la organización comunal. Una de las más importantes normas para la población indígena fue la Ley de Comunidades indígenas, aparecida en la constitución de 1920, y que requería a estas organizaciones presentarse con sus documentos de épocas preté-

---

23 Este testimonio, como los que siguen, fueron obtenidos de primera mano durante la construcción del puente de Q'eswachaka del año 2012. La mayor parte de ellos, como el que presentamos aquí, fueron relatados en quechua y traducidos por la antropóloga Marleni Martínez Vivanco.

ritas para su legalización, incluyendo la delimitación de sus territorios, a cambio de su adscripción a un sistema de administración formal, que con el tiempo sería conocido como el sistema de “autoridades políticas” de la comunidad campesina. De este modo, las comunidades encontraron un marco legal consistente que impedía, como declara don Baltazar en su testimonio, la expropiación que sus territorios.

Esta defensa legal promovió un proceso de reconocimiento de las comunidades, a iniciativa de los pobladores, que recorrió toda el área central y sur andinas. En el distrito de Quehue, la primera comunidad campesina reconocida fue la de Chaupibanda, el 19 de noviembre de 1926, siendo una de las primeras comunidades rurales del país en ser reconocida. Le sigue la comunidad de Huinchiri, el 28 de enero de 1936, y mucho más tarde, la de Ccollana Quehue, el 14 de octubre de 1966. La última en ser reconocida, la de Chocayhua, fue producto de la política del gobierno reformista de Velasco, el 4 de setiembre de 1975. En este último caso se trataba de una población que, tras un largo litigio con la hacienda de la familia Zecenarro (mencionada también por Baltazar Puma), fue expulsada de su territorio, y sus viviendas arrasadas, pocos años antes de la implementación de la Reforma Agraria.

Bajo la hacienda el trabajo era gratuito, esclavizado. Estaban organizados por un patrón, le seguía un mayordomo, quienes hacían trabajar su chacra gratuitamente y hacían pastear su ganado gratuitamente, así era. Entonces, gracias al general Velasco ahora es libre esta comunidad, porque esta comunidad ha desaparecido nueve años, antes de Velasco, porque ha desaparecido en 1965. Porque nos han expulsado de nuestra comunidad a toda esta gente.

El señor propietario, la familia Zecenarro, nos ha expulsado y nos abrió juicio. Mis abuelos nos cuentan que algunos comían sin sal. Al abogado se le tenía que pagar. El juicio inició antes del año 1920. Lo hemos perdido el año 1965, con la gestión del gobierno de Belaunde. Y el 5 de abril de 1967 nos ha expulsado el señor hacendado, me parece que hasta el gobierno apoyaba con la expulsión.

Esa gente se cuidaba porque varios nietos de Túpac Amaru se rebelarían algún día, porque algunos de ellos eran preparados que se encontraban en el Cusco y en otras partes; por eso habían desaparecido esta comunidad.

*Leonardo Janampa Torres, comunidad de Chocayhua, 8 de junio del 2012.*



*Señor Baltazar Puma Llascano, de 95 años (2012), de la comunidad de Huinchiri.*

A fines de la década de 1950, el escenario rural cusqueño estaba siendo nuevamente sacudido por una serie de levantamientos campesinos en diversos puntos de la región, iniciado por el proceso de toma de tierras —es decir, la ocupación de territorios de las haciendas, por los arrendatarios que las trabajaban— en la región norteña del departamento, en las provincias La Convención y Lares. El proceso siguió extendiéndose por todo el sur andino, haciendo inviable el sistema de propiedad territorial vigente y amenazando con un levantamiento generalizado. La Reforma



Agraria, dictada en 1969 por el llamado Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, se empezó a implementar en la sierra sur los años siguientes, llegando a buena parte de comunidades cusqueñas hacia 1973. La Reforma Educativa se inició en 1974 en la región rural del Cusco, siendo para un contingente importante de la población el verdadero inicio en un sistema educativo universal. El acceso a la igualdad se completó con la Constitución de 1979, que incluyó por primera vez el derecho al voto a los analfabetos, que involucraba a la mayoría de población quechuahablante.

La mejor expresión del final del período de haciendas fue un episodio sangriento, posterior en cerca de diez años a la Reforma Agraria: la violenta muerte del hacendado Andrés Alencastre a manos de pobladores de varios distritos de Canas, en 1984. Aunque este evento es excepcional, es muy indicativo del momento en que se dio y de los discursos que se han creado y difundido alrededor de la población indígena en un área tan representativa como el Cusco. Hijo de Leopoldo Alencastre, Andrés fue testigo de los sucesos en Layo en 1921, en los que fue muerto su padre. Se convirtió en su madurez en uno de los personajes más notorios del indigenismo cusqueño: poeta y músico quechua, proclamado representante de la cultura quechua contemporánea por el mismo José María Arguedas, enseñaba esta lengua en la Universidad Nacional San Antonio de Abad del Cusco, y colaboraba con etnólogos como el francés Georges Dumézil en la descripción de costumbres indígenas, como el Chiaraje, produciendo el primer texto antropológico sobre el tema (1953). Conocido en el ambiente cultural cusqueño como *Killku Waraka*, su figura inspiró a Arguedas para el contradictorio personaje de Bruno, el hacendado a la vez paternal y violento que se pretendía defensor de la pureza de espíritu de sus siervos de la gleba en su novela *Todas las Sangres* (1964). En contraste, Alencastre resumía muchas de las características de los gamonales del sur peruano, con numerosos indígenas sujetos a su cargo en condición de siervos en territorios ubicados en los distritos de Kunturkanki, Checca y Quehue, de muchos de los cuales fungió a la vez como patrón y padrino. En buena medida se debe a su gestión la fundación del distrito de Kunturkanki, en cuya capital El Descanso podía disponer del control total. Para los tributarios de estas haciendas, Alencastre era conocido por sus numerosos abusos legales y maltratos físicos contra sus supuestos defendidos, caso extremo de contradicción entre un discurso reivindicatorio y una posición social dominante. Esta condición, que podríamos considerar la apropiación de la identidad y cultura de una población subalterna por un sector

que no es su detentador originario, ha sido uno de los puntos de crítica esenciales a la corriente indigenista. Es verdad que un sector de la clase dominante se acogió al discurso indigenista en busca de una identidad cultural propia que a su vez pudiera justificar su posición social hegemónica. Remy (1991) hace notar esta voluntad del sector mestizo regional de ser el intermediario entre el indígena andino y el observador urbano occidentalizado. Crítica parcialmente cierta, puesto que la mayor parte de los representantes destacados de esta corriente no pertenecieron tampoco a la clase hacendada de sus respectivas regiones.

Pero lo que importa aquí no es tanto el discurso reivindicatorio del personaje sino la relación implícita que se planteaba en el mismo. En la década de 1970, Alencastre buscaba que sus propiedades fueran declaradas Bienes Monumentales e Intangibles por el Instituto Nacional de Cultura para no ser afectado por la Reforma Agraria (Valencia Espinoza 1992: 23). Terminado el Gobierno Militar en 1980, Alencastre intentó recuperar por vía legal la estancia de Pacobamba, en Kunturkanki, lo que le enfrentó temerariamente a la población que antiguamente había vivido subordinada. Como resultado, durante una estadía en El Descanso, fue muerto en condiciones similares a las de su padre, en una contundente muestra del rechazo y el temor que el autodenominado defensor de los indígenas había generado entre sus antiguos siervos.

La literatura antropológica ha encontrado en esto una muestra de la vigencia de los conceptos andinos, patente en la forma en que su cuerpo fue mutilado, con el fin de evitar su regreso (CAJ 2009: 77). Luego de los reportes y comentarios iniciales sobre el hecho, que representaron a los campesinos indígenas como salvajes intoxicados por el alcohol, o que sacrificaron al indigenista como “víctima propiciatoria de quien sabe qué cultos o ancestrales rencores”,<sup>24</sup> se le ha dado a este evento una dimensión mítica, la expresión más extrema de una contradicción insalvable que ha marcado la relación *misti*-indio. Tales interpretaciones no deben hacernos olvidar, sin embargo, la principal intención de este acto de violencia: la

---

24 Artículo de Luis Nieto en un Suplemento Especial del diario *La República*, domingo 12 de agosto de 1984, mencionado en Valencia Espinoza (1992: 35). La referencia a elementos de violencia irracional nos recuerda otro hecho de esta época, la masacre de Uchuraccay de enero de 1983, en cuya interpretación se retrató a los pobladores rurales como mentalmente aislados y dominados por temores atávicos e irracionales, antes que considerar la situación concreta que se vivía en las zonas de emergencia.

determinación de la población rural de dejar definitivamente atrás al sistema de hacienda y el deseo de determinar su propio destino. Convertidos ahora en miembros de comunidades rurales independientes, los descendientes de los antiguos kana enfrentaban ahora, con más esperanza que desamparo, una nueva situación.

## **CAPÍTULO III**

---

### **CALENDARIO FESTIVO DE CANAS**

Una revisión de la trayectoria de Canas revela la notable continuidad histórica de su población originaria, no solamente porque se haya mantenido la distribución espacial de los antiguos *ayllus* y sus toponimias; sino porque también se han conservado las relaciones de solidaridad y de competencia entre los descendientes de aquellos pueblos, aún si es patente la influencia de las coyunturas creadas por los grupos de poder y los ciclos económicos que se han sucedido en la región. Reorganizados en reducciones y posteriormente en comunidades de indígenas, los descendientes de los pueblos originarios han estado en continua lucha por su autodeterminación, sustentada en una economía compleja y adaptada al medio, mientras diversos factores transformaron la fisonomía social y cultural de la región en los siglos que siguieron a la Conquista. Continuidad histórica e influencia de coyunturas y factores externos se reflejan en las manifestaciones culturales que conforman el patrimonio cultural de la provincia de Canas; que tienen su respectiva versión en el distrito de Quehue.

No se encuentran investigaciones de profundidad sobre los contenidos que componen la memoria histórica de la población inscrita en estas costumbres. Autores tan disímiles en sus perspectivas como Glave u Ortiz coinciden en afirmar que la identidad étnica originaria de la nación Kana

se ha disuelto, tras siglos de dominación colonial, en una identidad genérica, impulsada por la necesidad de acceso a los recursos y a derechos o por la influencia de los discursos dominantes del momento, desde el catolicismo colonial hasta el velasquismo. Creemos que tales discursos de identidad, si bien son importantes en toda el área andina, no bastan para explicar la permanencia de la distribución étnica originaria en los centros poblados de la provincia de Canas ni el significado de las diversas costumbres que componen su patrimonio cultural. En la historia reciente del campesinado andino que acompañó las reivindicaciones de los pobladores de Canas entre el período de toma de tierras y la Reforma Agraria, los discursos de clase que sustentaron la acción política inhibieron la formulación o expresión pública de la dimensión étnica de la identidad y por tanto dificultaron su articulación con niveles más serios de reflexión, lo que ha tenido efecto en la implementación y puesta en práctica de políticas respecto de esta población, no solo de parte del Estado sino de diversos sectores de la sociedad nacional. Esta falta de reconocimiento no significa necesariamente la inexistencia de esta dimensión social, máxime cuando en manifestaciones como las que se pasarán a describir se refleja la persistencia de tales criterios de adscripción.

En el área de la provincia de Canas, aunque se comparta una historia común, es distinguible una zonificación en formas y niveles de vida diferenciadas por el medio, la historia, la economía y la tradición cultural, pudiendo hablarse de subáreas culturales, dentro del patrón común de la provincia. Del mismo modo, Canas comparte rasgos con las demás provincias altas del Cusco. Un informe reciente del Gobierno Regional del Cusco (2013) propone una subdivisión de la provincia de Canas en cuatro áreas culturales menores, sobre los criterios de la actividad económica predominante, la vestimenta cotidiana, la zona altitudinal, el material de construcción de las viviendas y la organización espacial de los centros poblados. Estas son llamadas zona de influencia altiplánica, zona ganadera, zona histórica y zona tradicional. La primera comprende a los distritos de Langui, Layo y Kunturkanki, pueblos que se encuentran a gran altitud y en los que se combina la crianza de vacas, ovejas y camélidos con la agricultura a pequeña escala. El patrón de asentamiento disperso de los centros poblados y la construcción de viviendas de adobe tiene paralelo a los conocidos de la cultura aymara altiplánica, con la que ha habido, no lo olvidemos, un parentesco histórico. La vestimenta tradicional de estos distritos, por ejemplo, presenta similitudes con la de las provincias

de Chumbivilcas y Canchis. La segunda zona incluye a comunidades del distrito de Kunturkanki y es llamada “ganadera” por la preeminencia de esta actividad en la cultura y la vida cotidiana, desde la centralidad de las ceremonias de marcación del ganado hasta la textilería y la vestimenta. La tercera zona, que incluye los distritos de Yanaoca, Pampamarca y Túpac Amaru, es definida como “histórica” por haber sido escenario de eventos importantes en la región, en concreto de la gran rebelión anticolonial de 1781. Se distingue por el uso de formas de producción agrícola y de crianza de ganado más modernas y productivas, cuya producción tiene mayor participación en el mercado. Su economía es la más dinámica de la provincia, lo que influye en el patrón urbano y en su modo de vida. Por contraste, la cuarta zona, que incluye a los distritos de Checca y Quehue, es definida como “tradicional”, pues mantiene un modelo en la organización económica, ciclo festivo, habitación, vestimenta y otros aspectos con caracteres muy distintivos de la provincia desde tiempos ancestrales. Es también, como hemos visto al inicio del capítulo anterior, el área más rural y con mayor nivel de pobreza. Un aspecto poco mencionado en los estudios, como no sea en los informes estadísticos, es la composición social en cada región, habida cuenta que la población *misti* urbana ha estado desigualmente repartida. Los descendientes *misti* aún mantienen, en tanto población urbana originaria, un cierto número y presencia en distritos como los de Yanaoca, Langui, Layo y Kunturkanki, mientras que en Quehue apenas han estado presentes hasta hoy y en el actual calendario festivo distrital no tienen mayor presencia.

Antes de tratar el estado actual de la costumbre alrededor del puente Q’eswachaka, haremos un breve repaso del calendario festivo de la región, con énfasis en dos casos paradigmáticos: la fiesta de la Virgen Asunta del distrito de Langui, festividad religiosa de gran convocatoria en la provincia, y el caso de los *tinku* o batallas rituales que tanta literatura han merecido en el siglo XX. Es importante considerar que expresiones como las mencionadas tienen motivaciones muy diversas, acaso demasiado complejas, como para ofrecer sobre ellas una interpretación única. Nos bastará aquí con dar cuenta en qué medida estas manifestaciones dan forma a la historia particular del pueblo que las mantiene, y que ellas no son simplemente una “tradicición” sino una puesta en práctica de la organización social originaria que se sigue reproduciendo como una realidad vigente.

## 1. CALENDARIO RELIGIOSO- CATÓLICO<sup>1</sup>

DISTRITO	COMUNIDAD / CC.PP.	FESTIVIDAD	FECHA
Checca	Chimpa Tocto	San Juan	24 de junio
	Alto Ccayhua	San Juan	24 de junio
	Orccocca	San Hilario	14 de enero
	Alto Sausaya	San Juan	24 de junio
	Collana	-	
	Consapata	-	
	Tacomayo	Virgen de la Natividad	15 de septiembre
	Rosasani	-	
	Sorosani	-	3 de mayo
	Sausaya	Cruz Velakuy Virgen del Carmen	16 de julio
	Anansaya	-	
	Consa	-	
	Quillahuara	Cruz Velakuy	3 de mayo
	Consachapi	-	
Kunturkanki	Cebaduyoc	-	
	Hanansaya	-	
	Ccollana	Inmaculada Concepción	12 de agosto
	Huarcachape	San Pedro Nacimiento del Niño	7 de junio
	Kcana	Jesús	25 de diciembre
	Janansaya	Virgen Concebida	15 de diciembre
	Oquebamba	Virgen María	8 de enero
	Kullcutaya	Patrón Santiago	25 de julio
	Pukakancha	Mamacha Pilar	12 de agosto
	Vilkamarka	-	
	Hospital	Virgen del Carmen Cruz Velakuy	16 de julio
	Tjusa		3 de mayo
	Pumathalla	San Juan	24 de junio
	Sausaya	Octava de la Santísima Cruz	3 de mayo

<sup>1</sup> Este calendario toma como fuente al Gobierno Regional del Cusco (GRC 2013: 32-35) y Callañaupa *et al* (2011: 12). La primera fuente consigna que en algunas localidades no se practican fiestas del ciclo católico, sin indicar las razones de tal abandono, aunque es de suponer que se debe a la presencia de confesiones protestantes, repartidas en localidades de los distritos de Checca, Kunturkanki y Túpac Amaru.



DISTRITO	COMUNIDAD / CC.PP.	FESTIVIDAD	FECHA	
Langui	Conde Kjerca	San Mateo	23 de setiembre	
	Ñahui Chapi	San Pedro y San Pablo	29 de junio	
	Collana	San Juan	24 de junio	
	Urinsaya	Fiesta de la Cruz	25 de diciembre	
	Collana	Cruz Velakuy	3 de mayo	
	Chacarani Kcana	San Isidro Labrador	15 de mayo	
	Conde Viluyo	Cruz Velakuy	3 de mayo	
	Hanansaya	Virgen Asunta	15 de agosto	
	Ccollana		Pascua de Resurrección	Abril
			Virgen de la Natividad	8 de setiembre
			Virgen del Carmen	15 de julio
	Urinsaya	Santísima Cruz	3 de mayo	
Chaccopata	Santa Cruz	3 de mayo		
Layo	Taipitunga	Virgen de la Exaltación	14 de setiembre	
	Hanocca	Señor de la Exaltación	14 de setiembre	
	Limbani Alto	-		
	Huallatani	-		
	Urinsaya Ccollana	Patrón San Mateo	21 de noviembre	
	Collachapi	Virgen del Carmen	16 de junio	
	Hilatunga	Virgen Rosario	16 de junio	
Pampamarca	Pamparqui Chosecani	Virgen de las Nieves	5 de agosto	
		San Isidro Labrador	15 de mayo	
	Pampamarca Urinsaya	Patrón San Hilario	14 de enero	
		Virgen de la Asunción	15 de agosto	
		Virgen de los Remedios	15 de noviembre	
	Ccapac Pabellones	Patrón Santo Domingo	8 de agosto	
Virgen Purificada		2 de febrero		
Santísima Cruz		2 de mayo		

DISTRITO	COMUNIDAD / CC.PP.	FESTIVIDAD	FECHA
Quehue	Huinchiri	San Juan	24 de junio
		Inmaculada Concepción	8 de diciembre
		Todos los Santos	1 y 2 noviembre
	Chaupibanda	Cruz Velakuy (Santa Cruz)	3 de mayo
		Patrón San Isidro Labrador	15 de mayo
		Todos los Santos	1 y 2 noviembre
	Ccollana Quehue	Santa Rosa	30 de agosto
		Señor de la Exaltación	21 de setiembre
	Chocchayhua	Santísima Cruz	3 de mayo
		Patrón Señor de la Exaltación	14 de setiembre
Túpac Amaru	Ccotaña Machacoyo	-	
	Toccoccori	San Isidro Labrador	15 de agosto
	Urinsaya	-	
	Llalla	-	
	Tungasuka	-	
	Ccochapata	-	3 de mayo
	Tungasuca Ccollana	Cruz Velakuy Virgen de las Mercedes	24 de setiembre
	Pampahuasi	Patrón San Isidro Labrador	15 de mayo
Surimana	Virgen del Carmen	16 de julio	
Yanaoca	Hampatura	Cruz Velakuy	3 de mayo
		San Pedro	29 de junio
		Virgen de la Natividad	8 de setiembre
	Layme	Bajada de Reyes	7 de enero
		Cruz Velakuy	3 de mayo
		Virgen de la Natividad	8 de setiembre
	Machacoyo	Cruz Velakuy	3 de mayo
		Virgen de la Asunción	15 de agosto
	Colliri	Cruz Velakuy	3 de mayo
	Kascani	San Agustín	27 de agosto
	Hancooyo	San Marcos	24 de mayo
		Sagrado Corazón de Jesús	30 de junio
Hilanaca	San Isidro Labrador	15 de mayo	
	San Juan Bautista	24 de junio	
	Mamacha Asunta	15 de agosto	
Pongoña	Santa Cruz	3 de mayo	
	San Juan Bautista	24 de junio	
	Niño San Salvador	5 de agosto	
Chujchucalla	Todos los Santos	1 de noviembre	
	Santa Cruz	3 de mayo	
Yanaoca	Patrón Santiago Apóstol	25 de julio	
Chicnayhua	Niño San Salvador	6 de agosto	
Chullucane	Santísima Cruz	3 de mayo	
Llallapara	Señor de la Exaltación	14 de setiembre	
	San Miguel	29 de setiembre	

Aunque las confesiones protestantes hacen cumplida presencia en importantes áreas de la provincia, el calendario católico sigue con vigor en esta zona en una serie de festividades, entre fiestas patronales, celebraciones a santos con funciones protectoras como Santiago, San Juan, San Pedro y San Pablo, y fechas importantes del discurso cristiano, como la Semana Santa, el aniversario de la Virgen, Todos los Santos y la Natividad. En estas celebraciones tiene papel importante actualmente la prelatura de Sicuani, que sigue siendo activa en la región. En el calendario religioso de las festividades más importantes de las localidades de Canas domina la fiesta de las cruces del 3 de mayo. Esta festividad está comúnmente asociada al patrón andino de división dual del centro poblado, y de sus derivados (tripartición y cuatripartición) en secciones llamadas *sayas*, parcialidades, barrios o *ayllus*, actuando cada una de estas como custodio de su respectiva cruz, saliendo todas en procesión en esta fecha y siendo entonces objeto de ofrendas y cuidados especiales. Las fiestas de santos protectores del ganado como Santiago, protector del ganado vacuno, y San Juan, del ganado ovino, son generalizadas en toda la provincia, aunque por sus funciones y atributos entrarían más bien en la categoría de fiestas del ciclo productivo antes que del estrictamente religioso. Queda aún por recabar información de la costumbre de la marcación, en la cual deben estar inscritas algunas de las concepciones, generales en el área andina, sobre la geografía viviente y la relación del hombre con las instancias protectoras que presiden su existencia.

Las fiestas patronales, instituidas originalmente con las reducciones coloniales, operan como la representación de la unidad política bajo la advocación de algún santo o Virgen. Algunas de ellas han alcanzado especial relevancia, con la Virgen de la Asunción del distrito de Languí (15 de agosto), conocida popularmente como “Asunta”, cuya convocatoria se ha ido acrecentando en las últimas décadas, y el patrón San Hilario de Pampamarca (14 de enero) a cuya celebración se ha integrado una feria agropecuaria con importantes vínculos con el exterior. En su estado actual, estas fiestas reflejan muchos de los cambios operados luego de la liquidación del régimen de hacienda y la pérdida de poder simbólico de la población *misti*, más numerosa en distritos como Yanaoca, Layo o Languí, y cuya presencia era protagónica en el desarrollo de estas celebraciones.

## **La Virgen Asunta de Langui**

La festividad de la Virgen de la Asunción del distrito de Langui, una de las fiestas más populares de la región, resume en sus características algunos de los aspectos centrales de la historia y la sociedad de Canas. La imagen de la Virgen, cuya iconografía, con vestimenta blanca y las manos en alto, reproduce el momento de la ascensión de la Virgen María, es la protagonista principal de esta fiesta. El atributo fundamental de este culto es el carácter milagroso de la imagen, en la forma de revelaciones aparecidas a los fieles y de pedidos cumplidos; existen numerosos relatos sobre los milagros concedidos a sus fieles.

Siguiendo las órdenes del Concilio Limense, hacia la primera mitad del siglo XVII fue construida la iglesia mayor, destinada a la Virgen, bajo cuya advocación había sido establecida la reducción de Langui cerca de un siglo antes. La historia registra el inicio de la devoción hacia 1689, cuando se forma la primera cofradía de la Virgen de la Asunción, cuya fecha en el calendario oficial católico es el 15 de agosto. La cofradía, forma de organización por la cual una comunidad rinde culto a una figura específica del santoral católico, tenía una fuente de financiamiento para el sustento del culto y el ornato de la imagen y el templo que la albergaba. En Langui, esta fuente estaba compuesta por unas 80 cabezas de (ovinos) en la estancia de Vilcamarca, muestra de la importancia que este culto había alcanzado al tiempo de su aparición. Como se ha visto en el capítulo dedicado a la historia, en el área andina en general y en la región de Canas en particular, esta forma de organización dedicada al culto de un Cristo, una Virgen o un santo se había multiplicado desde el siglo XVII, y se había convertido en una importante renta para el clero y una de las fuentes de su poder económico en época colonial y en especial en su último siglo de existencia.

Desde las reformas borbónicas, la población indígena, tanto la capa dirigente de caciques como la población rural, perdió progresivamente toda capacidad de sostenimiento económico y representatividad política, que llegaron a su consumación con la derrota del levantamiento de Túpac Amaru, las reformas del visitador Areche y las medidas de la naciente República que terminaron por quitar el estatus legal a la población de origen nativo. En este tiempo la nueva capa mestiza o *misti* asumió el papel dominante en la sociedad andina, y en la provincia de Canas en

particular. En tiempos republicanos, las propiedades de la iglesia católica pasaron a formar parte de la propiedad concentrada por el nuevo sector dominante. En Langui estos recursos se mantuvieron como parte del culto, y de hecho crecieron por los aportes de los devotos, como quedó registrado en los inventarios que los mayordomos y párrocos (siempre de origen *misti* urbano) encargaron realizar en 1854, 1872 y 1921. La festividad de la Virgen Asunta fue de este modo organizada y presidida por el estrato de hacendados locales, y por mucho tiempo fue un culto institucionalizado por el sector urbano y asumido por la prelatura de Sicuani, parte de la institución católica, como su organizador oficial. Al fundo de Vilcamarca, mantenido para el usufructo del culto, por entonces por más de dos siglos, le fueron agregados los fundos Vertiente, Chacapampa, Hospital, Cchahuñuyo y Cuchuchuni, arrendados a propietarios mestizos. La población de origen indígena, autodenominada *runa*, mantuvo por décadas un papel subalterno en la organización de esta fiesta, limitando su participación a la comparsa de música y danza. Luego de la Reforma Agraria, esta población empezó a tener un papel importante en el culto, ante el declive del poder gamonal, al grado de dominar actualmente su organización. Como resultado, la versión actual de la fiesta a la Virgen Asunta compromete hoy en día a todos los sectores sociales de la región, siendo esta una de las razones de su popularidad.

En el aspecto estrictamente formal, la festividad de la Virgen Asunta sigue la secuencia tradicional del culto católico en el área andina: alba, misa, procesión y baile social en la noche (actividad que es llamada San Roque), del 13 al 16 de agosto; y culmina el día 17. La primera actividad es previa a la fiesta propiamente dicha y consiste en una serie de rituales de ofrenda —una costumbre difundida en toda el área rural andina es iniciar una fiesta católica con un ritual precristiano— dedicada a la Pachamama y a los *apus* del distrito, que son los cerros Yana Orqo, el más poderoso, y Kuntur Senqa, Baivilla y Ayamoqo. El objetivo de estos rituales es pedir permiso a tales entidades para la realización de la festividad.

La organización de las fiestas en esta región es potestad del *carguyoq* o alferado, quien se encarga, además de distribuir responsabilidades y supervisarlas, del ornato y cuidado de las imágenes que saldrán a la procesión. En la festividad de la Virgen de Langui, el personaje más característico es el Turco Capitán, de llamativa presencia, quien oficia como pre-



*La festividad de la Virgen Asunta de Langui dura 5 días. Se inicia con el albazo. La procesión se realiza al tercer día. En 2009 fue declarada Patrimonio Cultural de la Nación.*

sentador de la fiesta ante las autoridades. Aunque su performance pueda parecer un papel paródico de la labor de los alferados, él se ocupa de que cada paso en la secuencia de la fiesta se cumpla adecuadamente, seleccionando a los que tendrán labores como llevar las andas —tiene la potestad de suspender a aquellos que no hayan cumplido adecuadamente con las labores que se les haya asignado— y vigila que la imagen de la Virgen esté segura, incluso supervisa que los pobladores se quiten el sombrero ante el paso de la imagen en procesión. Su segundo es el abanderado. El Turco Capitán va vestido con pantalón y saco de frac de color blanco adornado con cintas doradas y lentejuelas, botines negros y un bicornio por tocado. Va premunido de una espada de honor del ejército, que rinde homenaje a la batalla de Arica, llevando la famosa frase de Bolognesi escrita en su hoja. El abanderado va vestido con un saco de frac similar a su superior. Estos papeles eran asumidos tradicionalmente por los “notables” de la capital del distrito, pobladores de origen *misti*, social y simbólicamente dominantes en el período anterior a la Reforma Agraria; significativa-

mente estos roles aún representan este simbolismo en la fiesta, aunque ya no asuman políticamente el rol dominante anterior.

El primer día se celebra el alba, la primera misa y, hacia la tarde, la presentación de los *carguyoq* y de sus comparsas, conocidas como *jato* (hato) de negros y negras. Los encargados del día son llamados alferados del albazo, quienes se presentan a la misa de las 9.00 a.m. y se colocan en la primera fila frente al altar principal de la iglesia en el lado izquierdo de las bancas. Terminada la misa, se entrega al párroco un tapete bordado en calidad de donación, con el nombre del donante y el año de la fiesta. Señalando el inicio de las fiestas, se revientan cohetes en la plaza mayor y en el sitio llamado San Roque, en la entrada del cementerio. Aparece, entonces, en la plaza el Turco Capitán acompañado por el abanderado, ambos se dirigen primero a la comisaría, donde son recibidos por la Policía Nacional, para pedir apoyo en el cuidado del orden durante el tiempo que dure la fiesta. Luego pasan a la municipalidad distrital, presentándose ante el Alcalde, y finalmente ante la Virgen Asunta en su altar en la iglesia local, con la frase “Kausachum Mamacha Asunta, Langui Ilaqta” que indica el inicio oficial de la fiesta. Avanzada la mañana, van a caballo a la casa del Alferado del Albazo y son recibidos por la esposa de este, llamada alferada, quien les invita a comer. El Turco Capitán y su abanderado van después a visitar a los alferados de los días siguientes —incluyendo a los maestros altareros de cada cabildo o sección—, indicando que se va anunciar el albazo, al grito de “¡Risaq Albazo!”.

Mientras tanto, los conjuntos que harán de negros se preparan, arreglando sus *jatos* de mulas. Una vez amansadas, las mulas son adornadas con un cabezal de borlas de lana de colores, una pechera y una tapa que cubre unos palos entrecruzados, en la que se coserán las banderas de colores. Al mediodía, la Alferada del Albazo invita un almuerzo a todos los presentes, alrededor de unas doscientas personas, con ají de picante o lisas (olluco) y habas, chairo, papas huayco y chuño sancochado, entre otros platos. Las comparsas de negros se caracterizan para el siguiente acto, que es la salida a la plaza. El Turco Capitán, el abanderado, los alferados y los negros, cabalgando los primeros a caballo y los últimos llevando al lado a sus mulas, pasean por la plaza y de ahí a las calles del pueblo, acompañados por la música de las bandas locales, ante el jolgorio general, con el público asistente echándoles chicha o cerveza y reventando cohetes. Al final de este recorrido todos se encuentran en el templo

y el Turco Capitán hace el saludo al mismo levantando los brazos, lo que es respondido con un aplauso general. Ante las imágenes de la Virgen Asunta y la Virgen del Carmen son presentados los alferados de día, que se encargarán de igual labor al año siguiente. El Turco Capitán saluda y luego los negros hacen su primer baile, con el rol protagónico de las “negras”, que hacen una interpretación cómica de su papel involucrando a los invitados en una parodia de seducción. Alrededor de las 10 de la noche, los conjuntos se dirigen al cementerio a saludar a los difuntos y alegrarlos con un despliegue de música y danza. Este momento es una de las razones de la convocatoria de esta fiesta entre las poblaciones de los distritos vecinos como Layo, Sicuani, El Descanso, Checca o Quehue. Al terminar a altas horas de la noche, las parejas de negros van a saludar a la alferada, devolviendo las prendas con las que se han caracterizado.

La organización de los *jatos* y de la comparsa de los negros habla mucho del carácter original de esta costumbre en tiempos de la hacienda. Cada *jato* se compone de 12 a 24 mulas o caballos, llevados por un sargento, personaje vestido apropiadamente de militar. Los *carguyoq* principales siempre aparecen a caballo, vestidos de poncho y sombrero finos, son precedidos por uno o dos barredores, que limpian el piso por el que pasarán, y son recibidos por el Sargento de los Albazos con la mayor de las atenciones. Antiguamente el uso del caballo era prerrogativa exclusiva de los *carguyoq* que encabezan la procesión, mientras que los negros solo podían ir en acémilas; actualmente estos pueden ir igualmente a caballo, como parte de una gran cabalgata.

Dos tipos conforman la comparsa de los negros, llamada significativamente *piara*: uno es *la negra*, interpretada antiguamente por un hombre vestido de mujer con un traje completamente negro —incluyendo la tela que cubre el cabello— y la cara pintada, actualmente viste una falda de colores, blusa blanca, un pañolón en la cabeza y tiene el rostro maquillado. El otro es el *negro*, quien, vestido de militar con quepí, lleva una mula —actualmente puede ser también un caballo— adornada con cuatro banderas nacionales. Estos personajes pasan a pie llevando sus monturas por la Plaza de Armas y deben tener la fuerza y rapidez necesarias para tranquilizar al animal cuando revienten los cohetes

El 14 se celebra la víspera. Los *carguyoq* del día son los altareros, quienes hacen presentación de su labor, no solamente de los altares elabora-



dos, sino de los conjuntos musicales que acompañan cada altar, bailando con el sector de la población a la que representan e invitando comida y bebida a participantes y visitantes. Se hace la Entrada de los Cirios por parte de los encargados de la misa principal, quienes portan las mencionadas velas, a las cinco de la tarde. Luego, se realiza la denominada Misa de Sin Pecado, en la que se pide a la Virgen su bendición para que se dé inicio a la festividad sin contratiempos. El oficio religioso es atendido por la prelatura de la provincia de Sicuani. Durante las misas de esta fiesta la feligresía pide bendiciones y milagros a la imagen de la Virgen, y no es extraño que tales pedidos se manifiesten con actitudes de devoción máxima, como orar de rodillas y llorar de emoción. Los presentes parten de ahí hacia la casa del o de los *carguyoq* que hicieron posible la realización de la misa.

Mientras tanto, se realiza el “espíritu” o izamiento de los altares, decorados con banderas del Perú y del Tawantinsuyu, por diversos puntos del centro poblado. Los altareros proceden a hacer su labor hacia la noche, en un total de cinco, cuatro para las esquinas de la plaza y uno para el frente de la iglesia. Cada altar representa a un barrio de Langui, y lleva su nombre respectivo: Ccollana, Urinsaya, Cabildo Ccollana y Cabildo Urinsaya, cada uno con su atributo particular. El quinto altar, al frente de la iglesia es llamado El Bosque, por estar adornado con ramas de cedro, ciprés y otras plantas, flores y frutas. Terminada esta labor, los asistentes visitan los altares y se inicia una ronda de música, usualmente con cantos con guitarra o tonadas con orquesta, y se invitan ponche y otros licores, terminando con la quema de cohetes.

El 15 es el día de procesión, en que salen las imágenes de la Virgen Asunta, la Virgen del Carmen, la Virgen del Rosario y San Lucas. Los *carguyoq* del día llegan a ser tres: para atender la misa, para la procesión y para el cuidado de las imágenes. La misa en el templo parroquial de Langui es el momento que la población aprovecha para pedir bendiciones a la imagen presente de la Virgen, incluso se realizan matrimonios y bautizos bajo la advocación de la imagen para acceder a tales beneficios simbólicos. Finalmente, las andas salen, en sucesión, haciendo los altos de rigor ante los altares, donde se les homenajea con la música de las orquestas y la danza de las comparsas. De modo similar que en el día anterior, se presentan los anderos, encargados del arreglo de las andas de la Virgen. La imagen en procesión va acompañada de las comparsas del

Turco Capitán y los negros. El primero, con su abanderado, va a caballo encabezando la comparsa y saludando a la feligresía reunida alrededor de los altares con frases de cortesía. La población asiste en traje de fiesta, incluyendo los varones en poncho y las mujeres con mantos vistosos. A su paso en procesión, la feligresía intenta tocar el manto de la imagen y ponerse momentáneamente debajo de él, invocando de este modo su protección. Al final de la procesión se hace una primera convocatoria y reunión para el reparto de responsabilidades y toma de cargos para el año siguiente, a la entrada del templo parroquial. Al caer la tarde, los *carguyoq*, sus invitados y la población en general suben al sitio de San Roque para la competencia de los grupos de baile, en medio de lo cual se hace una visita al cementerio para saludar a los difuntos. La competencia dura hasta altas horas de la noche. Esta secuencia se reproduce el siguiente día. Compiten las comparsas de baile, llevando sus mejores trajes de fiesta, y cuatro bandas de músicos con instrumentos tradicionales.

El 17 es el día de corrida, otra de las labores encargadas a los *carguyoq* del día. Esta costumbre se presenta en su modalidad andina del rodeo, que provoca al toro pero no busca matarlo; esta forma de corrida no suele cobrar víctimas. El día anterior al rodeo se pide permiso y bendiciones a la efigie de la Virgen durante la misa, al ser esta costumbre en su honor y para evitar accidentes. El *kacharpari* o despedida del día 18 ya no se celebra. Originalmente era el final del concurso de comparsas, calificadas según sus habilidades.

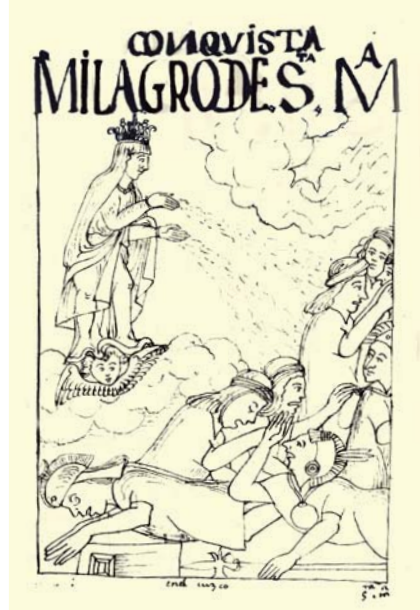
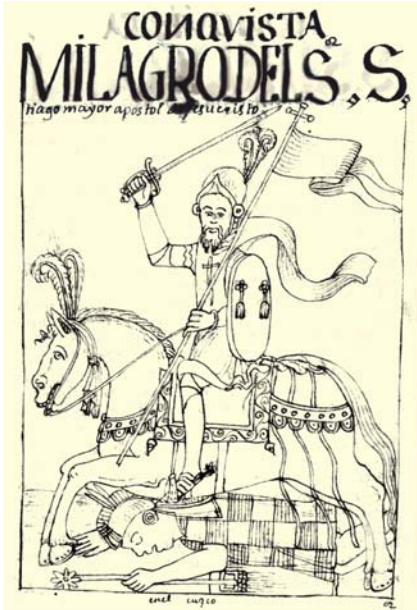
Al tiempo que se realiza la festividad, se une a esta el homenaje a San Lucas, otra tradición de origen exclusivo de la población *runa*. San Lucas es una de las imágenes milagrosas, original del vecino distrito de Layo, que viene en peregrinación a Langui a participar en la fiesta de la Virgen. Los peregrinos que vienen de Layo han recolectado a su paso por la laguna de Langui-Layo un conjunto de piedras pequeñas, cuyas formas son interpretadas como representaciones de animales, casas, vehículos y otros bienes, y llevadas ante la Virgen en una "fiesta de las miniaturas" para que reciban su respectiva bendición. Esta costumbre está emparentada con la de las *alasitas* del altiplano, pues estas miniaturas de origen natural operan a modo de dones a ser concedidos: terrenos, casa, ganado, trabajo o títulos, y son igualmente vendidas u ofrecidas a los asistentes, según sus deseos y necesidades, para formular sus peticiones ante la Virgen. En esta ocasión se traen igualmente productos votivos manu-

facturados como escapularios o amuletos, y últimamente, por influencia seguramente de la costumbre altiplánica, se ofertan verdaderas miniaturas manufacturadas para el mismo fin.

Una revisión tan somera de una de las fiestas más importantes de la región no puede reflejar seguramente todo su significado e importancia, pero retendremos ciertos datos de importancia. El primero y más notorio son los efectos de la transformación social ocurrida en las últimas cinco décadas en la región caneña. La evolución de las comparsas, muestra visual de las concepciones estéticas y de la historia inscrita en estas representaciones, es además un reflejo de los cambios de la sociedad regional. Tradicionalmente, las comparsas llamadas *piaras* de negros, se presentan con sus acémilas, acompañando al *carguyoq*, quien viste el traje tradicional *misti*, y a sus capataces, vestidos de militar. Los orígenes del culto y diversos aspectos, como el nombre de *Asunta* o la presencia de cuadrillas de negros dirigidas por un personaje tan hispánico como el Turco Capitán —representaciones ambas del infiel converso a la fe cristiana, cuyo triunfo pregonan— son claramente de origen hispano y fueron mantenidas por la institución católica y por el estrato *misti* que celebraba su origen español. Por el otro bando, es significativo que los negros —que en este caso no estarían representando a la población de origen africano llevada a América en calidad de esclavos, sino a la población mora musulmana, a la que los Reyes Católicos expulsaron de España, obligando a cristianizarse a los que permanecieron en su territorio— sean caracterizados por la población rural de origen indígena. Tal es en realidad la representación del triunfo de la fe cristiana sobre el paganismo, uno de los temas básicos del género conocido como auto sacramental, origen de muchas representaciones de personajes en las danzas andinas, en particular las que acompañan a la imagen de la Virgen.

En el departamento del Cusco este tema reviste particular importancia. Una de las historias de la conquista refiere que durante el sitio del Cusco por Manco Inca, dos apariciones milagrosas ayudaron a los españoles: Santiago a caballo, que reproducía la imagen del *mata moros* español, esta vez sobre las tropas del Inca, y la Virgen María, que aparecida sobre el edificio conocido como Sunturwasi, originalmente dedicado a Wiracocha, detuvo a los nativos encegueciéndolos con su presencia resplandeciente y echando una fina arena sobre sus ojos. Guaman Poma de Ayala reproduce tales historias como milagros verdaderos. En el lugar del templo inca se

levanta hoy la Catedral del Cusco. En amplias zonas de los Andes centrales, y en particular en el Cusco, en las fiestas dedicadas a la Virgen están presentes las comparsas que representan a los distintos pueblos de la historia y la mitología como otros tantos conversos que expresan de este modo su sometimiento a la fe cristiana en una de las figuras centrales del catolicismo.



Imágenes de Guaman Poma de Ayala sobre apariciones milagrosas que ayudaron a los españoles. Milagro del Señor Santiago Mayor, apóstol de Jesucristo; y Milagro de Santa María.

Junto a estos motivos de la religión oficial, existe la reinterpretación indígena del culto cristiano en diversos aspectos que hablarían más de una cierta tensión en el plano simbólico y social que de un armónico sincretismo con que usualmente se ha interpretado a estas manifestaciones. Como ocurre en diversas celebraciones del catolicismo andino, los altares por los cuales hace un alto la procesión son cuatro, distribuidos cardinalmente en las esquinas de la plaza central del pueblo. Otros aspectos propios del mundo andino colonial son la distribución de las responsabilidades por el sistema de *hurka* y la reciprocidad ritua-

lizada en el convite e intercambio de regalos. La *hurka* es el acto ritual por el cual el *carguyoq* compromete a familiares, amigos y vecinos, con los cuales mantiene algún tipo relación como el compadrazgo o el paisanaje, a que asuman la responsabilidad en los cargos menores de la fiesta y el culto, como los fuegos artificiales o la recolección de leña como combustible para la preparación de los alimentos, y a colaborar con dinero y productos de consumo. Con ello se termina involucrando a toda la población. Especialmente importante es la labor de anderos y altareros, encargados del cuidado y ornato de las andas y los altares, respectivamente, aspectos en los que destaca la plástica barroca de esta celebración. Al ser hereditarios estos oficios, lo son igualmente sus obligaciones respectivas en la fiesta.

Si bien estos elementos, a los que se puede trazar antecedentes prehispánicos, proceden del sistema colonial, lo que sí ha estado marcando en esta fiesta y su actual popularidad es que la población de origen rural, que tradicionalmente había tenido un rol subalterno, ha ido ocupando progresivamente cargos de mayor importancia, consecuencia del acceso que tiene hoy a una economía más dinámica. Sin embargo, aquello aún no ha resultado en una presencia simbólica alternativa a la antigua dominancia del sector *misti*, pues este aún maneja algunos atributos clave como el Turco Capitán y los abanderados. El paso del *carguyoq* principal a caballo era uno de los atributos del sector dominante *misti* que antiguamente ocupaba estos cargos que ha podido ser asumido por la población *runa*. Esta evolución refleja el cambio que ha sufrido la sociedad regional a lo largo del siglo XX, y que inevitablemente redundó en la variación del significado de algunos aspectos de esta manifestación. Con la caída del poder *misti*, la fiesta perdió algunos de los rasgos que dependían más de la presencia directa de los gamonales. En el alba aparecían a caballo, con arreos de plata y su vestimenta más fina, y en la tarde del día 15 los “señores” aparecían de esa guisa en el atrio de la iglesia para hacer el pedido a la Virgen Asunta, en la Misa sin Pecado.

Los *mistis* también protagonizaban el final de la fiesta o *kacharpari* que se realizaba los días 18 y 19. Mientras que montar a caballo era prerrogativa de los señores, los campesinos indígenas solo podían montar mulas, propiedad igualmente de los señores. Y eran ciertamente numerosas: al alba salían unas cuatro *piaras* de negros con sus mulas, cuando actualmente solo salen dos. Estas acémilas eran celebradas por estar bien

tenidas, y se conocían los apellidos de sus dueños: Román, Esquivel, Medrano, Porcel o Caballero; todos parte del estrato social alto de la región.

Puede decirse que la cultura y sociedad regionales, y sus transformaciones, están retratadas en todos sus aspectos en la realización de esta fiesta. Esto ha redundado en beneficio de la celebración, que ha alcanzado una gran popularidad fuera del distrito de Langui y se ha convertido en una de las más importantes de la región Cusco. Esto muestra que si bien la evolución de esta festividad ha dejado en el camino una serie de rasgos que han perdido comparativamente su importancia, ello no ha mellado su popularidad; en cambio se mantiene como la más concurrida de las provincias altas en el Cusco, constituyéndose en un testimonio de la evolución social y muestra del carácter adaptable del patrimonio cultural inmaterial.

## **2. CALENDARIO RITUAL: FIESTAS DEL GANADO Y BATALLAS RITUALES EN EL DISTRITO DE QUEHUE**

### **Tinku: las batallas rituales**

Pocas manifestaciones de la región andina han sido tan discutidas como las llamadas batallas rituales, esto es, la confrontación física entre grupos pertenecientes a comunidades distintas en un espacio abierto tradicionalmente dispuesto a tal fin para demostrar la supremacía simbólica del grupo ganador. El carácter cruento que puede asumir esta costumbre es lo que ha resultado especialmente atractivo para los estudios culturales y para cierto periodismo, asumiendo que es la expresión de un pensamiento religioso del carácter beligerante y agresivo que se atribuye a la población de Canas, herencia de una cultura milenaria, que exige una cuota en sangre o en vidas humanas, como ofrenda a sus antiguos dioses. Tal imagen ha hecho que este tipo de manifestaciones sea objeto de diversas descripciones e intentos de interpretación por autores como Alencastre y Dumézil (1953), Gilt Contreras (1955), Gorbak, Lischetti y Muñoz (1962), Zecenarro (1972), Hartmann (1972) —quien es el primero en asociar esta práctica con otras similares fuera del área peruana—, Hopkins (1982), Molinié (1986, 1988, 1996 y 1999), Glave

(1989), Remy (1991),<sup>2</sup> Brachetti (2001), Cama y Titto (2003), Valencia A. y Valencia T. (2003) y Arce (2008).

Esta costumbre es conocida por la población de los Altos del Cusco como *tinkuy* o *tupay*,<sup>3</sup> y es entendida más como un juego (*puqllay*) que como una confrontación a muerte. En realidad, este término se aplica en toda el área quechua a un amplio conjunto de competencias físicas. Este es el sentido del *tinku*: el *encuentro* que puede ser de convergencia o confrontación, que en este caso se resuelve por medio de una simulación de batalla entre contendientes de poblaciones ubicadas en áreas cercanas durante un momento de “crisis”, y que debe culminar con el triunfo de uno de los dos bandos o con el acuerdo entre ambos.

Este particular tipo de *tinku* que se da cita en las alturas de Cusco no ha sido, por supuesto el único, ya que la costumbre existía en muchas otras áreas de la misma región —sin embargo, en modalidades más simbólicas que físicamente agresivas<sup>4</sup>—. En la ciudad del Cusco existía hasta la década de 1950 la costumbre del *wichay uray*, en la que los barrios de la zona baja de la ciudad, donde estaban los barrios de San Blas y San Cristóbal, se encontraban en el barrio de Picchu, cerca de Sacsayhuaman, para lanzarse frutas. En esta misma época, los barrios cusqueños de San Sebastián y Capilla Pata, en la zona de La Magdalena y el Arco, también realizaban una confrontación festiva con piedras, razón por la que fue prohibida y eventualmente olvidada. Según Brachetti (2001: 60-61), existen todavía

2 Remy (1991) es quien, de todos ellos, ofrece una visión crítica de tales interpretaciones, como producto de una mirada exótica en la representación del hombre andino.

3 El significado de ambos vocablos es “encuentro”. *Tinkuy* es la expresión quechua, mientras que *tupay* proviene del castellano toparse. Se trata de una forma ritualizada y formal de encuentro de dos bandos, organizada en un marco festivo. El término *tinku* define el encuentro y unión entre dos cosas equivalentes. Gonzales Holguín traduce *tinku* como “unión de dos cosas”, el verbo *tinkuni* como encuentro de una cosa con otra y *tinkumayo* como unión de dos ríos. Pero también lo define como división entre dos cosas unidas, ambigüedad que se corresponde a la dualidad propia del ordenamiento social andino (ver Molinié 1999: 125).

4 El *tinku* como batalla ritual se encuentra también en otras localidades de los Andes del centro y del sur. En Ayacucho, los pueblos de Vischongo y Pomacocha han tenido una costumbre similar en Cangallo, durante el domingo de la Quincuagésima (Alencastre y Dumézil 1953). También se le puede asociar con el *takanakuy*, lucha grupal realizada en la frontera de los pueblos de Pancan y Huasquicha, en Junín (Brachetti 2001:60). La costumbre del Guerras Pampa, de nombre explícito y que forma parte de la festividad del Yarqa Aspiy de Cabanas (Lucanas, Ayacucho), consiste en una contienda con látigos entre los grupos de danzantes y sus conjuntos de músicos, con la participación de los danzantes de tijera o *danzaq*. Juegos similares aparecen en diversas fiestas de Ayacucho, Apurímac, Arequipa y Puno. También existen como luchas individuales, como el *kuchuscha* de Huancavelica, y en danzas como la *k'achampa* cusqueña.

otras versiones del *tinku*, en la provincia de Quispicanchi, a orillas del lago Waqarpay, entre las comunidades de Urkos y Huamputi, y una simulación de batalla ritual con frutas como proyectiles llamada *sunthuthu* entre los pueblos de Qulqimarka y Quipamarka, en Chumbivilcas. Este tipo de batalla también es llamada *ch'aqeychis* y *waraqakuy* (respectivamente, “arrojen” y “lanzar con honda”) (Valencia A. y Valencia T. 2003: 61).

Las batallas entre los pueblos —el San Sebastián Tupay o Chiaraje y el Tupay Toqto—, que son las que aquí nos ocupan, revisten un carácter especialmente violento, pues incluyen el uso de insultos, la aparición a lomo de caballos como una forma de desafío y el lanzamiento de proyectiles, usualmente piedras, con hondas a larga distancia. Los participantes en el *tinku* son considerados guerreros, pues su presencia supone una demostración de su fuerza y habilidad y un acto de valentía por el riesgo que implica esta costumbre. Sin embargo, este encuentro no tendrá consecuencias en el trato social durante el resto del año. Es más, una de las razones de su atractivo entre los participantes jóvenes es que con su presencia en la batalla adquieren prestigio ante una eventual pareja.

La época en que se realizan estas competencias suele ser en período de lluvias, entre diciembre y marzo, antiguamente conocida como Hatun Pocoy o “la gran maduración” de los productos agrícolas (Valencia A. y Valencia T. 2003: 64), cuando la geografía se cubre de verdor y las flores se utilizan tanto para adornar los sombreros en las fiestas como en las mesas rituales. Es también un tiempo de crisis, pues si bien es un período de fecundidad de la tierra, la tormenta, el granizo y la nevada de la estación ponen en riesgo la producción y exigen un mayor cuidado de la tierra. No es casual entonces que en este tiempo haya una mayor actividad ritual dedicada no solo a la propiciación agrícola y ganadera, sino a la protección de sus recursos. Este tiempo también coincide con la Navidad, el Año Nuevo, San Sebastián (conocida también como el “carnaval pequeño”) del 20 de enero y, el carnaval, previo a Semana Santa, cuando el período de lluvias llega a su fin.

Durante esta temporada, el *tinku* se celebra en diversas ocasiones en la provincia de Canas. El primero cronológicamente hablando es el llamado Concepción Tupay, con motivo de la festividad de la Inmaculada Virgen de la Concepción, que se realiza el 8 de diciembre. El segundo, llamado Machu Niño o Niño Puqllay, se celebra el 25 de diciembre, en el día de



Navidad, mientras que el tercero, Wata Qallariy Tupa se celebra —como lo indica su nombre— en el día del año nuevo. Le siguen el Tupay Toqto, de la primera semana de enero; el San Sebastián Tupay, del 20 de enero o día de San Sebastián; el Cumpadre Tupay o Carnaval Puqllay, que se realiza el jueves de compadres del Carnaval; y el Purificada Tupay, celebrado con motivo del festejo de la Virgen Purificada el 2 de febrero.

El San Sebastián Tupay, conocido popularmente como Chiaraje, es el que recibe mayor convocatoria entre la población, que asiste con carácter casi obligatorio, pues se considera que sus resultados ayudarán a decidir si el año que comienza será propicio. Es también la batalla ritual más conocida por la literatura antropológica, sobre la que más se han hecho interpretaciones de la relación del hombre con el mundo que le rodea y las formas que adopta la violencia en el universo cultural andino. Nos detendremos a modo de ejemplo en esta batalla ritual y en la segunda más conocida, el Tupay Toqto, que se da lugar la primera semana de enero. En ambas costumbres participan comunidades del distrito de Quehue.

Estos *tinku* se celebran en escenarios naturales a modo de espacios sagrados. En ellos se desenvuelve el drama de la relación del hombre con su entorno natural viviente, mediante una demostración de sus habilidades y la realización de peticiones a los *apus* y a la Pachamama. Son, por tanto, espacios y momentos de intercambio simbólico y material a través no solo de la lucha entre contendientes sino también a partir de la música y la danza, que actúan como parte del apoyo a los bandos (Flores Solís 1988: 67). El espacio más frecuente del San Sebastián Tupay es la explanada de Ccancahua, ubicada en la zona alta de frontera de las provincias de Canas y Canchis, llamada Chiaraje Pampa, Chiaraje Pata o *Apu Gongonilla Pata* y ubicada a tres kilómetros del desvío de la carretera troncal de Sicuani a Sauri, a la altura de Langui. Es usada como pastizal durante el resto del año. El término Chiaraje no tiene significado claro en quechua, pero en aymara significaría “peñón negruzco”, como los que se encuentran cerca de la explanada. Otro lugar para celebrar el *tinku* es el sitio de Huahuaque, en el cual se enfrentan las comunidades de Hancoyo, Kaskani, Hampatura y Chullucane, pertenecientes al distrito de Yanaoca, contra las comunidades de Pongoña y Ccotaña Machacoyo, del distrito de Túpac Amaru. La batalla del Tupay Toqto se celebra en la pampa de Huinchiri, cercana a la comunidad del mismo nombre del distrito de Quehue, pero en un territorio perteneciente a la comunidad de

Piscacocha, en el límite de los distritos de Quehue y Livitaca, lugar donde se levanta el cerro Toqto.

Los protagonistas del encuentro en la explanada del Chiaraje son comuneros de Checca Llacta, Orccocca, Inticancha, Quillihuara, Sausaya, Anansaya y Ccollana, del distrito de Checca, a los que se unen los pobladores de las comunidades de Kunturkanki, como Tjusa, y, a veces, del distrito de Pichigua (anteriormente parte de la provincia de Canas y actualmente en Espinar), que forman parte del bando de la zona baja. A los de Checca se les confiere el apodo de *layqa* (brujos), pues entre ellos hay importantes *paqo* (personas que ofician en las mesas rituales) o sacerdotes a los que se les atribuye la capacidad de la curandería y de lanzar maleficios como parte de su estrategia. En el bando contrario se encuentran las comunidades del distrito de Quehue y las de Langui, como Langui Llacta, Conde Viluyo y Cuti. También se presentan en este bando comunidades del distrito de Yanaoca como Llallapara, Chullucane y Hampatura. Esta última fue originalmente ramificación de un *ayllu* de Quehue en tiempos de la Colonia reubicado en la reducción de Yanaoca en el siglo XVI (Glave 1989: 242), como una muestra de lealtad al *ayllu* originario que ha trascendido más de cuatro siglos. El bando de Checca o bando de la zona baja se organiza en los grupos de Ccollana Checca, Checca Llacta y Checca Tjusa, mientras que en el lado alto los contendientes se agrupan por distrito, como bandos de Quehue y de Langui. Rodean a la pampa de Chiaraje tres cerros: el Orccocca, ocupados por los participantes de los distritos de Checca y Kunturkanki, y el Londoni y el Escurani, ocupados respectivamente por los pobladores de los distritos de Langui y de Quehue. Los sitios elevados o *qhaswana* son ubicaciones estratégicas para que las mujeres y el público en general puedan animar a cada bando. Ccollana Checca se ubica en la *qhaswana* de Gongorilla, Checca Tjusa en Anta Kumuni y Checca Llacta en Llacta Qasa. A su vez, el público de Quehue y Langui se ubica en sus propias *qhaswana* (Valencia A. y Valencia T. 2003: 89).

En el caso del Tupay Toqto, los contendientes son pobladores de diversos distritos de las provincias de Canas y Chumbivilcas, llegando a ser siete comunidades en cada lado. Al bando de Canas pertenecen las comunidades de Orccocca, Chullucane, Ccayhua (Alto Ccayhua Orccocca) y centros poblados de Tandabamba y Chitapampa, del distrito de Checca,<sup>5</sup> y

---

5 Tandabamba y Chitapampa no aparecen en el Directorio de Comunidades Campesinas del Ministerio de Agricultura (2009).

las comunidades Huinchiri y Chaupibanda del distrito de Quehue, frente al bando contrario que corresponde a las comunidades de Chumbivilcas.

Aunque en estas batallas es importante la presencia de los jóvenes casaderos, un gran número de los participantes forma parte de la población masculina adulta. Todos vienen con sus familias, pertrechadas con abundante comida, cerveza y chicha de elaboración casera, y decidida a animar a su bando con vítores, música y cantos. En las *qhaswana* se instalan puestos de venta de víveres para la gran concurrencia —un promedio de setecientas personas—, mientras que las mujeres, vistosamente ataviadas con la vestimenta tradicional de fiestas, buscan claramente llamar la atención. Los participantes del encuentro también hacen lo propio en este sentido, montados a caballo y ataviados con trajes vistosos de lana y cuero. Los jóvenes llevan pantalones de bayeta blanca y ponchos, en tanto que los adultos llevan ropa de bayeta negra y ponchos. Como parte de su ajuar, los jóvenes llevan una serie de artefactos para la confrontación como zurriagos, hondas (*waraqqa*) y boleadoras de tres puntas de plomo o piedra, también conocidas como *liwis* o *wichi-wichi*. Asimismo, suelen llevar instrumentos musicales como la mandolina, el charango y, especialmente, el *pinkuyillo*, la flauta de pico andina característica de esta región.

La primera etapa de estos combates comienza entre las diez y el mediodía y recibe el nombre de *wayna akulli* o “coqueo nuevo o joven”, que es el momento para la ofrenda previa con coca, cigarros y alcohol que se realiza a la Pachamama y a los *apus* vecinos. Sin una señal que indique el inicio o una persona que dirija o arbitre la costumbre, la confrontación comienza con las injurias provocativas, llamando a la lucha. Con frecuencia el insulto consiste en minimizar la virilidad del oponente (Cama y Ttito 2003: 27). Algunos optan por entrar temerariamente a caballo en el territorio del oponente para lanzar los insultos en directo y, poco a poco, se inicia el lanzamiento de piedras con las *waraqqa* o el *liwis*, en primer momento para detener a la persona que fuga con el caballo, luego para alcanzar al oponente ubicado a varios metros de distancia. Durante esta confrontación, las mujeres, los familiares y otros paisanos entonan alguna *qhaswa*, cuyas letras animan a seguir enfrentando al enemigo con valor. Se ha observado que el grupo de espectadores que animan a los guerreros, quienes suelen manifestar más interés en un resultado fatal del *tinkuy*, suele ser externo a la población rural, como profesores y visitantes mestizos.



*La costumbre del Tupay Toqto fue declarada Patrimonio Cultural de la Nación el año 2008.*



*Para el Tupay Toqto, las jóvenes van vistosamente ataviadas con vestimenta tradicional de fiesta.*

Esta dinámica dura hasta el momento del primer descanso (*samay*) con comida y bebida en el *qhaswana pata*, también llamado *sayana* o “desde donde se observa”. En este momento se atiende a los heridos. Alrededor de las dos de la tarde se hace el *machu akulli* o *machu pikchu*, “coqueo viejo o usado”, y se reinicia la batalla que durará el resto de la tarde. En esta etapa la violencia es mayor, pues los ánimos se encuentran azuzados por el alcohol y las arengas de familiares y público. En esta confrontación, cada bando debe intentar hacer retroceder al oponente y ocupar el espacio contrario.

Aparentemente, esta confrontación se hace sin organización, al no haber instituciones o personas que monitoreen o controlen todos estos pasos, pero tal ausencia de planificación es solo aparente: los espacios de acción de cada grupo no solo están bien establecidos sino que los participantes saben en qué momento deben actuar y hacia dónde han de dirigirse, manteniendo una dinámica, implícita en su mayor parte, bajo ciertas reglas que son acatadas por todos los participantes y no pueden ser transgredidas. Por ejemplo, es necesario que la acción se haga en grupos: cualquier “guerrero” que se encuentre sin acompañantes se convertiría en blanco fácil de los proyectiles del enemigo. Por otro lado, el consumo de alcohol y el cansancio físico aumentan el riesgo de ser abatido, lo que obliga a los contendientes de la primera etapa de la batalla a retirarse y a ser sustituidos por relevos. Lo que no está predeterminado es el desenlace del juego, lo que le otorga un valor especial, dado el papel que se le da de decidir el futuro durante el año en curso. Es por ello que cada jugador, aunque se asuma como parte de un colectivo, actúa dando de sí todo lo que sea posible por vencer al lado contendiente.

Quizás lo que más llama la atención no sea el peligro, sino que esta costumbre no sea en última instancia la expresión de anomia o descomposición social. El hecho de que el *tinku* sea entendido como un *puqllay* o juego evita que los daños colaterales se tomen como un acto de venganza o provoquen un conflicto social de envergadura, como sería de esperar si esta violencia fuera desplegada fuera de esta ocasión. Las batallas rituales disponen así de un espacio socialmente controlado y regulado que permite a los participantes asumir un rol de miembro del grupo ante sus aliados y sus oponentes, así como ante las montañas/*apus* y la Pachamama/tierra que presiden la confrontación ritual, y ante todos los cuales buscan ganar prestigio. Si para los solteros esta demostración de fuerza,

habilidad y valentía es una ocasión para lucirse, para los hombres casados es una ocasión de exponer su dignidad y valentía. Refrenda este carácter demostrativo el que esta costumbre obliga a participantes y asistentes a llevar una versión especialmente vistosa del traje tradicional para fiestas. Es decir, que uno de los verdaderos objetivos es el “lucimiento” de los atractivos atribuidos a cada sexo (Remy 1991: 12).

La participación en esta costumbre es sumamente importante para los pobladores, tanto que, en ocasiones en que ha sido prohibida por alguna autoridad civil, se ha practicado de noche para evitar la vigilancia policial. Remy (1991) cita un testimonio sobre un intento de las autoridades del distrito para prohibir esta costumbre hacia fines de la década de 1960, y la respuesta de la población:

Los subprefectos enviaron representantes a esos lugares para impedir el juego; las dos partes los expulsaron a hondazos sin que haya habido sanciones. Hace como 20 años, el subprefecto hizo ocupar el terreno por la tropa, con metralleta. Los indios se escondieron en los roquedales vecinos y, una vez que la tropa partió, libraron su combate a la luz de la luna (...). Probablemente, lo que temían sin el combate (no agotar su propia violencia) era peor que aquello de lo que las autoridades querían protegerlos, su juego (Remy 1991:13).

El aspecto más polémico de las batallas rituales de la región de Canas es, por su puesto, la idea de que el derramamiento de sangre e incluso el costo de vidas humanas sea una condición para garantizar la prosperidad de la producción agropecuaria. Varios autores han sostenido que la razón de esta costumbre se explica en el bienestar común antes que en lograr la victoria de uno u otro bando, posición que defienden mediante testimonios de pobladores que refieren que estas son “buenas señales” de prosperidad. Según Brachetti (2001: 66), fiel a tal explicación, esta costumbre está orientada a influenciar en la voluntad de los *apus* de la geografía local, ante cuya presencia se realiza (habría que suponer que en todos estos sitios los *apus* en cuestión están presentes en el paisaje de los espacios de batalla). Brachetti parte de diversas citas de crónicas para suponer que esta práctica es consustancial a la organización dual andina, debido a que los grupos étnicos se distribuyen siempre en dos bandos. Como se ha dicho al inicio, el Tupay Toqto es en primer lugar un encuentro entre poblaciones que, desde tiempos prehispánicos, se distribuyen según un patrón de base dual: en esta zona estos son los espacios *urco*, “alto”, y *uma*,

“bajo” (términos derivados del tronco aymara), y sus ramificaciones en conjuntos equivalentes. De este modo estaban originalmente ubicados los grupos de *ayllus* de Checca (*urco*) y Quehue (*uma*), y tal división se extiende a las comunidades al interior de los distritos de Canas, y también a las provincias de los altos del Cusco que, como sabemos, descienden de un tronco común. Brachetti explica la participación voluntaria en las batallas rituales en este ordenamiento social, como parte de un orden espacial, al que es consustancial una competencia entre los dos bandos.

Como la existencia del indígena, de la comunidad, depende en los Andes profundamente de la *pachamama*, pues ella asegura la vida y el orden, es lógico que ellos hagan todo lo posible, hasta entregarse a sí mismos con su cuerpo y alma, lo más valioso que tienen, para que la *pachamama* esté satisfecha, y les asegure su existencia. (...) Y este preocuparse consiste en que la comunidad preste atención a que cada miembro cumpla con sus obligaciones. En la batalla esto significa que la presencia está obligada. Hay que estar presente, puesto que la existencia de toda la comunidad, y hasta de la provincia de Canas, depende del resultado de la lucha. Ahora se hace comprensible por qué se ha conservado tanto tiempo esta pelea, y por qué los grupos la defienden contra las autoridades locales e incluso el ejército, como ya pasó varias veces. La prohibición de esta pelea significaría poner en peligro o aún destruir su existencia económica, identidad y particularidad cultural (Brachetti 2001: 71).

En el caso del Chiaraje, el *tinku* se da entre dos bandos que corresponden a secciones opuestas y complementarias del mismo tronco de origen kana. En el caso del Tupay Toqto, en cambio, sí podría hablarse de una contienda interétnica, porque sus contendientes provienen de ascendencias étnicas diferentes,<sup>6</sup> los kana y los chumbivilca, y además es llevado a cabo en el límite con la provincia de Chumbivilcas. Glave hace notar que los protagonistas de esta batalla en específico corresponden con la antigua distribución étnica. Por ello, la comunidad de Hampatura, que hasta 1953 no existía en la carta nacional, siempre ha sido aliada de los pueblos del distrito de Quehue y de los de Languí, en lucha ritual periódica con los del distrito de Checca, a pesar de haber sido ubicada desde el siglo XVI en la

---

6 Sin embargo, ambas costumbres tienen como uno de sus participantes a los poblados del distrito de Quehue, fronterizo con Canchis, y que participa en el bando del sector *urco*, cuando geográficamente debería estar situado en el sector *uma*. Brachetti supone que Quehue sería por tanto un pueblo de origen kanchi; pero ya está establecido que su origen es kana, como el segmento complementario a los *ayllus* de Checca.

reducción de Yanaoca (Glave 1989: 242). Pero aparte de ello, esta batalla no se diferencia mayormente de la del Chiaraje, de modo que también podría verse como una costumbre similar a una escala mayor. Para Brachetti (2001: 76), el conflicto tradicional que se resuelve en estas batallas es de los kana con los collas del altiplano, pero la frontera étnica de ambos pueblos está muy lejos del sitio de la batalla ritual, lo que invalidaría la hipótesis de que estas batallas rituales provinieran de una rivalidad fronteriza entre estos pueblos. No obstante, lo más importante es que no existe un testimonio de pobladores que refiera, de modo expreso o implícito, que el objetivo del *puqllay* sea el cumplir con una exigencia de vidas humanas.

Otras descripciones del Chiaraje explican el origen de esta práctica, en cambio, en ciertos mitos de raptos de mujeres por parte de los miembros varones del bando contrario.<sup>7</sup> Aunque en la región andina existen diversas formas ritualizadas de raptos, como sucede en multitud de localidades, en las danzas y en los juegos de carnaval en las que está permitido el contacto directo entre los jóvenes de ambos sexos, este suele ser un acto de carácter más simulado que un hecho de fuerza. En el caso de estas batallas, en cambio, las mujeres son el componente más vistoso del público, lo que indicaría que estas son uno de los principales destinatarios de la confrontación, quienes desde la *qhaswana pata* pueden observar a los varones en el lucimiento de su virilidad. De hecho, esta es una de las constantes del cortejo amoroso en toda el área andina, en especial en el tiempo de los carnavales. En cambio, la ubicación de la batalla a campo abierto pondría en un grave riesgo a los combatientes que intentaran ir a alguna *qhaswana pata* para llegar a las mujeres y capturarlas (Remy 1991). El tema del raptos es más una mención que un hecho: hasta ahora no se ha observado ningún caso concreto de raptos, ni una simulación, mucho menos en el marco de la batalla, lo que invalida igualmente esta hipótesis.

La insistencia de la literatura sobre las batallas rituales en estos tópicos parece provenir más bien de ciertos estereotipos que se han elaborado sobre el universo andino, incluso cuando en teoría se pretende su reivindicación. Estos tópicos no solo no son exclusivos de la antropología, sino que no provienen de los análisis hechos por profesionales de esta disciplina. Proviene más bien de las visiones popularizadas sobre las costumbres

---

<sup>7</sup> Tal argumento se encuentra en Alencastre y Dumézil (1953: 21), Gorbak, Lischetti y Muñoz (1962: 255), Gilt Contreras (1955: 4), Barrionuevo (1971: 79), Brachetti (2001) y la Comisión Andina de Juristas (2009: 76).



del poblador rural, caras a una imagería proveniente de observadores no indígenas. A partir de esta crítica, Remy (1991) señala la tendencia de hacer pasar por ciertos mitos que acompañan a prácticamente todas las descripciones de esta costumbre. Mitos cuyas fuentes no parten de la experiencia directa sino de información de terceros que, no es perezoso observarlo, pertenecen usualmente al sector mestizo urbano, que históricamente ha tendido a asumir el papel de mediador entre el investigador externo y la población indígena observada, reproduciendo en el plano simbólico el rol dominante del que gozó políticamente en todo el período republicano.

Si, en cambio, se parte de la información dada por los mismos practicantes de la costumbre, no solamente no encontraremos mención alguna al tema del “sacrificio humano” para satisfacer a la Pachamama o los *apus* sino que esta actividad se entiende como un “juego” que puede hacer peligrar la integridad física, incluso con riesgo de muerte, pero en ningún caso se menciona que este resultado sea el objetivo fundamental de la batalla. La tesis del sacrificio humano para la fertilidad de la tierra se funda en un supuesto ritual propio de pueblos agrícolas; no obstante la provincia de Canas y las regiones donde se realizan estos *tinku* se orientan fundamentalmente a la ganadería, con una agricultura poco orientada al mercado como su complemento. El tiempo de lluvias es posterior al tiempo de roturación de la tierra, que se realiza hacia el mes de setiembre; más aún, es un tiempo en el que no hay actividad estacional y la población migra a trabajar empleando su fuerza de trabajo en otras regiones, asistiendo a sus comunidades solo para las festividades en las que se practican estas batallas. Esta costumbre puede ir acompañada, de hecho, por una serie de rituales de propiciación del ganado como el *wilancha*, en el que se embadurna la puerta de las casas nuevas con sangre de camélidos u ovejas, y el *ch'allakuy* (“aspersar”), matrimonio ritual de dos carneros, costumbres propias de la marcación del ganado, generalizadas en la región andina.

Por otro lado, una práctica como esta habría llevado, tras varios siglos, a la conclusión lógica de la ineficacia del sacrificio humano como medio para lograr la fertilidad de la tierra, en una sociedad donde el recurso humano es indispensable para la mantención y expansión de las fronteras para la ganadería y la agricultura. La práctica sistemática de esta costumbre sería económicamente costosa y atentatoria contra la integridad no solo de los combatientes sino de la reproducción del grupo social. Más aún, en el área de una civilización que desarrolló una serie de conoci-

mientos y tecnologías para el manejo de recursos que comprendía también el uso racional de la mano de obra y de las redes sociales.

Siguiendo todos los testimonios de primera mano, incluyendo la letra de canciones entonadas durante las luchas rituales,<sup>8</sup> y la misma práctica de una batalla que se libra a distancia, se puede observar que “la muerte es una posibilidad, pero nadie la espera ni la desea, ni para sí ni para el contrario” (Remy 1991: 8). Posiblemente, una denuncia penal de alguna muerte o accidente por parte de los familiares del afectado pondría en peligro algo más importante que la costumbre: podría significar el quiebre de la cohesión social de la comunidad y sus ramificaciones en la región. No es raro, pues, que los contendientes *actúen* como enemigos solo durante la realización de esta actividad, pero que en concepto la definan como un “juego” y que el costo de esta actividad en la integridad física sea minimizado en sus consecuencias sociales. Remy relata que en sus pesquisas sobre la organización de esta práctica, que los pobladores de Quehue, presentes en el Chiaraje en el año de su investigación (1990), respondían que la presencia de las comunidades no es concertada, sino parte de la “costumbre” cuyo origen no está explicado con leyenda alguna.

Del siguiente testimonio se infiere igualmente que la muerte no es la finalidad del *tinku*; y puede ser por el contrario una razón para que se plantee el abandono temporal de esta tradición. Tal olvido podría tener un alto costo:

Hace algunos años, la muerte de un comunero que tenía seis hijos en plena actividad del Chiaraje, causó mucha pena en ambos bandos (pobladores de Checca y Quehue) por ello nos reunimos en asambleas conjuntas para decidir si continuamos o no con esta costumbre. Pero antes de tomar una decisión tan fuerte para nuestra propia cultura y pueblo, decidimos consultar en ceremonias especiales a nuestros *apus* y también realizamos pagos a la tierra, pero estos respondieron que no era posible. Entonces, como los dioses dijeron que no puede desaparecer, continuamos con esta costumbre. Que yo recuerde desde mis padres, esta es la primera vez que quisimos no continuar con esta costumbre, antes lo que otros quisieron era cortarla también, pero ellos no eran comuneros sino jueces, fiscales y la policía. Beltrán Huilca Cananpa, comunero de Chaupibanda (CAJ 2009: 75-6).

---

8 Ver canciones en la parte final de este capítulo.

Otra muestra de lo contradictorio de la versión sobre el tributo en vidas humanas está en la preocupación por atender a los heridos. Las prácticas pasan por el soplado con alcohol previamente calentado o *pkukuska*, usual para heridas leves, y los emplastos con coca (CAJ 2009: 76). También se han dado casos de presencia de uno o dos coches ambulancia, a pedido de los mismos pobladores, para una atención inmediata.

La música y el canto adquieren en esta costumbre el papel de narrar los acontecimientos desde la perspectiva de su propia cosmovisión. El Tupay Toqto va siempre acompañado de interpretación musical, en forma de bailes y cantos, como ocurre con los juegos o *puqllay* que se realizan en las fiestas del carnaval. Quizás el detalle más curioso es que en ninguna de las letras recabadas se encuentra una mención directa, ni siquiera una alusión, a la idea de la necesidad de regar la tierra con sangre o de ofrendar vidas humanas para que la tierra conceda sus dones, más aún cuando la mayor parte de los análisis que sobre esta práctica se han sucedido insisten en que este es el objetivo fundamental del *tinku* en la costumbre de Canas. Al contrario, las letras hablan de los aspectos más violentos de modo metafórico, con frecuencia minimizando este carácter, y en ninguna de ellas se expresa odio entre contrincantes. Los insultos son exclamados por los mismos combatientes como una parte inicial, aunque importante, de la confrontación, pero no aparecen en la letra de las canciones.

### **Canciones**

La siguiente es una compilación de canciones del Tupay Toqto recogidas entre los años 1962 y 1997 por diversos investigadores, contenidas en el artículo de Abraham Valencia Espinoza y Tatiana Adela Valencia (2003) con una traducción aproximada hecha por los autores. Las canciones son entonadas por los asistentes ubicados en las *qhaswana pata* de su grupo, en este caso de las comunidades de Checca. Los versos son alternados entre mujeres y varones, a modo de diálogo, ambos referidos a los combatientes. Con un comprensible maniqueísmo, propio del juego que se está desarrollando, los versos alaban el valor, la fuerza y resistencia de los participantes de su distrito, poetizando los claros riesgos del juego. Varios análisis citan las imágenes del *yawar unupi*, *yawar mayu* (agua de sangre, río de sangre) o del *rumi chikchi* (granizada de piedras), como figuras claramente cruentas, a las que también se describe como “agua de ayrampu” y “confites tostados” (citas de la descripción de A. Barrio-

nuevo 1969). Tales figuras poéticas pueden sorprender al lector, pero indican claramente el sentido que se le da a esta tradición. Los siguientes versos son entonados por uno de los dos grupos de mujeres del distrito de Checca<sup>8</sup>:

*Apachitay khullurumi (bis)*  
*wakway, wakway*  
*illawaqmi khullurumi (bis)*  
*wakway, wakway*  
*apachitay khullurumi (bis)*  
*wakway, wakway*  
*sumallaqta sumallaqta (bis)*  
*wakway, wakway.*

*Amapuni manchankichu*  
*turachay hermano*  
*hinapunin kayqa ninki*  
*turachay hermano*  
*sapallansi ch'eeqñuqa*  
*turachay fulano*  
*turuy turuy sayaykushian*  
*turachay fulano.*

*Amas turachay manchankichu*  
*turachay hermano*  
*rumi chikchi chayantimpas*  
*turachay hermano*  
*ch'iñi chikchi chayqa ninki*  
*turachay hermano.*

Mi cima de piedras menudas (bis)  
wakway, wakway  
lugar de reflejo de piedra menuda (bis)  
wakway, wakway  
mi cima de piedra menuda (bis)  
wakway, wakway  
con sumo cuidado (bis)  
wakway, wakway

Pero nunca has de temer,  
mi hermanito hermano,  
dirás que siempre es así,  
mi hermanito hermano,  
si solo está el ch'eequeño,  
mi hermanito fulano,  
como gran toro está parado,  
mi hermanito fulano.

Hermanito, no vayas a tener miedo,  
mi hermanito hermano,  
así cayera granizo de piedra,  
mi hermanito hermano,  
dirás que solo es granizo menudo,  
mi hermanito hermano.

---

8 La escritura del quechua y la traducción de las canciones corresponde a Valencia A. y Valencia T. (2003: 98-102)

Sigue un segundo grupo de mujeres de Checca:

*Amapuni manchankichu  
wayqichay fulano  
rumi chikchi chayaqtimpas  
turachay fulano  
kunfites hank'allan ninki  
hermano fulano.*

Pero nunca te asustes,  
hermanito fulano,  
así cayera granizo de piedra,  
hermanito fulano,  
dirás que es tostado de confites,  
hermanito fulano.

*Aman wayqiy manchankichu  
wayqichay fulano  
yawar mayu unupiña  
wayqichay fulano  
amapuni manchankichi  
wayqichay fulano.*

Nunca temas, hermano,  
hermanito fulano,  
así fuera río de sangre,  
hermanito fulano,  
pero nunca temas,  
hermanito fulano.

*Amapunin manchankichu  
ay wayqichallay fulano  
rumi chikchi chaupipiña  
wayqichay fulano  
amapunin manchankichu  
wayqichay fulano.*

Pero nunca temas,  
ay, hermanito fulano,  
así te encuentres al medio del  
granizo de piedras,  
mi hermanito fulano,  
pero nunca tengas miedo,  
mi hermanito fulano.

*Amapunin manchankichu  
ay wayqillay fulano  
yawar mayupi kaspapas  
ay wayqillay fulano  
ayrampu unullan ninki  
ay wayqillay fulano  
amapunin manchankichu  
ay wayqichay fulano.*

Pero nunca temas,  
ay, mi hermanito fulano,  
así te encuentres en el río de  
sangre,  
ay, mi hermanito fulano,  
dirás que es solo agua de *ayrampo*,  
ay hermanito fulano,  
pero nunca temas,  
ay, hermanito fulano.

La siguiente estrofa es entonada por los varones que están ubicados en el puesto de observadores. Son igualmente pobladores de Checca:

*Imamancha hamurani  
wayqichay fulano  
waqanallay patataqa  
wayqichay fulano  
yuraq qaqa khullurumi  
wayqichay fulano  
imamantan kuntraykanki  
wayqichay fulano  
imamantan kuntraykanki  
wayqichay fulano  
q'ewi chupa languitaqa  
turachay fulano  
wasinmanraq raukhamusun  
turachay hermano*

Y a qué nomás habré venido,  
hermanito fulano,  
a la cumbre donde siempre lloro,  
hermanito fulano,  
roca blanca de piedras menudas,  
hermanito fulano,  
y por qué eres mi enemigo,  
hermanito fulano,  
y por qué eres mi enemigo,  
hermanito fulano,  
a los lingueños de rabo torcido,  
hermanito fulano,  
a sus casas los hacinaremos,  
hermanito fulano.

A partir de ahí varones y mujeres intercalan su participación. Del mismo modo que los anteriores, estos son versos de pobladores de Checca.

**Mujeres:**

*Turuy turuy sayaykunki  
turachay fulano  
sapachallan ch'equeñuqa  
turachay hermano  
qanchis llaqtawan tantaykushian  
turachay fulano  
ch'ulla turun sayayunki  
turachay fulano*

Como un toro te has erguido,  
hermanito fulano,  
pero solito el ch'equeño,  
hermanito hermano,  
con siete pueblos se coteja,  
hermanito fulano,  
te yergues como un solo toro,  
hermanito fulano.

**Varones:**

*Sayankichu sayasaqmi  
wayqichay mansanay  
sapallanmi taytaykiqa  
wayqichay mansanay  
haqay supay langutaqa  
wayqichay mansanay  
wiqinmanraq raukhamusu  
wayqichay fulano.*

*Rumi chikchi ch'umantimpas  
wayqichay fulano  
ch'iñi chikchin chayqa ninkin  
wayqichay fulano  
yawar mayu phawaq timpas  
wayqichay fulano  
qollpa mayu chayqa ninki  
wayqichay fulano  
yawar mayu phawaq timpas  
wayqichay fulano  
taku unullan chayqa ninki  
wayqichay fulano.*

*Sayaykichu sayasaqmi  
wayqichay fulano  
amapunin manchankichu  
wayqichay fulano  
rumi chikchi chayaq timpas  
wayqichay fulano  
ch'iñi chikchin chayqa ninki  
wayqichay fulano  
yawar mayu phawaq timpas  
wayqichay fulano  
k'uchy mayu chayqa ninki  
wayqichay fulano  
turuy turuy sayashasqa  
wayqichay fulano  
sapachallan ch'eqachaqa  
wayqichay fulano.*

Y te atreves a pararte,  
mi hermanito manzanay (mi  
manzana),  
uno solo es tu padre,  
mi hermanito manzanay,  
y aquel maldito langüeño,  
mi hermanito manzanay,  
los apilemos con sus lágrimas,  
mi hermanito fulano.

Si se escurriera el granizo de piedras,  
hermanito fulano,  
dirás que es granizo menudo,  
hermanito fulano,  
así corriera río de sangre,  
hermanito fulano,  
dirás que es río de sulfato,  
hermanito fulano,  
así corriera río de sangre,  
hermanito fulano,  
dirás que es agua teñida con tierra roja,  
hermanito fulano.

Te pararás; sí, voy a pararme,  
hermanito fulano,  
pero nunca vayas a temer,  
hermanito fulano,  
así cayera granizo de piedras,  
hermanito fulano,  
dirás que es solo granizo menudo,  
hermanito fulano,  
y si corriera río de sangre,  
hermanito fulano,  
dirás que es solo río temporal,  
hermanito fulano,  
estaba parado como el toro,  
hermanito fulano,  
pero solito nomás el ch'eqeño,  
hermanito fulano.

*Imamancha hamurani  
wayqichay fulano  
waqanallay patataqa  
wayqichay fulano  
taytallaychus kausa karan  
wayqichay fulano  
mamallaychus kausa karan  
wayqichay fulano  
sapallanmi taytaykiqa  
wayqichay fulano  
ch'ullallanmi inkaykiqa  
wayqichay fulano.*

*Haku pasay rirayllata  
unuqayllay sumaqlata  
munayta purishiasaq  
mukmullmukmun pasashiasaq  
chay watapas kay watapas  
chay watapas kay watapis  
hinallapunin purishiasqa  
ch'eqiñuchallay challaychaqa  
qollanachallay challaqchaqa  
qanchis llaqtawan tantanakun  
sapachallanma ch'eqachaqa  
sapachallan tupaykushian  
qanchis llaqtawan tupaykukmá  
sapachallan ch'eqeñuqa  
papachampunin llusirkunqa.*

Pero a qué nomás he venido,  
hermanito fulano,  
a la cumbre de mis llantos,  
hermanito fulano,  
será el culpable mi padre,  
hermanito fulano,  
o será culpable mi madre,  
hermanito fulano,  
solo uno es tu padre,  
hermanito fulano,  
solo uno es tu querido (amante),  
hermanito fulano.

Vamos, corre e iremos,  
así como se desliza el agua,  
caminemos con sosiego,  
con cuidado y tino pasaremos,  
ese año y este año,  
ese año y este año;  
así siempre ha caminado,  
mi ch'eqeñito *challaychaqa* (sonido),  
el primero *challaqchaqa* (sonido),  
con siete pueblos se entremezcla,  
pero son solitos los de Checca,  
solitos se están enfrentando,  
es el que se enfrenta a siete  
pueblos,  
pero solo los de Checca,  
saldrán triunfantes como padre.

Esta poetización del riesgo tiene su contraparte en el ataque verbal a los oponentes, claramente dedicado a provocar. Los de Checca llaman a los de Langui “diablos”; los de Langui, por su lado, definen a los de Checca como “layqa”, es decir, brujos malignos. Pero es más, las canciones parecieran pedir la muerte del oponente<sup>9</sup>:

9 Las estrofas de las páginas siguientes han sido tomadas de Cama y Ttito (2003: 40, 46- 47).



No tengan miedo,  
No sientan  
Cuando llueva granizo,  
Hermanito fulano.

Vuelvan, retornen,  
Hermanito fulano (bis)  
Mi hermano varón es solito,  
Ponte, ponte,  
Hermanito fulano.

Piedras pequeñas de Ecurani,  
¿por qué eres mi contra?  
Piedras pequeñas de Yana Wocco,  
¿por qué eres mi contra?

Hermanito fulano,  
Ocúltate, agáchate;  
Hermanito fulano,  
Permanece en el mismo lugar,  
En el mismo sitio.  
Hermanito fulano,  
A aquel Langui diablo  
Déjenlo hasta en su pueblo;  
Mátenlo.

Tal discurso, que puede sorprender a sensibilidades externas, no está orientado sin embargo a generar el odio al oponente ni su eliminación física, como muestra el desarrollo del *tinku*, donde la muerte no es un fin deseado; no hay que olvidar que este es ante todo un juego. En el caso de tales accidentes, los parientes de la víctima entonan canciones de lamento por la muerte del ser querido, preguntándose qué llevó a tal resultado. Estas canciones suelen ser privadas y difícilmente se han podido consignar, al considerarse un asunto exclusivo de los deudos. Las canciones también hablan de momentos más pedestres, como el hambre del participante y su deseo de comer lo que su familia le ha llevado:

*Amalla wayqiy manchakichu*  
*Amalla panay waqankichu*  
*Yawar mayulla puririptin*  
*Rumi chikchilla chayariptin*

No tengas miedo, hermano,  
No has de llorar, hermana,  
cuando corra el río de sangre,  
cuando caiga el granizo de piedras.

*Panay quriway, quqawaykita*  
*quriway*  
*Panay quriway, quwanaykita*  
*quriway*  
*Pisichallata quriway*  
*Aychachaykita quriway*

Hermana, dame tu fiambre.  
Hermana, dame lo que tienes que  
darme.  
Poquito, nomás, dame.  
Tu carnecita nomás, dame.

Las letras de las canciones revelan la memoria de un mundo viviente, presidido por los *apus*, y ocupado por los pueblos originarios y sus descendientes, ordenado ciertamente en mitades opuestas y a la vez complementarias *urco/uma* a modo de segmentos de una unidad mayor. A través de las reducciones y la conformación de comunidades de indígenas, la antigua distribución de los *ayllus* ha sobrevivido en la división política actual de esta provincia, y es esta antigua adscripción la que se manifiesta en las alianzas y las contiendas de los pueblos que participan en estas costumbres. La administración colonial, al intentar redistribuir a estos pueblos, creó nuevos conflictos territoriales que siguen vigentes, incluso bajo la actual demarcación legal. Antiguos son igualmente los espacios dispuestos para estos *tupay* o *tinku*, realizados periódicamente alrededor del tiempo que se da el final de un período anual. Alrededor de ese tiempo de cambio se plantea en varios espacios el encuentro entre sectores pertenecientes a ambos lados de una distribución étnica y espacial, para dar lugar a una solución ritualizada de sus diferencias. A pesar del carácter violento que pueden asumir estos encuentros, se conciben más como un *puqllay* o juego, y no tienen mayor trascendencia social, siendo en cambio descritas con figuras poéticas y metafóricas, que dan un carácter festivo a las situaciones reales de riesgo propias de estos encuentros.

Antes que batallas rituales orientadas a propiciar sacrificios humanos, esta costumbre debería ser vista como vehículo de todo un conjunto de expresiones culturales asociadas en ritualidad, vestimenta, gastronomía, narrativa oral, música y danza; inscrita en una cosmovisión y una historia que demarcan su identidad cultural.

A pesar de ser perseguidas legalmente, estas costumbres han continuado, al menos desde el siglo XVIII, como relata Hopkins (1982) a partir de un proceso seguido en Langui en 1772. Y como se ve en algunos de los testimonios antes citados, esta ha sido otra tendencia periódica del poder no-indígena regional, sea español o mestizo. Glave (1992) relaciona esta costumbre a la historia particular de los pueblos que participan en ella, concluyendo que estas batallas rituales son un medio para resolver las diferencias tradicionales entre los *ayllus*, comunmente dispersos y siempre en expansión. A la competencia de estas unidades locales por la ocupación de territorios y el acceso a recursos —siguiendo la lógica andina de ocupación discontinua del territorio—, se sumó la impronta de la redistribución arbitrariamente dispuesta por la administración colonial, que generó numerosas disputas entre los pueblos de la etnia Kana y de esta con pueblos vecinos.

Los *tinku* son en realidad batallas simbólicas y lúdicas antes que una forma de posesión efectiva de recursos o de gentes, como una forma ritualizada de solución de las disputas reales. La violencia que presentan no es por tanto un fin, sino un medio de resolución de diferencias, que puede tener resultados cruentos, pero que no son el fin de tales acciones. Los vínculos de solidaridad hacia uno u otro bando mantienen los muy antiguos lazos de parentesco y alianza de los *ayllus* ancestros de las actuales comunidades campesinas. En este último aspecto, tienen paralelo con otra costumbre de la región, que en cambio plantea la solidaridad de un conjunto de comunidades en la construcción tradicional de una obra ancestral: el levantamiento del puente Q'eswachaka, en el distrito de Quehue, que originalmente se realizaba en la semana siguiente al Tupay Toqto, como una respuesta solidaria a la batalla ritual.

## CAPÍTULO IV

---

### EL PUENTE Q'ESWACHAKA: UNA TRADICIÓN RENOVADA

Nosotros, como buenos quehueños y como buenos ingenieros andinos, que así nos denominamos, porque el Q'eswachaka es un Patrimonio Cultural de la Nación y es una cultura viva que actualmente venimos conservando. Porque también nuestros abuelos como obligación han tenido que conservar y nosotros seguimos cultivando los valores de nuestras costumbres.

*Ermitaño Puma Puma, presidente de la comunidad de Ccollana Quehue, 7 de junio del 2012.*

Los grupos humanos que durante siglos ocuparon las provincias altas del actual Cusco se extendieron y ramificaron por toda esta región de forma independiente, sobreviviendo en lo fundamental al reordenamiento impuesto por la Colonia. Esta circunstancia fue facilitada por las particularidades que imponía el medio sobre el aprovechamiento de recursos y, por ende, en la organización y las costumbres de estos grupos.

Una larga historia de intentos de integración y de reorganizaciones forzadas no logró alterar la composición de estos pueblos, ni en su distribución espacial ni en sus vínculos de lealtad intercomunal, aunque aparentemente no pueda hablarse hoy en día de una conciencia étnica basada en un origen común. Los pueblos de la provincia de Canas, descendientes de los antiguos *ayllus* kana, han mantenido, de este modo, una serie de relaciones de alianza y de competencia, que hoy se presentan como cos-

tumbres ritualizadas, siendo una de estas la construcción periódica del antiguo puente inca Q'eswachaka.

La constatación de tal continuidad no puede, sin embargo, dejar de lado la serie de coyunturas, críticas muchas de ellas, que han dejado su huella en multitud de manifestaciones culturales y en la memoria colectiva de estos pueblos —procesos todos estos documentados desde el siglo XVI—, como la rebelión de los encomenderos; los levantamientos nativos y campesinos contra el orden colonial y el poder gamonal; la Reforma Agraria; la llegada de nuevas tecnologías, incluyendo puentes metálicos y carreteras; y los períodos de depresión económica, producto de diversas coyunturas y de factores ambientales.

No encontramos mayor información publicada sobre el puente de Q'eswachaka anterior a 1970.<sup>1</sup> Esta carencia se debe no solamente a que este puente colgante no tiene las dimensiones que tuvieron aquellos que fueron la admiración de cronistas y viajeros, sino porque esta fue siempre una expresión de la tecnología nativa cuyo uso estaba limitado a las necesidades de la población rural. Recién en las últimas décadas este tema ha sido objeto de una serie de registros e investigaciones.

Alrededor de 1970, la sociedad rural andina se encontraba en una situación de trance que iba a alterar radicalmente su composición económica y social. Después del gran levantamiento de los primeros años de la década de 1920, se había generado en el Cusco un creciente movimiento de reivindicación de la propiedad de tierras por parte de la población campesina, organizada o no en comunidades.

En la década de 1960, el poder gamonal, que ya había echado mano de formas muy violentas de represión contra estas protestas en el pasado, mantenía litigios con la población rural en diversos frentes. Una de sus respuestas era la expropiación de territorios y el desalojo violento de los centros poblados; este fue el caso del centro poblado de Chocchayhua, del distrito de Quehue, a mediados de los años 60, tras un largo litigio con una hacienda local propiedad de la familia Zecenarro.

---

1 Posiblemente la primera observación completa de este puente corresponda a Alberto Regal, que en 1972 dio a conocer su trabajo sobre los puentes incaicos.

En este escenario, la noticia de la Reforma Agraria en ciernes generó una serie de movilizaciones y de procesos legales por la adjudicación de territorios y la introducción de nuevas normas, como la adscripción al sistema educativo formal. El reacomodo de la producción rural ocasionó una crisis productiva, resultado del cambio de correlación de fuerzas que obligó a recurrir a estrategias de emergencia, como el paso a un segundo plano de algunas actividades colectivas, entre estas las que componen los ciclos festivos en los Andes.

Por otro lado, el desarrollo vial había llegado al distrito: en 1968, se había levantado el primer puente de metal sobre el cañón del río Apurímac, a casi cien metros del puente Q'eswachaka (Gade 1972: 98); con lo que la continuidad de la tradición de la renovación del puente entró en riesgo. El norteamericano Daniel Gade observó, en una visita hecha en 1970, que el puente había dejado de levantarse hacía unos pocos años y lo registró en estado de deterioro. Supuso, entonces, que las habilidades necesarias para el mantenimiento de esta estructura aborigen "morirían con la presente generación de campesinos quechuas".<sup>2</sup>

Esta inminente pérdida no parecía ser motivo de preocupación del sector urbano y más instruido de la provincia. La revista *Antorcha Caneña*, aparecida en Yanaoca en el mismo año 1970, impresa en mimeógrafo, era una de las escasas publicaciones locales que hacía referencia a la situación de la provincia y temas considerados prioritarios. Las preocupaciones expresadas en la publicación eran la Reforma Agraria, la reforma de la educación, la falta de atención de parte del Estado, las carencias en la infraestructura y, por otro lado, la difusión de los atractivos turísticos y las tradiciones características de cada distrito, como la batalla del Chiaraje. Posiblemente por la orientación modernista que domina en los artículos de esta publicación, cuyos redactores pertenecían al mundo periodístico local y a la docencia, no hay mención alguna al Q'eswachaka. La única atracción que tenía Quehue era un espacio natural, las grutas de Ccarañahui.<sup>3</sup> Una sola mención cercana al tema que nos ocupa es un

---

2 "The skills necessary for this artfully constructed aboriginal structure are expected to die with present generation of Quechua peasants" (Gade 1972: 98-99). Gade encontró que en la región únicamente permanecían en uso tres puentes colgantes en el curso alto del río Santo Tomás, en Chumbivilcas, Cusco, de estructura más sencilla que el de Q'eswachaka.

3 Un artículo sobre los atractivos turísticos de los distritos de Canas, dice de Quehue: "La inquietud de sus hijos, es la principal características (sic) de este pueblo que se yergue como uno de los demás (sic) entusiastas de la provincia de Canas. Es un

pedido de reparación de la carretera que une a Yanaoca, Ccarañahui y Quehue —una trocha prehispánica, no olvidemos—, que se encontraba en muy mal estado. En esta solicitud, dirigida a la oficina de caminos, que tenía una representación en Sicuani, se requería la entrega de materiales, pues los pobladores pondrían la mano de obra para la obra en reparación.<sup>4</sup>

Los pobladores de mayor edad aún recuerdan la presencia de los agentes del gobierno que implementaron la Reforma Agraria —de los Ministerios de Agricultura, Educación, Salud y Transporte y Comunicaciones— y, posteriormente, de las ONG que impulsarían la conformación de nuevas asociaciones de autogestión. El nuevo aunque aún limitado acceso a la educación, a los servicios básicos y a programas de desarrollo, en aquella época, debía también tener sus repercusiones en la configuración cultural de la provincia y, como parte de ello, en el distrito de Quehue. Por lo pronto, el abandono de la construcción del puente registrado por Gade no duró mucho tiempo, y las habilidades y conocimientos necesarios para su reproducción no fueron olvidados.

En octubre de 1972, el explorador Loren McIntyre, quien trabajaba para la National Geographic Society, recorría el país en búsqueda de indicios de algún puente inca que aún se estuviera construyendo. Con ayuda del arqueólogo Luis Barreda Murillo, quien hizo una pesquisa entre la población estudiantil de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, recibió la información de un puente que, se dijo, ya estaba siendo abandonado: el *Keshwa chaka* o puente de sogas, en la provincia de Canas. En el lugar, ambos investigadores encontraron el puente aun colgando de sus parantes. El *chakaruwaq* Luis Choqueneira les informó la decisión de la población del distrito de no abandonar la reconstrucción periódica del puente a pesar de que existía ya el puente de metal. Les recomendó observar su levantamiento en enero, a la semana siguiente de la batalla ritual del Tupay Toqto, que se celebraría a pocos días del año nuevo.<sup>5</sup> De

---

pueblo donde los jóvenes de la nueva generación, aspira (sic) a coronar una profesión en los diversos campos del conocimiento humano. Gracias a esta inquietud, un grupo de jóvenes procedentes de este distrito, lograron descubrir i (sic) explorar las maravillosas grutas de 'LIMBOT'OJO', las mismas que hasta ahora hubieran seguido permaneciendo en el firmamento de lo ignoto.

El pueblo de Quehue, como parte integrante de la provincia de Canas, se identifica como el más dinámico, aunque por circunstancias obvias no ha podido coronar sus más caras aspiraciones". *Antorcha Caneña*, N.º 2, 31 de octubre de 1970, p. 7.

4 *Antorcha Caneña*, N.º 1, 30 de setiembre de 1970, p. 21.

5 "Within a week Sue, Barreda and I were jumping with joy on the brink of the upper Apurimac gorge, our shouts echoing from the opposite cliff. We had found the



este modo, en el número 144 de la revista *National Geographic* apareció un reportaje sobre la renovación periódica del puente como una tradición vigente llevada con entusiasmo.

Siguiendo las entrevistas hechas a los pobladores de Quehue durante el levantamiento del puente el año 2012, las razones por las que esta costumbre mantuvo su continuidad tras un momento de abandono parten de premisas muy distintas, y no hay mención alguna a agentes externos que hayan impulsado a retomar la tradición. Al contrario, las menciones a visitantes del exterior suelen señalarlos como un elemento perturbador en el desarrollo normal de la celebración, como veremos más adelante. Tampoco se hace una mención concreta al periodo de abandono, que por lo visto fue muy breve. En cambio, se hace continua referencia a una temporada de caos, de un desorden climático de grandes proporciones, que produjo un tiempo de escasez, panorama de desastre cuya causa se atribuyó al abandono de la costumbre por ese tiempo.

Había lluvia de fuego, granizada, rayos y truenos, no había nada de comida para comer, no había nada de productos, era cero, no había ni cebada ni oca. Ha venido una lluvia de fuego con rayos, y toda la mejora que se había logrado estaba destrozada; y ya no hacíamos mantenimiento [del puente], por eso ha pasado esto.

*Chakaruwaq Victoriano Arizapana, comunidad de Huinchiri, 6 de junio del 2012.*

Este peligro se habría resuelto con la participación de todas las comunidades del distrito en la construcción del puente, que a partir de entonces habría sido sistemática. “Apenas venían pocas personas de Quehue y Chaupibanda para ayudarnos, recién ahora vienen todos”, relata Baltazar Puma Llascano.<sup>6</sup> Por lo pronto, se sabe por el artículo de McIntyre y por

---

*chaca still hanging!* Three hundred feet below us, swaying over a deep Green pool, it gleamed like Inca gold. Downstream the voice of the Great Speaker, the Apurimac, warned of rapids beyond a dark defile.

We clawed down the precipice to approach the span, which hung 60 feet above the river.

Suddenly a voice cautioned: “Don’t cross! The bridge is dying! It was our first meeting with Luis Choqueneira.

He told us: “I am one of the *chaca camayocs* [keepers of the bridge]. My people feel sad about abandoning the *keshwa chaca* for a new steel bridge upstream. So we’re going to rebuild it when the New Year comes, just as we have done every year since Tupa Inca ordered our ancestors to do so. Come back in January if you want to see” (McIntyre 1973: 780-781).

6 Entrevista del 9 de junio de 2012.

un documental filmado en esta época que participaban miembros de las tres comunidades formalmente reconocidas: Huinchiri, Chaupibanda y Ccollana Quehue —Chocchayhua adquirió la categoría de comunidad campesina en 1975, aunque no se refiere en estos reportajes si a cada comunidad se le daba un papel especializado en el levantamiento del puente—.

El levantamiento de una obra de estas dimensiones necesita de una eficiente organización de la fuerza de trabajo. Hoy en día cada comunidad tiene una labor equivalente dentro de la construcción del puente. Los miembros de cada comunidad exaltan actualmente su importancia en esta actividad, trasladando al plano de la construcción del puente la competencia entre comunidades. Este es uno de los rasgos básicos del *tinku* en la tradición andina. Algunos pobladores, como los de la comunidad de Chocchayhua, encargados ahora de elaborar el piso de ramas del puente, destacan el esfuerzo que significa trasladarse a esta área tan lejana desde su lugar de origen. Ninguna de las partes, en cambio, discute la importancia capital que tiene en esta tradición colectiva la comunidad de Huinchiri, a la que pertenecen los maestros conocedores de esta tradición, tanto los *chakaruwaq*, que mantienen vivo el conocimiento y la destreza en la construcción del puente, como el *paqo*, intermediario con los *apus*.

Otro cambio que se ha producido en la costumbre ha sido la fecha de su realización. Aún a mediados de la década de 1990 la reconstrucción se hacía el día de Bajada de Reyes, el 6 de enero, como parte de las festividades relacionadas al año nuevo y la temporada de lluvias. Este también es el momento en que se celebran los *tinku*, como el Tupay Toqto; se realizan los ritos de propiciación y se eligen las nuevas autoridades comunales. Otro explorador norteamericano, Ric Finch, refiere el testimonio del *chakaruwaq* Victoriano Arizapana, según el cual, unos años antes de su visita (2002), se había decidido cambiar la fecha de enero a la primera semana de junio, para acomodarse a las necesidades de los camarógrafos de la productora de documentales NOVA (Finch 2002: 12). No obstante, la principal razón debe haber sido la comodidad de construir en un período de seca, sin el riesgo de lluvias, tormentas eléctricas y un río de cauce peligrosamente elevado. Estos riesgos habrían sido motivación suficiente para que se decida el traslado de la fecha de la reconstrucción al mes de junio. Cayetano Ccanahuire, el *paqo* de Huinchiri, afirma:

El trabajo lo hacían el seis de enero; eran tiempos de maduración y de lluvia. Ese tiempo se llevó acabo el primer festival al puente *Q'eswachaka* sin ningún carño y un rayo se lo llevó a un joven. De ahí se ha modificado para el día domingo del mes de junio. Ahora se lleva a cabo el festival y el *pago* al puente *Q'eswachaka*. [...] Sí, en tiempos antiguos hasta el granizo nos afectaba; antes el rayo casi siempre afectaba la producción y los terrenos de cultivo, pero ahora hacemos el *pago* a nuestros *aukis* para no ser afectados.

Paqo Cayetano Ccanahuire, comunidad de Huinchiri, 8 de junio del 2012.

Este cambio supuso una serie de ventajas, pues desde ese momento coincide con una temporada de gran intercambio comercial: una feria, y con una época de clima favorable para la visita de turistas e interesados en general —mejorías que son consideradas como un don del *Q'eswachaka*—. La renovación del puente se asoció a un tiempo festivo de corte cívico, puesto que en esta feria se realiza igualmente un festival de danzas y música tradicionales. Se ha observado, de hecho, que una de las danzas presentes en este festival es una representación de la renovación del *Q'eswachaka*, incluyendo el armado de una maqueta del puente.

Pero además existe un significado atribuido al *Q'eswachaka*, relacionado con los argumentos de la perturbación climática, que no aparece mencionado en crónicas ni en estudio alguno sobre los puentes andinos, y es el carácter sagrado de esta actividad y la categoría de *apu* concedida al puente mismo, que varios testimonios apuntan como razón principal para el mantenimiento de esta costumbre, a pesar del cambio de fechas, que podría haber significado una alteración fundamental en el sentido de la construcción del puente.

### **Apu Q'eswachaka**

Un factor recurrente en los testimonios de los pobladores contemporáneos es la convergencia entre el sentido práctico de la construcción del puente y la visión del mundo circundante, poblado por los dioses locales de las montañas como los *apus* y los *aukis*. Estos son los dioses patronos que forman parte de la geografía circundante y a los que hay que tributar y consultar antes de realizar cualquier actividad importante que afecte esta relación con el entorno. Los testimonios al respecto siempre apuntan a la necesidad de mantener un diálogo con esta naturaleza animada, a la



*Actualmente, durante los días de renovación del puente, se realiza un festival, en el cual una de las danzas representa la construcción del Q'eswachaka, incluyendo el armado de una maqueta del puente.*

cual se debe la existencia y que debe ser honrada, según lo establecido por la tradición:

Los *aukis* y los *apus* ayudan a los de Quehue, Huinchiri, Chaupibanda y Chocccayhua para vivir mejor y para que nuestros animales vivan tranquilos y se reproduzcan. Los *apus* son Qiantuku, Huaruquni, Añupukara, Waytamulo, Qoriapampa; la ayuda está coordinada entre todos ellos. Los *apus* que estamos sirviendo nos ayudan. Si es que no hiciéramos esto nos podría ocurrir algo malo. Cuando mastico la coca primero le ofrezco al *apu*, igual si tomo trago; ellos también estarán brindando.

*Paqo Cayetano Ccanahuire, comunidad de Huinchiri, 8 de junio del 2012.*

Como es poderoso y con voluntad, le *pagamos* a la tierra al *apu* Sarpantuko, con eso nos apoya mucho. Para que salga lo máximo el puente, para que no se rompa y no haya accidentes.

*Chakaruwaq Victoriano Arizapana, comunidad de Huinchiri, 10 de junio del 2012.*

Lo más extraordinario que se escucha en estos testimonios es la referencia al Q'eswachaka mismo como un *apu* o un dios andino y, por tanto, objeto de homenaje y respeto. Por tanto, su reconstrucción periódica es necesaria para la reproducción de la vida campesina. Esto es, el Q'eswachaka ocupa un lugar que tradicionalmente corresponde a los cerros, lagunas y demás elementos circundantes, pero que se le otorga en este caso a una obra de ingeniería humana. En el ritual que acompaña a su construcción se le hacen preces de manera similar a los otros *apus*, con ofrecimiento de coca y quema de alimentos, pidiendo que se eviten accidentes o la pérdida de algún miembro de la comunidad:

Aquí también era un sitio que nos protegía, nosotros ya sabíamos, los *apus* y los *aukis* nos decían: "No quiero que nadie se me acerque, yo sabré". Entonces un joven de San Jerónimo, trabajador del [proyecto] *Qhapaq Ñan* dice: "¿qué tanto problema don Cayetano, acaso es difícil hacer?" Y el muchacho se puso a hacer el puente y a los dos días se cayó y perdió la vida.<sup>7</sup> El puente *Q'eswachaka* es bien poderoso, por eso nosotros también como nos dicen los *apus* y los *aukis* les ofrecemos y no pasa nada, estamos tranquilos.

---

7 Este accidente ocurrió realmente en 1989.

El *apu* San Cristóbal es un *apu* dominante del Perú, como el caso de nuestro gobierno a cargo de Ollanta Humala, así igualito para nosotros es San Cristóbal, es el más poderoso de los *apus*, con quien conversamos. El *apu* Q'eswachaka es un río donde han construido los ancestros el puente, entonces ahora es un *apu* Q'eswachaka, está coordinado con los *apus* Waytamulo, Quinsaliñawi, Llapanta, Qoriapampa, una laguna hacia el lado de Chumbivilcas. También para nosotros son Laramani, Vilcanota... de aquí los *apus* que se encuentran son Qiantuku, Waraquini y el *apu* Añupukara.

El *apu* Q'eswachaka es el más poderoso y antiguo de los puentes del río Apurímac, era el único, por eso es el más respetado de todos los puentes. En estos tres días todos los puentes están reunidos aquí y el *apu* Q'eswachaka está dando su cariño a todos.

Chakaruwaq Victoriano Arizapana, comunidad de Huinchiri, 9 de junio del 2012.

Dicen que [el *apu* Q'eswachaka] tiene su sirena. A la medianoche también se le hace su *pago* y queda todo tranquilo. Si no, te puede hacer quedar [morir], porque es un ser vengativo. Por ejemplo, hubo hace un tiempo un accidente, se cayó un carro pero no hubo muertos, [esto es] porque el *apu* Q'eswachaka te protege.

Paqo Cayetano Ccanahuire, comunidad de Huinchiri, 8 de junio del 2012.

Esta información se condice con un dato en apariencia anecdótico narrado por McIntyre en la mencionada visita a Quehue. Al haber encontrado que el puente estaba completo y no se veía abandonado, McIntyre y el arqueólogo Luis Barreda fueron avisados por el *chakaruwaq* (*chaka camayoq* en el texto) Luis Choqueneira de que el puente no estaba apto para cruzarlo: "¡No crucen! ¡El puente está muriendo!".<sup>8</sup> En un pacto recíproco, la vida del puente depende de la acción humana, así como la seguridad de la vida en las comunidades del distrito depende también de que el puente sea tratado adecuadamente.

Desde esta perspectiva, el acercamiento poco respetuoso, o una ofrenda ritual hecha incorrectamente a *apus* y *aukis* durante la construcción del puente, puede tener consecuencias fatales. El hijo de Valentín Vilca, poblador de Huinchiri, falleció víctima de un rayo. Su padre, presente en la costumbre, explicaba esta desgracia porque "casi no hemos hecho *pagos* exactos, por ahí es que le ha caído [el rayo] a mi hijo. Después

---

8 Ver nota 5 en este capítulo.

casi no pasa nada porque nos hemos organizado para hacer los *pagos*". Es claro también que esta labor solo puede ser hecha por los pobladores del distrito, conocedores de la tradición, con el apoyo del *paqo* local, designado para ser el oficiante e intermediador de su población con los *apus* y *aukis* de la región.

Este papel ritual del *paqo* es, pues, fundamental en la construcción del puente. Es quien dialoga con las entidades o "señores" de las montañas. De ellos obtiene el conocimiento, que se revela en órdenes y en historias sobre el origen y la razón de las costumbres. Se considera que este poder les ha sido investido a los especialistas por los *apus* a través de otro *paqo* o por una revelación experimentada por el poblador, escogido por las fuerzas del entorno natural para ser su oficiante. El *paqo* Cayetano Ccanahuire, natural de Huinchiri, cuenta que recibió el poder de los *apus* porque su esposa fue alcanzada por un rayo (en diversos relatos del mundo quechua este hecho confiere poder de intermediación con los *apus*); pero al morir ella por este accidente, el poder le fue transmitido al viudo, quien lamentaba, al igual que los *apus*, la pérdida de su compañera. Es aquí que otros *paqo* y autoridades locales resuelven que Cayetano tenga la responsabilidad de mediar en el diálogo, a través del ritual —"despacho" en su testimonio— con los dioses del paisaje local y específicamente con el Q'eswachaka. El *paqo* de Huinchiri entiende que esta es una labor para el beneficio de la comunidad,<sup>9</sup> evitando por este medio los accidentes fatales y la pérdida de la producción.

A mí me ha nombrado Constantino Mamani, quien vino de nuestro distrito; a mí me nombró en mi comunidad. Los *apus* habían llorado, por eso yo fui a buscar al *paqo* Lucio Torres, que podía estar en Choccayhua. Ahora, tal como él me ha encargado respecto al Q'eswachaka, diciendo: "vas a hacer así", estoy haciendo. Gracias a Dios, desde la fecha que he llegado donde Lucio Torres, desde que he hecho el *despacho*, siempre camino con el estómago lleno; lo que me ha encomendado estoy haciendo en el Q'eswachaka.

---

9 No todos los especialistas en la tradición andina operan con este sentido de colaboración con la comunidad. Existe también el llamado *layqa*, que ha sido traducido como hechicero o malero, personaje apartado de la sociedad que se vale del poder investido por la naturaleza para, a pedido del cliente que pueda abordarlo, causar "daño" en forma de enfermedad o de peligro de muerte a personas particulares. El espíritu individualista y el uso de sus conocimientos como un vehículo de la animadversión y las venganzas particulares es lo que diferencia al *layqa* del *paqo*, orientado en cambio en mantener el equilibrio al interior de su comunidad y de esta con las fuerzas espirituales.

Mi persona es Cayetano Ccanahuire Puma. Nuestro *apu* es poderoso, a nuestro *apu* me han entregado, “vas a hacer así”, me han dicho. Gracias a Dios eso estoy cumpliendo hasta la fecha, tal vez mañana vaya a dejarlo. Desde el momento que me he recibido (como *paqo*) hasta la fecha he cumplido, con todo mi corazón y mucha voluntad, a nuestro *apu Q'eswachaka*. Él me avisaba todo cómo iba a ser, qué debo hacer; conversábamos y todo iba bien.

Mi esposa se ha muerto y me ha dado el poder. A mi esposa le agarró el rayo y sufrió mucho. Por eso los *apus* y los *aukis* me dieron poder. Y gracias a Dios ninguna persona puede decir: “Cayetano, has hecho mal”. Donde voy nada es negativo, todo es positivo.

Gracias a Dios, mi persona ha recibido el *despacho* ¿Por qué? Por querer a mi comunidad, por eso vamos a seguir nosotros. ¿Para qué vamos a poner [el *despacho*]? Para que se haga bien el *Q'eswachaka*, para que en las comunidades no haya granizada, no haya descarga eléctrica. Así yo cumplo y punto, hasta el momento en que me retire.

De noche y de día he servido. Desde que hice el primer *despacho* hasta la fecha, a la comunidad de Huinchiri no le hace falta la comida, tienen el estómago lleno. Antes que yo estuviera acá había rayos, descargas eléctricas en las sementeras de Quehue; en Huinchiri cayó bastante granizada. Desde la fecha nosotros hemos estado caminando [a los lugares para hacer el *despacho*], y nos hemos salvado. “Haz así” y así yo eso estoy cumpliendo. Quien nos visita son los *apus*, los *aukis*.

Ccollana Quehue, Chaupibanda, todos participan por igual. Hoy todos nos vemos las caras, *qawanakuy*.<sup>10</sup> Antes no era así, antes por historia hacíamos respetar a nuestro puente; mientras que ahora vienen de todas partes haciendo su reclamo para recibir adecuadamente su parte. Está presente el *qawanakuy* entre comunidades a causa de la visita de los turistas, quienes siempre nos dejan algo. Pero yo estoy cumpliendo igual mi deber, siempre acompañado de la persona que pone la mesa, mi servicio y mi despensero.

*Paqo Cayetano Ccanahuire, comunidad de Huinchiri, 8 de junio del 2012.*

## Desde la otra orilla

La tecnología de puentes, difundida por toda la cordillera andina donde el Tawantinsuyu tuvo presencia, fue progresivamente desplazada hasta su casi total desaparición a lo largo del siglo que siguió a la visita hecha por George Squier en las “tierras incaicas” en 1865. El famoso puente sobre el río Apurímac, cuyo impacto en la literatura de exploración ya ha sido mencionado,

---

10 Verbo que define el encuentro “cara a cara”.





*Capturas de pantalla del documental El puente de Ichu (1979).*

empezó a caer en desuso a finales de la década de 1890. La Guerra con Chile, a su paso por zonas como el valle del Mantaro y Huancavelica, contribuyó igualmente a la destrucción de numerosos puentes, amén del serio conflicto social que fue parte de sus secuelas. Pero el principal causante de la desaparición masiva de esta expresión de la tecnología nativa fue la campaña sistemática de modernización del sistema vial, iniciada con la Ley de Conscripción Vial y continuada en los sucesivos gobiernos a lo largo del siglo XX, antes que los primeros estudiosos del Camino Inca o Qhapaq Ñan pudieran siquiera hacer un registro sistemático de tales conocimientos a partir de sus especialistas.<sup>11</sup> En este contexto, la permanencia del Q'eswachaka y del universo cultural que acompaña a esta costumbre han cobrado una importancia extraordinaria y su historia reciente es la de su creciente notoriedad como un patrimonio único en su tipo, que ha resultado en una nueva e inédita coyuntura basada en una compleja relación con la sociedad nacional y con visitantes extranjeros, cuyos efectos en las poblaciones del distrito aún están por verse.

Los primeros en hacer presencia en el distrito fueron estudiosos y documentalistas que, con una frecuencia creciente a lo largo de cuatro décadas, han registrado la construcción del puente. Precediendo a las visitas hechas por los norteamericanos Ward y McIntyre, el documentalista cusqueño Jorge Vignati había hecho un registro filmico del levantamiento del Q'eswachaka hacia 1962 en formato de 8mm, material que no sobrevivió. A finales de la misma década Vignati realizó un segundo registro en un formato de mayor definición, en el que se puede ver la asamblea comunal en Huinchiri para organizar la construcción del puente, el levantamiento del mismo por pobladores de esa comunidad, de Chaupibanda y Ccollana Quehue, y la labor de los maestros *chakaruwaq* y los ritos oficiados por el *paqo*. Este registro se volvió parte de un documental cuando los esposos Christine y Kurt Rosenthal, alemanes, conocieron este material hacia 1973 y propusieron incluir escenas de la vida cotidiana en Quehue. Con financiamiento de la compañía alemana ZDF, el material faltante fue registrado en la segunda mitad de la década de 1970; y en esta ocasión se hizo una presentación del material anteriormente filmado a la población, que vio por primera vez, con sorpresa y emoción, su

---

11 Fuera del área cusqueña, la única mención contemporánea sobre la renovación de un puente colgante fue la descripción de Palomino (1978) de esta costumbre en Sarhua (Victor Fajardo, Ayacucho), que se realizaba cada dos años en enero, en el marco de una competencia entre los ayllus Sawja y Qullana, elaborando cinco grandes trenzas (simpas) de paja, siguiendo pautas de construcción similares al del Q'eswachaka. Por entonces aún quedaban en uso puentes antiguos en los poblados cercanos de Chacabamba y Chuschi.

propia imagen en *pantalla*, reacción que fue a su vez registrada e incluida como una secuencia en el producto final.

El documental *El puente de Ichu (Die Brücke aus Gras, 1979)* retrata de modo bastante completo el entorno cultural que enmarca la renovación del puente. Aunque esta circunstancia no sea mencionada, este registro abarca los tiempos inmediatamente anterior y posterior a la Reforma Agraria, cuando esta costumbre se iba adaptando a una situación cambiante y asumiendo el significado que tiene hoy en día. *El Puente de Ichu* fue presentado a partir de 1979 en diversos festivales de cine documental en Japón, Alemania, Lituania y en el Primer Festival de Cine de Pueblos Indígenas celebrado en México en 1985, ganando reconocimientos en varios de ellos. Los Rosenthal continuaron con la labor difusora sobre el puente con la edición del libro *El puente de Ichu* (1993), una historia ilustrada con los dibujos a la acuarela de Christine. Esta publicación trata las vivencias de una pareja de niños, de Huinchiri y de Chau-pibanda, en el marco de la construcción del puente de Q'eswachaka; y como contraste, presenta la agresiva y desagradable presencia de un comerciante *misti*, deseoso de apropiarse de la producción nativa a bajo precio. La historia se resuelve con el castigo del malvado, caído al precipicio junto con el puente viejo, y la preservación del conocimiento nativo como el bien máspreciado.

Quehue, inscrito en un área rica en patrimonio inmaterial, con el puente de Q'eswachaka como su manifestación más conocida hoy en día, es por otro lado un distrito de población mayormente rural ubicado en una de las regiones más pobres del país, alejado del circuito turístico centralizado entre la ciudad del Cusco, el valle Sagrado y Machu Picchu, condiciones que han impedido que desarrolle una infraestructura turística adecuada. Sin embargo, el atractivo del puente ha sido suficiente como para que, desde la década de 1990 se presenten periódicamente equipos de filmación, nacionales y extranjeros, a registrar el levantamiento del puente, como la norteamericana NOVA (1998), que coincidió con el cambio de fecha de la construcción del puente o la japonesa NHK; así como nuevos visitantes, lo que ha producido efectos insospechados en la vida local.

Los registros sobre el puente Q'eswachaka han sido editados por lo general como parte de documentales sobre el Perú prehispánico, en concreto, sobre el Tawantinsuyu y el Qhapaq Ñan; por ello, a diferencia del trabajo seminal de Vignati y los Rosenthal, en estos productos no suele concederse un espacio al testimonio de los detentadores del patrimonio,

se trate de los *chakaruwaq*, el *paqo* o los pobladores en general, y se hace apenas mención a detalles sobre la vida cotidiana o la situación actual de la localidad. En muchos casos, los equipos de filmación no han mantenido una relación adecuada con las poblaciones, limitándose a realizar sus registros en los espacios que les permitieran la mejor vista sin haberse presentado ante las autoridades comunales o haber intentado entablar algún contacto con los pobladores, por lo que su presencia ha llegado a ser considerada perturbadora, más grave si se tiene en cuenta la exigencia de que el trabajo y el ritual se hagan adecuadamente. Tal presencia llegó a ocasionales conflictos cuando los implicados percibieron que alteraba aspectos fundamentales de la costumbre. El *chakaruwaq* Victoriano Arizapana, en un relato que no pudo ser contrastado con otros testimonios, narra que un grupo de visitantes norteamericanos intentaron reparar el puente que ya se encontraba deteriorado, con el propósito aparente de registrar su paso por él, y en respuesta las autoridades de Huinchiri deshicieron tal arreglo por considerarlo una intromisión. Esto, a decir de Arizapana, generó un conflicto legal que concluyó con el arresto arbitrario del presidente de la comunidad de Huinchiri. Por lo pronto, quedó establecida una de las reglas fundamentales de esta costumbre: que la renovación del puente es potestad exclusiva de las poblaciones del distrito de Quehue, bajo la advocación de los *paqos* del distrito y la orientación de los maestros constructores o *chakaruwaq*.

O sea, unos señores de Estados Unidos habían venido y lo habían remachado con cabuya en el medio del puente, por eso estuvimos en juicio en el Cusco, hasta el Presidente estuvo en el calabozo. Los turistas vinieron y no había puente [transitable]. Entonces para que haya puente lo querían cambiar o reforzar el material para que puedan pasar la cámara. Por eso han estado en juicio con el presidente de la comunidad.

Se ha organizado Huinchiri, ha reaccionado y lo hemos desatado, hemos botado esa cabuya, nadie nos ha ayudado. Con eso hemos hecho respetar a Huinchiri.

*Chakaruwaq Victoriano Arizapana, comunidad de Huinchiri, 6 de junio del 2012.*

Actualmente, las comunidades de Quehue han establecido internamente una serie de reglas que regulan la presencia de las visitas dentro del espacio del Q'eswachaka, restringiendo el paso al área de rituales y pidiendo que los visitantes se presenten previamente a las autoridades, para que su presencia sea lo menos intrusiva posible.

Un grupo de actores que hoy en día ha establecido una nueva relación de asistencia con las poblaciones del distrito de Quehue son el Estado nacional y las instituciones privadas. Se parte del hecho, ya relatado en la segunda parte de este libro, de que se trata de poblaciones que sobreviven en una situación de pobreza extrema y suelen estar excluidos de los proyectos de desarrollo dispuestos por las ONG que operan en la provincia de Canas, interesadas en áreas de economía más dinámica y con más posibilidades de crecimiento.

La Dirección Desconcentrada de Cultura (DDC) de Cusco del Ministerio de Cultura ha mantenido una relación duradera y activa con las poblaciones del distrito de Quehue, estando siempre presente en los días del levantamiento del puente. Desde 1989, realiza una labor asistencial con el objetivo de ayudar a que se mantengan las condiciones para la salvaguardia del Q'eswachaka como patrimonio cultural. Asimismo, la DDC- Cusco ha diseñado un plan piloto de salvaguardia del patrimonio inmaterial enfocado a todo el universo cultural tradicional de las cuatro comunidades del distrito de Quehue. Este plan cuenta con cuatro niveles de acción: la identificación de los saberes y conocimientos del calendario agrofestivo; el trabajo con el sistema educativo y el personal docente para incluir como tema de enseñanza el patrimonio cultural local y la necesidad de protegerlo; la capacitación y fortalecimiento de capacidades sobre los conocimientos tradicionales en los rubros de textilería, técnicas productivas, medicina y gastronomía, contribuyendo a la visibilización del patrimonio por parte de sus detentadores; y el rescate del aspecto espiritual de esta identidad. Este plan se realiza en diversas labores simultáneas. El registro del patrimonio cultural es labor de antropólogos de campo, mientras se han dado ya talleres de revaloración del patrimonio cultural inmaterial en las cuatro comunidades del distrito.

La labor asistencial de la DDC- Cusco ha contado recientemente con la colaboración de entidades muy distintas de las que se han ocupado continuamente de los programas de desarrollo en la región. En los últimos años entraron a escena el Banco Interamericano de Finanzas- BANBIF y el Plan COPESCO Nacional, entidades que, desde el año 2012, han contribuido con donaciones de ropa y alimentos y con una retribución económica que es repartida en partes iguales, por los presidentes de cada comunidad, a los pobladores de las cuatro comunidades de Quehue que participan en la construcción del Q'eswachaka. Aunque este pago es ciertamente

un aliciente para la participación, termina siendo un beneficio más bien simbólico, toda vez que la presencia de la población en la construcción del puente es masiva. Así también, la ONG Worldvision ha empezado con una labor de mejora de infraestructura del distrito, apoyando la construcción de casas rurales mejoradas, asesorando respecto de los materiales y su uso, y que son financiadas a partes iguales por el banco y por el gobierno comunal.

La reproducción de una obra como esta depende en mucho de un equilibrio, que demuestra ser delicado, entre las comunidades, autoridades, detentadores de conocimiento, promotores del Estado y, actualmente, el sector privado. Se han implementado iniciativas recientes de llevar a los *chakaruwaq* de Quehue a otras localidades a reproducir la misma labor de la construcción de puentes, en sitios como Pucayacu, Áncash, como parte de la recuperación de una zona arqueológica,<sup>12</sup> o en Andahuaylillas, Cusco, iniciativa que ha causado protestas entre algunos pobladores de Quehue que consideran que se está desvirtuando con ello los fines de este conocimiento nativo que, no es perezoso recordarlo, está relacionado con una geografía local deificada.

### **Q'eswachaka, cuerpo y memoria de Quehue**

El Q'eswachaka es en la actualidad un vehículo de colaboración mutua, rasgo típico de la organización del trabajo en las faenas andinas, que reúne por unos días a las cuatro comunidades del distrito de Quehue en la reconstrucción de esta obra. Sin embargo, también es cierto que en la labor existe un importante nivel de competencia que no debe pasar desapercibido. Desde el recojo del material base hasta la culminación del puente, cada comunidad se esfuerza en terminar su labor en el tiempo determinado y de la mejor manera.

La preeminencia de Huinchiri en la construcción del puente —se encuentra presente en todos los días de construcción del puente y también en el componente ritual, donde es la comunidad protagónica— se contrapesa de este modo en el esfuerzo que cada colectividad del distrito pone en esta empresa. La construcción de este puente hace del distrito de

---

12 Ver Bernabé Romero 2009.

Quehue un solo cuerpo, conformado por cuatro comunidades campesinas legalmente reconocidas. Esto afecta también la distribución de las donaciones, que en un inicio favorecían a Huinchiri, pero que actualmente son distribuidas por igual entre las cuatro comunidades. Un comunero de Chocchayhua, comunidad cuya misión es elaborar el piso de ramas que se colocará en el puente, se vale de una acertada metáfora para describir al Q'eswachaka como un cuerpo viviente:

El puente es como un cuerpo humano, tiene brazos, cabeza, cerebro, así parecido. El piso es *pampa* o sea *chakaq pampa*, o sea el piso es para caminar, si no hay piso nadie puede pasar.

*Leonardo Janampa Torres, comunidad de Chocchayhua, 8 de junio del 2012.*

Tras largos años de postergación, el interés puesto por actores tan diversos como investigadores y académicos, el Estado y el capital privado, ha sacado a las comunidades de Quehue del anonimato y las coloca como el principal detentador de una tradición única. Es notoria la actual conciencia de que con la renovación del puente, se está manteniendo un bagaje cultural cuyo origen no puede determinarse en el tiempo y que se espera se reproduzca en las generaciones futuras. Para el *chakarurwaq* Victoriano Arizapana, en esto radica la importancia de su labor:

Mi abuelo Juan Huanca también ha trabajado en lo mismo, luego mi papá Eduardo Arizapana, luego yo le sigo como hijo. Luego Cayetano hace un buen *pago*, ofrece el *quintu* a la *Pachamama* para que no pase nada. Yo desde pequeño ya hacia esta labor, a los catorce, trece años yo ya sabía, porque mi padre me ha enseñado.

Yo de pequeño ya ayudaba a mi papá desde el frente, luego ya nos encontrábamos en el medio, y así poco a poco avanzaba; hasta ya pensaba ganarle. Ahora yo agradezco a mi padre por sus enseñanzas. Ya son aproximadamente treinta años que me dedico a esta labor, manteniendo como una tradición el Q'eswachaka; además, fui a Lima a recibir un reconocimiento representando a la comunidad de Huinchiri y por todo esto le digo gracias a mi papá.

*Chakarurwaq Victoriano Arizapana, comunidad de Huinchiri, 10 de junio del 2012.*



*Puente Q'eswachaka en la actualidad.*

Si bien el puente Q'eswachaka identifica a las comunidades del distrito de Quehue con la ascendencia inca, otra presencia importante en la memoria colectiva —estrechamente relacionada con la historia de las revoluciones nativas de la región— es la rebelión de Túpac Amaru. Esta presencia, acrecentada por la simbología tupacamarista de la Reforma Agraria, permite a los pobladores reconocerse como parte de esta historia, los inscribe en una geografía y en una narración a través de la memoria, tal como se manifiesta en los relatos contados sobre los mismos *apus* patronos. Con lo que la historia, en lugar de ser un simple recuento del pasado, es parte de la vivencia actual de los pueblos de Quehue. La historia local, incluso de períodos sobre los que existe documentación accesible, es contada por los *apus* a la población a través del *paqo*:

Yo no sé la historia, pero los *apus* nos dictaron. Antes de la llegada de los españoles, los incas pensaban que iban a venir los contrarios y pensaron hacer un puente natural de piedra. Pero los demás incas pensaban que después del paso de los años iban a venir nuestros contrarios y entre ellos comentaban “dicen que van a venir a matarnos”.



Con esos pensamientos, los incas deciden hacer un puente de paja, de q'oya, como no había ningún puente sobre el río Apurímac, cuando cortamos de ambos lados no van a pasar. Con este motivo los incas han construido con q'oya, con q'eswa. Yo no sé la historia pero los apus nos han contado así.

*Chakaruwaq Victoriano Arizapana, comunidad de Huinchiri, 9 de junio del 2012.*

Como una obra histórica de nuestros abuelos incas que enseñaron a la gente de aquí del Cusco, porque este lugar es la cuenca de Túpac Amaru. Si camináramos unos kilómetros de la otra banda ahí está la comunidad de Surimana, su capilla, su casa, ahí nació Túpac Amaru, ahí ha vivido hasta los treinta años. Entonces por ahí es siempre el lugar del inca, porque Túpac Amaru fue el último inca en el Perú.

*Leonardo Janampa Torres, comunidad de Chocayhua, 8 de junio del 2012.*

El puente de Q'eswachaka, último representante de una tecnología de antiquísima trayectoria, mantenida hoy en día por los descendientes de la civilización originaria que les legó tal herencia, fue declarado Patrimonio Cultural de la Nación por Resolución Directoral Nacional N.º 1112 del 5 de agosto del 2009. Tras una larga gestión de parte del Ministerio de Cultura y de las comunidades de Huinchiri, Chaupibanda, Ccollana Quehue y Chocayhua, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), reunida en Bakú, Azerbaiyán, durante la octava reunión del Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, del 5 de diciembre del 2013, inscribió los conocimientos, técnicas y rituales vinculados a la renovación del puente inca, elaborado con fibras vegetales, en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Como dato excepcional, en la ceremonia de reconocimiento estuvieron presentes dos constructores de puentes, los responsables principales de la renovación anual del Q'eswachaka, Victoriano Arizapana y Eleuterio Callo; y el *paqo* que preside los rituales de propiciación celebrados durante el proceso de renovación del puente, Cayetano Ccanahuire. La importancia de este evento radica en la consideración hacia los verdaderos detentadores de la tradición y responsables por su continuidad, y en segundo lugar en la trascendencia del aspecto puramente técnico de la construcción del puente, considerando su honda dimensión cultural y los rituales de ofrecimiento hechos

no solo a los cerros de la región, sino al mismo puente como un *apu* más. Recordando este hecho, refiere el *chakaruwaq* principal:

El trabajo lo hemos hecho con sudor, con la fuerza, tenemos maltratadas las piernas también; los del frente (de Ccollana Quehue) también están maltratados, mis manos también están rasmilladas. Esto estamos haciendo para el reconocimiento del *Q'eswachaka* a nivel mundial. Es como un monumento que estamos manteniendo los de Huinchiri.

Nosotros hemos trabajado con mucha fuerza, hemos jalado y me siento satisfecho después de haber terminado. Yo alabo a los visitantes con todo mi corazón, como ingeniero andino, yo soy Victoriano Arizapana, reconocido a nivel nacional.

*Chakaruwaq Victoriano Arizapana, comunidad de Huinchiri, 9 de junio del 2012.*

El puente de *Q'eswachaka* reúne, pues, diversos significados. Es un representante corpóreo de las comunidades del distrito de Quehue; es el espacio del reencuentro periódico de sus constructores en un *tinku* de carácter amistoso, dentro de un espíritu de competencia que permea otras manifestaciones culturales de la región; es una fuente y expresión viva de su memoria histórica y es, en fin, una expresión del patrimonio cultural inmaterial, reconocida por el Estado nacional y por la UNESCO,<sup>13</sup> de cuyo bagaje son detentadores y responsables como descendientes de los antiguos *ayllus* de Quiui, una rama del grupo étnico originario kana.

---

13 Asimismo, se debe añadir que la UNESCO, durante la 38ª reunión del Comité de Patrimonio Mundial de esta organización, que se celebró en Doha, Qatar, el 21 de junio de 2014, inscribió al *Qhapaq Ñan* o Sistema Vial Andino en la Lista del Patrimonio Mundial, siendo uno de los componentes integrantes de este reconocimiento el puente *Q'eswachaka*. La inscripción del *Qhapaq Ñan* abarca 273 sitios en 137 segmentos e incluye 303 sitios arqueológicos asociados, ubicados en Argentina, Chile, Bolivia, Ecuador, Colombia y Perú.

## **CAPÍTULO V**

---

# **Q'ESWACHAKA. INGENIERÍA Y TRADICIÓN ANDINA**

El puente Q'eswachaka está ubicado sobre un tramo del río Apurímac, cuyo lecho en este lugar está a una altitud aproximada de 3,700 metros sobre el nivel del mar.<sup>1</sup> Tiene una extensión de 28 metros, un tablero de 1.20 metros de ancho y se anuda en grandes bases de piedra que se yerguen en cada extremo de la quebrada. La segunda semana de junio de cada año, cerca de mil personas de las comunidades campesinas contiguas al puente (Huinchiri, Chaupibanda, Chocayhua y Ccollana Quehue) se reúnen con el propósito de reponerlo, construyendo todo un puente nuevo y desechando el del año anterior. El puente nuevo conserva las características de la estructura antigua, usando los mismos materiales y técnicas especializadas. La organización colectiva de la construcción, a cargo de expertos del lugar, proviene del conocimiento especializado y las técnicas tradicionales que se han transmitido de generación en generación.

Antiguamente, el Q'eswachaka era el único medio de comunicación entre las comunidades vecinas y su buen estado de conservación era crucial para su estilo de vida. A pesar de que en la actualidad su utilidad como vía de paso sea relativa, su renovación anual es un evento significa-

---

1 *Q'eswachaka: ingeniería y tradición andina* reproduce, con algunas variaciones, el artículo escrito por los antropólogos Miguel Hernández Macedo e Ingrid Huamani Rodríguez que fue publicado en el folleto que acompañó el video documental del mismo nombre (Instituto Nacional de Cultura, 2010).

tivo que involucra a todas las familias de las comunidades referidas. Esta renovación se realiza bajo la modalidad de la *mink'a* o *minga*, una forma andina de trabajo colectivo no remunerado que tiene como finalidad obtener beneficios comunes. Desde tiempos remotos, muchas de las actividades productivas que se realizan en los Andes se basan en este antiguo sistema de reciprocidad. Entre otras actividades, la *mink'a* se emplea en la cosecha de papas y maíz, en la limpieza de canales de irrigación o, cuando es necesaria una mayor cantidad de mano de obra, en el techado de alguna iglesia o casa.



Ubicación del puente Q'eswachaka sobre el río Apurímac en el distrito de Quehue. A casi cien metros se construyó un puente de metal en la década de 1960.

## La construcción de un nuevo puente

Para el caso de la renovación del puente Q'eswachaka, cada familia de la comunidades aledañas tiene la obligación de fabricar una larga sogá hecha de una fibra vegetal llamada *q'oya* (*Festuca dolichophylla*), una graminea que crece en las zonas altas y húmedas de las punas y pertenece a la misma familia del ichu. Los comuneros van en búsqueda de este tipo particular de paja, ya sea de forma individual, familiar o grupal. Cada año deben recorrer distancias cada vez más extensas para encontrar esta resistente materia prima, ya que al parecer está tendiendo a escasear en la zona.

Antes del segado de la *q'oya*, los comuneros se reúnen para acullicar (*chacchar*) hojas de coca, como preludio a toda actividad a realizarse durante el día. Se trata de un momento íntimo en el que se conversa y se comparten experiencias y anécdotas, además de ofrecer frutos de su trabajo a los *apus* o entidades tutelares de esta zona. Después de ser cortada, la *q'oya* es envuelta en grandes atados y llevada por los comuneros sobre sus espaldas hacia las casas, donde se tiende al sol durante todo el día para que se seque. Al siguiente día, después de acullicar las hojas por la mañana, los manojos de paja son chancados con piedras, adquiriendo la flexibilidad necesaria para la confección de largas soguillas sin perder resistencia. Una vez mullida, la paja se remoja en agua y está lista para convertirse en *q'eswa*, una soguilla que es el insumo principal para la construcción del puente colgante y de la cual obtiene su nombre.

Cada familia está comprometida a proporcionar una *q'eswa* de 40 brazadas de largo (alrededor de 70 metros), por lo que el trabajo de fabricación puede tomar varios días. Las fibras de *q'oya* son torcidas y trenzadas entre sí utilizando las manos, una técnica que no ha variado en cientos de años y que los comuneros transmiten de generación en generación mediante la participación de los niños en esta actividad. A medida que su tamaño crece, las *q'eswas* son estiradas para comprobar su firmeza, pues la fortaleza del puente depende de la elaboración adecuada de estas soguillas. En algunos casos, este trabajo es realizado de forma grupal y en un clima de algarabía, compartiendo viandas e incluso una tradicional *watia*, improvisado horno de tierra, muy popular en las comunidades de altura. Una vez terminada la faena, las soguillas se enrollan y se guardan hasta el primer día de actividades para la construcción del nuevo puente.

## **Primer día. Encuentro de comuneros y la elaboración de las grandes sogas**

Durante el Tawantinsuyu, el mantenimiento y renovación de los caminos y puentes se encontraba a cargo de las poblaciones circundantes, las que cumplían dicha labor organizadas en faenas comunales con alto contenido de ritualidad y donde reafirmaban sus vínculos de solidaridad y pertenencia. Esta tradición se ha mantenido en la zona de Quehue a pesar del paso del tiempo, así como la práctica de realizar actos festivos y rituales en cada etapa de la reconstrucción anual del Q'eswachaka.

La reposición del puente se empieza un jueves y culmina el sábado de la misma semana. Antes de iniciar cualquier labor, y como es usual en las poblaciones altoandinas, se practica un ritual ancestral con el propósito de rendir culto a las antiguas entidades tutelares de la zona. Un oficiante, llamado *paqo*, realiza una ceremonia a la *Pachamama* o madre tierra en una mesa ritual, donde simbólicamente le entrega una serie de productos de alta carga simbólica como ofrenda. Asimismo, durante este ritual el *paqo* se dirige a los *apus* locales, montañas tutelares sagradas, solicitando permiso para el trabajo, así como protección para los comuneros que participarán en la faena, la construcción adecuada del puente y su feliz culminación.

Los principales productos en la mesa ritual son hojas de coca, mazorcas y granos de maíz, vino servido en un vaso de madera tradicional o *qero*, cigarrillos, un feto de llama y varios huevos de gallina. Esta mesa se despliega en una de las orillas del puente y se mantiene durante toda la jornada y a lo largo de los tres días que dura la renovación. Un poblador local, don Cayetano Ccanahuire, es en la actualidad el único *paqo* autorizado para realizar el ritual pues, además de ser comunero de Huinchiri, heredó esta función de su padre. El *paqo* y un grupo de ayudantes que se sientan alrededor de él encienden una fogata hecha de bosta y paja cerca de la mesa ritual y queman de a pocos los productos que, a manera de regalos, ofrendan a la *Pachamama* y a los *apus*. Ellos explican que la fogata es la boca de la madre tierra y que, por medio del humo de la hoguera, las montañas reciben y consumen los productos ofrendados.

Mientras tanto, los miembros de las cuatro comunidades participantes se distribuyen en ambas márgenes del río, donde las autorida-



*Primer día. Los comuneros fabrican q'eswa con las q'oya que han traído.*



des comunales verifican la entrega de una *q'eswa* por cada comunero en representación de su familia. Hacia el mediodía, comienza la labor de estirar y entrelazar las soguillas para formar con ellas sogas medianas llamadas *q'eswaskas*. Solo los hombres participan en esta labor, mientras que las mujeres y los niños se ubican en los alrededores fabricando más *q'eswas* que servirán luego para completar las demás sogas empleadas en el puente. Las *q'eswas* son extendidas sobre el suelo en grupos de treinta o cuarenta, se amarran en un extremo y se giran tirando de los extremos para entrelazarlas formando las *q'eswaskas*. Esta labor es acompañada con algazara de los comuneros, ya que al estirar las *q'eswaskas* se da una suerte de competencia de fuerza. Al grito de "*jchutay!*" (¡tiren!), las sogas son estiradas lo más posible para asegurarse de que, luego de colocadas en el puente, no cedan ante la presión del peso que soportarán.

Los comuneros fabrican en total catorce sogas medianas o *q'eswaskas*. Una vez completadas, se toman tres de ellas y se trenzan formando sogas más gruesas llamadas *duros* o *turus*. Desde uno de los extremos de la soga, uno de los comuneros realiza esta labor con las manos y los pies, y, en el momento en que se cansa, es reemplazado por otro, y así sucesivamente hasta llegar al otro extremo. Se fabrican en total cuatro grandes *duros* que compondrán el tablero del Q'eswachaka. Por otro lado, con dos *q'eswaskas* entrelazadas se forman unas sogas grandes llamadas *maki* ("mano" en quechua). Los *makis* se usan como pasamanos y baranda del puente. Una vez hechos las *makis* y los *duros*, estos también son estirados a manera de competencia por grupos de comuneros tirando de los extremos.

Las comunidades participantes se reparten esta labor, de modo que la de Ccollana Quehue fabrica un *duro* y un *maki*, la de Huinchiri fabrica dos *duros*, la de Chaupibanda fabrica un *duro* y un *maki*, y la de Choccyahua se encarga de elaborar la cubierta del puente y proporciona los *cayapos*, varas de madera que sirven para estabilizar el tablero del puente. Al finalizar el día, los comuneros llevan en sus hombros las grandes y pesadas sogas hasta la orilla del puente antiguo y las dejan allí hasta la mañana siguiente.

## **Segundo día. Instalación de la estructura básica del nuevo puente**

En la mañana del segundo día, el *paqo* dispone nuevamente la mesa de ofrendas. Algunos comuneros entregan uno que otro producto como ofrenda, como cigarrillos o bebidas, para que el oficiante interceda a favor



*Durante los tres días que dura la construcción del puente se hacen pagos a la Pachamama y a los apus para que la labor se pueda realizar.*

de ellos durante la ceremonia propiciatoria. Luego de recibir la autorización de la *Pachamama* y de los *apus*, comienza la instalación de los *duros* y los *makis* elaborados el día anterior. Llegado este momento, uno de los comuneros atraviesa el puente viejo con una larguísima *q'eswa* atada a la cintura, soguilla que servirá para trasladar insumos de una orilla a otra cuando el puente viejo sea botado y para transportar una cuerda muy resistente que permitirá acarrear los *duros* y los *makis*. Cuando ya se ha establecido una vía segura de traslado entre ambas orillas, el puente del año anterior se corta y se deja caer sobre el río Apurímac.

Es necesaria la fuerza de muchos comuneros para atar adecuadamente las grandes sogas en los estribos de cantería del puente, y algunos comuneros mayores suelen guiar el trabajo de los jóvenes, transmitiendo sus conocimientos a los menores. Al mediodía se hace un descanso y se comparte las viandas traídas. Mientras tanto, y como parte de la división de labores, los pobladores de Chocayhua se reúnen en una zona alta de

la quebrada para fabricar un tapete que cubrirá el piso del puente. Para esto tradicionalmente utilizan ramas y hojas de árboles del lugar, las que son unidas cuidadosamente usando también *q'eswas*. La elaboración de



*Segundo día. Es necesaria la participación de gran cantidad de comuneros para estirar y atar las sogas a los estribos de cantería del puente.*

este largo tapete toma todo el día y, una vez culminado, es enrollado y trasladado cerca del puente para ser colocado sobre el mismo al finalizar la tercera jornada. Hacia el final de la tarde del segundo día, los *duros* y los *makis* están ya firmemente sujetos a los estribos del puente y los comuneros se retiran a sus hogares para reponerse de la intensa jornada.

### **Tercer día. Los *chakaruwaq* tejen el puente**

El *chakaruwaq* o “hacedor de puentes” es el portador de los saberes técnicos especializados para el tejido del puente, conocimientos tradicionales que se han venido transmitiendo hasta nuestros días a través de muchas generaciones. Victoriano Arizapana Huayhua y Eleuterio Callo Tapia son, desde hace más de dos décadas, los *chakaruwaq* encargados de la construcción del puente. Así, a los catorce años de edad, don Victoriano aprendió de su padre los secretos del tejido y, siguiendo la tradición, solo puede transmitir estos conocimientos en el seno de su familia. Su labor ya había empezado desde el primer día de la reposición anual, dirigiendo con atención cada una de las acciones de los comuneros y ayudando, en caso sea necesario, en la fabricación de los *duros* o en el amarre de las sogas a las estructuras de piedra.

En este tercer día de construcción, los *chakaruwaq* se reúnen temprano en la mesa de pago ritual y, luego de recibir a través del *paqo* el necesario permiso de la *Pachamama* y de los *apus*, empiezan la delicada y arriesgada tarea de tejer el tablero del puente, uniéndolo con *q'eswas* a las barandas o pasamanos (*makis*). Luego de comprobar la firmeza de la estructura de sogas colocada el día anterior, el maestro Arizapana se sienta sobre la base del puente e inicia el tejido, apoyado por dos comuneros quienes le van suministrando *q'eswas* y *cayapos*. Los *cayapos*, como se ha dicho, son largas varas de madera, que se usan como travesaños del piso del puente y son colocados por los *chakaruwaq* cada cierto tramo del tablero.

Don Victoriano empieza la confección de la cubierta desde una de las orillas, mientras don Eleuterio hace lo propio desde la orilla opuesta. Luego de varias horas, ambos maestros se encuentran en el medio del puente, a una altura de aproximadamente quince metros sobre el lecho del río. Cuentan los lugareños que antes no había dos sino un solo tejedor de puentes, quien debía trabajar hasta el anochecer.



*Tercer día. Los chakaruwaq suelen terminar la construcción del puente hacia la mitad de la tarde.*



*Ambos tejedores se encuentran a la mitad del puente, concluyendo así su labor.*

Ambos tejedores complementan su labor y la culminan hacia la mitad de la tarde. Cuando se termina con la faena, los *chakaruwaq* se ponen de pie y gritan “¡haylli!”, expresión quechua de triunfo o victoria, retirándose luego para que un grupo de comuneros pueda extender, sobre el tablero del puente, el tapete de ramas y hojas preparado con anterioridad. En los extremos del nuevo puente esperan las autoridades o personajes principales, quienes serán los primeros en atravesar el renovado Q'eswachaka. La reposición del puente culmina entre aplausos y felicitaciones. Al día siguiente se realiza un festival con bailes tradicionales de la región, en el cual hombres, mujeres y niños de todo el distrito de Quehue disfrutan de la música y de la comida local.

\* \* \* \* \*

La persistencia en nuestros tiempos de una obra como esta, renovada anualmente por las poblaciones del distrito de Quehue, es un testimonio viviente no solo del valor y utilidad de los logros de una civilización en los planos del conocimiento y la tecnología andinos, sino de una cultura

y una forma de organización que han sabido reproducirse, sobrepasando duras condiciones de vida y graves conflictos sociales, adaptándose a un medio de posibilidades más bien escasas, a lo largo de siglos de experiencia.



*Victoriano Arizapana al finalizar su trabajo. Desde hace más de dos décadas, es uno de los chakaruwaq encargados de la construcción del puente.*

# REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

Acosta, J. de (1987 [1590]) *Historia natural y moral de las Indias* (Ed. de J.A. Franch). Madrid: Historia 16 (Crónicas de América, 34).

Alencastre, A. y Dumézil, G. (1953) Fetes et usages des indiens de Langui. *Journal de la Société des Américanistes*, 42, 1- 118.

Anello Oliva, G. (1998 [1630]) *Historia del reino y provincias del Perú* (Edición y estudio preliminar por Carlos M. Gálvez Peña). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Angles Vargas, V. (1988) *Historia del Cusco incaico*. Lima: Industria Gráfica.

Aparicio, M. (1970) Cartografía histórica cuzqueña: mapas del Cuzco existentes en el Archivo General de Indias. *Revista del Archivo Histórico del Cuzco* 13, 185- 201.

Arce Sotelo, M. (2008) Batallas rituales, juegos rituales. El componente *pukllay* en el Chiaraje y otras manifestaciones andinas. *Perspectivas Latinoamericanas*, 5, 166- 191. Disponible en: <https://www.ic.nanzan-u.ac.jp/LATIN/kanko/PL/2008PDF/09-ArceSotelo.pdf>

Bar Esquivel, A. (2013) Afectaciones históricas a la red vial inca y la necesidad del estudio documentario de carreteras para la investigación y el registro de caminos prehispánicos. *Cuadernos del Qhapaq Ñan*, 1 (1), 32- 51.

Barrionuevo, A. (1971) Chiaraje. *Allpanchis*, III (3), 79- 84.

Baudin, L. (1940) *El Imperio Socialista de los Incas*. Santiago de Chile: Editorial Zig-Zag.

Bauer, B.S. (2006) Suspension Bridges of the Inca Empire. En Silverman, H. y Isbell W. (eds.) *Andean Archeology III, North and South* (pp. 468- 493). New York: Springer.

Bernabé Romero, J. (2009) Pukayacu: construcción de un puente colgante de fibra en el Sistema Vial Inca de Conchudos. *Kullpi: investigaciones culturales en la provincia de Huaral y el norte chico*, 4 (4), 185- 208.



Betanzos, J. de (1987 [1574]) *Suma y Narración de los Incas*. Madrid: Ediciones Atlas.

Brachetti, A. (2001) La batalla de Chiaraje: una pelea ritual en los Andes del sur de Perú. *Anales de Museo de América*, 9, 59- 77. Disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1456052>

Cama Ttito, M.; Ttito Tica, A. (2003) Batallas rituales: tupay o tinkuy en Chiaraje y Tocto. En *Ritos de competición en los Andes. Luchas y contiendas en el Cuzco* (Pról. de A. Ortiz Rescaniere) (pp. 1- 50). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (Colección etnográfica, 1).

Callañaupa Gibaja, F.; Escalante Pancorbo, Z.; Bravo Santos, Z. (2011) Informe final de reconocimiento y registro del sistema vial andino- Qhapaq Ñan. Puente Q'eswachaka. Componente Arqueológico. Proceso de Nominación del Qhapaq Ñan a la Lista del Patrimonio Mundial (informe no publicado). Ministerio de Cultura, Dirección Regional de Cultura Cusco, Proyecto Qhapaq Ñan.

Camala Valenzuela, R. (2005) *Los puentes, elementos económicos en la sociedad colonial cusqueña*. Ponencia Presentada al XII Simposio Internacional de Estudiantes de Historia. Arequipa, 28- 30 setiembre del 2005.

Cerrón-Palomino, R. (2000a) *Lingüística aimara*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas (Biblioteca de la Tradición Oral Andina, 21).

Cerrón-Palomino, R. (2000b) El origen centroandino del aimara. *Boletín de Arqueología PUCP*, 4, 131- 142.

Choy Ma, E. (1979) *Antropología e historia*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Cieza de León, P. (2005 [1553]) *Crónica del Perú. El Señorío de los Incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Comisión Andina de Juristas- CAJ (2009) *Estado de la relación entre justicia indígena y justicia estatal en los países andinos. Estudio de casos en Colombia, Perú, Ecuador u Bolivia*. Lima: Comisión Andina de Juristas. Disponible en: [http://www.cejamericas.org/Documentos/DocumentosIDRC/98CAJ\\_Estadodelarelacion.pdf](http://www.cejamericas.org/Documentos/DocumentosIDRC/98CAJ_Estadodelarelacion.pdf)

Colección Documental de la Independencia del Perú. (1971) *La Rebelión de Túpac Amaru* (tomo 2, volumen 2- La Rebelión). Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.

Copa Páucar, M. (2011) Informe final de reconocimiento y registro del sistema vial andino- Qhapaq Ñan. Puente Q'eswachaka. Componente Histórico. Proceso de Nominación del Qhapaq Ñan a la Lista del Patrimonio Mundial (informe no publicado). Ministerio de Cultura, Dirección Regional de Cultura Cusco, Proyecto Qhapaq Ñan.

- Espinoza Portocarrero, J.M. (2010) La imagen del Inca como benefactor. *Summa Humanitatis* 4 (1). Disponible en: <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/summa-humanitatis/article/download/2307/2256>.
- Espinoza Soriano, W. (1981) *Los modos de producción en el Imperio de los Incas*. Lima: Amaru Editores.
- Espinoza Soriano, W. (1987) *Los Incas: economía, sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo* (2ª ed.). Lima: Amaru Editores.
- Espinoza Soriano, W. (1990) *La destrucción del Imperio de los Incas: la rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos*. Lima: Amaru Editores.
- Finch, R. (2002) Keshwa Chaca, Straw Bridge of the Incas. *South American Explorer*, 69, 6- 13.
- Flores Solís, A. (2008) El Chiaraje. Un encuentro con la teatralidad. *Ketzalcalli*, 2, 55- 85.
- Gade, D. W. (1972) Bridge Types in the Central Andes. *Annals of the Association of American Geographers*, 62 (1), 94- 109.
- Gallegos la Torre, C.; Chalco Salas, A. (2011) Informe final de reconocimiento y registro del sistema vial andino- Qhapaq Ñan. Puente Q'eswachaka. Componente Arqueológico. Proceso de Nominación del Qhapaq Ñan a la Lista del Patrimonio Mundial (informe no publicado). Ministerio de Cultura, Dirección Regional de Cultura Cusco, Proyecto Qhapaq Ñan.
- Garcilaso de la Vega (1985 [1609]) *Comentarios reales de los Incas, volumen 1* (Ed. por A. Miró Quesada). Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Gasparini, G. y Margolies, L. (1977) *Arquitectura Inca*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas Facultad de Arquitectura y Urbanismo.
- Gilt Contreras, M. (1955) Las guerrillas indígenas del Chiyaqaq y Tocto. *Archivos Peruanos de Folklore*, 1 (1), 110- 119.
- Glave, L.M. (1982) *La rebelión de Túpac Amaru, 1780*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Glave, L.M. (1988) *Demografía y conflicto social: Historia de las comunidades campesinas en los Andes del Sur*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (Documento de trabajo, 23).
- Glave, L.M. (1989) *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial. Siglos XVI/ XVII*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Glave, L.M. (1992) *Vida, símbolos y batallas. Creación y recreación de la comunidad indígena. Cusco, siglos XVI-XX*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

Glave, L.M. (2000) Canas 1780: El año de la rebelión. En L. Millones (comp.) *Desde afuera y desde adentro: ensayos de etnografía e historia del Cuzco y Apurímac* (pp. 61- 93). Osaka: National Museum of Ethnology.

Glave, L.M. (2005) Resistencia y adaptación en una sociedad colonial. El mundo andino peruano. *Norba. Revista de Historia*, 18, 51- 64.

Gobierno Regional del Cusco-GRC (2012) Caracterización Socioeconómica de la Provincia de Canas. Proyecto Fortalecimiento del Desarrollo de Capacidades en Ordenamiento Territorial de la Región Cusco, Sub Gerencia regional de Acondicionamiento Territorial, Gerencia Regional de Planeamiento Presupuesto y Acondicionamiento territorial. Cusco: Gobierno Regional del Cusco.

Gobierno Regional del Cusco-GRC (2013) Memoria descriptiva del Informe Comunal: "Provincia Canas". Proyecto Fortalecimiento del Desarrollo de Capacidades en Ordenamiento Territorial de la Región Cusco, Sub Gerencia regional de Acondicionamiento Territorial, Gerencia Regional de Planeamiento Presupuesto y Acondicionamiento territorial. Cusco: Gobierno Regional del Cusco.

Gorbak, C.; Lischetti, M. y Muñoz, C.P. (1962) Batallas rituales del Chiaraje y del Tocto en la provincia de Kanas (Cuzco, Perú). *Revista del Museo Nacional*, XXXI, 245- 304.

Guaman Poma de Ayala, F. (1980 [1615]) *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. (Ed. por J. Murra y R. Adorno). México: Siglo XXI- Instituto de Estudios Peruanos.

Guerra Carreño, V. (1982) *K'anchi. La provincia de Canchis a través de su historia*. Lima: Editorial Humboldt.

Gutiérrez Galindo, B. (1969) *Dos estudios en la zona Canas-Canchis, Cuzco. 1. Algunas notas acerca del parentesco espiritual en Chicnayhua. 2. Algunas notas sobre actitudes y opiniones acerca de la reforma agraria y la propiedad de la tierra en Qquea*. Lima: Instituto Indigenista Peruano. Ministerio de Trabajo y Comunidades.

Hartmann, R. (1972) Otros datos sobre las llamadas "batallas rituales". *Folklore Americano* [Instituto Panamericano de Geografía e Historia], 19- 20 (17), 125- 135.

Heggarty, P. y Beresford- Jones, P. (2010) Archaeology, Language, and the Andean Past: Principles, Methods, and the New 'State of the Art'. *Boletín de Arqueología PUCP*, 14, 29- 60. Disponible en <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletinarqueologia/article/download/1181/1142>.

Hopkins, D. (1982) Juego de enemigos. *Allpanchis*, 20, 167- 188.

Hyslop, J. (1992) *Qhapaqñan - El sistema Vial Inkaico*. Lima: Instituto Andino de Estudios Arqueológicos-Petróleos del Perú. [reeditado en 2014].

- Julien, C. (1983) *Hatunqolla, a view of Inca rule from the Lake Titicaca region*. Berkeley: University of California Press
- Kapsoli, W. (1977) *Los movimientos campesinos en el Perú 1879 -1965*. Lima: Delva Editores.
- Kubler, G. (1952) *The Indian caste of Peru, 1795-1940: A population study based upon tax records and census reports*. Washington: Smithsonian Institute.
- Lazo García, C.; Medina Flores, V. y Puente Villagaray C. (2000) Fases de la reforma borbónica. Perú 1729- 1800. *Investigaciones Sociales*, IV (5), 32- 53. Disponible en [http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/inv\\_sociales/n5\\_2000/a02.pdf](http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/inv_sociales/n5_2000/a02.pdf)
- Markham, C.R. (1871) On the Geographical Positions of the Tribes which formed the Empire of the Yncas, an appendix on the name "Aymara". *The Journal of the Geographical Society of London*, 41, 281- 338.
- Markham, C.R. (1952) *Historia del Perú* (Trad. de J.D. Benites). Lima: Lib. e Imp. Guía Lascano.
- McIntyre, L. (1973) The Lost Empire of the Incas. *National Geographic* 144, 729- 787.
- Molinié, A. (1986) El simbolismo de frontera en los Andes. *Revista del Museo Nacional*, XLVIII, 251- 286.
- Molinié, A. (1988) Sanglants et fertiles frontières. À propos des batailles rituelles andines. *Journal de la Société des Americanistes*, LXXIV, 48- 70.
- Molinié, A. (1996) Sangre en los Andes, sangre en la arena: una comparación entre la corrida de toros y la batalla andina. En Romero de Solís, P. (Ed.) *Sacrificio y Tauromaquia en España y América Sevilla* (pp. 255- 279). Sevilla: Real Maestranza de caballería de Sevilla, Universidad de Sevilla.
- Molinié, A. (1999) Te faire la peau pour t'avoir dans la peau: lambeaux d'ethnopsychanalyse andine. *L'Homme*, 149, 113- 134. Disponible en [http://www.persee.fr/doc/hom\\_0439-4216\\_1999\\_num\\_39\\_149\\_453505](http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1999_num_39_149_453505)
- Monteverde Sotil, L. (2010) La configuración arquitectónica de los ushnus como espacios de libaciones y ofrendas líquidas durante el Tahuantinsuyo. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 40 (1), 31- 80. Disponible en <http://www.ifeanet.org/publicaciones/boletines/40%281%29/31.pdf>
- Muñoz Sotomayor, K. (2011) Informe final de reconocimiento y registro del sistema vial andino- Qhapaq Ñan. Puente Q'eswachaka. Componente Conservación. Proceso de Nominación del Qhapaq Ñan a la Lista del Patrimonio Mundial (informe no publicado). Ministerio de Cultura, Dirección Regional de Cultura Cusco, Proyecto Qhapaq Ñan.

Murra, J. V. (1972) El "control vertical" de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. En *Visita a la Provincia de León de Huánuco en 1562, Iñigo Ortiz de Zúñiga* (Ed. de J.V. Murra), (pp. 429- 472). Huánuco: Universidad Emilio Valdezán.

Murra, J. V. (1978) *La organización económica del Estado Inca*. México: Siglo XXI.

Murra, J. V. (2002) *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Pontificia Universidad Católica del Perú.

O'Phelan Godoy, S. (1976) Túpac Amaru y las sublevaciones del S. XVIII. En: Flores Galindo, A. (comp.), *Túpac Amaru 1780: sociedad colonial y sublevaciones populares* (pp. 67- 81). Lima: Retablo de Papel Ediciones.

O'Phelan Godoy, S. (1995) *La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Palomino, S. (1978). El puente colgante de Sarhua. En Ravines, R. *Tecnología Andina* (pp. 653- 658). Lima: IEP.

Pease, F. (1978) *Del Tahuantinsuyo a la Historia del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú

Pease, F. (1991) *Los Incas: una introducción*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Perú- Ministerio de Cultura (2013) *Guía de Identificación y Registro del Qhapaq Ñan*. Lima: Ministerio de Cultura.

Perú- Ministerio de Transportes y Comunicaciones, Municipalidad Provincial de Canas (2003) *Plan vial de la provincia de Canas*. Yanaoca: Ministerio de Transportes y Comunicaciones, Municipalidad Provincial de Canas. Disponible en [http://www.proviasdes.gob.pe/planes/cusco/pvpp/PVPP\\_Canas.pdf](http://www.proviasdes.gob.pe/planes/cusco/pvpp/PVPP_Canas.pdf)

Perú- Programa de Adaptación al Cambio Climático- PACC (2013) *Estudio Hidrológico Microcuenca Huacrahuacho*. Cusco: PACC Perú, Ministerio del Ambiente, Agencia Suiza para la Cooperación y el Desarrollo, COSUDE. Disponible en: <http://www.siar.regioncusco.gob.pe/admDocumento.php?accion=bajar&docadjunto=2180>

Perú- Proyecto de Desarrollo Rural en Microregiones- PRODERM (1981) *Diagnóstico de la Microregión de Canas-Cusco*. Lima: Proyecto de Desarrollo Rural en Microregiones.

Polo de Ondegardo, J. (1940 [1561]) Informe del Licenciado Juan Polo de Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la Perpetuidad de las encomiendas en el Perú. *Revista Histórica. Órgano del Instituto Histórico del Perú*, XIII, 125- 196.

Raymondi, A. (1900) *El Perú. Itinerarios de viajes*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

- Regal, A. (1936) *Los caminos del Inca en el Antiguo Perú*. Lima: Sanmartí y Cía. S.A.
- Regal, A. (1972) *Los puentes del Inca en el Antiguo Perú*. Lima: s/e.
- Remy, M.I. (1991) Los discursos sobre la violencia en los Andes. Algunas reflexiones a propósito del Chiaraje. En: Urbano, H. (comp.), *Poder y violencia en los Andes* (pp. 261-275). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Revilla Corrales, A. y Gutiérrez Galindo, B. (1967) La zona de Canas- Canchis. Sub-Proyecto de Investigación Zona: Canas- Canchis (informe no publicado). Instituto Indigenista Peruano, Ministerio de Trabajo y Comunidades.
- Rosenthal, C. y Rosenthal, K. (1994) *El puente de Ichu*. Lima: Editorial Salesiana, UNICEF.
- Rostworowski, M. (1983) *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rostworowski, M. (1989) *Historia del Tawantinsuyu*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rowe, J. (1976) El Movimiento Nacional Inca del siglo XVIII. En: Flores Galindo, A. (comp.), *Túpac Amaru II, 1780* (pp. 13-66). Lima: Retablo de Papel
- Sarmiento de Gamboa, P. (1943 [1572]) *Historia de los Incas*. Buenos Aires. Editorial Emecé.
- Sancho de la Hoz, P. (1968 [1534]) Relación para su Majestad de lo sucedido en la Conquista. En: *Biblioteca Peruana, primera serie* (tomo 1, pp. 275-343). Lima: Editores Técnicos Asociados. Disponible en: <http://kuprienko.info/gfe/view.php?file=Textos/Peru/50568750-SANCHO-DE-LA-HOZ-Pedro-1534-1968-Relacion-para-Su-Majestad-de-lo-sucedido-en-la-conquista.pdf>
- Sillar, B. y Dean, E. (2002) Identidad étnica bajo el dominio Inka: una evaluación arqueológica y etnohistórica de las repercusiones del Estado Inka en el grupo étnico Canas. *Boletín de Arqueología PUCP*, 6, 205-264.
- Squier, G. (1974 [1877]) *Un viaje por tierras incaicas. Crónica de una expedición arqueológica (1863-1865)*. La Paz- Cochabamba: Editorial Los Amigos del Libro.
- Stavig, W. (1985) Violencia cotidiana de los naturales de Quispicanchis, Canas y Canchis en el siglo XVIII. *Revista Andina*, 3 (2), pp. 451-468.
- Stavig, W. (1999) *The World of Tupac Amaru. Conflict, Community, and identity in Colonial Peru*. Nebraska: University of Nebraska Press.

- Strube Erdmann, L. (1963) Vialidad imperial de los incas desde Colombia hasta Chile central y sur de Mendoza con inclusión de sus proyecciones orientales. *Serie Histórica*, XXXIII, 1- 113.
- Torero, A. (1964) Los dialectos quechuas, *Anales Científicos de la Universidad Agraria*, 2, 446- 476.
- Torero, A. (1984) El comercio lejano y la difusión del quechua, *Revista Andina*, 4, 367- 389.
- Torero, A. (1987) Lenguas y pueblos altioplánicos en torno al siglo XVI, *Revista Andina*, 10, 329- 405.
- Torero, A. (2002) *Idiomas de los Andes: lingüística e historia*. Lima: IFEA, Horizonte (Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, 16).
- Valencia Espinoza, A. (2002) *Sacralidad y temor de los K'anaruna. Killku Warak'a*. Cusco: Municipalidad del Cusco- Cervesur.
- Valencia Espinoza, A.; Valencia Becerra, T.A. (2003) Canas y las batallas rituales en Chiaraje. En *Ritos de competición en los Andes. Luchas y contiendas en el Cuzco* (Pról. de A. Ortiz Rescaniere) (pp. 51- 130). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú (colección etnográfica, 1).
- Von Hagen, V. (1958) *Los caminos del sol*. Buenos Aires: Editorial Hermes.
- Zecenarro, G. (1972) Tupay. *Revista del Museo Histórico Regional [Cusco]*, 7 (7).

La renovación anual del puente Q'eswachaka es una práctica que se celebra desde hace más de cinco siglos y es probablemente el último vestigio de la tecnología constructiva de puentes practicada por las culturas prehispánicas. Ubicado en la provincia de Canas, el Q'eswachaka une dos laderas sobre el río Apurímac en el distrito de Quehue, y su levantamiento responde a un despliegue de trabajo colectivo de los pobladores de las comunidades de Huinchiri, Chaupibanda, Chocayhua y Ccollana Quehue, todas situadas en el mencionado distrito. Esta investigación presenta un acercamiento a los contextos históricos, sociales y culturales que han permitido la continuidad de esta ancestral costumbre.

