



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos
Facultad de Filosofía y Letras

Cultura, procesos identitarios, artísticos y cultura política en América Latina

Etnoterritorio: Análisis sobre la Sierra Norte de Puebla, México, y la Sierra Central, Perú

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
Doctor en Estudios Latinoamericanos

PRESENTA:

Víctor Manuel García Torres

Tutor: Dr. Axel Ramírez Morales (CIALC-UNAM)

Comité Tutor:

Dr. J. Jesús María Serna Moreno (CIALC-UNAM)
Dra. Mariantonia Rossana Cassigoli Salamon (FCPyS-UNAM)
Dra. Gaja Joanna Makaran Kubis (CIALC-UNAM)
Dr. Sabino Arroyo Aguilar (UNMSM)

Ciudad Universitaria, Ciudad de México.

Septiembre de 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatorias

A

Camila

Rocío

Mi madre y padre, Tavita y Regino

A mis hermanas, hermanos e hijos

A Roly, Felisa, Leonardo y Oscar en Huayucachi

Agradecimientos

Un trabajo como el que se tiene en las manos es imposible de realizarse de manera individual. Por lo tanto es indispensable reconocer a todas aquellas y aquellos que de alguna manera contribuyeron a su realización, sin embargo esto los exime de toda responsabilidad de los errores u omisiones del autor.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la subvención otorgada para la realización de este trabajo. A la Secretaría de Educación del Gobierno del Estado de México por otorgar las facilidades necesarias para llevar a cabo las estancias de investigación.

Al Sindicato de Maestros al Servicio del Estado de México (SMSEM) por otorgar facilidades y algunos viáticos para la realización del trabajo.

En Perú se contrajo una deuda enorme con el Dr. Sabino Arroyo Aguilar y el Dr. Simeón Orellana.

En Huayucachi le debo mi más profundo agradecimiento a Roly Carhuallanqui, Felisa Bustamante, Oscar y Leonardo Carhuallanqui Bustamante; Oscar, Luis y en general a la familia Carhuallanqui; Fausta Palacios; las familias Unsihuay Pérez y Rojas Galarza. A la Universidad Nacional del Centro de Perú y en particular al decano, Mg. Obed Caro Meza, por las facilidades para la consulta del acervo bibliográfico. A Juan Pozada.

A la Dra. Monserrat Ventura i Oller, del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma de Barcelona y al grupo académico de Antropologia i Història de la construcció d'identitats socials i polítiques (AHCISP) de la misma universidad. Al Dr. Óscar Ramos Mancilla por su asesoría en Barcelona.

Al Dr. Sergio Enrique Hernández Loeza y Carolina Román Lobato, por abrirme la puerta de su casa en San Juan Ozelonacaxtla. A Ludovico Núñez, pintor y recolector de la historia de los totonacos de San Juan Ozelonacaxtla. También en la sierra fueron valiosas las aportaciones individuales y colectivas, las primeras respetaremos su anonimato por lo delicada de la situación de defensa de la tierra, sin embargo mencionaré al Makxtum Khalau Chuchutsipi de Olintla, la Organización Independiente Totonaca (OIT) de Huehuetla, Tetela Hacia el Futuro y el Consejo Tiyat Tlali. A las Hermanas.

En la Escuela Nacional de Enfermería y Obstetricia de la UNAM, mi agradecimiento eterno a la Dra. Patricia Casasa García, el Mtro. Armando Sánchez Reyes,

la Dra. Sofía Sánchez Piña, la Dra. Rocio del C. Guillén Velasco y la Mtra. Yolanda Vargas. A la Lic. Laura Camacho Miguel por la revisión de estilo.

Mi más profundo respeto y agradecimiento al comité tutorial por su paciencia e inigualables aportaciones en lo teórico y lo metodológico. Al Dr. Axel Ramírez Morales, al Dr. J. Jesús Serna Moreno, el Dr. Sabino Arroyo, la Dra. Rossana Casigoli y la Dra. Gaja Makaran.

A ustedes, gracias.

Índice

	Página
Introducción	X
Capítulo I. Antropología y etnoterritorio	34
1.1 Grupo étnico e identidad	36
1.1.1 Lo étnico en la etnografía latinoamericana	37
1.1.2 Identidad	44
1.2 Antropología y territorio	52
1.2.1 Antropología, medio ambiente y territorio	53
1.2.2 El territorio y la naturaleza domesticada	57
1.2.3 El territorio y la minería	63
1.2.4 El territorio en América Latina	69
1.3 Enoterritorio	77
Capítulo II. Enoterritorio sagrado: la cosmovisión y las entidades tutelares del territorio entre los totonacos	85
2.1 Breve historia de los totonacos	85
2.1.1 La vorágine de la Colonia	94
2.2 Las zonas de estudio	102
2.2.1 Olintla	102
2.2.2 Tetela de Ocampo	104
2.2.1 Huehuetla	105
2.3 Concepción tutelaría entre los totonacos de México	106
2.3.1 Danza de negritos	116
2.3.2 La danza de los negritos: naturaleza y confluencias de lo	121
afromestizo y lo indígena entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla	
2.3.3 El contexto histórico y cultural	126
2.3.4 Descripción de la danza	130
2.3.5 Vestido y accesorios	132

2.3.6 Los sones	133
2.3.7 Interpretación de la danza	136
Capítulo III. El etnoterritorio como resistencia y defensa: extractivismo en la Sierra Norte de Puebla	143
3.1 Enoterritorio político: resistencia y defensa	144
3.2 La teología de la liberación como antecedente de la organización serrana en resistencia	146
3.2.1 Teología de la liberación en la sierra poblana	148
3.2.2 La Organización Independiente Totonaca (OIT) en Huehuetla	149
3.3 La explosión de la minería y las empresas hídricas	154
3.3.1 Tetela de Ocampo	158
3.3.1.1 El origen del conflicto afinales de 2011	159
3.3.2 Olintla	165
3.3.3 Otra vertiente del etnoterritorio	173
3.3.3.1 Tetelilla de Miguel Islas, Tuzamapan de Galeana	173
3.3.3.2 San Juan Ozelonacaxtla	175
Capítulo IV. Contexto regional y local del etnoterritorio: Historia de los Huancas y Huayucachi, Perú.	179
4.1 Breve historia del Perú	181
4.1.1 Cosmovisión y espacio andino	185
4.1.2 Los apus	189
4.2 Conquista y Colonia	194
4.2.1 Conquista	194
4.2.2 Colonia	197
4.2.3 El cosmos andino en la continuidad de la Colonia	200
4.2.4 Huayucachi y el contexto huanca en la Colonia	203
4.3 El siglo XIX en el valle del Mantaro	208
4.3.1 Independencia	209
4.3.2 Las guerrillas indígenas en el valle del Mantaro	214

4.4 La tierra en el siglo XX	217
4.4.1 Guerra interna	227
Capítulo V. El zumbanacuy y la fiesta Santiago en Huayucachi	231
5.1 Mito de origen	234
5.1.2 Mitos huancas	240
5.1.2.1 Mito huanca 1	240
5.1.2.2 Mito huanca 2	243
5.1.2.3 Mito huanca 3	245
5.1.2.4 Mito de origen del zumbanacuy en Huayucachi	246
5.1.2.5 Mito de origen 2 del zumbanacuy en Huayucachi	247
5.1.2.6 Análisis de los mitos	248
5.2 Huayucachi	259
5.2.1 Etnografía mínima de Huayucachi	260
5.3 La presencia esclava africana en el valle del Mantaro	262
5.3.1 Las danzas andinas con presencia afrodescendiente	264
5.4 El zumbanacuy de chinchilpos y gamonales de Huayucachi	269
5.4.1 Aspecto religioso del <i>Tayta Niño</i>	278
5.4.2 La fiesta como acto del pueblo, de lo subalterno	288
5.5 Carnaval y fiesta de cruces	289
5.5.1 Carnaval	290
5.5.2 Fiesta de la cruz Huayucachi	291
5.6 La fiesta ganadera y de marcación de Santiago	294
5.6.1 Santiago Apóstol	295
5.6.2 Santiago en los Andes	296
5.6.3 Fiesta de marcación en Huayucachi	301
5.6.4 Explicación del ritual	318
5.6.5 Diversificación de la fiesta de Santiago. El Santiago familiar sin marcación ganadera	319
5.6.6 Otra vertiente de Santiago	322

Conclusiones	325
Bibliografía	336

Índice de mapas

	Pág.
Mapa 1. República mexicana	87
Mapa 2. El totonacapan serrano y costeño en el siglo XVI y en 1940	88
Mapa 3. Los pueblos de la sierra en el siglo XVI	95
Mapa 4. Estado de Puebla y los municipios de estudio	102
Mapa 5. División territorial del Tawantinsuyu	183
Mapa 6. Chongos Bajo y Huayucachi	308

Índice de Cuadros

	Pág.
Cuadro No. 1. Proceso metodológico	XXXI
Cuadro No. 2. Altepetl, municipio, junta auxiliar	93
Cuadro No. 3. Encomenderos de la zona de estudio	94
Cuadro No. 4. Entidades tutelares totonacas de Ellison	108
Cuadro No. 5. Entidades tutelares de San Juan Ozelonacaxtla a partir de la visión de Ludovico Núñez	111
Cuadro No. 6. División de los sones de la danza de negritos	134
Cuadro No. 7. Versiones de la danza de los negritos	136
Cuadro No. 8. Elementos de origen africano y mesoamericano en la danza de negritos	140
Cuadro No. 9. Elementos generales en la danza de negritos con influencia africana, española y mesoamericana	141
Cuadro No. 10. Representación del espacio andino y las divisiones del incanato	187
Cuadro No. 11. El cosmos andino en la partición y tripartición	190
Cuadro No. 12. Ciclo del <i>Tayta Wamani</i>	300
Cuadro No. 13. La mesa del curandero	304

INTRODUCCIÓN

Introducción

Esta tesis analiza el etnoterritorio en sus dimensiones política y sagrada o ritual. Por un lado estudia el territorio político en la Sierra Norte de Puebla en el que la población nahua y totonaca se encuentran en un proceso de defensa del lugar que habitan hace siglos, de la presencia invasiva de la industria minera, hídrica y de fracking. La dimensión del etnoterritorio sagrado o ritual se estudió en la Sierra Central de Perú, en particular en Huyucachi, Huancayo, región de Junín, en la que se estudiaron el zumbanacuy y la fiesta de Santiago como expresiones de los rituales agro-ganaderos de la zona.

En diciembre de 2013 se dio a conocer la noticia en el país de que un grupo de totonacos de un pueblo de la sierra poblana, habían logrado detener el avance de la maquinaria de una empresa del Grupo México, la cual era apoyada por las autoridades municipales. Esa empresa intentaba abrir un camino que uniría la cabecera municipal de Olintla con la población de Ignacio Zaragoza y de allí continuaría hacia las márgenes del río Ajajalpan para iniciar los trabajos de construcción de una presa.

Debido a esta confrontación, un grupo de hombres y mujeres, en su mayoría monolingües de totonaco, junto con un grupo de religiosas de su localidad —con un trabajo pastoral de más de treinta años— y poblaciones vecinas tanto poblanas como veracruzanas, tuvieron que resistir un secuestro por parte de las autoridades municipales durante más de veinticuatro horas.

Este hecho cambió por completo el panorama de investigación del presente trabajo, el cual inició con un planteamiento que indagaba sobre la identidad étnica y su relación con el territorio a partir de los mitos de origen. Sin embargo, a partir de 2013 en la Sierra Norte de Puebla se presentaron una serie de acontecimientos que cambiaron el panorama de la población y, a su vez, impactaron en los intereses de investigación debido a la implementación de las medidas estatales respecto a los recursos de las poblaciones originarias.

Así, se podría decir que el proyecto se modificó influido por los conflictos surgidos entre los intereses de las empresas mineras e hídricas frente a la resistencia, la defensa y la oposición de los pueblos serranos. Sí, *mea culpa*, el proyecto obedeció a una dinámica local de defensa y resistencia ante el proyecto extractivista.

De tal forma, el proyecto inicial se modificó de dos maneras. Una atendiendo a planteamientos globales de investigación referentes al etnoterritorio y otra a las dinámicas particulares de México y Perú. González Echeverría (1990) hace un bosquejo mayor del asunto comparativo en etnografía, señalando que ésta es un elemento presente en diversas teorías y métodos de trabajo de los antropólogos a partir de Murdock, le continuaron Köbben y Kluckhohn, entre otros, centrándose en el análisis estadístico y de método en sociedades de distintas latitudes del mundo. Lo relevante de la propuesta de González reside en señalar que el método comparativo no se basa ni en técnica ni en teoría, sino en “establecer correlaciones entre datos culturales y formular hipótesis inductivas o poner a prueba hipótesis previamente formuladas” (González Echeverría 1990, p. 10). Se comparan desde la perspectiva intercultural continentes, naciones en un mismo continente, situaciones al interior de una nación, áreas culturales (como Mesoamérica o los Andes) o bien grupos locales al interior de un mismo sistema cultural (por ejemplo los totonacos de la costa veracruzana y los totonacos de la Sierra Norte de Puebla).

Lo que se marcó como un estudio comparativo, se convirtió en un estudio paralelo, tal como lo han hecho diferentes autores (López Austin-Millones 2008, 2015), con lo cual no se cumple la metodología de trabajo comparativo iniciada con Arguedas (1960) y reafirmada por diferentes propuestas, como la de Lorente Fernández (2013).

Aunque buscaba indagar sobre el etnoterritorio en un estudio comparativo, tuve que invertir el proceso metodológico de trabajo. Parto del etnoterritorio como concepto, dividido a su vez en dos expresiones concretas: el etnoterritorio político y el etnoterritorio cultural o sagrado. Esto ya supone un aspecto que complica la propia comparación. A pesar de que hago referencias constantes a hechos que contrastan con situaciones entre totonacos de México y huancas de Perú, considero necesario hacer un ajuste al estudio comparativo a partir de lo que denomino estudios paralelos.

En tanto que para México era necesario recurrir a la expresión política, en Perú el análisis se volcó hacia la parte cultural o de territorio sagrado. Es decir, indagué en el etnoterritorio de ambos países utilizando una lógica que buscaba lo simbólico en la defensa del territorio y la confrontación ritual y simbólica de lo que sucede en Perú.

Como se percibe en el cuadro número 1, el etnoterritorio se investigó en los dos países siguiendo como eje lo que cada población seleccionada tenía como elemento central

de sí misma. En el caso de Puebla, era, y sigue siendo la resistencia y la defensa del etnoterritorio frente al modelo extractivista. En Perú, la línea se hizo siguiendo el ritual agro-ganadero del zumbanacuy y la fiesta de Santiago, como eje en el que se articula la rebelión de los pobres, o chinchilpos, contra los curacas locales o hacendados, los gamonales. En éste caso, se trata de un enfrentamiento simbólico de la lucha por la tierra, en el cual se busca la fertilidad en la cosecha y el bienestar del ganado en el pastoreo.

Ambas visiones sobre lo que es la territorialidad actual de dichos contextos etnográficos, marcan la pauta de que no hay una sola visión de la forma de cómo vivir o defender el territorio tanto en los países estudiados como dentro de las propias dinámicas internas de las poblaciones en las zonas de estudio seleccionadas.

De tal forma, esta tesis se transformó en un estudio paralelo del etnoterritorio en su aspecto de lucha y resistencia y enfrentamiento simbólico, acompañado de las expresiones culturales, como la danza y su relación con lo afroamericano y su propia visión del mundo actual.

A estos temas se suman las múltiples expresiones políticas y culturales detectadas en cada una de las vertientes del etnoterritorio. En el caso de Puebla, el conflicto y defensa del territorio tiene evidente tinte político, pero no se desvincula de las expresiones culturales y religiosas, incluso está marcada por ésta, como se apreciará en la descripción de la espiritualidad de la danza y la participación de los danzantes de negritos en las movilizaciones políticas.

En el caso de Perú, se trata del análisis del territorio colocando el acento en dos momentos plenamente rituales, la fiesta patronal del *Tayta Niño* y la fiesta patronal en honor a Santiago Apóstol. Por sus características actuales, se trata sólo de aspectos culturales. Sin embargo, el análisis demuestra la existencia de elementos políticos que subyacen a un enfrentamiento de clases sociales e incluso religiosas y su trascendencia en una cosmovisión andina que incorpora un discurso de lo afro de forma tangencial, que aquí se interpretará como aspecto de la subalternidad.

En este sentido, se puede adelantar que la noción de etnoterritorio político involucra aspectos culturales sin dejar de ser político en esencia. El etnoterritorio sagrado contiene elementos políticos sin dejar de ser una expresión cultural en sentido estricto. Como lo intentaremos demostrar, el acento y modulaciones de uno y otro depende de los contextos

históricos marcados por ritmos locales y nacionales en cada una de las localidades de estudio.

La propuesta en elementos esenciales

El punto de enlace entre los seres humanos y lo que se ha dado en llamar naturaleza es el territorio que éstos habitan. La forma de construir el territorio y el espacio son distintas en las civilizaciones mundiales. Sin embargo, existen coincidencias fundamentales como el apego al territorio como geosímbolo (Giménez, 2000) y éste vinculado al origen de la identidad étnica y territorial, en la cual son diferentes los mecanismos que marcan esa relación, tal como las danzas, los rituales agrarios y ganaderos así como la defensa ante las intervenciones del capital mundial.

En este sentido, el presente análisis se enfoca en aspectos que, en apariencia, son disímiles entre sí, pero que conviven de manera cotidiana en diferentes regiones de México y Perú. Así, el trabajo coloca el acento en dos condiciones etnoterritoriales distintas, que, sin embargo, tienen historias paralelas.

Entre México y Perú existen una serie de paralelismos en sus historias. Ambos países tuvieron grupos culturales de gran influencia como la Inca y la Mexica antes de la conquista; éstas se destacaron por su fuerte presencia militar en distintas zonas del continente. Utilizaron el tributo como una fuente de riqueza insuperable. Previo al arribo de los españoles, dominaron el pensamiento cosmogónico de su época y a su vez retomaron éste de culturas previas; fortalecieron una cosmovisión con una serie de dioses descritos en mitos y referencias históricas prevalecientes en la cultura de los grupos actuales (Limón, 2006; López Austin-Millones, 2008, 2015).

Después del año 1500, fueron objeto de la misma colonización española, instituciones semejantes se incorporaron y transformaron a las culturas náhuatl e inca; la religión y cosmovisión indígena se mezcló con la religión católica; fueron sometidos al mismo tipo de explotación por recursos agrícolas, ganaderos y minerales. Al mismo tiempo fueron centros coloniales de sus respectivas regiones; enfrentaron situaciones similares en el proceso de independencia, no obstante, cada uno con sus particularidades; por ejemplo, en México los grupos mestizos encabezaron la lucha de independencia, en Perú sucedió de forma similar, aunque con gran influencia de los ejércitos realistas a favor de la realeza.

Durante el siglo XIX, ambos países, así como toda la región latinoamericana, tuvieron influencia del pensamiento liberal, marcado también por particularidades en las zonas de estudio. En el caso de México, debido al liberalismo ligado a poderes locales de los caciques indígenas, lo que Thomson (1991) ha llamado el liberalismo popular, los centros indígenas son controlados por intermediarios con el gran capital nacional. En el caso de Perú, también están ligados a élites capitalistas, con la diferencia de Huancayo que gozó de cierta autonomía regional por la influencia de los curacas Apoalaya y Curisanchi, quienes habían consolidado cierto poder derivado de la Colonia.

En la actualidad, estos países poseen grupos étnicos que provienen de la época mesoamericana en el caso de México, y de la incaica en el caso de Perú. Estos grupos conservan tradiciones, costumbres, idioma y una carga cultural importante que caracteriza la identidad de sus pobladores. (Borah, 1954; Guerra Martiniere, 2005).

Una similitud más entre México y Perú, directamente vinculada a la antropología, es el sentido nacionalista que promovió el indigenismo mexicano y el peruano, situaciones que evidenciaron las frágiles descripciones de lo indígena en ese contexto social (Degregori y Sandoval, 2007; Solano, 1993).

En otro sentido, lo que tuvo mayor impacto en el tejido social y en el sentido de pertenencia a territorios regionales, fue la aparición de grupos armados. En Perú estuvo marcada por la confrontación del Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA) que ejerció una influencia política en la llamada “guerra interna” de 1980 y hasta el inicio de la década de los noventa. Sin embargo, fue el Partido Comunista de Perú-Sendero Luminoso, con su política maoísta-leninista —derivado de las ideas del líder del movimiento del mismo nombre, Abimael Guzmán, *Presidente Gonzalo*—, el que a partir de acciones militares de desestabilización y de la eliminación de actores contrarios a su ideología, dio lugar a una confrontación con el Estado que derivó en acciones militares de contrainsurgencia, lo que suscitó la desaparición y asesinato de sectores importantes de campesinos, sociedad civil y estudiantes en Perú. En la región de estudio de Huancayo hubo más de 600 desaparecidos atribuidos a las acciones del MRTA, Sendero Luminoso y el ejército peruano.

En México, en la llamada “Guerra sucia” en las décadas de los sesenta y setenta, el ejército “combatió” a diversas fuerzas guerrilleras en el país, arrojó una cifra incontable de

desaparecidos y de presos políticos. Algunos estudios han llamado la atención entre dichos momentos históricos de ambos países, incluso después de la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (Ruiz Zevallos, 2011; Lora, 1999; Escárzaga, 2006).

En este proceso, el territorio originario o campesino se vuelve un arma poderosa de negociación y de reafirmación de la identidad a través de la exégesis del surgimiento del territorio; por tanto, es indispensable describir dichos procesos mediante los cuales los pueblos peruanos e indígenas de México construyen su etnoterritorio. Las zonas de estudio, la Sierra Norte de Puebla (SNP) y la Sierra Central del Perú (SCP), poseen elementos geográficos similares y por ello, entre los grupos que las habitan, existen mitos y narraciones sobre el territorio que deben ser sistematizadas, pero vistas en relación con el Estado, es decir, los grupos étnicos no han estado aislados de la influencia de aquél para crear sus narraciones sobre el territorio.

Por ejemplo, Mallon (2003) hace un estudio comparativo de la influencia del liberalismo decimonónico en México y Perú así como de los mecanismos de negociación de las comunidades indígenas, en la llamada hegemonía comunitaria, donde éstos se muestran como entes activos que tienen alternativas de nación frente a la élite liberal de ambos casos que suponía la construcción del Estado nación. En particular es importante destacar que la autora retoma el caso de un poblado náhuatl de la Sierra Norte de Puebla, Xochiapulco, México, y la región de Junín, en Perú. En este sentido, Mallon analiza la población totonaca, con referencias escasas, y descuida por completo el papel de grupos indígenas que negociaron y además retomaron principios del Estado nación para construir su identidad actual. Respecto al periodo revolucionario de México (1910-1921), Ruiz Zevallos (2011) ha colocado el acento en un momento particular del caudillismo revolucionario mexicano y su impacto en los grupos campesinos; para Perú, sostiene que el caudillismo y caciquismo derivaron de diferentes etapas, la independentista y la fase posterior a la Guerra del Pacífico (1821-1883), conflicto que enfrentó a Chile y a Perú por territorio, se caracterizó por diferentes movilizaciones indígenas, las cuales se distanciaban del caso mexicano, pero que anuncia una visión particular sobre el territorio en que probablemente se conjugaron las percepciones sobre la reforma agraria. Cotler (1971) ha señalado que el candidato Belaunde, por el Apra y la burguesía, tenía como lema de campaña una reforma agraria, lo cual contribuyó a que sectores populares iniciaran la toma

de terrenos en diferentes zonas del Perú. (Cotler, 1971, p. 120) ¿Cómo afectó este acto político a los territorios hoy conformados en la sierra central? ¿Modificó de alguna manera su construcción del mundo sobre la tierra? ¿Qué elementos le sumó la reforma agraria de Perú a la cosmovisión quechua sobre el territorio?

El territorio en los grupos indígenas de México ha sido estudiado desde múltiples miradas, que van desde aquellas visiones que lo consideran como un espacio sagrado (Barabas, 2002, 2004, 2008) o geosímbolo (Giménez, 2000); como objeto de disputa por el establecimiento de grandes áreas de cultivo comercial o por la imposición de áreas ganaderas y el poder, que presenta al territorio indígena y campesino como fragmentado por parte del Estado nación (Warman, 1976; Velázquez Hernández 2006; Torres, 2001; Mendoza, 2001; Gómez Carpinteiro, 2001; León Hernández, 2011); como un objeto de anhelo y de conflicto entre comunidades por los límites territoriales y administrativos en los municipios (Dehouve, 2000); como un anhelo para los indígenas que migran a las ciudades (Oehmichen, 2005); analizado como un área o región cultural pero con diferencias a su interior, marcado por los contextos locales, regionales y nacionales (Giménez, 2000, León Hernández, 2011); también se ha abordado, por ser objeto reivindicativo de lucha de algunos grupos indígenas que buscan el reconocimiento de sus autoridades tradicionales y, por otro lado, la búsqueda de una autonomía territorial,¹ entre otras consideraciones.

En Perú, el territorio ha sido abordado desde una óptica de reconfiguración debido al impacto de los grupos armados en su confrontación con el Estado (Mariátegui, 1979; Escárzaga, 2002, 2006), a su vez, es considerado en una identidad fuertemente vinculada con la cosmovisión (Matos, 1969; Limón, 2006; García Miranda, 2011) y una identidad histórica vinculada al territorio (Aranguren, 2011, Flores Galindo, 1986), como extensión del impacto del indigenismo (Degregori, 2007), asimismo, es el lugar de las relaciones económicas familiares (Arguedas, 1957, Montgomery, 1971) y ha sido referido a cuestiones discursivas en compendios sobre realidades peruanas actuales (Melgar, 1993, Cotler, 1971, Fuenzalida, 1971). No obstante, existe una rica tradición de estudios sobre la cosmovisión peruana que ha puesto el acento en la influencia incaica en el territorio, desde los estudios de Murua (1992), los de Murra (2002), Rostworowski (1988), Matos Mar (1977) hasta los

¹ Por ejemplo, el caso de Chiapas Gasparello y Quintana (2009); en otras latitudes los casos de Chile, Le Bonniec (2009); España, Moreno (1997); Bolivia, Gottsbacher (2004).

estudios de Limón (2006); en este mismo sentido se conduce el estudio sobre la cosmovisión y la religión de los Andes y Mesoamérica (López Austin-Millones, 2008; López Austin-Millones, 2015).

Sin embargo, ha cambiado la visión sobre los pueblos indígenas en relación con sus consideraciones territoriales y espaciales, tal como lo afirmó Gonzalo Aguirre Beltrán (1981) al referirse al localismo territorial de éstos y con una revisión actual relativa a la globalización. No obstante, el territorio siempre ha sido un elemento importante en la autoidentificación de los individuos; por otro lado, el territorio se contempla y piensa como el origen (ya en términos del mito tradicional indígena o con categorías del Estado): los grupos indígenas son comunidades misticamente ligadas a su territorio, a la tierra comunal, constituye una unidad, un pequeño núcleo, una sociedad cerrada que a menudo se halla en pugna y feudo ancestral con las comunidades vecinas de la que siempre, se consideran diferente” (Aguirre, 1981, p. 7). Empero, el territorio del que habla Aguirre Beltrán es producto de la Revolución y de la acción indigenista, y en cierta medida puede ser objeto de comparación con Perú, donde ocurrió un caso similar de los estudios que se centraron en acciones indigenistas (Degregori, 2007). En los estudios actuales sobre el territorio no se contempla a las divisiones políticas regionales, al municipio, en el caso de México, y a la provincia (estado para el caso mexicano) y los distritos (municipios) en el caso de Perú, como territorios indígenas o campesinos actuales surgidos de categorías que los pueblos han interiorizado como grupos respecto a su origen (territorio próximo o de malla, Giménez, 2000) desde antes de la llegada de los españoles, y modificado con el establecimiento de la Colonia y el fuerte impulso de los liberales en el siglo XIX. Este último periodo comprende una enérgica modificación del espacio, el paisaje y de las relaciones sociales al interior de los municipios y las provincias. De tal manera, el “municipio libre” del que habla Aguirre Beltrán en cuanto a elemento político de los grupos indígenas donde se inscribe su pertenencia territorial, es el proceso de integración de los mismos a la vida nacional en grupos de indígenas aculturizados (Aguirre, 1981, p. 9).

En el caso de la Sierra Norte de Puebla, el municipio, no sólo el posrevolucionario sino el decimonónico, tuvo un impacto definitivo en los pueblos, el cambio cultural al que

refiere Aguirre Beltrán, se debe a la aparición de los mestizos² en la totalidad de pueblos serranos y sólo en pocos casos se presentó un colapso por lo municipal en las cuestiones políticas e interétnicas, tal es el caso de Olarte (movimiento religioso en la costa totonaca) y el de Palasgustín (procedente de la lucha agraria en el área náhuatl de la sierra). Es decir, la concepción del territorio inscrito en lo municipal marcó la relación entre los grupos indígenas y el Estado en los dos últimos siglos. En Perú, como lo ha mostrado Mallon (2006), el Estado se convirtió en un transformador de la cultura comunitaria de los pueblos de la región de Junín.

En las consideraciones del territorio, es necesario involucrar las nociones antropológicas de mucha importancia como la identidad, lo étnico y la cosmovisión. En este sentido, la relación territorial entre grupos étnicos y el Estado nación está marcada de diferentes maneras, por ejemplo, Anthony Smith (1997) afirma que las etnias están poco territorializadas y Gilberto Giménez (2000) sostiene que han sido desterritorializadas, sin embargo, considero al igual que Aguirre Beltrán, que los grupos indígenas han sido aculturizados sobre su territorio a partir de la influencia del Estado nación, pero no se trata tan sólo de aculturación a secas, sino de un proceso de enfrentamiento con los emisarios del Estado: los mestizos que se han apoderado de presidencias municipales y juntas auxiliares; también es un proceso de construcción histórica sobre el territorio: en la sierra de Puebla antes de los españoles se utilizaba la palabra *Altepetl* para designar un territorio ligado a un cuerpo político y ritual, que su similar totonaco era el *chuchutsipi*, dicha noción cambiada por el *kachikin* o pueblo actual. En Perú, pervive el *ayllu*, como unidad territorial básica basada en el parentesco; el *tapu*, como territorio inmediato y familiar y la *chacra*, la tierra de la comunidad (ejido en México); además, las *pakarinas*, o lugares de origen de los pueblos, que al igual que el *Altepetl* mesoamericano, manifiestan la pertenencia a un territorio ancestral en el que también están presentes la *Pachamama* (la tierra) y el *Apu*

² Para el caso descrito por Aguirre Beltrán (1981, p. 111-127) sobre los tzotziles y tzeltales donde el “ladino” o mestizo no ocupó los puestos políticos, la vida municipal adquiere una forma de gobierno indígena precisa, a diferencia del caso descrito, en el cual no hubo un gobierno indígena. El autor describe la llegada de ladinos al poder en el siglo XIX, pero como grupo aceptado por los indígenas, para el caso del mestizo (rechazado por indígenas y ladinos, dispersos en la zona indígena y actúa como “intercasta”), disfrutaban del poder político y económico (Aguirre Beltrán, 1981, p. 138-139).

(dioses montaña).³ También las nociones sobre el espacio, que involucra hasta ahora divisiones territoriales de algunos pueblos, se percibe el cambio de las naciones entre los huancas. Mallma sostiene que en la visión del territorio huanca existían el *hatun xauxa*, *hurin huanca*, *hanan huanca* y *chuncos* (Chongos) pero después del triunfo de los incas el territorio huanca fue dividido en tres nociones espaciales que sustituyeron las nociones antes señaladas, por una tripartición espacial y territorial que implica el ejercicio del poder del incanato: *hatun xauxa*, *hanan huanca* y *lurin huanca*. En el territorio totonaco, el *chuchut zipi* fue sustituido por los conquistadores mexicanos por el *altepetl*.

Desde este punto de vista, el etnoterritorio va desde aquellas relaciones que denotan claramente un conflicto y aspiración por la autonomía (para el caso mexicano se puede ver Dehouve, 2000; Barabas, 2002, 2004, 2008; para el caso de Chile, Le Bonniec, 2009; para el caso español Moreno, 1997); hasta el estudio de los territorios sagrados (Barabas, 2002, 2004, 2008; Le Bonniec, 2009). En ambas posturas se percibe el aspecto histórico desde la fundamentación del territorio actual como producto de procesos históricos de larga duración y de la intervención de agentes externos, como en el caso mexicano de los liberales que impulsaron el Estado en zonas indígenas y modificaron el territorio con la aplicación de las Leyes de Reforma, lo cual llevó a los indígenas a concebir, particularmente entre los totonacos de la sierra de Puebla, el etnoterritorio no como una demanda conflictiva sino como una incorporación de los aspectos del Estado nación, así, las categorías de municipios y juntas auxiliares, para explicar su génesis etnoterritorial.⁴ Al mismo tiempo, conservaron las expresiones propias de su cosmovisión para referirse a él.

Las poblaciones estudiadas, Tetela de Ocampo, Huehuetla y Olintla, con sus respectivas juntas auxiliares, forman un área relativamente homogénea de la Sierra Norte de Puebla con una presencia histórica rastreable desde la configuración de los *altepemes* mesoamericanos (García Martínez, 1987), su transformación en Pueblos de Indios en la colonia (García Martínez, 1987), la influencia liberal del siglo XIX (Kelly y Palerm, 1952;

³ En Perú existe una veta importante de estudios, además de la referenciada directamente en este proyecto, pero poco se acerca a la problemática del etnoterritorio planteada aquí (Matos Mar, 1965; Bourricaud, 1967; Montgomery, 1971; Sabogal, 1969; Doughty, 1970; Arguedas, 2004, 2009; Solano, 1993, entre otros).

⁴ La etnocencia considera la existencia de un «sistema de conocimiento y percepción típico de una cultura» (Sturtevant citado en Escalante, 1975, p. 161) o como «un sistema para tratar con el mundo, para actuar con aquellos objetos en el universo que caen dentro de una cultura» (Videbeck y Pia citados en Escalante, 1975, p. 161) dicho conocimiento es utilizado por los pueblos para darle sentido a su práctica cultural. Desde la óptica de esta propuesta, el etnoterritorio se incorpora a los aspectos de la etnocencia al considerar los puntos de partida de los pueblos indígenas.

Brewster, 1996, 1998; Masferrer, 2005, 2004; Garma, 1985; Ruiz Lombardo, 1991; Gallegos, 1984; García Torres, 2008, 2009, 2011) y los acontecimientos del siglo XX (Kelly y Palerm, 1952; Brewster, 1996, 1998; Masferrer, 2005, 2004; Garma, 1985; Ruiz Lombardo, 1991; Gallegos, 1984; Hernández Loeza, 2008, 2009, 2010). Es decir, el territorio se ha transformado del *Altepetl* náhuatl al *chuchutsipi* totonaco, del pueblo de indios al *kachikini* o pueblo totonaco, de éste al municipio y la junta auxiliar. En el caso de la provincia de Huancayo, falta hacer una revisión exhaustiva de la bibliografía de la región, sin embargo, ha sido analizada en la región de Junín por Mallon (2006) a través de la influencia liberal y expresión de una cosmovisión andina general (Limón, 2009; Aranguren, 2011).

De la literatura revisada para la sierra norte de Puebla se desprende que no ha habido estudios sobre el etnoterritorio y su vinculación con la identidad y la cosmovisión actual, marcada por la globalización y el afianzamiento de nuevas circunstancias en las comunidades indígenas por el arribo de las tecnologías de información y comunicación y que, probablemente, de alguna forma estén modificando aspectos sobre su ser indígena. Como se mencionó anteriormente, para el caso de Perú hace falta una revisión completa de la bibliografía para llegar a ciertas consideraciones, no obstante García Miranda (2011) y Aranguren (2011) se acercan a cuestiones básicas del etnoterritorio al considerar la visión de los grupos indígenas y su relación con el territorio.

Desde esta postura, se intenta abordar el vacío teórico sobre los estudios paralelos entre totonacos y pueblos de la región de Huancayo, tomando como eje principal de investigación los estudios del etnoterritorio, la identidad étnica, la cosmovisión y la influencia del Estado nación desde el siglo XIX en dos poblados totonacos de la sierra de Puebla y algunos poblados por definir de la región de Huancayo en la sierra central de Perú.

Así, este proyecto de investigación puede ser considerado importante por abordar aspectos que en la literatura antropológica revisada no ha sido especificada como tal, aunque existen temáticas que la han tocado pero han sido insuficientes para explicar la complejidad actual del tema. Por ello se considera relevante estudiar el etnoterritorio entre algunos totonacos actuales de la sierra poblana y de la provincia de Huancayo, esto allanaría el camino para entender el tránsito del Estado nacional desde el siglo XIX y su

impacto en la forma en que los habitantes de esos sectores serranos explican su origen cultural y simbólico del territorio.

Otro aspecto que aporta la investigación sugerida, para el caso específico de México, es el impacto directo que se presentó, y se expresa en la actualidad, desde la aplicación de las Leyes de Reforma y la consolidación del Estado nación en la Sierra Norte de Puebla, ya que como se verá más adelante, se considera que este aspecto influyó de manera decisiva en la configuración actual del etnoterritorio, además de sumar los aspectos básicos de la cosmovisión indígena.

Para el caso peruano la tierra ha sido objeto de estudio y de reivindicación política desde los estudios tempranos de Mariátegui, al sostener que el problema indígena en ese país no se debe a la etnicidad, ni a situación de moralidad, sino que se centra en la tierra, desde que los indígenas fueron explotados en las mitas, trabajo forzado en las minas y para el servicio público o privado al que fueron sometidos los indígenas en la Colonia, como ocurrió en Huamanga y Huancavelica, zona de estudio propuesta (Bastos Girón, 1954), pero situación que se perfiló posteriormente por la influencia de los liberales. En la visión de Mariátegui (1979), la tierra sería un objeto de consideración importante en el ejercicio de liberación de las poblaciones indígenas no desde la perspectiva individual, sino a partir de la colectividad o sujeto colectivo y revolucionario.

El etnoterritorio en México ha sido estudiado desde una perspectiva relativa a los territorios sagrados (Barabas, 2002, 2004, 2008), pero falta por explorar la multiplicidad de elementos que convergen en él desde lo político-administrativo, lo histórico y su relación con los relatos sobre el origen de los poblados indígenas en la Sierra Norte de Puebla y de Huancayo.

En las posturas sobre el territorio en México, Perú y Bolivia y su relación con los grupos indígenas se observan puntos de vista disímolos. Por un lado, en ciertos historiadores con influencia estructuralista, como Wachtel (2001) y Bourricaud (1967), se percibe que el territorio surgido después del establecimiento del Estado es producto de una participación activa de los indígenas; mientras otra postura, como la de Escárzaga (2006) se advierte que ese territorio no fue producto de la intervención indígena, sino que fue el

resultado de las élites mestizas.⁵ Estos dos puntos de vista, encontrados por los planteamientos teóricos que los animan, deben ser tomados en cuenta pero al mismo tiempo deben ser considerados por las situaciones particulares de cada territorio y llegar, de ser posible, a una situación intermedia, donde algunas poblaciones no se incorporaron al territorio estatal sino se opusieron a ellos y, por otro lado, hubo casos donde se asimilaron a las políticas territoriales del estado y negociaron con ellas de diversas maneras. Por ejemplo, Wachtel (2001) refleja muy bien la conservación de la identidad entre los urus de Bolivia por medio de la cosmovisión y la organización por binarismos opuestos en la configuración territorial de una localidad.

Planteamiento del problema

En este primer apartado, es pertinente dejar nota de la primera formulación del proyecto para percibir de qué manera se fue modificando con las propias dinámicas de las zonas de estudio. Ejemplo de ello fue el año 2013, fundamental entre los pueblos serranos de Puebla, México, y de otras regiones del país, frente al embate del modelo extractivista que impulsó en mucho el cambio del proyecto, como lo he señalado líneas arriba.

Preguntas de investigación

- ¿Cómo se concibe el etnoterritorio en localidades de la Sierra Norte de México y la Sierra Central de Perú?
- ¿Cómo defienden su territorialidad las localidades de la Sierra Norte de Puebla y la Sierra Central de Perú, en la rapaz era de la globalización?
- ¿Qué elementos políticos perviven en el etnoterritorio en las zonas de estudio?
- ¿Qué elementos culturales son visibles en el etnoterritorio?
- ¿Qué factores son considerados para reafirmar o negar la identidad comunitaria en procesos de oposición y resistencia ante el embate de las empresas extractivistas?
- ¿Qué elementos culturales son utilizados como resistencia al modelo extractivista?
- ¿Cómo se establece la relación entre etnoterritorio e identidad indígena entre los pueblos totonacos actuales?

⁵ —La construcción de repúblicas, luego de la independencia de España, significó la imposición de la separación por fronteras artificiales de poblaciones con una cultura común, que impusieron dinámicas sociales ajenas a las condiciones vigentes y que no han ofrecido posibilidades reales de incorporación de la población indígena a esas pretendidas naciones” (Escárzaga, 2006, p. 24).

- ¿La identidad actual de los poblados estudiados incorpora aspectos de su cosmovisión y los mezcla con los provenientes del Estado nación para explicar su etnoterritorio?

Objetivos

General: Analizar el etnoterritorio y la visión del mundo construida a partir de ésta en las poblaciones de Olintla, Huehuetla y Tetela de Ocampo de la Sierra Norte de Puebla que resisten y se enfrentan al modelo extractivista nacional; determinar cómo estas poblaciones expresan su etnoterritorio en la actualidad y establecen su identidad étnica en el siglo XXI, y analizar el etnoterritorio sagrado en los rituales agro-ganaderos en Huayucachi, describir la forma en que se expresa el etnoterritorio cultural mediante el zumbanacuy, danza de negritos, en Huayucachi, Junín, en la Sierra Central de Perú.

Particulares:

- Analizar el etnoterritorio en su vertiente política en la defensa y resistencia de las localidades totonacas y nahuatlacas de México ante el arribo del modelo extractivista a Puebla.
- Describir el etnoterritorio en términos de la cosmovisión a partir de los territorios sagrados y, por otro lado, como influencia del Estado nacional entre algunos pueblos totonacos de Puebla, México, y de la Sierra Central de Perú.
- Determinar la cosmovisión indígena totonaca en la Sierra norte de Puebla y campesina de la Sierra Central del Perú en el siglo XXI.
- Conocer el impacto de las medidas liberales del siglo XIX en la conformación del etnoterritorio entre los pueblos totonacos de la sierra norte de Puebla, México, y de la Sierra Central de Perú en las provincias de Huancayo y Huancavelica.

Objetivos para la Sierra Norte de Puebla

- Analizar las formas de oposición y resistencia de poblaciones campesinas y originarias ante la implementación del modelo extractivista en México.
- Describir las formas etnoterritoriales de oposición y organización comunitarias para la defensa del territorio en Tetela de Ocampo, Olintla y Huehuetla en la Sierra Norte de Puebla, México.

Objetivos para la Sierra Central de Perú

- Analizar los rituales agro-ganaderos como enlace del etnoterritorio sagrado en Huayucachi, Junín, Perú.
- Interpretar algunos elementos culturales como forma de resistencia y defensa de la territorialidad en Huayucachi.
- Identificar los mecanismos de construcción de la identidad y defensa de la territorialidad.

Hipótesis

Como se mencionó anteriormente, la hipótesis también sufrió una modificación importante a medida que se recopilaba el material etnográfico ya que apostaba sobre las *pakarinas*, o lugares de origen de los pueblos, a la *pachamama* y el *apu* como expresiones del etnoterritorio, las cuales se conjugan con las ideas sobre el Estado peruano del siglo XIX impulsados por los liberales mediante las nociones de región, provincias y distrito en Huayucachi, Huancayo. Por el lado de México, los supuestos se establecieron respecto al territorio totonaco, del *chuchutsipi* al *cachikin*, tienen su similar con las *pakarinas*, *huacas* y el *apu* inca. Los poblados de Jonotla y Tuzamapan son discernibles comparativamente con las provincias de Huancayo y Huancavelica.

La versión de la hipótesis inicial, expuesta con anterioridad, llevó a la nueva formulación de la misma:

Las maniobras del modelo extractivista por instalarse en zonas indígenas y campesinas, reactivan o ponen en marcha la organización y las redes sociales comunitarias que llevan a acciones de movilización en defensa de la territorialidad.

El etnoterritorio, visión de los propios pueblos sobre su territorio, espacio y territorialidad, se sustenta en la identificación con un territorio histórico. Esa identidad territorial se activa por medio de la cosmovisión, ciertos elementos culturales, como la danza o los mitos, y sobre una práctica social que los coloca como sujetos políticos en oposición y resistencia al modelo extractivista. Dicha oposición, en el caso de Puebla, se ajusta a diferentes expresiones del etnoterritorio dependiendo de la localidad y en particular del despojo al que son sometidos, en el caso de Olintla se debe a la industria hídrica, y en el caso de Tetela de Ocampo a la extracción minera.

El etnoterritorio sagrado en Perú se expresa por medio de diferentes mecanismos como las fiestas tradicionales tanto agrícolas como ganaderas, que a su vez interactúan con actualizaciones constantes de esas costumbres.

El ritual agrícola del zumabancuy de Huayucachi tiene como sustento conflictos internos que provienen de procesos históricos.

Planteamientos teórico-metodológicos

Enoterritorio

La visión de la etnociencia parte de considerar la forma en que los propios grupos sociales han creado sus sistemas de interpretación y de conocimiento efectivo sobre su origen y su cultura, de un “sistema de conocimiento y percepción típico de una cultura” (Sturtevant citado en Escalante, 1975, p. 161), lo cual incluye por supuesto la forma exegética del territorio, llamada etnoterritorio, es decir, la forma en que los pueblos indígenas o grupos étnicos originarios crean la visión sobre su mundo en términos territoriales. La territorialidad está señalada como el punto de partida del sujeto politizado que defiende su territorio, sin embargo, como se verá en el capítulo 1, también la territorialidad se percibe como la imaginación hacia el lugar en que se vive, se habita un espacio, a las relaciones económicas que se establecen en él y a la propia relación que los humanos tienen con las entidades no humanas que habitan en el territorio (Descola, 1986, 2004).

El estudio del Enoterritorio tiene diferentes vertientes, las cuales van desde aquellas formas de ver el territorio y la autonomía en países o Estados nacionales (Moreno, 1997)⁶ y, por otro parte, los procesos del reconocimiento de territorios culturales y de derechos sociales, referidos a territorios sagrados o territorios de memoria (Giménez; 2000, García-Hernández, 2010, Barabas, 2002, 2004, 2008) en el marco de la globalización.⁷ Sin

⁶ El etnoterritorio o neorregionalismo destaca por dotar de una identidad colectiva usada por partidos políticos, por los propios habitantes de ese territorio y por las cuotas de poder inmerso en el discurso; el Estado no satisface las demandas locales y el enfrentamiento entre localidad contra globalidad, sin embargo, principalmente se ha observado el caso del Estado de la Autonomía en la Constitución Española (Moreno, 1992, p. 3).

⁷ —La transferencia —en principio delegada— de parcelas de soberanía de los Estados a la Unión Europea (UE) y la progresiva disolución de las fronteras interiores reformulan el concepto de “espacio político nacional” y es en este proceso simultáneo de cesión de competencias estatales hacia arriba (UE) y hacia abajo (regiones) lo que favorece objetivamente la reemergencia de la dimensión etnoterritorial” (Aguilera de Prat, 2006, p. 2). Me parece importante destacar lo apuntado sobre Aguilera, en el sentido de que no hay una

embargo, difiere con el caso mexicano por distintas cuestiones, en éste no se habla de autonomía generalizada entre los grupos indígenas; segundo lugar, el etnoterritorio es visto como geografía simbólica (Barabas, 2002, 2004) y, desde la postura sostenida en este trabajo, el etnoterritorio en el caso de algunos grupos indígenas totonacos, es una categoría que interioriza los elementos del Estado nacional y no se contrapone a él en el ejercicio de la identidad colectiva.

Los etno-territorios constituyen una categoría que da cuenta de los espacios habitados por pueblos indígenas o una parte de éstos, que poseen por característica, encontrarse delimitados por hitos geográficos reconocidos socialmente por una o más agrupaciones de una misma etnia o de otra distinta. Estos territorios son valorizados por los indígenas, al asignarle un contenido político, económico, social cultural y religioso (Molina citado por Le Bonniec, 2009, p. 34).

Esta definición incluye el aspecto de la cosmovisión dentro de lo religioso, lo político y lo socio cultural, que complementa la perspectiva de Barabas (2004), quien limita el etnoterritorio al territorio sagrado. Por tanto, considero que hay mayores posibilidades de la aceptación del concepto desde la óptica antropológica, ya que da cabida a diferentes manifestaciones, que pueden ser en las demandas de algunos grupos indígenas como reivindicación, relativo a las autonomías, similar a lo ocurrido con las autonomías indígenas en Chiapas; en los del territorio rituales, al considerar espacios sagrados y la cosmovisión asociada a la tierra; otra perspectiva es la implicada en los asuntos de la vida política y las relaciones de poder inmersas en él, como la lucha electoral entre juntas auxiliares y cabeceras municipales por ocupar una presidencia municipal (Hernández Loeza, 2009).⁸ Desde la óptica que considero para este trabajo, se ubica la relación socio cultural dentro de la significación y, simultáneamente como construcción social a lo largo del tiempo; el territorio adquiere significados distintos según la época, el contexto local en relación con los contextos externos (incluido el nacional) y como fundamentación de la identidad. Por tanto, a pesar de que la identidad colectiva es diversificada y procesual, en un momento

tipología de la etnoterritorialidad, y que en el etnoterritorio coexisten –identidades diversas y transversales, unas con más peso que otras según las circunstancias de grupo y personales [...] No puede ignorarse que la reivindicación identitaria es ambivalente pues, a la vez que supone una afirmación singular de preservación de derechos culturales, incluye una dimensión tendencialmente excluyente e insolidaria al fijar barreras de admisión grupal si no se asumen ciertos parámetros etnoterritoriales” (*ibid*, p. 3).

⁸ El caso mencionado por Le Bonniec (2009) se refiere a la emergencia de algunos líderes Mapuche en el cual la reivindicación política sobre el territorio es notable; desde otra perspectiva, en Beni, Bolivia, los líderes acuden al discurso sobre el territorio como fuente de movilización (Gottsbacher, 2004).

dado se puede hacer un corte de esa relación, lo que da cuenta de ese proceso identitario en el tiempo.

Desde otra perspectiva, el etnoterritorio se construye y se transforma de acuerdo con contextos externos (el Estado o lo que hubo antes de él, la región) que han marcado la historia misma de los lugares y la relación con los indígenas y, a la vez, tiene una dinámica propia distinguible solo de manera diacrónica a lo largo de la historia del territorio de los grupos estudiados. Por tanto, en plena coincidencia con Le Bonniec (2009, p. 45), «Las identidades territoriales no son solamente frutos de procesos históricos, son reconstrucciones de un pasado desde la perspectiva indígena». En este sentido, se propone una revisión de la historia de los totonacos para tratar de ubicar la forma en que el territorio ha sido vivido y construido, tanto por las relaciones existentes como por un marco que ocupa la revisión de la época anterior a los españoles, la Colonia, los siglos XIX y XX, tratando de distinguir cómo se configuró la identidad territorial de los habitantes de Olintla, Tetela de Ocampo y Huehuetla, sobre todo después del año 2013, fecha en que detonó la presencia de empresas mineras e hídricas. Desde la visión de los pueblos de Huancayo, se busca sistematizar el estudio del etnoterritorio.

Esta diferenciación no está en oposición a los territorios sagrados (aquellos que tienen una fuerte carga simbólica porque se realizan rituales, habitan los dioses o entidades anímicas, tienen una connotación en el idioma, etc.), pero tampoco tiene una oposición entre las fronteras estatales y el territorio simbólico que históricamente han habitado los grupos indígenas. Tal es el caso de los poblados estudiados aquí, ya que en las poblaciones de estudio, lo simbólico del territorio no solo tiene que ver con los lugares donde habita *Kiwecoló* o Juan del Monte (como territorio sagrado, deidades totonacas o dueños del monte), sino donde habitan los mortales que es el territorio estatal, pero interiorizado en términos de las categorías políticas definidas por el Estado. En este sentido, las entidades titulares de los totonacos serán estudiadas en el escenario de la recuperación como instrumento político frente al extractivismo.

Los etnoterritorios tienen, desde esta perspectiva, una flexibilidad denotada en la identidad. En el caso del etnoterritorio, considero la idea de Moreno (1997), en el sentido de que en el territorio de grupos indígenas o étnicos existe una polivalencia de la identidad y de la adscripción al territorio, tanto en el ámbito nacional/estatal y el del etnoterritorio,

por tanto, hay una cohabitación de diferentes niveles de adscripción identitaria, no es única y depende de las condiciones nacionales, regionales y de los procesos internos de las localidades.⁹

Por lo anterior, considero que el etnoterritorio es la concepción que los propios habitantes elaboran de su territorio, sumando aspectos de su formación histórica, los actores que han intervenido para ella (la época anterior a los españoles, la Colonia y los liberales formadores del Estado nacional), la cultura, la autoadscripción al mismo y los conflictos o momentos de tensión que se viven en el territorio ya sea derivado de situaciones externas como endógenas de la región o el poblado.

Metodología

El método consagrado por la antropología es la investigación de campo, que conlleva una diversificación de actividades como la etnografía y la consulta de archivos, entre otros aspectos. Sin embargo, un medio efectivo para obtener información es la historia de vida y la historia oral.

En el aspecto metodológico he seguido los aportes —ya bastante fructíferos— establecidos en etapas muy tempranas de la antropología peruana y mexicana. En particular me refiero al trabajo de López Austin (1997) en el que propone que los estudios comparativos deben hacerse en el contexto estudiado, del lugar y su cosmología:

[...] Básicamente, mi propuesta es sencilla: analizar los rasgos (mesoamericanos y andinos) en sus contextos social y cosmológico, de tal manera que no sean manejados como elementos aislados, sino compartes significantes de dichos contextos (López Austin 1995, p. 24).

Al respecto, López Austin no llega a consolidar dicho método comparativo, impulsa a los investigadores jóvenes junto con Millones (2008, 2015) para que hagan dicha tarea. Por ello, su análisis marcha de manera paralela entre los Andes y Mesoamérica. Es en esta dirección hacia donde conduzco mi propuesta. No se trata de un estudio comparativo en sentido estricto, son estudios paralelos, como los que han hecho Millones y López Austin,

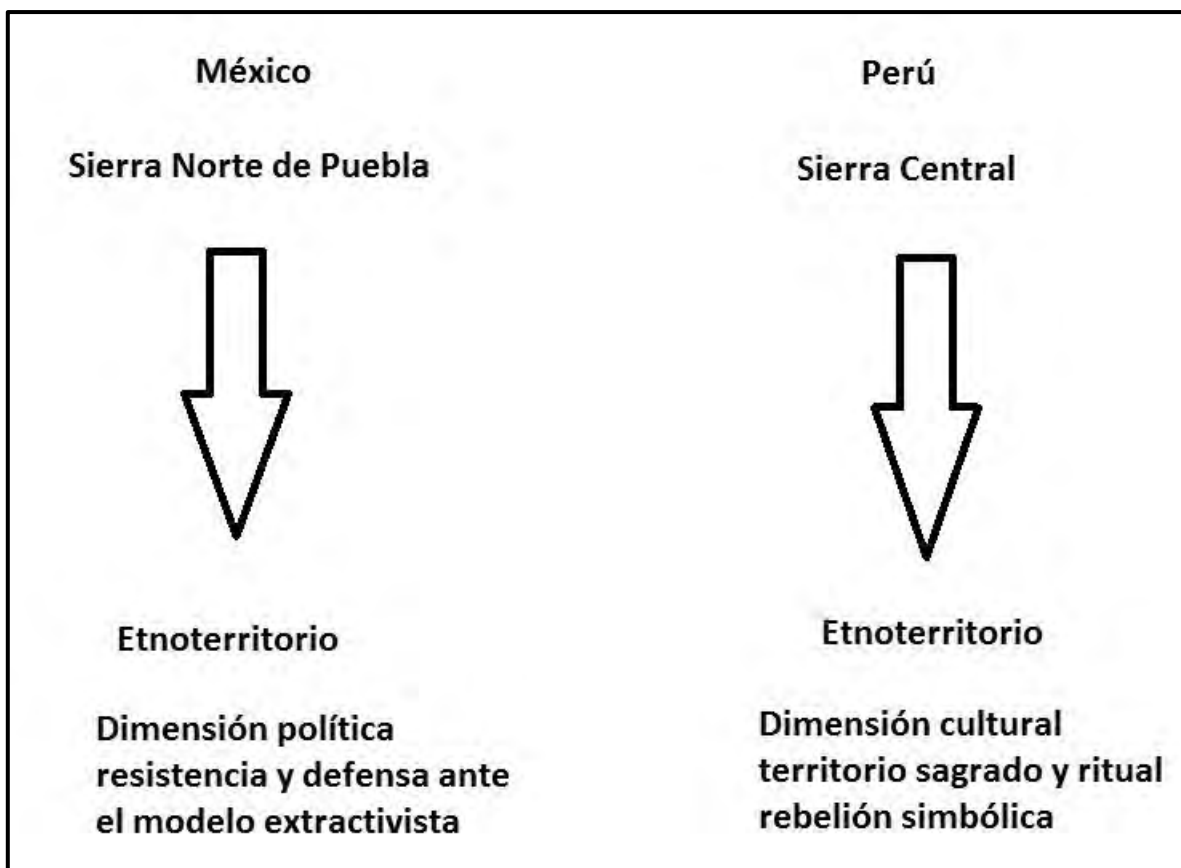
⁹ El autor señala que para el caso español, —La persistencia, por otra parte, en las Comunidades Autónomas españolas de una manera de identificación dual (en el etnoterritorio), con una adscripción ciudadana a los ámbitos nacional/estatal y etnoterritorial sin exclusiones aparentes entre ambos, caracteriza la naturaleza ambivalente y dinamizadora de las relaciones entre centros y periferias”.

en los que se toma el territorio, la ritualidad y las danzas, pero con el propósito de llegar a algunas conclusiones de ambas situaciones en el contexto latinoamericano.

En este sentido, no se saca de su contexto político y cultural la noción de etnoterritorio ni la ritualidad ni las danzas. Se interpretan en sus elementos propios.

Se eligió al grupo totonaco y los huancas porque ambos fueron supeditados al poder de etnias mayores antes de la llegada de los españoles, en el caso del primero en México del poder Mexica y en el segundo para Perú bajo el dominio de los Incas.

Ambos grupos pasaron por la conquista española y fueron aliados de éstos con el fin de liberarse de los grupos hegemónicos. Poseen una población que trasciende la historia y mantienen formas culturales y una cosmovisión que se forjó con los años, tanto con elementos provenientes de épocas anteriores hasta los dominadores europeos, con la imposición religiosa, un liberalismo político en el siglo decimonónico que los ubica en la búsqueda de consolidar sus territorios y por tener un elemento en común que son danzas de negritos o de negrería, en el caso de Huayucachi, que de alguna forma están relacionados con sus mitos y formas de contemplar la territorialidad en sentido político pero también como habitación, lugar de trabajo, recurso económico, y una forma de relacionarse con las entidades no humanas que habitan sus lugares de origen.



Cuadro 1. Proceso metodológico del etnoterritorio. Elaboración propia

Arguedas (1960), como parte de su tesis de doctorado, construyó una propuesta específica para comparar algunos pueblos de Perú y algunas zonas rurales y campesinas de España, con el fin de evidenciar cómo España influyó en la cosmovisión andina. En dicho trabajo postula principios claros del método comparativo: categorías políticas similares (en México los municipios y en Perú los distritos), aspectos geográficos (por ejemplo Sayago, España, y Puquio, Perú), importancia política, e incluso, la información disponible, similitud de costumbres o tradiciones a estudiar, entre otros aspectos.

Para tratar de probar mis ideas sobre el etnoterritorio, he dividido el trabajo en cinco capítulos. En el primer capítulo expongo los elementos teóricos que sustentan esta investigación y han sido esbozados brevemente en esta introducción. Desarrollo la noción de territorio en varias vertientes. La primera es la surgida en antropología a partir de su momento inicial con planteamientos globales sobre grupo étnico e identidad, como parte del proceso global en donde se enmarca el territorio de los pueblos originarios o indígenas.

Un punto nodal del trabajo teórico es la identidad que los grupos originarios crean y sostienen frente a los otros sectores de la sociedad. Así, el concepto de identidad pasa por un análisis breve.

Posteriormente, analizo el territorio desde la visión antropológica. Ya en los trabajos de la antropología neoevolucionista y la antropología ecológica, acompañada de la reflexión de la llamada geografía cultural, estudios del paisaje y la antropología económica y medio ambiente. Asimismo, describo el viraje de la antropología para estudiar el territorio y la naturaleza, con las ideas de Leslie A. White (1982), Julian Steward, Phillipe Descola (1986) y Rappapor (1975).

Examino la posición posestructuralista de Phillipe Descola para considerar algunos elementos que darán lugar a las entidades tutelares analizadas entre los totonacos y la consideración de esto como parte del etnoterritorio. Éste será revisado en sus dos marcadas posiciones, el etnoterritorio cultural o territorios sagrados y el etnoterritorio político o territorialidad.

En el capítulo II se analizan las nociones de los totonacos sobre su territorio, lo cual involucra un recuento histórico de éstos, colocándoles el acento en las entidades tutelares aún permanentes en la cosmovisión totonaca. Así, el capítulo se acompaña de una revisión de las entidades totonacas sobre el territorio, principalmente provenientes de San Juan Ozelonacaxtla, Huehuetla, Puebla.

El territorio y sus variadas expresiones se ve fortalecida por la participación de algunas danzas, en el caso particular se analiza la danza de negritos que participa en los ciclos rituales de fiestas patronales, que mantiene una marcada relación con el territorio. En este sentido, fue necesario explicar las consideraciones de la danza en cuanto a la participación de un sector étnico con el cual se relacionaron históricamente: los esclavos africanos. De tal forma, que se recurrió a la propuesta de Jesús Serna sobre lo afroindolatioamericano para dar una explicación de dicha danza, su relación con el territorio y las entidades totonacas de la tierra.

En el capítulo III analizo las condiciones de tres poblaciones de la sierra poblana, los pueblos de Olintla, Tetela de Ocampo y Huehuetla en su proceso de organización, resistencia y defensa del territorio ante el avance del modelo extractivista en el país.

La historia y el contexto en que se presenta el etnoterritorio en su vertiente cultural o de territorio sagrado, está descrito en el capítulo IV, en el que brevemente hago un recorrido de la historia de Perú, incorporando el discurso sobre Huancayo como el contexto regional del territorio que se analizará en Huayucachi.

En el capítulo V, presento los resultados del estudio paralelo respecto a Perú y la batalla simbólica expresada en el ritual agro-ganadero del zumbanacuy de la población de Huayucachi, región de Junín. Someramente, describo la cosmovisión andina sobre el territorio y la espacialidad; más adelante, hago un recuento del territorio andino en la zona de estudio. También explico etnográficamente el enfrentamiento simbólico en la fiesta del último domingo de enero, zumbanacuy, en el cual dos sectores de población se enfrentan: los chinchilpos y gamonales, que representan negritos africanos que asumen el papel de esclavos andinos y se liberan del poder de los gamonales. El enfrentamiento determina ritualmente la abundancia de las cosechas si ganan los chinchilpos o campesinos pobres, pero las cosechas serán escasas y habrá sequías si ganan los gamonales.

Asimismo, reseño la fiesta de Santiago Apóstol que marca el cierre del ciclo ritual de fertilidad del *apu*. Los *apus* son las montañas donde habitan las deidades andinas, en este caso representa un identificador de la población, marca límites geográficos y culturales. El cerro San Cristóbal representa el *apu* del *ayllu* de Huayucachi. Finalmente, presento la etnografía de la fiesta ganadera de marcación y la fiesta del ámbito familiar.

CAPÍTULO I

ANTROPOLOGÍA Y ETNOTERRITORIO

Capítulo I. Antropología y etnoterritorio

Desde 1990 y hasta ahora, existe una gran diversidad de estudios sobre el territorio que se han realizado a partir de la apertura liberal de los gobiernos latinoamericanos hacia el modelo extractivista o acumulación por desposesión (Harvey, 2005; Zibechi, 2010, 2011; Gudynas, 2014), en ellos se ha ponderado y plasmado la reflexión teórica del impacto de las leyes en diferentes comunidades-regiones de los países latinoamericanos al facilitar el establecimiento de empresas nacionales y transnacionales con el fin de ~~aprovechar~~ los recursos del subsuelo de esos países, en menoscabo de las zonas campesinas e indígenas, las cuales son poseedoras de tierras milenarias, botín de los gobiernos latinoamericanos y las empresas extractivistas.

El modelo extractivista no solo debe ser visto como el acecho de los gobiernos neoliberales en México y Latinoamérica por ofertar sus recursos al gran capital, sino también como la extracción de recursos naturales que están destinados a la exportación, las materias primas o de mínimo procesamiento, como lo denomina Gudynas (2014, p. 80), los recursos mineros y petroleros, la agricultura intensiva de monocultivo, la extracción de gas por medio del fracking o fractura hidráulica, e incluso debe considerarse el establecimiento de empresas hídricas con el fin de construir presas que surtirán del vital líquido a las empresas mineras a cielo abierto, y ya no solo éstas en el sentido desarrollista de la actividad económica de mediados del siglo pasado ni como eje para paliar la pobreza.

Otra vertiente se anunció con los estudios surgidos después de las movilizaciones indígenas en las zonas andinas y las tierras bajas del continente, las cuales lograron impulsar un reconocimiento de plurinacionalidades en Bolivia y Ecuador (Toledo Llancaqueo, 2005) y a su vez se pasó a la titularidad de ciertas tierras en las zonas amazónicas por medio de las leyes internacionales (García Hierro, 2004; García-Surrallés, 2009). En el caso de México, la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional volvió a llamar la atención sobre la problemática de la tierra que había quedado suspendida luego de los debates de la reforma agraria y la política indigenista (Díaz-Polanco, 1991). Esta situación derivó en el territorio como propuesta de autonomía de las poblaciones indígenas, situación que ya había sido reportada para la organización de ciertos pueblos oaxaqueños (Barabas, 2002) cuyo impacto en la teoría ha sido escatimado por las discusiones en torno al ~~aprovechamiento~~ de los recursos naturales” de los pueblos

indígenas después de la modificación del artículo 27 en el sexenio liberal de Carlos Salinas de Gortari. Dicha modificación rompió la propiedad colectiva y comunal de las tierras de núcleos ejidales y comunales, al ser una puerta de entrada para la privatización de la tierra. Es decir, se puede vislumbrar un panorama difícil para la tierra desde finales de los años 80 y principios de los 90 (León Hernández, 2011).

La reforma salinista se vio fortalecida por los principios del panismo en el gobierno, en el sexenio de Vicente Fox (2000 a 2006) se consolida el modelo neoliberal al agro al dotar de títulos parcelarios a esas comunidades indígenas. Una vez más, las políticas estatales al servicio de los intereses extranjeros (León Hernández, 2011).

Las recientes modificaciones constitucionales en “materia energética”, aprobadas en julio-agosto de 2014, puso en bandeja de oro las propiedades campesinas e indígenas al servicio de las empresas mineras, o proyectos de muerte, ahora con el beneplácito gubernamental, al expropiar o “acordar” la explotación de las tierras no en actividades productivas, sino en elementos suntuosos como la extracción de oro y plata.

En este panorama tan negativo para las poblaciones campesinas e indígenas respecto a su territorio, es imperiosa una revisión sobre las formas de organización y resistencia de éstas con respecto al impacto de la globalización en el país.

En este sentido, este capítulo tiene como objetivo, hacer un breve análisis sobre las posturas teóricas que analizan el etnoterritorio en la antropología tanto en su vertiente política, como sustento de la cosmovisión indígena y resistencia totonaca a los proyectos de muerte en la Sierra Norte de Puebla y en su vertiente cultural vinculada con rituales agrarios en la Sierra Central de Perú, en particular con el caso de los huancas.

1.1 Grupo étnico e identidad

Antes de iniciar con el tema central de esta tesis, el etnoterritorio, es necesario aclarar algunos aspectos propios de la disciplina en el marco de la etnografía actual en América Latina y de los postulados en los cuales se encuentra inserto como tema de estudio, es decir, la relación entre el grupo étnico y la identidad, aspectos que cruzan la territorialidad en estos momentos.

En los estudios actuales sobre América Latina, la antropología es una disciplina de las ciencias sociales a la que menos se quiere “invitar a la fiesta” de las reflexiones, dado

que nació como una ciencia colonialista en el siglo XIX. Su origen, dividido entre Inglaterra, Alemania, Francia y otros países, apunta hacia la generación de conocimientos ligados a las medidas de sometimiento que los gobiernos coloniales derivaron de esos “saberes”, donde las antropólogas y antropólogos fueron utilizados, consciente o inconscientemente, como parte de esas medidas coloniales de explotación, dominación y expoliación.¹⁰

La crítica antropológica ya ha reconocido esos devenires y se encuentra en un reformulamiento constante que deriva en asumir nuevas posiciones, “[...] el investigador debe poner de manifiesto su propio lugar” (Cassigoli, 2010, p. 22), su *locus* desde donde se posiciona su punto de explicación y reconoce un colonialismo interno en los conocimientos de la disciplina generada en esa época. ¿Es válida la crítica constante a la antropología actual por su pasado colonial? Me parece que esa bien merecida crítica debe ser rebasada en la actualidad, ya que los estudios antropológicos tienen otro carácter o bien, como la presente propuesta, retoma principios de otra índole para generar planteamientos de investigación.

1.1.1 Lo étnico en la etnografía latinoamericana

El recorrido por las diferentes manifestaciones de lo indígena, lo étnico y lo nacional en América Latina se convierte en una madeja de hilo con apariencia de intrincados nudos y extensiones que complicarían cualquier generalización al respecto. Sin embargo, parece que existe una afirmación que subyace a lo étnico en América Latina, plenamente identificada por Serna (2001): la diversidad.

Tal como lo ha ejemplificado Serna (2001) para México, la irrupción zapatista se explica por una larga trayectoria de lucha indígena en el país a lo largo del siglo XIX, pero sobre todo por la organización surgida en el siglo XX: por la reforma agraria de Cárdenas, reconstitución de la comunidad india, pero al mismo tiempo surge la política oficial indigenista de incorporación de lo indio a lo nacional; los años sesenta presentaron problemas agrarios, migración campo-ciudad; en los setenta, la lucha por la tierra, Ley

¹⁰ El propio Viveiros de Castro ha hecho una especie de exorcismo de la antropología ante ese pasado colonial de la disciplina, pero plenamente involucrada en una dinámica de cuestionamientos que le otorgan una posibilidad de conocimiento bajo los principios que en este trabajo se denominará etnoterritorio (Viveiros de Castro, 2010, pp. 15-17).

Agraria de 1973 florecimiento de lo indígena, recuperación de la lengua. Otros aspectos fueron contundentes y fortalecieron dicha movilización, como el Congreso indígena de 1974 en San Cristóbal de las Casas, el Primer Congreso Nacional Indígena en Pátzcuaro, Michoacán, el surgimiento del Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas (CNPI) en 1975, la llegada del Obispo Samuel Ruiz, la formación de una intelectualidad india, la presencia de la teología de la liberación, etc. No obstante, la característica general en lo étnico es la alta diversidad étnica; chol, tzeltal, tojolabal y tzotzil, entre otros.

—Desde esta diversidad que se ha venido construyendo o reconstruyendo históricamente en México, desde esta realidad plurilingüe y pluricultural, surgen actualmente nuevas propuestas que implican, incluso, la necesidad de refundar la nación mexicana sobre nuevas bases que incorporen, sin diluir culturalmente, aquellos actores sociales que por motivos étnicos han quedado excluidos hasta ahora” (Serna 2001, p. 123).

En este sentido, lo nacional logró aniquilar a la diversidad imperante en nuestro país.

Por otro lado, también la crítica hacia la antropología se ha volcado por su participación gubernamental en el llamado indigenismo del siglo XX. En la política de los gobiernos como México, Perú y Ecuador, entre otros, participaron activamente antropólogas/os de distintos campos, antropólogos físicos,¹¹ arqueólogos, etnólogos y antropólogos sociales; quienes contribuyeron con estudios somáticos para discernir situaciones fenotípicas y culturales. La arqueología participó con el estudio de grandes áreas culturales y el fortalecimiento de una conciencia nacional mediante la grandeza de los —indios muertos”; la etnología y la antropología hicieron etnografías sobre los grupos indígenas de los distintos países latinoamericanos cargados con una teoría funcionalista y culturalista norteamericana, después se criticó su ambiente —posmoderno” y su aparente falta de vinculación con las luchas sociales. Pero, antropólogas y antropólogos se integraron a las políticas estatales al sumarse a los centros —oficiales”, es decir, a las instituciones de gobierno encargadas de generar políticas integracionistas, esencia de la llamada —antropología aplicada”; así como una política de cambio cultural que permitiera que los grupos indígenas, considerados un lastre por los distintos gobiernos, fueran incorporados a

¹¹ Casos que han evidenciado el uso racista de la antropología física para la región andina son Zavaleta (1967) en Bolivia y Clark (1999) en Ecuador, trabajos donde queda de manifiesto el uso tendencioso de los perfiles fenotípicos para encubrir una situación de colonialidad en dichos países, pero no sólo para ellos, si no que puede considerarse una tendencia latinoamericana.

la “vida nacional” por medio del abandono de su lengua, su vestido, sus costumbres, para incorporarse como ciudadano del Estado. No obstante ese indigenismo, la antropología salió del atolladero; por lo menos en México, desde los años sesenta surgió una fuerte crítica a la política indigenista, un ejemplo fueron Guillermo Bonfil Batalla y un grupo de pensadores que rompieron con esa tradición.

La discusión de la antropología latinoamericana atraviesa varias vertientes, así tenemos, las sensatas como la etnografía latinoamericana (Medina, 1994, Serna, 2001), una más que la involucra como una etapa de formación de la teoría en el ámbito mundial (Krotz, 2008), y otras que la vinculan con una antropología periférica (Degregori y Sandoval, 2007).

En el caso de la antropología, falta hacer un recorrido por lo que se denomina las “otras” o “segundas” antropologías (Krotz, 2007), es decir, las historias de las antropologías en países no hegemónicos (noratlántico lo denomina el autor) o del sur o con historias de producción cultural peculiar (Krotz, 2007, p 42). Como dicen Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval (2007), debe pensarse desde una serie de antropologías periféricas para América Latina pero podemos profundizar todavía más aún. Cada universidad mexicana o centro de enseñanza de antropología también puede considerarse como un conocimiento hegemónico en cierto sentido, por el hecho de ser el eje rector de esa educación antropológica y de realización de investigación. ¿Qué hacen sus egresados? ¿Pierden el estatuto de antropólogos por no enseñar e investigar desde una institución formal de antropología? Me parece que no. Ejercen antropología desde múltiples lugares de trabajo y desde diferentes entornos donde la antropología toma vigencia por la teoría y el método de investigación.

En este mismo sentido se conduce el pensamiento de Darcy Ribeiro, quien desde la perspectiva antropológica está inscrito en el pensamiento neoevolucionista, es decir, un pensamiento surgido a mediados del siglo XX en la antropología, cuyo fundamento considera la evolución multilineal y los aspectos del medio ambiente como factores que favorecieron el desarrollo cultural de los seres humanos, idea compartida por pensadores como Julian Steward y Leslie White, entre otros. Para conocer adecuadamente la propuesta de Ribeiro en el curso latinoamericano, es necesario desplegar un estudio preciso sobre los conceptos y metodologías que subyacen a ese neoevolucionismo y después dirigirlas hacia

América Latina, tal como lo ha hecho el propio Darcy Ribeiro, Andrés Medina, Jesús Serna y Guillermo Bonfil, entre otros. Sin embargo, para las presentes reflexiones me apoyaré en extenso de Serna (2001).

En la antropología existen dos tendencias teóricas para abordar la etnia, la constructivista y la primordialista. La primera destaca el proceso de formación de la etnia o etnicidad. Desde esta postura, una nación ocupa su territorio pero es etnicizada, lo que implica la desterritorialización violenta y forzada por parte de una colectividad dominante: a) la transformación de los habitantes originarios de un territorio en una colectividad minoritaria y marginada, ejemplo los pueblos originarios; b) a la colectividad se le niegan los derechos a seguir ocupando su patria ancestral o adoptada, un ejemplo pueden ser los musulmanes en Bosnia; y c) la división de la patria ancestral de una colectividad en territorios estatales, por ejemplo, los vascos o kurdos.

Esta visión de la etnia reafirma que los grupos son sujetos de dominación y mediante diferentes caminos son sujetos de etnicización, es decir, se impone una forma cultural, política, económica, social, que soslaya los aspectos culturales del grupo minoritario, ya que se niegan sus aspectos económicos. Esta visión de lo étnico bien encajaría en el análisis de la región andina, por el hecho de que los grupos huancas, quechuas y aimaras, por mencionar algunos, y mexicanos como los nahuas, totonacos y mayas, entre otros, fueron despojados de su territorio e incorporados a nuevas reglas de organizar el territorio desde la Colonia y la República.

Por otro lado, la visión primordialistas retoma el aspecto cultural para señalar la conceptualización de la etnia. De tal forma que la identidad en este tipo de colectividades surge del pasado, no se elige, si no que se otorga (Moreno, 1997, p. 5); pone énfasis en los “vínculos o afinidades primordiales como las que conjuntan a las unidades familiares y a los llamados ‘grupos primarios’, y que deben ser distinguidos de los vínculos meramente civiles” (Giménez, 2000, p. 48). Los rasgos culturales, como la comunidad religiosa, lingüística, la contigüidad y sus conexiones vitales, “así como las congruencias folclóricas, tipológicas o de costumbres se configuran como una inefable y poderosa fuerza coercitiva que determina buena parte de las actitudes, creencias y valores de los integrantes del grupo étnico” (Moreno, 1997, p. 6).

En otro sentido, lo étnico está caracterizado en América Latina por la diversidad (Serna, 2001). Para enfocarnos a las diferentes situaciones de lo indígena, lo nacional y lo étnico en Bolivia, Ecuador, Colombia y Perú, debemos entender las historias particulares de la cada país y tratar de entender esas multiplicidades étnicas o diversidad de idiomas, culturales y manifestaciones político reivindicativas del territorio o lo indígena. Por colocar un ejemplo, en Bolivia lo étnico debe entenderse como una configuración histórica presente desde el incario, pero fragmentado y subalternizado en la Colonia, la República y el siglo XX; la primera década del XXI, permitió percibir que lo étnico, lo indígena, irrumpía en la vida nacional otorgándole una significación distinta a dicha noción.

Ahora bien, lo étnico debe ser considerado dentro de grandes matrices culturales, que tienen su origen en configuraciones histórico-culturales formadas a lo largo de los siglos en el continente americano, como lo afirma Ribeiro y es retomado por Serna (2001). A su vez, eso étnico entra en contacto con una nueva formación socio-política proveniente de la influencia liberal europea que se concentró en formar una nación excluyendo la diversidad étnica de cada configuración territorial. Sin embargo, con esto se percibe la intrínseca relación de lo étnico y lo nacional, en donde una no está antes o después de la otra, son asuntos que deben ser considerados en igual de importancia.

Al considerar estos puntos de partida, puedo afirmar que lo étnico en la región andina, tiene una matriz cultural de larga duración que no fue interrumpida por la dominación española y republicana, pero sí modificada por éstas en diversos niveles, un ejemplo fue la congregación de poblaciones en la zona andina en los distritos o cuerpos políticos del Estado (en México llamados municipios). Por ejemplo, un sector de la población de Huancayo, Perú, se asume como huanca respetando los límites políticos-administrativos de los distritos, el cuerpo político menor, el cual tiene un presidente y sus regidores, pero en el que se enmarcan algunos procesos culturales provenientes de la cosmovisión andina como sus rituales agrarios y ganaderos. En el caso de México, los totonacos fueron sometidos a los límites políticos-administrativos de los municipios, cuerpo heredado de los españoles, pero mantuvieron las nociones de sus entidades tutelares como el *xmalana tiyat*, o dueño del monte.

La existencia de poblaciones en la zona andina y en México después del siglo XVI, que se asumen como una formación étnica anterior a los españoles o incluso anterior a los

incas, como los huancas, muestran que fueron desterritorializados de forma violenta y forzada a lo largo de los siglos, fueron marginados, dominados en términos políticos y económicos; en lo cultural fueron negados e invisibilizados, pero sus prácticas culturales no desaparecieron por su fuerte vínculo con sus aspectos comunitarios, primarios, generando procesos de identificación con su cultura oprimida y su territorio despojado.

Al mismo tiempo, fueron forzados a pertenecer a una estructura político-administrativa-económica que intentó formar una nación¹² exaltando rasgos culturales blancos-mestizos, lo cual contribuyó a formar organizaciones de resistencia y de movilización por parte de los grupos indígenas con respecto a los grupos dominantes.

Lo étnico toma relevancia ya no como un aspecto teórico, sino como una forma de emancipación social, porque recupera una exigencia sobre el territorio al asumir posturas, por ejemplo, el movimiento indígena boliviano y ecuatoriano, de defensa del territorio y del aprovechamiento de recursos existentes en el mismo, como los hídricos, o bien, a no ser despojados de sus territorios por la amenaza de empresas mineras.

En este sentido, lo étnico deja, una vez más, de ser una categoría y da paso a una resignificación de lo indígena, ya que no se exalta la etnia, sino las formas de organización tradicional, reivindica un nombre, los lazos comunitarios y una forma de vida ancestral, la cultura milenaria de lo indígena.

Una vertiente de lo étnico lo ubica como una situación de análisis en las clases sociales (Zavaleta, 1967) pero este punto de vista se desdibuja rápidamente cuando se privilegia el análisis marxista ortodoxo; sin embargo, adquiere otras dimensiones cuando lo étnico y la clase explotada campesina es incorporada en propuestas más flexibles de esa corriente, como lo hizo Mariátegui (1979). No obstante, la especificidad de la diversidad étnica en Bolivia puede leerse desde otra perspectiva, sí, muy ligada al factor de clase con los obreros-mineros. En Colombia, lo étnico es considerado como “politización de lo étnico” en la lucha (Archila, 2009, p. 3), desdibujan dos concepciones sobre ello, como clase social y homogeneidad racista mestiza. Lo étnico rompe con los estereotipos iniciales del siglo XX, busca un significado nuevo a esta presencia milenaria en el continente.

¹² Para el caso de Bolivia, Zavaleta ha señalado que lo nacional es inexistente o no se logró consolidar; Quispe (2006) por su parte ha señalado que los indios fueron “bolivianizados”, empujados a una nación republicana.

El caso más característico de la resignificación de lo étnico en un contexto colonial, lo presenta la propuesta de Guerrero (1998). Retoma a Barth para referirse a la frontera étnica, pero utiliza a Bourdieu con el *habitus* y a Judith Butler para dar un giro distinto al de frontera, ya que se desvincula de lo antropológico y lo coloca en el centro de la discusión sociológica; así, vincula “la división dual que provoca la existencia de una frontera étnica a una matriz binaria de percepción mental, un partearguas simbólico, propio a un sistema de dominación” (Guerrero, 1998, p. 114).

“En pocas palabras, la frontera étnica sería una suerte de artilugio simbólico de dominación que, en las relaciones de poder cotidianas, produce y reproduce a la vez al indio y al blanco-mestizo” (Guerrero, 1998, p. 114). Esta perspectiva de la frontera étnica, resalta el aspecto del colonialismo interno, en la existencia de los grupos dominante y dominado, dejando a un lado los elementos culturales que permiten establecer diferencias, no verticales si no horizontales, entre los propios grupos o frente a otros. Por tanto, para completar la visión de Guerrero, falta incorporar los aspectos culturales, de sentido positivo si se me permite llamarlo así, para resaltar que esa frontera también conserva y reproduce las formas de organización comunitaria, la democracia india,¹³ las redes de parentesco en la migración campo-ciudad (como en el Alto Bolivia donde lo étnico toma relevancia por la alta presencia aimara en la Paz y que contribuye fuertemente al movimiento indígena, Ticona [2005]), entre otros elementos.

Al respecto, me agrada su cambio, pero le veo mayor profundidad al concepto de grupos organizaciones que Miguel Alberto Bartolomé (1997) desarrolla del propio Barth, con el fin de destacar “ese artilugio simbólico” que es la dominación cotidiana del poder.

La frontera la retoma del Estado nacional republicano, es poscolonial, son campos de dominación étnica, binaria de blanco-mestizo y los otros, “[...] dos grupos primarios como clasificadores de identidad” (Guerrero, 1998, p. 114).

“En la vida cotidiana la frontera engendra la diferencia como inferioridad y, por consiguiente, legitima la dominación de la población indígena por la ciudadana blanco-mestiza” (Guerrero, 1998, p. 115). Este discurso de la frontera étnica cotidiana en la

¹³ Por ejemplo, Serna (2001) habla de dos formas de democracia indígena en México, pero que también pueden ser percibidas en el resto del continente americano, los sistemas de cargos y el gobierno comunal y ritual agrario, que interactúan con el municipio del Estado liberal.

inferioridad, pone el acento en una bien marcada lucha por construir desde abajo, pero al mismo tiempo se convierte en legitimadora de las dicotomías “indio”, “gente de razón”, “el costumbre solo los indios”.

Deviene un postulado importante, al considerar en la frontera un sujeto o agente que emerge. Guerrero (1998) lo llama la violencia de la frontera; la constitución de un nuevo sujeto indígena por la coerción y la resistencia; y por último, la “concomitante e implícita legitimación del ciudadano ecuatoriano como elemento de dominación” (Guerrero, 1998, p. 115). En este punto es coincidente su postura con otros análisis sobre problemas sociales en América Latina (Makaran, 2006, 2012; Serna, 2001, para el zapatismo en México; Ibarra, 1992, Hidalgo, 2005, para el caso ecuatoriano, y Archila, 2009, para el caso colombiano).

En lo étnico descrito hasta el momento, destaca el papel de lo indígena en una postura emancipadora, que lucha y se convierte en sujeto político, no obstante, el alto contenido cultural no ha sido retomado para analizar completamente lo étnico. Éste proviene de procesos de larga duración, de configuraciones histórico culturales, como lo denomina Serna (2001) y de una matriz cultural andina, que emerge durante las movilizaciones indígenas en las últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI.

1.1.2 Identidad

La identidad es un concepto polisémico, pero la mayoría de autores que analizan el término muestran coincidencias. Es decir, la identidad en un inicio es subjetiva y depende de un yo o un nosotros que se reafirma frente a otro u otros, se presenta en la diferencia. Además, la identidad es considerada un proceso que continuamente se está transformando, es procesual. Asimismo, la identidad requiere de un proceso de auto reconocimiento y de heteroreconocimiento por parte de los individuos, pues éste es el lugar privilegiado donde se presenta la identidad.¹⁴ Con relación a la cultura, ésta no es depositaria de la identidad sino que se presenta más como un resultado de la identidad debido a que es subjetiva, en tanto la cultura presenta elementos objetivos para clasificarla. Por tanto, la lengua, la religión, las costumbres, el vestido, son sólo algunos elementos culturales que pueden ser utilizados para determinar o crear una identidad, pero de ninguna manera son definatorios,

¹⁴ Leon y Rebeca Grinberg (1993) destacan el papel del individuo en los encuadres psicoanalíticos para evidenciar la identidad.

pues la identidad depende más de procesos subjetivos que se encuentran en los individuos a manera de representaciones sociales o procesos simbólicos.

Por ejemplo, Erving Goffman (1986) habla de la identidad individual en relación con el yo, el cual es moldeado dependiendo del estigma que tenga en el grupo social. Giménez también destaca el elemento subjetivo, incluso llega a hablar de un ego que se traslapa al grupo social y se presenta como identidad colectiva (~~La~~ *identidad de ego* resulta de su inscripción en una multiciplidad de *círculos de pertenencia* concéntricos o intersecados” [Giménez, 1996, p. 21]).

En ese mismo sentido, para Giménez la identidad se ubica en la teoría del actor social, en la que se presenta de manera subjetiva como una representación social, pero sólo emerge y se reafirma cuando se confronta con otras identidades. De tal forma que para los actores sociales:

[...] no todos los rasgos culturales inventariados por el observador externo son igualmente pertinentes para la definición de su identidad, sino sólo algunos de ellos socialmente seleccionados, jerarquizados y codificados para marcar simbólicamente sus fronteras en el proceso de su interacción con otros actores sociales. Más aún, en la medida en que la identidad social tiende a funcionar como una especie de *super-ego* idealizado, el actor social podrá invocar como definatorios de su identidad rasgos culturales objetivamente inexistentes y «hasta tradiciones inventadas» (Giménez, 1996, p. 13).

Esta idea la reitera Giménez en otro trabajo (2001), donde afirma que la identidad es una construcción social que se realiza en el interior de marcos sociales que determinan la posición de los actores y por lo mismo orientan sus representaciones y acciones, por tanto, la identidad está ligada a concepciones subjetivas, y sólo existe una relación intrínseca entre identidad y cultura cuando ciertos repertorios culturales se interiorizan para demarcar la frontera identitaria.

Para Barth, la identidad es un estatus que se sobrepone a otros estatus, es decir, de personalidades sociales que un individuo puede asumir. Lo importante que destaca el autor son los límites o fronteras étnicas en donde la cultura pasa a otro plano, ya que esos límites o fronteras no son sólo culturales sino sociales. No obstante, reconoce que los elementos culturales de los grupos étnicos deben ser estables pues también pueden señalar aspectos de los grupos en contacto con otros grupos: ~~Las~~ características culturales de cada grupo étnico deben ser estables de modo que las diferencias complementarias en que se fundan puedan persistir aún en caso de íntimo contacto interétnico” (Barth, 1976, p. 22).

Para Anthony Smith las identidades étnicas tienen su origen en criterios culturales de clasificación. Las identidades étnicas tienen elementos subjetivos para establecerse, tales como los mitos, el linaje, los recuerdos históricos; pero también son una especie de colectividad cultural, pues hace hincapié en una serie de rasgos esencialmente culturales como la religión, las costumbres, la lengua y las instituciones. Como identidad cultural colectiva, la etnia ~~no~~ alude a la uniformidad de elementos a través de las generaciones sino al sentido de continuidad que tienen las sucesivas generaciones de una «unidad cultural de población», a los recuerdos compartidos de acontecimientos y épocas anteriores a la historia de ese grupo y a las naciones que abriga cada generación sobre el destino colectivo de dicho grupo y su cultura” (Smith, 1997, 23). Para las identidades nacionales, la cultura ocupa otro lugar, pues el territorio es el elemento central para el establecimiento de este tipo de identidades. Más si se considera que las identidades étnicas y las nacionales comparten muchos rasgos en común, pero la primera privilegia más que la segunda los rasgos culturales. Ahora bien, la identidad nacional y su nacionalismo tienden a establecer una identidad cultural y una identidad política. De allí que sostenga que la identidad cultural ejerce una influencia más profunda y duradera que otras identidades colectivas.

Para George De Vos (1997), la identidad puede equipararse a la etnicidad y ésta es subjetiva porque utiliza emblemas o símbolos que pueden ser de cualquier aspecto de su cultura para diferenciarse de otros grupos. Así, la cultura también, al igual que en los anteriores autores, pasa a hacer más que el motor primero de identidad una causa de ésta porque se van a tomar ciertos elementos objetivos para destacar la subjetividad de la identidad. Los elementos subjetivos de la identidad son el sentimiento de pertenencia a un ancestro particular y un origen común, tiene un sentimiento de continuidad con un pasado real o imaginado. Los emblemas distintivos, objetivos, de la cultura pueden ser el vestido, la religión, la lengua y patrones culturales estéticos.

La identidad para Bartolomé (1997, 43) es un ~~fenómeno~~ procesual y cambiante, históricamente ligado a contextos específicos.” En los cuales la cultura está plenamente relacionada con la cultura y con los elementos subjetivos presentes en ella. La identidad es de suma importancia en el grupo étnico, pues ésta actúa como un gran ~~nosotros~~” que auto adscribe a los individuos de un mismo grupo, con lo que distingue a los miembros de otros grupos y éstos a su vez lo clasifican como diferente, es decir, lo adscriben como diferente

de ellos. Lo anterior son condiciones para que se originen tanto el grupo étnico como la identidad, debido a que es necesario la autoadscripción pero también la heteroadscripción, o “adscripción por otros”. Así, la identidad colectiva (o social) actúa como identidad del grupo étnico, siempre en contraste con otros grupos.

De tal forma que la definición de identidad étnica se construye en una relación diádica donde la ideología y la formación histórica son elementos esenciales.

Así la identidad étnica aparece como una ideología producida por una relación diádica, en la que confluyen tanto la autopercepción como la percepción de otros. Por lo tanto la configuración y pervivencia de las identidades étnicas depende no sólo de uno de los participantes de un sistema interétnico sino de ambos. Así, las categorías étnicas actuales pueden ser entendidas como construcciones ideológicas resultantes de las respectivas historias de articulación étnica de cada grupo (Bartolomé, 1997, p. 47).

Bartolomé acepta la identidad como un concepto polisémico, pues no existe un ser sino formas de ser; de otra manera, la identidad no es esencia. Así entendida, la identidad es un “fenómeno procesual y cambiante, históricamente ligado a contextos específicos” (Bartolomé, 1997, p. 43).¹⁵

Por su parte José Del Val (2004) al tratar de enlazar un estudio de identidad con lo “nacional”, menciona que la identidad se debe considerar como una relación social, en transformación permanente, como un atributo “no visible”, y que emerge en ciertas circunstancias de contraste; es considerada como “sincretismo dinámico referencial”.¹⁶ (2004, p. 15)

La identidad es subjetiva y es el nivel primero donde se desarrolla la distinción entre un nosotros y un ellos, que es la base del grupo étnico, es decir, la auto y heteroadscripción.

¹⁵ Pepin-Lehalleur (2005) sostiene que en el caso de la identidad de los mixtecos de la costa de Oaxaca, existe una “negociación” de la identidad a partir de las instituciones de gobierno, por ejemplo los programas Procede y Progres. Las personas negocian cotidianamente la identidad como complemento de su vida al obtener un recurso económico, en el cual la mujer se empodera y rompe con la imagen del campesino mexicano, ya que inicia un momento de subordinación por el control del recurso “asistencial” promovido por el gobierno con el fin de paliar la pobreza. El cambio de identidad, mejor dicho, la filiación o desafiliación de la identidad entre algunos mixtecos de la costa se da por dejar de ser campesinos y pertenecer al grupo de personas integradas al discurso oficial “asistencial, determinado en mucho por el empoderamiento de la mujer (a partir de Progres, “La madre de familia cobra el rol principal, y se la considera, para fines, prácticos, como única responsable del bienestar familiar y de la socialización de sus hijos [...] En todo caso, el papel social y económico de la madre es enaltecido” (Pepin-Lehalleur, 2005, p. 78) a través de la alimentación, la higiene escolar, en caso de los infantes sus visitas médicas regulares, la escuela como centro de la relación de asistencia-gobierno.

¹⁶ En este sentido coincide plenamente con el autor, pues como se verá la identidad territorial de Tetelilla y su relato emergió en una condición “coyuntural” de enfrentamiento político con la cabecera municipal.

Para Anthony Smith (1997) el sustento de la identidad nacional es la identidad étnica, la cual no debe verse en un debate primordialista ni instrumentalista, pues se debe buscar la estabilidad en la esencia de los patrones culturales y por la manipulabilidad estratégica de los sentimientos étnicos y la continua maleabilidad cultural. De tal forma que la identidad étnica son los elementos subjetivos que se desprenden del origen común, los mitos de ascendencia colectiva, los recuerdos históricos compartidos y la relación mítica y subjetiva que se tiene con un territorio, más que su posesión o la residencia en él. Estos elementos pueden considerarse de carácter subjetivo de la identidad étnica, pero también puede entenderse ésta con elementos que el autor llama objetivos (Smith, 1997: 21). Éstos pueden ser la lengua, la religión, las costumbres y el color de la piel, que son indicadores culturales o diferencias objetivas de la voluntad individual. Otros elementos que pueden distinguir la identidad étnica son los que el autor denomina como «una rica historia interior —o «ethnohistoria»—» (Smith, 1997, p. 24).

Otros tipos de identidades que distingue el autor son las de género, la cual se considera universal; las identidades locales y regionales están generalizadas, pero principalmente en épocas modernas; las identidades socioeconómicas, que implican una identidad de clase; las geopolíticas. Este tipo de identidades son generales y no específicos al momento de intentar dilucidar la identidad nacional, la cual tiene su sustento en la identidad étnica. Como quedó apuntado antes, la identidad étnica tiene su base en un carácter subjetivo, en elementos culturales que funcionan como elementos objetivos y la ethnohistoria de los grupos sociales.

La identidad cultural colectiva no alude a la uniformidad de elementos a través de las generaciones sino al sentido de continuidad que tienen las sucesivas generaciones de una «unidad cultural de población» a los recuerdos compartidos de acontecimientos y épocas anteriores de la historia de ese grupo y a las naciones que abriga cada generación sobre el destino colectivo de dicho grupo y su cultura (Smith, 1997, p. 23).

La postura asumida en este trabajo considera las afirmaciones de los autores antes citados, pero retoma elementos de la filosofía y la psicología expresada en la definición de José Carlos Aguado. Para este autor la identidad es «un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad» (Aguado, 1998, p. 20). Ésta depende del autoreconocimiento tanto de los individuos como de los grupos sociales, sólo en contraste

con el reconocimiento por parte de otros, es decir, el heteroreconocimiento ya sea de otros individuos o grupos sociales. A este proceso de auto y hetero reconocimiento Aguado lo denomina el *sí mismo*, como referentes identitarios. De tal forma que para él, la identidad es básicamente un proceso ideológico, un proceso de reconocimiento.¹⁷ Este proceso de reconocimiento se debe a que la ideología tiene una función integradora de la identidad. Ahora bien, la identidad en este sentido no es única, sino que está integrada en distintos niveles dentro de los que se mueve el individuo en el grupo social o éste dentro de contextos mayores, como el Estado nación. De tal forma, habrán tantas identidades como roles en el grupo social. Lo que permite, en un momento, mantener la identidad tanto de un individuo como de un grupo social en el tiempo: la mismidad. Por mismidad se entiende “la experiencia de un grupo social, culturalmente procurada, de ser una unidad social (identitaria) en el tiempo, a pesar del cambio permanente” (Aguado, 1998, p. 16).

No obstante, para este escrito es importante retomar el concepto de identidad local propuesto por Giménez, para designar el apego a un territorio geográfico (geosímbolo),¹⁸ en el que se desarrollan los elementos culturales cotidianos y las expresiones que presentan a un poblado como unidad homogénea en cuanto al territorio, pero que en su interior puede mostrar una diversidad de adscripciones identitarias a partir de la profesión, trabajo, rol, género y por supuesto, la identidad étnica. Tal es el caso de Tetelilla lugar en que se presentan adscripciones indígenas hasta de tres tipos: nahuas, totonacos, mestizos; para el caso de San Juan Ozelonacaxtla, sus habitantes, y en especial las personas que fueron entrevistadas, se reconocen como totonacos mediante su filiación lingüística. Además, en ambas poblaciones los elementos culturales observables como el vestido, el idioma y el apego a su territorio por medio del territorio expresado en sus relatos, realizan un reconocimiento de la historia local referida al territorio.

¹⁷ El autor parte de la imagen corporal para desprender la identidad, pero en ésta hay otras dimensiones estrechamente vinculadas, como la ideología. Además, en la identidad distingue dos elementos esenciales: la conservación y la diferenciación. El primero producto de la reproducción, permanencia, y el segundo, de distinción (Aguado, 1998, p. 20).

¹⁸ Un geosímbolo es el territorio “considerado como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción político-administrativa, etcétera; pero también como paisaje, como belleza natural, como entorno ecológico privilegiado, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva” (Giménez, 2000, p. 24).

El territorio tiene como condición el espacio apropiado y valorizado por los grupos humanos (Giménez, 2000, p. 22). –El espacio —entendido aquí como una combinación de dimensiones (Nyagatom, 1978, p. 152), incluidos los contenidos que los generan y organizan a partir de un punto imaginario, se concibe aquí como la materia prima del territorio o, más precisamente, como la realidad material preexistente a todo conocimiento y a toda práctica” (*ibid.*). Así, la noción de territorio sólo toma vigencia si son considerados los –contenidos que los generan y organizan”, entendiendo por esto la naturaleza en sus dimensiones topográficas, el suelo con sus características propias (composición, fertilidad, estructura, morfología, recursos naturales integrados, etcétera), la flora, la fauna, las características climáticas e hidrológicas particulares, sólo por mencionar algunos elementos que lo generan. A este punto hay que agregar que la permanencia en el territorio también es producto de procesos históricos en los que se interioriza ese espacio en forma de representaciones.

De tal forma que el territorio tiene tres elementos primordiales: la apropiación de un espacio (por lo que se hace en él), el poder (valoración de él) y la frontera (como alteridad o separación de él con otros territorios).¹⁹ Ahora bien, estas nociones señalan las prácticas de poder en la producción territorial por parte de los grupos sociales. Éstos delimitan sus superficies territoriales creando mallas, nudos y redes. Los territorios de Tetelilla y San Juan pertenecen a las mallas y territorios próximos. Para Giménez (2000, pp. 22-23) las mallas implican el límite en los espacios municipales, regionales, provinciales. Es decir, los poblados estudiados forman parte de una malla municipal. El territorio próximo o identitario es aquel determinado por la aldea o pueblo, el barrio, el terruño, la ciudad y la pequeña provincia (en contraste con un territorio más vasto como el nacional), lugar donde

¹⁹ No obstante, el territorio posee un –carácter instrumental-funcional”, relación utilitaria con el espacio (por ejemplo, en términos de explotación económica) y un –carácter simbólico-cultural, como objeto de inversiones estético-afectivas o como soporte de identidades individuales o colectivas. El territorio como objeto de operaciones simbólicas recrea en los –actores sociales (individuales o colectivos) [...] sus concepciones del mundo” (Giménez, 2000, pp. 23-24). Esta aseveración es de fundamental importancia para este trabajo, pues los individuos construyen su cosmovisión mediante las creencias que generan en torno a su territorio y sobre la visión que construyen de él a partir del origen. Es aquí el enlace entre cosmovisión e identidad, pues ambas categorías permiten que la cosmovisión genere las distintas concepciones sobre la forma en que los grupos sociales interiorizan la identidad con su territorio.

viven los habitantes, donde construyen sus referentes históricos o creencias respecto al origen del poblado.²⁰

En un caso analizado anteriormente (García Torres 2011), la identidad territorial o la concepción de la historia del pueblo y el establecimiento del mismo en los linderos actuales, y como parte de un proceso mayor de territorialización del Estado mexicano, se visualiza en Tetelilla y San Juan Ozelonacaxtla, poblados que, en afirmaciones de los entrevistados, muestran un significado especial por la historia de la formación o fundación del pueblo y sus límites territoriales actuales, así como la categoría administrativa que poseen en el ámbito de la administración del gobierno. Con ello consolidan la contrastación con las cabeceras municipales a las que pertenecen y son reconocidos por los pobladores de las mismas como diferentes, incluso en algunos elementos culturales como las danzas, los relatos de robo de campanas y la práctica de la mano vuelta, son importantes para la auto y hetero clasificación en ambos poblados.

¿Cuál es el punto de unión entre cosmovisión e identidad territorializada? Son el complejo de creencias o sistemas ideológicos que les han dado vida y generan una visión o contemplación sobre la vida cotidiana, con su concomitante práctica cultural, además de la concepción sobre el origen, pues marca con ideas y creencias el relato fundador a través de la municipalidad o la historia local de separación de una cabecera municipal por otra y los ubica dentro de los límites del Estado-nación, el lugar que ocupan dentro de la división político-administrativa del territorio. Sin embargo, el territorio y la cosmovisión se imbrican con los relatos producto del sistema ideológico y del momento histórico en que son engendrados.

²⁰ Un aspecto que refuerza las ideas anteriores sobre el territorio y la identidad es lo que Oehmichen (2005) ha dilucidado con los mazahuas en la ciudad de México, al ser considerados como una comunidad tradicional en interacción con la modernidad, en la cual la migración es el vínculo que permite dicha interacción, no despojando a los mazahuas de su territorio local o próximo (desde la postura de este trabajo, los migrantes refuerzan la visión sobre su etnoterritorio) como un referente importante de su identidad indígena: «Es frecuente que la comunidad continúe operando en uno o más lugares, pues los migrantes tienden a mantener los vínculos que los unen con su lugar natal. La comunidad puede operar a través de redes dispersas en el espacio geográfico. No obstante, el lugar de origen constituye uno de los referentes fundamentales de su identidad grupal, de tal forma que la desterritorialización física que ocurre con la migración no significa, necesariamente, la desterritorialización de los migrantes en términos simbólicos efectivos. [...] se trata, en síntesis, de comunidades que se ubican en más de un espacio y región y que, sin embargo, suelen gravitar en torno a un territorio ancestral o de origen» (Oehmichen, 2005, p. 30). El territorio de origen se presenta como un geosímbolo que traspasa el espacio y bajo el cual se construyen visiones del mundo pero además es un referente de identidad como unidad sociocultural donde se reproduce la religión, las fiestas, se busca el matrimonio y se vuelve objeto de añoranza, de recuerdo y aspiración de retornar a él, a pesar de que no se volverá porque la ciudad ofrece mejores condiciones de empleo y crecimiento económico.

La identidad de los individuos o particulares y la de los grupos sociales, trátase de urbanos como rurales o de grupos étnicos, es vista desde las distintas disciplinas sociales en contextos mayores donde se desarrollan sus objetos de estudio. La identidad en algunos estudios antropológicos presenta ciertas coincidencias: es subjetiva y depende de un yo, incluso se habla de un ego que se traslapa al grupo social y se presenta como identidad colectiva (Goffman, 1986; Giménez, 1996, 2001; De Vos, 1997); es considerada un proceso que continuamente se está transformando, es procesual (Aguado, 1991); requiere de un proceso de auto y hetero reconocimiento por parte de los individuos (Barth, 1976); es contrastativa y clasificatoria (Smith, 1997; Cardoso de Oliveira, 1992). Al mismo tiempo, la lengua, la religión, las costumbres, el vestido, son solo algunos elementos culturales que pueden ser utilizados para determinar una identidad (Bartolomé, 1997; Giménez, 1996), pero de ninguna manera son definitorios, pues la identidad depende de procesos subjetivos que se encuentran en los individuos a manera de representaciones sociales o procesos simbólicos, incluso en las creencias o identificaciones históricas que los grupos han interiorizado como propias.

1.2 Antropología y territorio

En antropología la visión del territorio ha estado anclada a procesos analizados en la antropología neoevolucionista y la antropología ecológica, acompañada de la reflexión de la llamada geografía cultural, estudios del paisaje y la antropología económica y medio ambiente (Hirsch, 2004). En el viraje de la antropología para estudiar el territorio y la naturaleza, es indudable la presencia de varias posturas. En primer lugar, la surgida con el Neoevolucionismo de Leslie A. White. Después, Julian Steward, abrió la puerta a los estudios de ecología cultural, quien anticipaba una relación cultura naturaleza que sobrepasa una simple transpolación mecánica como ha dicho Descola (1986). Con Rappaport (1975) el neoevolucionismo ecológico, será un punto de partida central para generar una visión diferente de la relación entre naturaleza, cultura y antropología ecológica.²¹

²¹ Una revisión de los estudios antropológicos sobre naturaleza y cultura, en la cual está imbuido el territorio, se ubica en posturas latinoamericanas como la de Yeckting y Ramírez (2012).

Para los fines de este capítulo me centraré en una revisión breve sobre los planteamientos antropológicos involucrados en la tierra, ya como objeto de pensamiento o de relación medioambiental o productiva, para arribar así a concepciones que la perciben en una relación indisociable con el ser humano, llamada analogismo de Phillipe Descola, y la vertiente decolonial que estudia el tema.

1.2.1 Antropología, medio ambiente y territorio

En el trabajo ya clásico de Leslie White (1964), la tierra está presente en una relación intrínseca con la cultura, los símbolos y los aspectos productivos asociados a su contexto, por medio de mecanismos tecnológicos, sociológicos e ideológicos, que de alguna manera moldean las relaciones entre las sociedades y su entorno, incluyendo por supuesto la tierra. Su noción de culturología remarca la presencia de esos sistemas en las relaciones tierra, medio ambiente y productividad. En esta visión, el sistema tecnológico recibe mayor fundamento, incluyendo la tierra como medio y herramienta, ya que los sistemas de relaciones sociales y el ideológico están supeditados a éste, como un eje de articulación con la cultura (White, 1964, p. 337).

En otra perspectiva deben ubicarse los planteamientos tempranos de Julian H. Steward sobre la ecología cultural, la cual es un acercamiento a la directriz evolucionista de sectores originarios de distintos lugares del orbe, bajo la idea de las sociedades de regadío como punto de control entre la producción humana y su medio ambiente. En este sentido, la tierra es vista más como un aspecto de la adaptación al ambiente, bajo el cual se construyen interacciones productivas y culturales con la sociedad ligada al materialismo, cuyo efecto se presentó después en la teoría de la antropología económica. Esta vertiente de la antropología hoy toma dimensiones distintas debido a los propios cambios en el despojo de las poblaciones indígenas y campesinas de sus tierras y de sus medios locales para engrosar las carteras de las empresas mineras e hídricas en México y América Latina.

Roy Rappaport puede considerarse uno de los impulsores de la antropología y ecología o ecología cultural, ya que considera a la primera como un elemento de estudio de las relaciones sociales de los humanos y los no humanos con su hábitat. En su consideración de ecosistema estaría integrada la tierra como un aspecto más de los organismos vivos y sustancias no vivientes ligados por intercambios materiales

dentro de cierta porción delimitada de la biosfera” (Rappaport, 1985, p. 6). Así, la ecología se convierte en una serie de relaciones —el autor las llama transacciones— entre los diferentes sistemas vivos-organismos, los grupos humanos, los no humanos y los ecosistemas, en una relación de interdependencia total. La cultura sería, desde esta perspectiva, una especie de mecanismo de adaptación o mantenimiento en ciertos sistemas ecológicos, pero no de forma mecánica. Es precisamente esta diferenciación lo que acerca de forma central a este trabajo, pues Rappaport pone el acento en las creencias, conocimientos y propósitos bajo los cuales los seres humanos establecen relaciones ambientales. En la propuesta de Rappaport también se distingue una vía de análisis que después tomaría mayor presencia, como el paisaje y el medio, ya que él menciona ~~las~~ imágenes culturales” de la naturaleza. La solución a las dificultades de la relación imagen naturaleza, son dos planteamientos:

El primero, al que llamaremos el “modelo percibido”, es una descripción del conocimiento y creencias de un pueblo con respecto a su medio ambiente. Sus miembros actúan de acuerdo con este modelo. El segundo, que podemos llamar “modelo operativo”, es una descripción del mismo sistema ecológico (incluyendo al pueblo), de acuerdo con las suposiciones y métodos de la ciencia ecológica (Rappaport, 1975, p. 5).-

De tal manera, en el modelo percibido están en juego las creencias y conocimientos sobre el medio ambiente, por su puesto incluye la tierra como elemento de reflexividad por parte de los grupos humanos. En este sentido, se carece de una postura política respecto a él, ya que se privilegió la cuestión cultural y simbólica del mismo. Sin embargo, es de resaltar, que el modelo percibido se asemeja a lo que en este trabajo llamaré *etnoterritorio*, el refiere al conocimiento y creencias que los totonacos y los huancas tienen sobre su territorio y su medio ambiente, asociados con los rituales dancísticos y religiosos.

Esta visión de la antropología y la ecología humana, quedó plasmada en su clásico *Cerdos para los antepasados* (1987), en la cual establece la importancia del ritual en el ámbito ecológico, mediado por las relaciones sociales de las poblaciones con las entidades exteriores que habitan el medio ambiente. Estas entidades exteriores, son las que precisamente retomaré en capítulos posteriores para analizar las entidades tutelares de los totonacos, valga el comentario, es deudora de estas ideas de Rappaport.

En momentos más recientes, en la antropología han aflorado enfoques que consideran la relación entre medio ambiente, paisaje y territorio desde visiones marcadas por el pensamiento europeo y la geografía cultural.

A partir de los años ochenta, influenciada por la geografía cultural francesa, surgió en antropología un intento de explicar el medio ambiente y el entorno de las poblaciones por medio de la percepción del espacio, en lo denominado “paisaje”, cuyo fin fue analizar la relación medio y espacio en las localidades originarias.²² El paisaje contiene múltiples significados, pero se le identifica como la significación de la topografía, el terreno en que viven las personas, objetos, experiencias y representaciones, pero vinculados con las elites o “mediadores culturales” (Ellison-Martínez, 2009, p. 9).

En este sentido, la idea de tierra asociada a un espacio debe ser revalorada en la antropología, ya que desde los trabajos de los antropólogos en las ciudades, la noción de espacio está arraigada, pero en el caso de zonas campesinas e indígenas parece ser que hay aún desacuerdos sobre el espacio y territorio.

A la palabra territorio se le asignan varios significados, pero como anotan Ellison y Martínez (2009, p. 14), para concretar en términos claros sobre el territorio, se habla de territorialidad refiriéndose a las “acciones, prácticas, móviles, intenciones, recursos, procesos cognitivos y las historias particulares que acompañan la construcción de territorios”. A su vez, la territorialización estaría marcada por los individuos como actores sociales: “los procesos sociales impulsados por individuos, organizaciones, agentes económicos, configuraciones de poder para mantener un espacio en vida”.

Estas nociones se opondrían a las surgidas en el marco del contexto mexicano, por ejemplo, León Hernández (2011) sostiene que la territorialidad caracterizaría la acepción que los autores denominan territorialización, en tanto el territorio es el aspecto ligado a la territorialidad. Para salir del apuro, considero que la territorialidad da cuenta efectiva de los procesos de lucha y de movilización política que los habitantes de un territorio ponen en marcha para defender su patrimonio y sus concepciones propias sobre su medio.

Sin embargo, la cuestión del territorio no es nueva, el fenómeno inició en la Colonia. En ésta ya se planteaba la propiedad de los terrenos indígenas, ya que al no ser

²² Para mayor referencia, véase el estudio de Ellison y Martínez (2009), quienes hacen un recorrido por la noción de paisaje y espacio en la influencia de la antropología europea, principalmente.

considerados humanos plenamente, eran objeto de ese despojo (Surrallés, 2012, p. 111) pero esa situación atravesó nociones de humano y animalidad, cristiano-pagano, el resultado fue una confusión que permitió el exterminio. Lo anterior derivó en lo que con suficiente claridad se ha probado ya, el despojo de las tierras de los pueblos originarios puso al descubierto una avaricia rapaz por parte de los conquistadores, hoy igualmente rapaz por la complicidad de los gobiernos neoliberales latinoamericanos al servicio del capital mundial.

La culminación del despojo territorial de los pueblos originarios de América se consolidaría con los preceptos papales que permitieron a la Corona enajenarse de los bienes de las tierras descubiertas con las Bulas Alejandrinas de 1493, en las cuales se le otorgaba a la Corona el derecho a conquistar. Con el establecimiento de la Colonia, diferentes procesos simultáneos empezaron a originarse y complicó aún más el despojo de las tierras americanas. En este contexto, se encuentran las cédulas reales que nombraron a los encomenderos, tierras de obraje, tierras de la iglesia y el establecimiento de pueblos o repúblicas de indios separadas de la república de españoles –que implícitamente reconocía la igualdad de ambas naciones pero les atribuía una desigualdad en el aspecto moral y la perfección social” (Stolcke, 2008, p. 24), Se trata de tierras designadas como premio a los participantes en la conquista, pero a su vez un reconocimiento a ciertos lugares habitados por núcleos indígenas, cuyo centro de vida era la comunidad. Esa comunidad después dio origen a los pueblos Coloniales, organizados alrededor de las parroquias, cabeceras doctrinales y pueblos sujetos; éstos, en el siglo XIX, darían origen a los pueblos nombrados con las incipientes categorías del Estado-nación: ayuntamientos, municipalidades, juntas auxiliares, donde el territorio indígena fue organizado bajo lineamientos político-administrativos.

Pero no es menester elaborar toda una tipología de la tierra en América Latina, Murra (2002), Alberti y Sánchez (1974), Arce Ruiz (2007), Bourricaud (1967), Caballero (1980), Cotler (1971), entre otros, han dado excelentes ejemplos de la conformación territorial en los Andes y para México, Gibson (2000), Lockhart (1999) y otros, distinguen el territorio bajo la influencia española. Por otro lado, García Martínez (1987), ha profundizado cómo se relacionó el *altépetl* de la Sierra Norte de Puebla con las medidas territoriales de la Colonia.

Por el momento basta decir que la tierra de poblaciones campesinas e indígenas, siempre estuvo en disputa y ha sido objeto de despojo.

1.2.2 El territorio y la naturaleza domesticada

En las líneas siguientes abordaré una postura de pensamiento denominada analogismo (Barabas, 2008, p. 6) o estructuralismo (Yeckting y Ramírez, 2011, p. 192) de Philippe Descola. Asimismo, realizaré un acercamiento detallado con el fin de hacer entendible el tema para su incorporación en el análisis del territorio totonaco desde una posición cultural, para después, con la postura decolonial, subrayar el ejercicio político de defensa del mismo.

En esta corriente de pensamiento el territorio y la naturaleza parten de la visión de Philippe Descola (1986) sobre la relación entre naturaleza, idioma, cosmología y animismo. Entre otros seguidores se encuentran Surrallés (2004, 2012) en la relación de la persona y la percepción del entorno; García Hierro (2004, 2009) con su análisis de los varios tipos de territorios y la titulación del mismo; Ventura (2004, 2012) con el chamanismo, los mitos, los caminos, la identidad y la persona; Ellison (2007) con el análisis de las entidades tutelares entre los totonacos de Huehuetla; por su parte Martínez y Ventura (2009) han analizado las identidades polivalentes, y Ellison y Martínez (2008) compilaron una serie de trabajos que integran el estudio de la territorialidad, el paisaje y la naturaleza en América Latina.

Descola toma como referencia la enseñanza de sus maestros Claude-Levi-Strauss y Maurice Godelier para la comprensión de las lógicas sociales, las cuales necesariamente transitan por el estudio de los modos materiales e intelectuales de socialización de la naturaleza.

Au meme titre que l'échange ou le rituel, l'écologie d'une société apparaissait comme un fait social total, synthétisant des éléments techniques, économiques et religieux, selon un mode de combinaison don't la structure profonde était isomorphe aux autres structures régissant la totalité sociale (Descola 1986, p. 4).

Es decir, la ecología de una sociedad atraviesa muchos más campos que solo el mecánico productivo y técnico, convive de manera diferenciada con los seres humanos y la totalidad de formas de vida, incluso expresado en una visión del mundo, el ritual, la persona (Surrallés, 2004, 2012) o los mitos (Ventura, 2004, 2012).

Entre los Achuar, ecuatorianos amazónicos, existe la idea del *wakan* o alma de plantas y animales; ellos, por medio de su tecnología, modifican el medio y les permite interactuar con él; el desbroce, la selva y lo que provee —son escenarios de una sociabilidad sutil” (Descola, 2004, p. 27). Lo cual significa un tipo de interacción diferenciada entre los seres humanos, su medio y entre las propias plantas y animales. Por tanto, las mujeres en el huerto vigilan el crecimiento de los elementos naturales como si se tratase de un humano; los humanos al cazar nombran como cuñado a su presa por el tipo de parentesco, —parientes por uniones constituyen la base de las alianzas políticas, pero son también los adversarios más inmediatos en las —muy frecuentes— guerras de vendetas” (Descola, 2004, p. 27).

—Este hiperrelativismo perceptivo da a las cosmologías amazónicas un carácter decididamente no antropocéntrico [...]” (Descola, 2004, p. 28-29) Se trata más bien de —un tipo de ecosistema trascendental que sería consciente de la totalidad de las interacciones que se desarrollan en su seno” (Descola, 2004, p. 29). Es decir, las cosmologías amazónicas no son una transposición del ámbito ecológico a lo simbólico, es parte de un cúmulo de relaciones o interacciones que no descartan ningún tipo de relación, ya sea entre las plantas o los animales, los insectos y el humano, con eso se refiere a la —totalidad de las interacciones”. Pero donde la idea de naturaleza no se desconecta en ningún momento de la idea relacional con el ser humano, son tratados como éstos. Por tanto, la idea de naturaleza rompe con la dicotomía de la naturaleza-ciencia y naturaleza-sociedad.

Más que aceptar la transpolación, Descola opta por recordar a Levi-Strauss en su explicación del totemismo y retomar la vieja discusión animista, olvidada por la solución levistrossiana de clasificación binaria. Al respecto, el autor está más de acuerdo en el animismo por designar un conjunto de interrelaciones entre la naturaleza y los humanos, dado que es una —objetivación social” y proporciona —atributos sociales” a esa naturaleza. —[...] el animismo puede ser visto no como un sistema de categorización de los tipos de las plantas y de los animales, sino como un sistema de categorización de los tipos de relaciones que los humanos mantienen con los no humanos” (Descola, 2004, p. 32). El totemismo clasifica a lo no humano como signo y el animismo como una relación. Es decir, éste es relacional en cuanto a todas las entidades participantes en un medio ambiente determinado.

Descola retoma una vertiente de la relación naturaleza/humano, reconsiderando la relación entre religión y mitología como un —saber ecológico transpuesto” (Descola, 2004,

p. 26), como una metáfora de la homeostasis entre naturaleza y cultura. La relación entre humano y no humanos en un entorno ecológico es desechada de entrada. Más bien, para el caso de las tierras bajas de América del Sur, se trata de despliegues a una escala de seres en la que las diferencias entre hombres, plantas y animales son de grado y no de naturaleza” (Descola, 2004, p. 26). Por tanto, un análisis sobre la relación naturaleza-persona-grupo debe ser matizada por las múltiples diferencias y relaciones establecidas entre éstos. Este autor empieza a dar elementos siempre del lenguaje sobre los humanos y las plantas con características particulares, incluso similares a un “alma”, lo que los pondría en la misma línea pero en diferente grado. En este sentido, la tierra adquiere una dimensión mucho mayor de la instrumental supervivencia o cosmovisión mesoamericana, requiere de enfocar de manera distinta la relación con la tierra donde ella misma y los seres que la habitan participan de una relación social, tal como trataré de desarrollar en la última parte de este ensayo.

Para los Achuar, los conocimientos técnicos son indisociables de la capacidad para crear un medio intersubjetivo en el que se amplían unas relaciones reguladas de persona a persona: entre el cazador, los animales y el espíritu señor de la caza, así como entre las mujeres, las plantas de su huerto y el personaje mítico que engendra las especies cultivadas y continúa, hasta aquel momento, asegurándole su vitalidad (Descola 2004, p. 26).

Esta afirmación pone en juego varios aspectos, el conocimiento del medio, el uso técnico aplicado a la naturaleza, la concepción de los humanos sobre las plantas del huerto, la caza, los animales, los mitos y los espacios donde se desenvuelven, como el espacio de caza (masculino, animales considerados en una relación de parentesco, son cuñados), el espacio del huerto (espacio de género, la mujer quien cuida de él y los trata como descendencia), los espacios de los animales y los espacios sagrado o no de los seres que dominan el mundo. Habla de una “sociabilidad sutil” (Descola, 2004, p. 27), la cual es precisamente el tipo de relaciones establecidas entre los humanos y los no humanos, la cual se presenta día tras día. Pero hay una sociabilidad para las plantas o para los animales. La pregunta lanzada por Descola es de suma importancia para concebir su propuesta: “¿Queda algún lugar para la naturaleza en una cosmología que confiere a los animales y a las plantas la mayor parte de los atributos de la humanidad?” (Descola, 2004, p. 27). Se refiere a que las mujeres dueñas de los huertos tratan a las plantas como niños y los hombres al cazar tratan a su presa como cuñado.

Lo que nosotros llamamos naturaleza es aquí objeto de una relación social. Al convertirlo en una prolongación del mundo familiar, se convierte en algo verdaderamente doméstico hasta en sus reductos más inaccesibles (Descola 2004, p. 27).

En este sentido, la tierra y por supuesto el concepto de territorialidad estarían en una relación con los humanos pero no de corte determinista, sino de indagar esas relaciones por más mecánicas que se refiera.²³ Reconoce en el caso de los insectos, peces, hierbas que sí son parte de la exterioridad humana, pero también son naturaleza. Por tanto, hay elementos de la “naturaleza” que no son exteriores, son del interior de la cultura o sociedad, es decir, forman parte de una “comunidad de personas con las que comparten, total o parcialmente, facultades, comportamientos y códigos morales ordinariamente atribuidos a los hombres no responde en modo alguno a los criterios de tal oposición” (Descola, 2004, p. 27-28).

Al referirse a la existencia de cosmologías similares en Suramérica, señala: “La mayor parte de las entidades que pueblan el mundo están unidas unas de otras en un vasto *continuum* animado por principios unitarios y gobernados por un régimen idéntico de sociabilidad” (Descola, 2004, p. 28). Existe un continuum entre la vida humana y la naturaleza en las cosmologías amazónicas, en la cual se ponen en juego varias visiones del mundo, en la que no existe una separación “tajante” entre la naturaleza y la sociedad, en cuyo seno se reconoce ese *continuum* como “principio organizador (y de) la circulación de los flujos” (Descola, 2004, p. 31) entre las entidades humanas y no humanas en la naturaleza. Aquí sería pertinente enunciar que para el caso mesoamericano existen cosmovisiones históricas, y no cosmologías en el sentido antes mencionado, que provienen de un núcleo duro de pensamiento, un sistema ideológico (López Austin, 2001) que les otorga una característica distinta: la pertenencia a una tradición cultural compartida por grupos históricos como los mayas, los náhuatl, los zapotecos o los totonacos, pero la cual puede ser percibida en los mitos actuales de dichos grupos. Sin embargo, la cosmovisión también ha sido objeto de discusión con Johanna Broda. Para ella la cosmovisión es “la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que vivían, y sobre todo el cosmos en que situaban al hombre” (Broda, 2001, p. 166). La cosmovisión, por tanto, tendería a explorar las relaciones que los hombres establecieron con la naturaleza, lo que la conduce a

²³ En particular me refiero a las ofrendas o territorios sagrados (Barabas, 2008), donde el territorio es percibido sólo como histórico y se pierde la interpretación animista del mismo en la actualidad.

considerar la religión como elemento central en su trabajo. Dicha aseveración me hace repensar para un futuro la noción de cosmovisión de ambos autores y la idea de cosmología de Descola, puntos de vista en apariencia más cercanos que lejanos.

Por otro lado, Descola parte del estructuralismo, ya desde Lévi-Strauss se encuentra la idea clara de que en el lenguaje radican los organizadores y clasificadores sociales. Mi cuestionamiento, en un principio modesto, estaría en el uso de la terminología, pues de manera fehaciente el primero demuestra un conocimiento total sobre el idioma achuar, pero a mí como lector no me permite distinguir en algún momento de una prueba o testimonio de las personas con las que trabajó o a las que entrevistó Descola. Se percibe el dominio del idioma, pero no coloca el acento sobre las personas que dominan ese idioma, no se perciben los testimonios de las personas; en apariencia son invisibilizadas por el afán estructuralista del dominio de aquél. Además, la forma de referirse a ellos recuerda los viejos tipos de etnografías donde lo colonial estaba presente. Tal vez debido a esto, los estudios decoloniales ni lo citan ni lo llaman al respecto cuando consideran los pueblos amazónicos, pues en efecto suena colonial su postura. Pero esta no es una cuestión central, en ningún momento se descarta su estudio por el conocimiento tan amplio, la validez y originalidad que de ellos se desprende. Por ello, mi apuesta es colocar sus estudios en plena convivencia con los estudios decoloniales.

Adelantando un poco mi planteamiento central del escrito, debo señalar que la danza de los voladores, con presencia entre los totonacos y nahuas de México, es reflejo del animismo o cuando menos se puede hacer una interpretación cercana a ella, por la naturaleza de su ritual de inicio, conformación de la danza y de erección del palo volador. En la danza de voladores se percibe el inicio como una petición de permiso al dueño del monte, *kiwikolo'* o Juan del Monte, como una entidad tutelar en la postura de Ellison (2007), donde las personas ofrendan un guajolote, aguardiente, flores y oraciones a éste para que les permita cortar un árbol que será utilizado como tronco para que los bailadores lleguen a las alturas y realicen su petición de protección y de lluvias al dios trueno, Tajín. De no realizarse el ritual de permiso a *Kiwikolo'*, los voladores podrán salir heridos o la danza general tendrá algún percance. Pero otras danzas contienen aspectos de la relación entre los seres humanos y la naturaleza de forma estrecha, mas dichas nociones se han

perdido o la ceguera antropológica de la etnografía clásica las ha invisibilizado con los años.²⁴

Entre otras cosas, el animismo es la creencia de que los seres ‘naturales’ están dotados de un principio espiritual propio y que, por lo tanto, es posible que los hombres establezcan con estas entidades unas relaciones especiales: relaciones de protección, de seducción, de hostilidad, de alianza o de intercambio de servicios (Descola 2004, p. 31).

Al retomar el animismo, Descola establece un punto de partida distinto de la concepción levistraussiana de totemismo y por supuesto del animismo (Descola, 2004, p. 31), enfocando a una cosmología plenamente demostrable de la relación entre los humanos y los no humanos, plantas y animales entre los Achuar del Ecuador, por lo que esa relación dejó de ser solamente en términos clasificatorios como lo propuso Lévi-Strauss. (Descola, 2004, p. 32). Es decir, el animismo de Descola es “una forma de objetivación de las entidades que nosotros denominamos naturales” (*ibid.*), lo cual significa que los humanos identifican plenamente las entidades que habitan esa “naturaleza”, lo que hay en la selva, en el caso de los Achuar o bien lo existente en el “monte” según los totonacos. No hay un espacio sin vida similar a los humanos, pues esas entidades tienen atributos sociales, jerarquías de posiciones, comportamientos, respeto a normas de conducta y la “obediencia a códigos éticos” (Descola 2004, p. 32).

Así, el animismo se percibe como un sistema de categorización de las relaciones sociales establecidas entre los humanos y los no humanos, “se sirven de las categorías elementales que estructuran la vida social para ordenar conceptualmente la relación de los hombres con las especies vivas y, por derivación, las relaciones entre estas especies” (*ibid.*).

Para tratar demostrar la vigencia de las ideas de Descola relativas al área y grupo referido, es pertinente distinguir primero algunas apreciaciones. No intentaré forzar el análisis para encajar en las categorías de Descola, por ejemplo, el de cosmología. Segundo, la naturaleza la relacionaré sólo con dos concepciones que la involucran directamente, los “dueños” o entidades gobernantes de ciertos elementos naturales y los desplegados en la danza de los negritos, tanto en sus bordados, en sus accesorios, así como las plumas que

²⁴ En particular me refiero a la gran mayoría de trabajos sobre los totonacos, fueron descripciones etnográficas guiadas en mucho por el marxismo y la producción cafetalera de los años sesenta y setenta (Véase por ejemplo los trabajos de Masferrer 1981, 1986, 2005, 2006 y Ruiz Lombardo 1991), pero en los cuales no se descifra la relación humanos naturaleza bajo óptica de Descola (no existía).

recuerdan el quetzal. Pero al mismo tiempo, este animismo debe estudiarse en los propios mitos y después en la danza aludida de los animales, los tejoneros, los negritos y la serpiente, el caballo de Santiago, etc.; cuestión que por el momento está lejana de los planteamientos de este trabajo. Pero esta idea del animismo toma mayor vigencia entre los totonacos con las concepciones o entidades tutelares que habitan el monte, la zona de trabajo (–el rancho”) o la milpa.

Otra vertiente del territorio en la amazonia, comprende una visión más politizada del hecho territorial, ya que sostiene al territorio como un ambiente físico, pero sobre todo, un ambiente humano, con historia social, política y humana (Moran, 1990), entendiendo las prácticas por medio de las cuales las diferentes etnias del amazonas se relacionan con su medio ambiente físico y su ambiente económico, pues al parecer en la propuesta de Descola este aspecto se desdibuja, más aún cuando hoy es objeto de despojo por las empresas mineras y desmontadoras-madereras. Así, esta ecología humana propuesta por Moran surge de integrar los diferentes conocimientos sobre la diversidad de comportamientos de las poblaciones humanas, sobreponiéndose a las visiones simples netamente materialistas o ecologistas (Moran, 1990, p. 24).

1.2.3 El territorio y la minería

América Latina padece hoy una nueva forma de penetración del capital mundial por medio de empresas mineras transnacionales o nacionales, quienes intentan o ya se han apropiado de determinadas extensiones territoriales de pueblos campesinos e indígenas. David Harvey (2005) ha manifestado que la acumulación por desposesión se refiere a la expansión de la mercantilización y privatización de la tierra, la expulsión forzada de la población campesina a la ciudad y la transformación de los regímenes de propiedad comunal o ejidal, por ejemplo, en México se vuelve propiedad privada. En relación con lo anterior, Raúl Zibechi denomina la acumulación por desposesión y extractivismo (2010, p. 119) como una nueva forma de expresión del modelo neoliberal extendido hace unas décadas no sólo en América, sino en muchos países del mundo.

Si bien es cierto, la minería no es algo nuevo en el continente americano, de hecho las bases de ese extractivismo se presentó desde la llegada de los conquistadores ávidos de oro y plata en 1492, en la llamada minería de carácter metalúrgico, es decir, la encargada de

extraer solo plata y oro. En el siglo XIX floreció una pequeña y mediana minería, caracterizada por su bajo impacto ambiental y su producción a partir de tiros, como en Bolivia, Chile y Perú, directamente con la participación de los humanos. El medio ambiente no es violentado, pero sí los humanos por medio de la explotación laboral. El siglo XX todavía presentó aspectos de esa minería, pero a partir de la segunda mitad de ese siglo, inició una nueva forma de extractivismo coordinado por empresas mineras internacionales. Es decir, existió una prevalencia de la minería “artesanal” de tiro, y una a gran escala, pero sin llegar a la nefasta minería a cielo abierto, característica de las últimas décadas del siglo pasado y la primera del XXI.

En otro sentido, esa minería se presenta inherentemente en un territorio. Sobre éste existen múltiples posicionamientos teóricos, aquí esbozaré sólo algunos elementos que me permitan trazar una ruta teórica y metodológica para el abordar la defensa de la territorialidad en poblaciones indígenas y campesinas en el contexto mexicano y peruano.

Son claros los enfoques sobre territorio y territorialidad, como lo han anotado Ellison-Martínez (2008), Toledo (2005), Escobar (2000, 2010), León Hernández (2011), y Boege (2012), entre otros, que coinciden en separar la noción de territorio y territorialidad. Por el momento sólo aclararé que la territorialidad, con mayor frecuencia, la refieren al posicionamiento de las personas como sujetos políticos en la defensa de su territorio (Escobar, 2000, 2010; Toledo, 2005; Ellison-Martínez, 2008; León, 2011; Svampa, 2012; Yecting 2012, entre otros) y el territorio es designado como el espacio físico y simbólico en el cual se desenvuelven las personas. A su vez, el concepto de paisaje, emerge en la discusión antropológica (Ellison-Martínez, 2008), como una especie de reflexividad sobre el territorio y la territorialidad, el cual no será consignado por el momento en este trabajo.

Con diferentes postulados teóricos, pero enfatizando los conflictos socio ambientales, autores como Zibechi relacionan el territorio con el extractivismo (2010, 2011); también se habla de racionalidad ambiental y desarrollo sustentable (Leff, 2005); se considera la globalización como una nueva forma de colonización que incluye el monocultivo y agrocombustibles (Alimonda, 2011, p. 22); asimismo, se refiere como “ecobiopolíticas” y “reconversión neocolonial” en territorio latinoamericano (Machado, 2011, p. 139); se concibe como lugar y región (Escobar, 2010); como patrimonio de la biodiversidad (Boege, 2008).

En otro sentido, la emergencia de movimientos sociales, campesinos e indígenas se concibe como una forma de reflexividad en el llamado “giro ecoterritorial” (Svampa, 2012) en el cual la emergencia de defensa del territorio es indispensable, pero cuando se hace, se atropellan los derechos humanos de quienes lo defienden, sobre todo con una perspectiva de género (OCMAL, 2011).

Desde los años noventa y hasta la actualidad, los gobiernos neoliberales de los países latinoamericanos han convertido el territorio en una subasta de mercado, apostando por la mega minería y la extracción del agua y de los diversos recursos naturales metalíferos y no metalíferos (oro-plata y gas), en una apuesta por el supuesto “desarrollo” económico de las naciones latinoamericanas. Por ejemplo, 26 por ciento del territorio mexicano ha sido concesionado a corporaciones extranjeras mineras, en 70% canadienses (López y Rivas, 2013), en datos duros, “en México han sido concesionadas alrededor de 31 millones de hectáreas del país de más de 200 millones de ha concesionables según el Servicio Minero Nacional” (Boege 2012). Esto ha derivado en diferentes movimientos en defensa del territorio, donde los actores, campesinos e indígenas, han manifestado su oposición al modelo extractivista.

Según el sitio de internet Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (OCMAL), son alrededor de 196 conflictos registrados en el continente, en 19 países. Según OCMAL, en México se reportan 28 conflictos y en Perú 34, es decir, son países con un gran número de situaciones de extractivismo mundial.²⁵ Sin embargo, ese número se aumenta por conflictos no reportados en dicho sitio. En el caso de México y de la Sierra Norte de Puebla, sólo han registrado el conflicto de Tuligtic, municipio de Ixtacamaxtitlán, lugar donde también he tenido acercamientos. Les falta sumar el de Tetela de Ocampo y el de Zautla. Para el caso de México, Boege (2013) reporta 43 conflictos mineros en igual número de poblaciones indígenas. El número real aumenta dado que este autor no reporta el caso de minería en el grupo totonaco y el posicionamiento de los yaquis, de Sonora, en el norte de México, que defienden su territorio ante la imposición de un acueducto que

²⁵ Después de Perú, Chile es el país con el segundo lugar con 33 conflictos reportados, después le sigue México, les continúan Argentina con 26 y Brasil con 20. Otros países del continente con reportes por conflictos mineros son: Bolivia (9), Colombia (12), Costa Rica (2), Ecuador (7), El Salvador (3), Guatemala (6), Guyana Francesa (1), Honduras (4), Nicaragua (4), Panamá (6), Paraguay (1), República Dominicana (4), Trinidad y Tobago (1) y Uruguay (1). http://basedatos.conflictosmineros.net/ocmal_db/, consultado: 28 de septiembre de 2013.

atravesaría sus lugares de trabajo y vivienda, pero no ha sido considerado por no ser un conflicto minero.

Los conflictos mineros en México incluyen territorios indígenas, según Boege (2013), con los grupos kikapoo, kiliwa, mame, maya, mayo, mazahua, mazateco, mixe, mixteco, otomí, paipái, pame, pima, popoluca, quiché, seri, rarámuri, tepehuanes, tlapanecos, tzeltal, tzotzil, yaqui, zapoteco, zoque, y en los numerosos grupos náhuatl del sur de Veracruz, de Guerrero, del Altiplano, del Estado de México, de Oaxaca, de San Luis Potosí, de la Sierra Norte de Puebla, de Zongolica, de Orizaba, de Durango y de Michoacán. Prácticamente en todo el territorio indígena mexicano.

¿A qué se debe la insistencia gubernamental de dar concesiones mineras en territorios indígenas? Se debe precisar que algunos de esos grupos fueron beneficiados por la reforma agraria, al dotárseles terrenos ejidales, comunales, de nuevos centros de población o por restitución en el caso de los que contaban con algún elemento de dotación de tierras en la Colonia. Debido a las modificaciones de la Constitución mexicana en 1992, los terrenos ejidales y comunales empezaron un proceso de certificación de terrenos, con lo que se rompió el ejido o la propiedad comunal y los terrenos empezaron a individualizarse en la maraña legal del Estado y pueden ser vendidos, fraccionados o bien concesionados a particulares.²⁶ Otros grupos indígenas sólo tienen el pedazo individual de propiedad privada o carecen absolutamente de algún tipo de terreno.

No obstante, el panorama de la minería es uno, falta contabilizar el otro espectro paralelo a ella, es involucrado cuando se trata a cielo abierto o ~~“tajo”~~: las hidroeléctricas. Empresas que dotarán de agua a la industria minera nacional y transnacional para realizar los procesos de separación de minerales. En el Estado de Puebla se habla de al menos dos procesos de construcción de hidroeléctricas, una en la población de Ignacio Zaragoza, Olintla, y la otra en el municipio de Zoquiapan. Es relevante comentar que en la Sierra poblana la construcción de hidroeléctricas no es nueva, de hecho desde principios del siglo XX se instalaron en tierras indígenas y campesinas las presas de Necaxa (inaugurada en 1905), Tenango y Nexexapa, instaladas sin ~~“tantas dificultades”~~ por las condiciones históricas de la población campesina e indígena que estaban en relativo aislamiento, escasas

²⁶ Sobre la propiedad ejidal y comunal hay una vasta literatura, se puede consultar Warman (1976), Aguirre Beltrán (1981) y más recientemente León Hernández (2011).

organizaciones indígenas productivas, así como la falta de una legislación internacional en apoyo a los pueblos indígenas y sus territorialidades, como el Acuerdo 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). No obstante, dichas construcciones provocaron el reacomodo de población nahua y totonaca y el establecimiento de un nuevo municipio, Juan Galindo en 1936.

Para establecer un punto de contacto entre el primer apartado de este trabajo y la territorialidad es necesario hacer un breve recuento entre naturaleza y territorio. Los trabajos del neoevolucionismo y la antropología ya habían dado cuenta de la relación naturaleza-territorio, pero recientemente es cuando se aprecia esta vinculación, se empieza a hablar del territorio de los pueblos amazónicos (Surrallés y García, 2004; García y Surrallés, 2009) y su titulación. Estos pueblos conciben a la naturaleza, incluido el propio territorio, y a los humanos en una relación indisociable, incluso de una naturaleza domesticada en la cual el animismo permite apreciar las relaciones entre los humanos y los no humanos, animales, plantas, bosque, en una situación relacional indisociablemente ligada a la naturaleza, como lo ha especificado Descola y como se ha examinado en páginas anteriores; análisis también emprendido desde una visión latinoamericana en la cual se suman aspectos del espacio y el paisaje (Ellison-Martínez, 2008). Estos acercamientos han sido poco considerados en otro tipo de estudios. Aunque no especifiquen el porqué, se puede explicar inicialmente debido a que en apariencia no se relacionan con el tema político de defensa del territorio pero, como se ha destacado antes, la postura política de investigación y asesoramiento de los pueblos amazónicos queda plenamente demostrada en los trabajos de Surrallés y García Hierro y en la plena discusión de la percepción del paisaje y el espacio en localidades campesinas-indígenas donde también se percibe lo político en los trabajos coordinados por Ellison y Martínez (2008).

Es, sobre todo, en los planteamientos de Toledo Llancañeco (2005) donde el territorio, mejor dicho, el etnoterritorio, se convierte en un arma de defensa de las poblaciones indígenas en la globalización, mediante la consolidación de movimientos de derechos autonómicos, de delimitaciones jurídico-políticas sobre la titulación de los mismos (aspecto compartido con Surrallés y García, 2009), territorio histórico y simbólico, como hábitat y las leyes internacionales y como biodiversidad. (Toledo, 2005, p. 87).

En este sentido, Enrique Leff habla de una racionalidad ambiental, en las cuales destaca que la ecologización subsume la naturaleza al control de la sociedad, cuya postura sería contraria a la de Descola que he mencionado con anterioridad, donde no hay distinción entre naturaleza y cultura o sociedad. Sin embargo, el propio Leff corrige esa situación al señalar que más que tratarse de una administración de la naturaleza en la sociedad, debe considerarse la relación naturaleza-sociedad como ~~una~~ teoría que orienta una *praxis* a partir de la subversión de los principios que han ordenado y legitimado la racionalidad teórica e instrumental de la modernidad” (Leff, 2009, p. 339). Es decir, la separación de Leff entre naturaleza-sociedad responde más a un ámbito político de la sociedad dominante, aspecto también señalado por Descola (2004, p. 24) y Surrallés y García (2004, p. 10).

En otra perspectiva, el trabajo temprano de Arturo Escobar (2000) también puso en la palestra el lugar y la naturaleza. Reconoce la importancia de la naturaleza en la etnografía superando el ecologismo cultural, para destacar los planteamientos de la antropología posestructural y la demografía política, y de esta forma, sostener que lo principal es superar la dicotomía entre naturaleza/sociedad; la cual está siendo superada por propuestas cuyo énfasis radica en lo local o regional para destacar las formas propias de relación entre la naturaleza y la cultura, incluido el reconocimiento del aporte de Descola (Escobar, 2000, pp. 118-119). El lugar o lo local también es punto de convergencia en el trabajo de Escobar, o lo que llama en-lugar (2010). Se trata del estudio de la territorialidad en una región y la perspectiva de defensa del territorio local, coincidente con otros planteamientos antropológicos que destacan lo local de múltiples vertientes y manifestaciones que llegan incluso al paisaje, el espacio y el territorio en una serie de trabajos coordinados por Ellison-Martínez (2008), donde también se establece el vínculo entre naturaleza y cultura desde el planteamiento de Descola.

Por otro lado, en el espectro latinoamericano sobre la territorialidad emergen diferentes posturas, cada una marcada por pautas y enfoques propios concretos para ciertos sectores y áreas del continente. Esto es así por las diferentes oposiciones a discursos dominantes y cuyo resultado es la pertinencia de diferentes vertientes sobre una misma temática. Al respecto advierto un avance y al mismo tiempo una problemática de largo alcance.

1.2.4 El territorio en América Latina

De entre las diferentes posturas en América Latina cuya fuente de reflexión es el territorio, se perciben dos visiones entrelazadas. La primera postura es de Víctor Toledo Llancaqueo, quien lo evoca como aspecto político del etnoterritorio y su análisis sobre las diferentes formas de abordar el estudio del territorio. En un segundo momento, el trabajo de Escobar mostrará los deslices entre lugar y su relación con el supuesto mundo globalizado que deslocaliza a las personas.

El trabajo de Víctor Toledo se ha vuelto de importancia en el ámbito de las ciencias sociales en nuestra América, debido a su profundo análisis y conocimientos de los diversos contextos por medio de estudios históricos, principalmente, pero integrado en esencia por una multiplicidad de referencias a la sociología y la antropología.

Toledo sostiene que el impacto de la globalización ha sido diferenciado en los territorios de los grupos indígenas de América Latina por diversas razones, entre ellas las históricas, productivas y la riqueza de sus subsuelos, entre otras, pero esencialmente subraya que han estado bajo una visión del territorio como jurisdicción, como espacios geográficos a titular (demarcar, restituir o dotar, en el sentido de García Hierro, 2004; García y Surrallés, 2009), como hábitat (“conjunto sistemático de recursos esenciales para la existencia colectiva” García y Surrallés, 2009, p. 87), como biodiversidad y saberes indígenas sobre la naturaleza; como simbólico e histórico.

Esta situación permite ver el entrelazamiento de las diferentes aristas bajo las cuales se ha estudiado el territorio. No descarta ni privilegia alguna de manera contundente, afirmará en sí que una respuesta política es clara en este momento, pero la jurisdicción, el espacio geográfico a demarcar, el hábitat, su diversidad y su espacio simbólico e histórico serán aspectos que incluyen esa reflexión.

Así, su visión contendrá diversos aspectos, pero se entrelazará con una postura política enlazada con el cariz cultural por medio de las organizaciones locales, las relaciones sociales y la forma de usar y significar el espacio:

[...] el recurso a la cultura etnoterritorial, los modos de organizar, relacionarse, usar y significar el espacio, han servido de fundamento para las “reclamaciones territoriales” —sean de demarcación y titulación de tierras, de control político, de aprovechamiento económico, derechos colectivos y soberanía sobre el hábitat y los

conocimientos— y a su vez han cargado de sentido identitario a esas contiendas (Toledo, 2005, p. 93).

De esta forma, su propuesta integra la mayor parte de elementos esbozados en las primeras secciones de este trabajo y es un referente de gran ayuda para continuar el debate sobre el territorio y el etnoterritorio, del cual se hablará más adelante.

Proceso de reconstrucción de espacios luego de los diferentes tipos de conquistas y colonización,

[...] un sistemático recomponer los espacios vividos, marcar límites simbólicos, sacralizar y vitalizar una topología de lugares (Carmagnani, 1988; Farris, 1992). Es la (re)construcción de una espacialidad propia, subalterna y autónoma a la vez, invisible a los ojos del poder, donde se reconstruye el sujeto colectivo. Territorialidad que es el espacio social vivido, distinto del espacio físico de realidades materiales, y distinto a las representaciones oficiales del espacio (distritos, provincias, cantones, corregimientos, etcétera) (Toledo, 2005, p. 94).

En este sentido, es importante esbozar que Hairoka (1996) ha señalado que la historia de los propios lugares se convierte en el aspecto central de los territorios, tal como lo manifiesta Toledo, pero involucrando el aspecto propio de la organización social de las localidades; acorde con su propia cosmovisión, entra el juego de los territorios sagrados, pero no se limita a él. Pone de manifiesto el papel importante de la colectividad y de la organización comunitaria como eje central. Así, se tratará de mostrar en los siguientes capítulos, en los cuales los actores sociales mantienen clara su visión sagrada o ritual sobre el territorio, pero actúan como sujetos políticos subalternos opuestos a los grandes proyectos mineros e hídricos en la sierra de Puebla o bien como una revuelta en defensa del lugar de siembra con el caso peruano en Huayucachi.

En este sentido se puede reconocer el gran énfasis que el análisis etnoterritorial tiene en juego sobre la forma en que las colectividades se colocan como sujetos políticos en la defensa y reconstrucción de sus territorios identitarios tanto como espacio primordial en la producción y el medio ecológico, como por la forma de establecer relaciones sociales en su interior que apuntan a un comunitarismo, en el cual pueden estar implícitos aspectos materiales o simbólicos:

Hoy es posible constatar la diversidad de contiendas indígenas que, a diferencias de las movilizaciones de los años ochenta del siglo XX, son explícitamente etnoterritoriales, de defensa y/o reconstrucción de los territorios indígenas, como espacios primordiales, social y simbólicamente construidos (Toledo, 2005, p. 94).

Los movimientos indígenas en defensa de su territorio se debe a un proceso de reterritorialización por parte del capital mundial que pretende reclasificar el espacio ya simbolizado (incluso cuando se habla de las propias categorías del Estado-nación como municipios, juntas auxiliares, comarcas, cantones, etc.), porque busca la “desterritorialización y rompe los vínculos sociales” (Toledo, 2005, p. 95).

Al respecto, la aparición de nuevas formas de colonización del territorio, como lo han denominado algunos autores (citar), refiere al asalto de los poderes nacionales y sus alianzas con el capital extranjero para que éstos dispongan de los recursos del subsuelo y los hídricos de los diferentes lugares estudiados en este trabajo.

En otro sentido, pero con igual énfasis en la organización comunitaria y su respuesta al capital mundial, el trabajo de Arturo Escobar (2010) parte de una antropología latinoamericana y puntualmente sobre una realizada en la costa del Pacífico colombiano, con la población afroamericana, pero más sobre un tipo de “activismo” surgido en el seno de los protagonistas de los Procesos de Comunidades Negras (PCN), una “etnografía de las prácticas, estrategias y visiones de este particular grupo de activistas” (Escobar, 2010, p. 10). Sin embargo, se inscribe en una propuesta mucho mayor que tiene que ver con el enfoque decolonial, la ecología política, el espacio y el lugar, la identidad y las redes, involucradas como procesos regionales en los cuales incide directamente la globalización y la complejidad (Escobar, 2010, p. 11). Su itinerario teórico deambula del lugar, capital, naturaleza al desarrollo, la identidad y las redes.²⁷

Sobre la territorialidad destaca la consagración de una lucha por la tierra en dos vertientes aparejadas a un fenómeno evidente: la declaración de grupo étnico de la población afrodescendiente en 1991 (Ley 70 de 1993), así, Escobar estudia la región y el lugar como los opuestos a la globalización, destacando los procesos “basados-en-lugar y regionales” (Escobar, 2010, p. 21) con énfasis en los aspectos económicos, ecológicos, políticos y culturales en la globalización.

Para su análisis decolonial parte de la idea de Enrique Dussel (1992), en el que la globalidad encubre al “otro” de manera sistemática. A su vez, toma la idea de sistema

²⁷ Al igual que Darcy Ribeiro señala el compromiso de la antropología con los saberes aportados (Escobar, 2010, p. 12).

mundo moderno/colonial de Boaventura de Souza Santos, Grosfoguel también se siente en el ambiente, Roitman y González Casanova.

Emergiendo desde esta materialidad histórica, este libro versa sobre las intersecciones increíblemente complejas entre la naturaleza y la cultura, entre el espacio y el lugar, entre el paisaje y la acción humana, entre la cultura y la identidad, entre el conocimiento y el poder, entre la economía y la política, entre modernidad y globalización, y diferencia y mismidad asociadas con la globalidad imperial y colonialidad global en un rincón particular del mundo (Escobar, 2010, p. 22).

También parte de las geografías desiguales (*ibid.*) En resumen, trata su trabajo sobre etnografía y teoría social. (*idem.*, p. 23), sin embargo, la constante referencia a la naturaleza por medio de la ecología, que se suma a los enfoques criticados por Barabas como el de Descola que llama analogismo.

Respecto a ecología política, se basa en el investigador catalán Joan Martínez Alier, para definir el estudio de los “conflictos de distribución ecológica” (Escobar, 2010, p. 23), conflicto y control a los recursos naturales como fuente de subsistencia y destrucción ambiental.

Con Arturo Escobar comparto la idea sobre la forma de organización y resistencia en defensa del territorio, pero no concuerdo con su análisis regional sobre la costa del pacífico colombiano precisamente por su enfoque regional, cuando puede ser esclarecedor el hecho de buscar mayores correlaciones y conexiones con otros puntos de América Latina, así como asumir el enfoque decolonial en el sentido de excluir los autores fundadores de la antropología, colonialistas o no, para hacer su análisis. Sin embargo, coincido con su postura acerca de que:

[...] la gente se moviliza en contra de los aspectos destructivos de la globalización desde la perspectiva de lo que ellos han sido y de lo que son en el presente; sujetos históricos de culturas, economías y ecologías particulares; productores particulares de conocimiento; individuos y colectividades comprometidos con el juego de vivir en paisajes y con los otros de manera específica (Escobar, 2010, p. 23).

En este sentido, intentaré probar que esa afirmación puede ser útil como hipótesis incluyendo los resultados adversos por la forma en que han votado las personas de las localidades de estudio, donde los partidos políticos controlan los recursos y la compra de votos, en lugar de establecer estrategias de acción y oposición más fortalecidas por la defensa de sus territorio.

Sus líneas de análisis son: ecología política; lugar, capital, naturaleza, desarrollo, identidad, redes.

El lugar se percibe desde una oposición de lo local a lo global, cuando el énfasis de la antropología veía la relación de lo global con lo local descuidando completamente este punto. Por ello, Escobar (2010, p. 24) pone la atención en lo local como el punto donde se expresan los movimientos indígenas o étnicos en el caso de los afroestizos colombianos. El lugar es el territorio de las luchas por la cultura y la identidad. Con ello alude al lugar y la región en un mismo proceso de construcción por medio de la lucha: “territorio-región de grupos étnicos” (Escobar, 2010, p. 24), por esto denomina a las “luchas basadas-en-lugar” como punto de convergencia de lo local y lo regional opuesto con aspectos culturales, políticos y económicos, a la globalización que intenta saltar el pacífico colombiano. Así, “las luchas basadas-en-lugar” es una inflexión del cuerpo afroestizo-étnico, el ambiente, la cultura y la economía.

El lugar es el punto de origen de la identidad, por la “corporalización y un emplazamiento de la vida humana que no puede negarse” (Escobar, 2010, p. 24).

Escobar (2010, p. 25) refiere a una colonialidad, la naturaleza proveniente, la modernidad, la cual es invisibilizada por el capital y sus agremiados pero tan clara y absoluta como los casos de México.

El objetivo del texto en sí, es llegar a la forma de titulación de tierras en Perú, con cierta precisión en los andes, pero sobre todo con la claridad jurídica en el amazonas con la idea de que la territorialidad es “consustancial a la función económica, a la condición ecológica, a la percepción subjetiva del sujeto del derecho y a la propia naturaleza física del bien” (García, 2004, p. 289). De nueva cuenta, con la anterior aseveración se ve su apego al animismo de Descola, pero sobre todo a un análisis muy local, la zona de los andes, pero tampoco con suficiente ejemplificación, y en mayor medida a la zona amazónica de Perú.

El autor destaca la territorialidad como punto de partida, no es el territorio, sobre el que existe una carga de derecho estatal-liberal opuesta la visión de la territorialidad indígena.

Existe el derecho propio de los pueblos a “autoidentificarse y a tratar de generar un entorno propio, muy especialmente en referencia a los conceptos jurídicos que defienden sus dimensiones existenciales” (García Hierro, 2004, p. 278). pero debe hacer sobre una

base de la interculturalidad y no la dimensión unilateral de la multiculturalidad de los diferentes Estados nacionales. Se habla precisamente de una “interculturalidad jurídica” (*ibid.*), admitir en el derecho del Estado el mutuo reconocimiento y valoración de la diferencia cultural. Eso no ocurre con las constituciones que albergan el principio de multiculturalidad, porque está por encima de los pueblos, porque éstos no pueden ser los “dueños de los recursos que en esas tierras se encuentran” (García, 2004, p. 278) pues son legislados desde la esfera del poder del Estado. Éste impide el control de ríos y lagunas, tal es el caso del río Zempoala en Puebla y Veracruz, el cual será concesionado a la empresa hidroeléctrica para que produzca el agua necesaria para las minas. Considera que el derecho es dinámico, pero se niegan a su reconocimiento por diversas circunstancias como valoraciones del derecho en términos de una “conquista colonial” (García, 2004, p. 279) sobre los derechos indígenas, ni éstos ni los coloniales se ponen de acuerdo para superar esas valoraciones, la existencia de una “esquizofrenia jurídica” respecto a lo judicial con los pueblos indígenas después de la caída de los marcos jurídicos coloniales.

Los pueblos indígenas ven el derecho colonial para “[...] proteger sus derechos territoriales” (García, 2004, p. 279).

[...] de entre las características de la propiedad occidental, los pueblos indígenas se han centrado en aquellas referidas al ejercicio de poder que otorga ese derecho sobre una cosa: su carácter absoluto (*erga omnes*), exclusivo y permanente” (García, 2004, p. 279). esto quiere decir la protección total de la propiedad.

Por lo menos ahora, en los análisis de la territorialidad, percibo dos posturas más complementarias que opuestas. García Hierro (2004, p. 279), sobre la titulación de la territorialidad, protección total de la propiedad en el marco de la propia legislación hegemónica, la cual inicia con la titularidad de las propiedades, por ejemplo de los pueblos amazónicos.

La otra postura cambia en su sentido de territorialidad al anotar a ésta como una postura política de defensa de tierras ya legalizadas y con modificaciones del artículo 27 constitucional mexicano, en tierras de campesinos e indígenas que fueron beneficiados con la Reforma Agraria (1917-1940 aproximadamente), en núcleos agrarios ejidales o de tierras comunales, pero amenazadas por el extractivismo mundial. Como digo, no hay elementos de fondo que las hagan diferentes. Sólo la condición de los pueblos respecto a los

amazónicas de titularidad y en otros a una titularidad modificada a favor de la propiedad individual.

En el caso occidental, la propiedad de la tierra es un derecho civil y corresponde a un individuo. En el caso de las sociedades indígenas la cuestión de la tierra es diferente; el territorio se vincula más bien al pueblo que al individuo y nadie piensa que puede disponer de él a su antojo (García, 2004, p. 280).

Como ejemplo, Bolivia, donde existe la noción de individualidad, pero no se vende por ser un territorio boliviano, se habla de un derecho político y no un civil.

En la lucha por su territorialidad los pueblos indígenas han establecido el principio de garantía de inalienabilidad (García, 2004, p. 281) que pone en jaque el sentido político de la territorialidad indígena. Asimismo, la propiedad occidental, por demás individualizada, se opone a las nociones indígenas de propiedad colectiva, pero tiene diferentes formas de ser:

[...] entre lo colectivo, lo individual o lo supracolectivo (lo político, lo religioso); espacios de todos y espacios de nadie; un derecho generalizado de uso sobre bienes de propietario indeterminado, incluso de carácter espiritual o anímico; derecho de antiguas y futuras generaciones, en los que el sujeto actual está restringido y obligado [...] (García, 2004, p. 281),

En este párrafo también se percibe su acercamiento con la postura de Descola sobre el animismo o bien en el nombre utilizado por Barabas de “perspectivismo” (Viveiros de Castro, 1992), el “analogismo” (Descola, 1995) y la “epistemología relacional” (Bird-David, 1999; Barabas, 2008).

Cuando los indígenas reclaman sobre sus tierras, en un sentido “Lo que rescatan de la propiedad son las posibilidades defensivas que le otorgan el carácter absoluto de su ejercicio, su exclusividad y su perpetuidad” (García, 2004, p. 282). No buscan la propiedad al modo occidental, individualista por demás, ni los valores de mercado capitalista de uso de recursos para el enriquecimiento (por su puesto que los hay, como pueden ser los centros vacacionales administrados por ejidos, ejemplos hay en Hidalgo). Si bien es cierto que los pueblos en América Latina tienen gran experiencia en la lucha y defensa de su territorialidad (véase Surrallés, 2004; García Hierro, 2009) por medio del acuerdo 169 de la OIT, en el caso de los grupos indígenas mexicanos ha sido recientemente que han arribado al estudio, ya sea directamente o por asesores u ONG’s, y posterior apropiación en la defensa y reclamo de su territorialidad en el sentido comentado por García (2004, p. 282).

Esto significa que la lucha por la territorialidad apenas inicia en México, pero ya hay avances considerables en el rumbo de ese camino por la titularidad absoluta. Los Yaquis por ejemplo, tienen desde hace años cierta autonomía, pero eso no significa titularidad exclusiva sobre su territorialidad; las poblaciones étnicas integrantes del ejército zapatista, en los pocos márgenes que da el derecho occidental mexicano, no están pidiendo nueva titularidad, están optando por la autonomía desde abajo. Escasos ejemplos hay al respecto, como se ve, pero ahora la política extractivista apunta a un fortalecimiento de las luchas y defensas de la tierra, donde los casos analizados desde las experiencias, peruanas, bolivianas y ecuatorianas, son de gran valor por su ejemplo de uso de las leyes internacionales (169) y las nacionales, tal como lo han mostrado los autores antes referidos. En cuanto coincidencias con la visión del etnoterritorio, Le Bonniec, Barabas y García Hierro aluden al etnoterritorio como la territorialidad de un pueblo, un hábitat determinado (García, 2004, p. 283), pero sobre todo por la historia del pueblo con ese espacio (Surrellés, 2004), y la historia de las relaciones sociales del pueblo con su entorno:

Estamos ante un hábitat demarcado por la historia de un pueblo, y no tanto por hitos físicos, una unidad indivisible en su esencia (aunque dividida en usos en la práctica social interna) que define una relación religiosa a veces, espiritual siempre, un patrimonio indisponible, transgeneracional: es por eso que los pueblos indígenas han reivindicado el concepto de territorio como el más apropiado para definir esa peculiar relación (García, 2004, p. 283).

Los pueblos debería definir “los derechos, sus alcances y sus límites al interior de cada pueblo”, así, se abre la posibilidad para superar la ortodoxia del Estado nacional para dar lugar al “derecho pluri- e intercultural debidamente coordinado” (García, 2004, p 283).

No obstante, la propuesta anterior, por demás importante y como efectiva vía de librar el enredado momento del derecho de los pueblos indígenas sobre su territorialidad, falta librar un aspecto más, el referido a poblaciones indígenas, como en el caso de México, donde no existe una noción sobre la territorialidad, dado que fueron exonerados, colonizados por completo, al legalizar la propiedad individual y se socavó la propiedad colectiva o comunal del territorio, pero donde existe una noción del recuerdo de la colectividad, por ejemplo, la faena, trabajo colectivo del pueblo para arreglar las cosas, o bien la mano vuelta, trabajo solidario entre las familias. ¿Ellos perdieron todo tipo de

noción colectiva de la territorialidad? Me parece que no, que hay suficientes elementos para analizar la aparición de una concepción colectiva del territorio en la aparente visión individual y ortodoxa a la que fueron reducidos los totonacos. Este debe ser el camino para reafirmar el aparejamiento de esta postura con la mía:

- La faena como expresión colectiva
- La mano vuelta como esfera de transición entre lo colectivo y lo comunal
- EL monte, como tierra comunal para recoger leña y cazar, el río como propiedad colectiva para la pesca, pero no así para la siembra.
- Las huertas familiares como uno de los círculos concéntricos de la propiedad comunal y la herencia por medio.
- Sociedad de producción rural
- Relación con el Estado mediante programas “sociales” que tienen contenido colectivo pero fomentan el gasto individual, Progresas.

1.3 Etnoterritorio

La visión de la etnocencia considera la forma en que los propios grupos sociales han creado sus sistemas de interpretación y de conocimiento efectivo sobre su origen y su cultura, un “sistema de conocimiento y percepción típico de una cultura” (Sturtevant citado en Escalante, 1975, p. 161), lo cual incluye por supuesto la forma exegética del territorio, llamada etnoterritorio, es decir, la forma en que los pueblos indígenas o grupos étnicos crean la visión sobre su mundo en términos territoriales.

El estudio del Enoterritorio tiene diferentes vertientes, las cuales van desde aquellas formas de ver el territorio y la autonomía en países o Estados nacionales (Aguilera de Prat, 2006; Moreno, 1992, 2009) hasta los procesos del reconocimientos de territorios culturales y de derechos sociales, referidos a territorios sagrados o territorios de memoria (Giménez, 2000; García-Hernández, 2010; Barabas 2002, 2004, 2008) en el marco de la globalización (ibid., p. 3).

El etnoterritorio o neorregionalismo destaca por dotar de una identidad colectiva usada por partidos políticos, por los propios habitantes de ese territorio y por las cuotas de poder inmerso en el discurso; el Estado no satisface las demandas locales y el

enfrentamiento entre localidad contra globalidad, sin embargo, principalmente se ha observado el caso del Estado de la Autonomía en la Constitución Española (Moreno, 1997, p. 3), son algunos de los argumentos expuestos por los estudiosos españoles para explicar el caso del etnoterritorio. Sin embargo, difiere con el caso mexicano por distintas cuestiones, en éste no se habla de autonomía generalizada entre los grupos indígenas; además, el etnoterritorio es visto como geografía simbólica (Barabas, 2002, 2004, 2008) y, desde la postura sostenida en este trabajo, el etnoterritorio en el caso de algunos grupos indígenas, en particular en el caso de nahuas y totonacos que habitan Tetelilla y los totonacos que habitan en San Juan Ozelonacaxtla, Puebla, es una categoría que interioriza los elementos del Estado nacional y no se contrapone con él en el ejercicio de la identidad colectiva, de hecho, el Estado ha fortalecido esa identidad indígena con los recursos de la educación y de los programas oficiales, a pesar de que algunas prácticas culturales han tenido un impacto negativo, como la mano vuelta por la intervención de Progresas.

Alicia Barabas en diferentes trabajos (2002, 2004, 2008) hace referencia al etnoterritorio, el cual debe ser discernido entre el espacio y el territorio. Al primero se le entiende como la construcción del territorio cultural. Mientras territorio se refiere al –espacio culturalmente construido por una sociedad a través del tiempo; un espacio nombrado y tejido con representaciones, concepciones, creencias y prácticas de profundo contenido mnemónico y emocional” (2008, p. 129).

Por tanto, el etnoterritorio se refiere al –territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo” (*ibid.*) Además, el etnoterritorio integra lo que la autora denomina historia de un pueblo en un lugar. Desde esa perspectiva, la autora parte del hecho de la idea esencialista, antes mencionada con el grupo étnico, tomando en cuenta el territorio como algo esencial donde viven los indígenas, pero acepta la noción estructuralista por el hecho de que la migración de un sector de la población tiene esa construcción significativa del territorio.

Los etno-territorios constituyen una categoría que da cuenta de los espacios habitados por pueblos indígenas o una parte de éstos, que poseen por característica, encontrarse delimitados por hitos geográficos reconocidos socialmente por una o más agrupaciones de una misma etnia o de otra distinta. Estos territorios son

valorizados por los indígenas, al asignarle un contenido político, económico, social cultural y religioso (Molina citado por Le Bonniec, 2009, p. 34).

Esta definición me parece más completa, ya que incluye el aspecto de la cosmovisión dentro de lo religioso y lo socio cultural, en cambio Barabas (2004) limita el concepto al territorio sagrado. Por tanto, considero que hay mayores posibilidades de la aceptación del concepto desde la visión antropológica, ya que da cabida a diferentes manifestaciones, que pueden ser en las demandas de algunos grupos indígenas como reivindicación, relativo a las autonomías, similar a lo ocurrido con las autonomías indígenas en Chiapas; en los del territorio rituales, al considerar espacios sagrados y la cosmovisión asociada a la tierra; otra perspectiva es la implicada en los asuntos discursivos de la política y las relaciones de poder inmersas en él, como la lucha electoral entre juntas auxiliares y cabeceras municipales por ocupar una presidencia municipal (Hernández Loeza, 2009).²⁸ Desde mi postura, se ubica la relación socio cultural dentro de la significación y a la vez como una construcción social a lo largo del tiempo, es decir, existe una relación íntimamente ligada entre el desarrollo social y la cultura, en la cual adquieren significación ciertos aspectos de ésta, como el territorio en cuanto elemento de fundamentación de la identidad. Por tanto, a pesar de que la identidad colectiva es diversificada y procesual, en un momento dado se puede hacer un corte de esa relación, por lo que da cuenta de ese proceso identitario.

Desde otra perspectiva, el etnoterritorio se construye y se transforma de acuerdo con contextos externos (el Estado o lo que hubo antes de él, la región) que han marcado la historia misma de los lugares y la relación con los indígenas y, a su vez, también tiene una dinámica propia distinguible solo de manera diacrónica a través de la historia del territorio de los grupos estudiados. Por tanto, en plena coincidencia con Le Bonniec (2009, p. 45), —Las identidades territoriales no son solamente frutos de procesos históricos, son reconstrucciones de un pasado desde la perspectiva indígena—. Por consiguiente, en los siguientes capítulos, haré una revisión de la historia de los totonacos para tratar de ubicar la forma en que el territorio ha sido vivido, tanto por las relaciones existentes, como por un marco que ocupa la revisión de la época anterior a los españoles, la Colonia, el siglo XIX y

²⁸ En el caso del que habla Le Bonniec (2009) se refiere a la emergencia de algunos líderes Mapuche en la que la reivindicación política sobre el territorio es notable; desde otra perspectiva, en Beni, Bolivia, los líderes acuden al discurso sobre el territorio como fuente de movilización (Gottsbacher, 2004).

XX, tratando de distinguir cómo se configuró la identidad territorial de los habitantes de la Sierra Norte de Puebla, y se esbozará una breve semblanza histórica de los huancas en la Zona Central andina de Perú.

Esta diferenciación no está en oposición a los territorios sagrados (aquellos que tienen una fuerte carga simbólica porque se realizan rituales, habitan los dioses o entidades anímicas, tienen una connotación en el idioma, etc.), pero tampoco tiene una oposición entre las fronteras estatales y el territorio simbólico (finalmente referidos en las distinciones de la autora antes mencionada) que históricamente han habitado los grupos indígenas. Tal es el caso de las juntas auxiliares estudiadas aquí, ya que en las poblaciones de estudio lo simbólico del territorio no sólo tiene que ver con los lugares donde habita Kiwecoló o Juan del Monte (como territorio sagrado, deidades totonacas o dueños del monte), sino donde habitan los mortales que es el territorio estatal, pero interiorizado en términos de las categorías políticas definidas por el Estado. Los relatos presentados más adelante tienen como finalidad complementar la visión de que el etnoterritorio no sólo es la geografía y el panorama indígena como tal, también es el territorio construido históricamente por el Estado y asimilado por los grupos totonacos y nahuas de la Sierra Norte de Puebla.

Otra concepción del etnoterritorio, considera que el origen y la filiación del grupo en un lugar y los niveles de autoreconocimiento pueden ser globales (étnicos, regionales, subregionales), o locales (comunales)” (Valdés del Toro, 1993, p. 33). Esta consideración, por tanto, complementa la visión de Barabas, ya que amplía sobre el sentido del territorio, no lo vincula exclusivamente a un grupo social (como el indígena o de minoría social, como el caso español), ya que el territorio es atravesado por diferentes procesos como la etnia, la región y las comunidades, en consecuencia, está en el centro de lo que se ha definido como territorio de malla o territorio próximo, coincidente con la postura de que el territorio es atravesado por diferentes procesos, además de los propuestos por Barabas, de historia, espacio y práctica cultural. Esta postura, también coincide con Barabas al señalar el territorio como sagrado:

Tanto los territorios locales como los globales tienen fronteras e hitos geográfico-simbólicos que marcan centros; sitios que comportan significados sagrados para los usuarios porque en ellos se ha producido la irrupción de las ya mencionadas entidades anímicas territoriales o de algún santo aparecido. Una de las características del centro es que es un punto de densificación significativa, un “centro cósmico” (Valdés del Toro, 1993, p. 33),

Así, resulta vital para el grupo que tiene un imaginario sobre él y que lo ha dotado de sentidos y poderes terapéuticos, mágicos, y de afectividad y confianza. Estos puntos referenciales que son centros pueden ser considerados lugares sagrados y muchas veces están marcados por las huellas de los héroes fundadores, tienen gran poder convocatorio y son socialmente emblemáticos. La gente dice que el territorio sagrado de los dueños es “delicado” y “pesado”, aludiendo a su cualidad heterogénea respecto del tiempo y espacio ordinarios, peligroso por el carácter irritable de las entidades anímicas territoriales, en el cual debe evitarse toda trasgresión moral a fin de evitar el castigo presentado como enfermedad” (e.).

Esta relación identitaria estaría marcada por la propia historia del grupo totonaco y nahua, por sus vaivenes y movilizaciones anteriores a los españoles, a la aparición misma de los españoles y al arribo de mestizos representantes del liberalismo popular, del ámbito educativo impulsado por el indigenismo y a la confluencia de los medios de comunicación. Es decir, la identidad ha sido moldeada por factores internos del grupo (su propia cultura totonaca sincretizada antes y después de la Colonia) y por los factores externos del medio (españoles, mestizos liberales y el Estado mexicano).²⁹

Los etnoterritorios, tienen, desde esta perspectiva, una flexibilidad denotada en la identidad, más que como lo ha hecho Barabas (2002, 2004) solo como territorios sagrados, por tanto, en cuanto al Enoterritorio, comparto la idea de Moreno (1997) en el sentido de que en el territorio de grupos indígenas o étnicos, existe una polivalencia de la identidad y de la adscripción al territorio, tanto al ámbito nacional/estatal y al del etnoterritorio, por ello, hay una cohabitación de diferentes niveles de adscripción identitaria, no es única y depende de las condiciones nacionales, regionales y de los procesos internos de las localidades.³⁰

²⁹ Un planteamiento pertinente y que pone en tela de juicio los estudios de identidad étnica, en este sentido es el de Molina (1992, p.7), quien afirma que “En poleteyas (alusión a la comunidad de Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft*) multiétnicas, la identidad étnica estaría siendo moldeada de manera ininterrumpida y acabaría por ser el producto, en buena medida, de la interacción entre percepción interna y respuestas exteriores”. Es decir, el territorio totonaco está marcado por su propia dinámica histórica, el *chuchutsipi*, el pueblo, las campanas y el centro religioso a lo largo de la Colonia y la aparición de la noción de municipio con el Estado nacional, cuestiones que serán ampliadas a lo largo de los capítulos subsiguientes.

³⁰ El autor señala que para el caso español, —la persistencia, por otra parte, en las Comunidades Autónomas españolas de una manera de identificación dual (en el etnoterritorio), con una adscripción ciudadana a los ámbitos nacional/estatal y etnoterritorial sin exclusiones aparentes entre ambos, caracteriza la naturaleza ambivalente y dinamizadora de las relaciones entre centros y periferias”. Molina, 1992, p.7.

De lo anterior, considero que el etnoterritorio es la concepción que los propios habitantes elaboran de su territorio, sumando aspectos de su formación histórica, los actores que han intervenido para ella (la época anterior a los españoles, la Colonia y los liberales formadores del Estado nacional), la cultura, la autoadscripción al mismo y los conflictos o momentos de tensión que se viven en el territorio ya sea derivado de situaciones externas como endógenas de la región o el poblado.

Para el caso mexicano, es relevante revistar esta noción, tal como ha sido construida en la teoría antropológica, no con un detalle de exhaustividad, pero sí cuando menos una figura emblemática: Gonzalo Aguirre Beltrán.

En la visión sobre los pueblos indígenas algo ha cambiado, tal como lo afirmó Aguirre Beltrán (1981) en su localismo territorial con respecto a la globalización, pero el territorio siempre ha sido un elemento importante en la autoidentificación de los individuos y de pensar su origen (ya en términos del mito tradicional indígena o con categorías del Estado como su origen): “El individuo que forma parte de tal comunidad no siente que pertenece a la comunidad, sino a su linaje y a la tierra del linaje” (Aguirre Beltrán, 1981, p. 7). sobre esta consideración faltó ser desarrollada en diferentes términos, por ejemplo, el de los mitos (Trejo Barrientos, 2000), de identidad regional (Giménez, 2000) o bien en términos del municipio (García Torres, 2008, 2010). No obstante, el territorio del que habla Aguirre Beltrán es el producto de la Revolución y de la acción indigenista, no se contempla que el municipio y el territorio que habitan los indígenas sea también producto de las categorías que los individuos han interiorizado como grupos sobre su pueblo desde el siglo XIX, periodo que comprende las modificaciones de espacio, paisaje y relaciones sociales al interior del municipio. De tal manera, que el “municipio libre” del que habla Aguirre en cuanto a elemento político de los grupos indígenas, es el proceso de integración de los mismos a la vida nacional en grupos indígenas aculturizados (Aguirre Beltrán, 1981, p. 9).

En el caso de la Sierra Norte de Puebla, el municipio, no sólo el posrevolucionario sino el decimonónico, tuvo un impacto definitivo en los pueblos, el cambio cultural al que refiere Aguirre Beltrán, se debe a la aparición de los mestizos³¹ en la totalidad de pueblos

³¹ Para el caso descrito por Aguirre Beltrán (1981, p. 111-127) sobre los tzotziles y tzeltales donde el “ladino” o mestizo no ocupó los puestos políticos, la vida municipal adquiere tintas de una forma de gobierno indígena precisa, a diferencia del caso descrito, en el cual no hubo un gobierno indígena. Describe la llegada de ladinos al poder en el siglo XIX, pero como grupo aceptado por los indígenas, para el caso del mestizo (rechazado por

serranos y sólo en pocos casos se presentó un colapso por lo municipal en las cuestiones políticas e interétnicas, tal es el caso de Olarte y el de Palasgustín (el primero con tinte religiosos y el segundo procedente de la lucha agraria que los enfrentaron con los mestizos), de tal forma, que las poblaciones estudiadas estuvieron más propensas a aceptar el cambio cultural del municipio en términos del Estado.

Aguirre Beltrán (1981, p. 7), menciona que los grupos indígenas son comunidades ~~m~~místicamente ligadas a su territorio, a la tierra comunal, constituye una unidad, un pequeño núcleo, una sociedad cerrada que a menudo se halla en pugna y feudo ancestral con las comunidades vecinas de la que siempre, se consideran diferente”. Esta aseveración nos conduce a fijar el punto de encuentro entre la visión de etnoterritorio antes marcada y el territorio indígena del que habla Beltrán, pero no como copias que deban encajar, más bien con miras a incorporar el bagaje teórico esbozado anteriormente y la vida cultural, social, económica y política compleja del siglo XXI.

La relación establecida en los gobiernos chiapanecos descrita por Aguirre Beltrán (1981, p. 136-137), solo confirman las posturas de los teóricos españoles actuales que buscan una explicación a la etnoterritorialidad, como ha sido definida anteriormente, y los municipios autónomos europeos, es decir, hay una convivencia o ambivalencia entre la expresión del tipo de Barabas (autonomía, gobierno local, paisaje, lugares sagrados, etc.) y el etnoterritorio que ha interiorizado el ayuntamiento constitucional como parte de la autoadscripción indígena de totonacos y nahuas de Tetelilla y a los totonacos de San Juan Ozelonacaxtla, pero sobre todo se convierte en una arma de lucha de las localidades afectadas por la minería y las empresas hídricas en los municipios de Olintla, Tetela de Ocampo, Tuzamapan y Jonotla, entre otros, de los cuales se describirá en los siguientes capítulos su historia, etnografía y procesos de organización ante el capital mundial. En el caso de Perú, lo simbólico atraviesa nociones como la de gamonal y chinchilpo en el marco de la ritualidad y territorio sagrado.

En este sentido, la propuesta incluye analizar la forma en que dos regiones con sus distintos poblados manifiestan su etnoterritorio: ¿la expresión política del etnoterritorio priva sobre la visión cultural del mismo?

indígenas y ladinos, dispersos en la zona indígena y actúa como ~~intercasta~~”), disfrutaban del poder político y económico (Aguirre Beltrán, 1981, pp. 138-139).

Esta pregunta puede ser el pretexto para describir los dos casos analizados aquí. Las poblaciones de Olintla, Tetela de Ocampo y Huehuetla, en la Sierra Norte de Puebla al parecer defienden a su etnoterritorio aludiendo la noción de territorialidad, es decir, la vertiente política en defensa de sus recursos hídricos y territoriales. En Perú, en la Sierra Central Andina, no obstante que también existe una industria minera hace casi más de cien años, se advierten escasos conflictos mineros y el etnoterritorio se percibe en el ámbito ritual, en lo que he denominado el territorio sagrado. Caso contrario de otras zonas del Perú, en las cuales existen conflictos evidentes como en Cajamarca, en Puno y el llamado conflicto de la minería ilegal realizado en la selva amazónica.

En las líneas siguientes describo ambos casos para identificar cómo es la visión del etnoterritorio en los dos países.



CAPÍTULO II.

ETNOTERRITORIO SAGRADO: LA COSMOVISIÓN Y LAS ENTIDADES TUTELARES DEL TERRITORIO ENTRE LOS TOTONACOS

Capítulo II. Enoterritorio sagrado: la cosmovisión y las entidades tutelares del territorio entre los totonacos

En este capítulo abordaré la parte histórica y etnográfica de los totonacos de la Sierra Norte de Puebla, para adentrarme en la cosmovisión y las entidades que habitan su territorio, como un preámbulo a la revisión que desarrollaré en el siguiente capítulo sobre la organización y defensa del territorio que hoy llevan a cabo por la aparición de la megaminería y las empresas hídricas en sus lugares de origen.

El enoterritorio se relaciona con expresiones dancísticas que deben ser reestudiadas para dotar de significados o tomar algunos que no han sido del todo explicados. Al respecto, la danza de negritos se relaciona con la tierra, como fertilidad, pero muestra una vigorosa expresión simbólica ligada al territorio. El enoterritorio tiene una vertiente de análisis referida a los territorios sagrados (Barabas, 2002, 2004), la cual incluye aspectos relacionados a las geografías simbólicas y territorios de memorias. En parte, este tema ha sido destacado en el capítulo anterior. Sin embargo, es necesario sumar algunos aspectos que, por cuestiones de espacio y relación con los temas motivo de esta tesis, es importante precisar a continuación.

En el caso de los totonacos y de los huancas, es necesario precisar que en apariencia han quedado en el olvido cierto tipo de rituales asociados con el territorio, como es evidente entre otros grupos; en México, puedo referir los casos de grupos náhuas (Lupo, 1995), huastecos y sus vecinos totonacos (Trejo, 2012), así como los pueblos mixes, zapotecos y triquis (Barabas, 2002, 2004), entre los cuales la relación *el costumbre* como petición de bendición y protección de la agricultura, son cada vez menos frecuentes entre los grupos de estudio. Por lo que a veces se piensa y se afirma que lo ritual y lo cultural no tiene una relación íntima con los procesos de liberación u organización que impacten en lo político en nuestra América; lo que intento mostrar es que el territorio vinculado a lo sagrado y el ámbito cultural, está plenamente incorporado a las cuestiones políticas y de defensa del mismo, por ello es pertinente hablar de enoterritorio en ambos sentidos sin disminuir la importancia de uno o de otro.

Como lo intentaré probar más adelante, la relación entre territorio ritual, incluso el vinculado a la tierra, y el territorio defendido, pertenecen a esferas similares de acción de los pueblos mexicanos y peruanos.

Por tanto, este capítulo tiene la intención de hacer una breve etnografía de la sierra poblana habitada por totonacos, incluyendo breves descripciones de los pueblos de estudio: Olintla, Tetela de Ocampo y Huehuetla. Al mismo tiempo indaga en la cosmovisión totonaca sobre el territorio, aquella que he definido como la esfera sagrada y ritual del etnoterritorio y, por último, presento una interpretación sobre la danza de negritos, donde se percibe una resistencia cultural de lo subalterno y una relación íntima con las entidades sagradas que habitan el territorio.



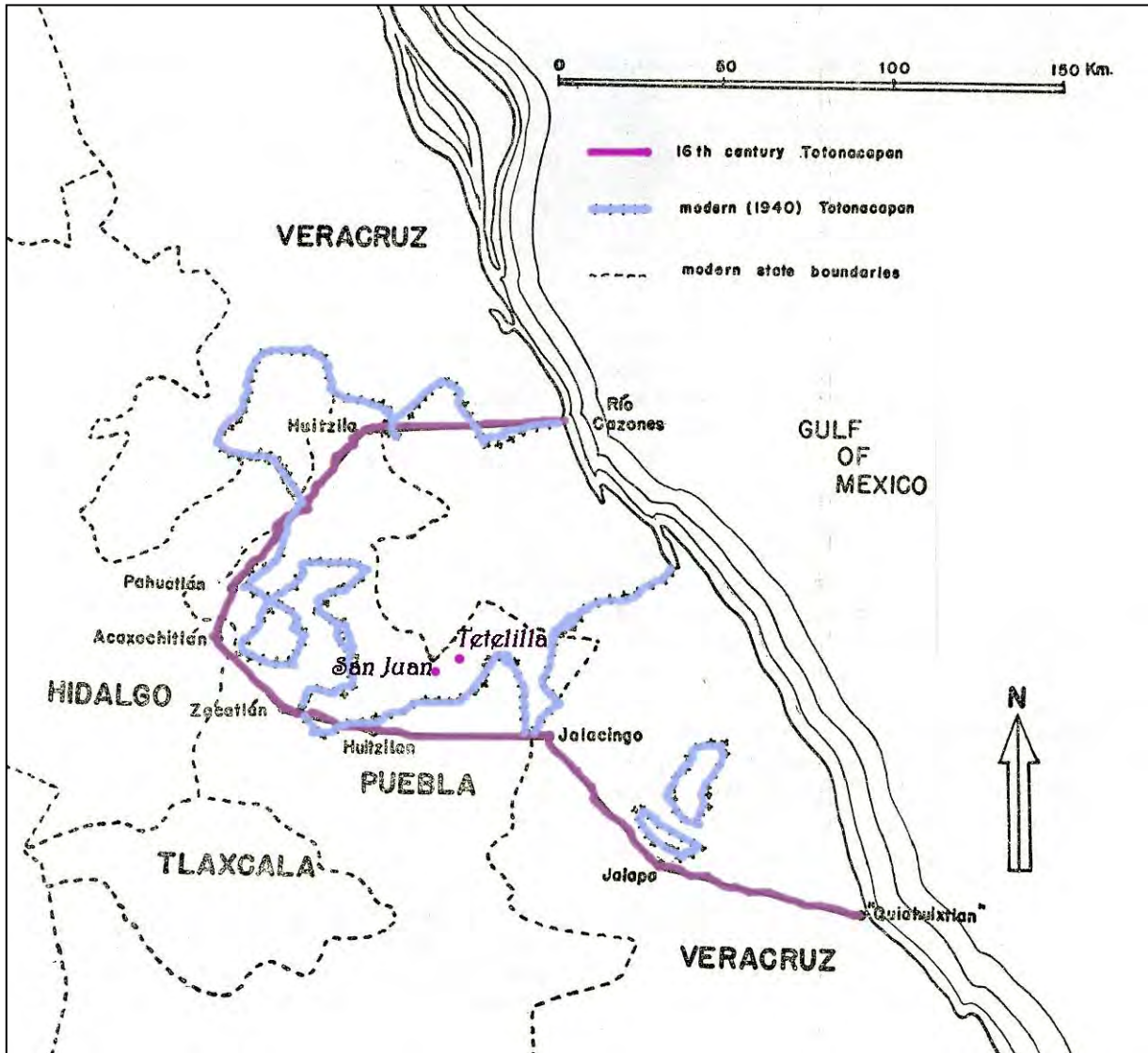
Mapa 1. República mexicana. Tomado de <http://www.mapasparacolorear.com/mexico/mapa-mexico.php>

2.1 Breve historia de los totonacos

Los estudios de Kelly y Palerm (1952) ubican a los totonacos como un grupo focalizado en la costa veracruzana y la serranía del estado de Puebla.³² Su población histórica se extendía

³² Gran cantidad de autores han confirmado esta aseveración: Krickeberg (1933, 1995), García Martínez (1989), Masferrer (2004, 2005, 2006), Chenaut (1995), Ichon (1990).

de las zonas costeras de Misantla y Papantla hasta lo que algunos autores denominan la bocasierra, ubicada en la Sierra Norte de Puebla (García Martínez, 1987; Thomson, 1993b).



Mapa 2. El totonacapan serrano y costero en el siglo XVI y en 1940. Modificado de Palerm y Kelly, 1952, p 4.

Respecto a los totonacos existen diferentes vertientes sobre su posible origen. Una postura propone que fueron habitantes originarios de la costa veracruzana y de la sierra (Kelly y Palerm, 1952), otra más que eran originarios de la sierra norte de Puebla y sus tierras altas y que por la posible presión de grupos toltecas arribaron a la costa veracruzana (García Payón, 1990); una tercera vertiente postula que provenían del centro del altiplano mexicano y arribaron a la costa.

No obstante estas hipótesis, se considera en este trabajo un origen dual de los totonacos, es decir, que habitaron la costa veracruzana y sierra de Puebla antes de la llegada de los españoles y que por las dinámicas internas de Mesoamérica se movilizaban constantemente por el territorio costero o serrano, pero que su ocaso fue marcado por la invasión tolteca.

Los totonacos fueron uno de los muchos grupos que habitaron Mesoamérica, en este trabajo en particular se enfocará a los que habitaron las regiones serranas de lo que hoy es el estado de Puebla o habitantes de la Sierra Norte de Puebla.

Muchos años antes de las migraciones náhuat a la sierra, los totonacos vivían armónicamente en ella;³³ adoraban al sol y a la luna, cultivaban el arte plumario, la cerámica y el bajorrelieve, así como la astronomía, esta última les permitió establecer el cómputo del tiempo hasta la actualidad, con un pequeño margen de error, esta medición la realizaron en un calendario venusiano de 224 días, entre otros que poseían. Mantenían un tipo de asentamiento disperso de un lado a otro de la sierra, que llegaba incluso a centros de importancia como Papantla (Palerm, 1990), donde la población se encontraba diseminada sobre la serranía, cerros, valles y quebradas. El origen mítico de los totonacos se ha identificado con Mizquihuacán, lugar de las siete cuevas.³⁴

Los totonacos fueron algunos de los grupos que llegaron primero a habitar la sierra.³⁵ Tomando de forma global la evidencia arqueológica y las fuentes escritas sobre este grupo (García Payón, 1990, p. 232) se puede establecer que el actual poblado de Tuzamapan, en la Sierra Norte de Puebla, fue el primer sitio en que se asentaron los totonacos, en el año 381, estableciéndose un siglo después en el pueblo de Ecatlán, en 481. La arqueología de la primera época de Tajín y las Relaciones Geográficas así lo asientan. Es decir, a lo largo de los siglos IV y V se inició el poblamiento de la sierra de Puebla por

³³ Melgarejo Vivanco (s/f.), desprendiendo de los apuntes de Fray Bartolomé de las Casas, en *Apologética Historia*, y de Fray Gerónimo de Mendieta, en su *Historia Eclesiástica Indiana*, afirma que los totonacos eran un pueblo "pacífico, artista y de altura moral tan elevada" antes de que los sacrificios humanos fueran instaurados por los pueblos nahuas.

³⁴ Masferrer (2006, pp. 108-109) registra la existencia de otra versión sobre el origen mítico de los totonacos a partir de Torquemada y la *Monarquía Indiana*, la cual señala que los totonacos salieron de Chicomostoc o Siete Cuevas, pasaron por Teotihuacán y luego se dirigieron a Atenamitit (Zacatlán).

³⁵ García Payón (1990) sostiene la tesis de que los totonacos primeramente habitaron la sierra de Puebla y una parte del estado de Hidalgo, con una extensión en las faldas orientales de la Sierra Madre Veracruzana, posteriormente descenderían a la Costa del Golfo por la invasión de los toltecas, previo arribo al valle de México, aproximadamente entre los años 752-757 cuando se afirma que ellos fundaron su capital, Tula, en 804.

parte de los totonacos y se iniciaron las construcciones de los centros ceremoniales de Xiuh Tetelco, Yohualichan, Tajín, Macuilquila, Ayotochco y Papantla, además de numerosos sitios arqueológicos sin explorar en la vertiente del río Apulco o Tecolutla. El mapa 1 muestra que se extendieron en lo que hoy es la Sierra Norte de Puebla y buena parte de la costa veracruzana. En la imagen de Kelly y Palerm (1952) se observa cómo se modificaron sus límites del siglo XVI, con mayor amplitud en la costa, hasta 1940, con territorio reducido en Veracruz, pero más o menos estable en la parte que corresponde a la zona de estudio en Puebla.

Los totonacos después ascendieron al Valle Central en donde colaboraron con otomíes y huastecos en la construcción de Teotihuacán (García Payón, 1989). Una vez terminada su labor en la ciudad de los dioses, los totonacos se dirigieron a la parte norte del actual estado de Puebla a un lugar llamado Atenamitic, hoy Zacatlán, desde donde se dispersaron a lo largo de sierra. Habitaron las regiones donde hoy se establecen los pueblos de Totutla, Axocuapan, Acaxochitlán, Metlayuca, Tulancingo, Pahuatlán, Huachinango, Xicotepec, Zacapoaxtla, Cuetzalan, Atzalan y la región de la Costa Veracruzana. Aunque es probable que su influencia haya llegado a lugares totalmente alejados (Masferrer, 2005, p. 84; 2006, p. 108-110).

Por razones desconocidas, los centros donde se encontraban los principales recintos ceremoniales de población totonaca iniciaron un lento decaimiento que permitió la expansión del mundo náhuatl al consolidarse como centro rector de la cultura mesoamericana. Un lento pero continuo desplazamiento de los totonacos hacia el oriente, rumbo a la costa del Golfo, inició con la influencia náhuatl por la cultura hereditaria de los olmeca-xicalancas.

Concluida la hegemonía Tolteca, del siglo IX al X,³⁶ el totonacapan se mantuvo en relativa calma bajo el dominio de grupos náhuatl o chichimecas entre las primeras décadas del siglo XIII hasta la primera mitad del XVI, mientras que en el Valle de México se desataba la lucha por el poder entre Azcapotzalco y Texcoco, reafirmando así la cultura Azteca. El dominio estuvo caracterizado por movimientos poblacionales que ubican la expansión chichimeca referidas en las *Relaciones Geográficas de Xonotla y Tetela*

³⁶ Es en este periodo de tiempo en que debe considerarse la sustitución de topónimos totonacos por los topónimos nahuas que actualmente designan las poblaciones totonacas de la sierra.

(García Martínez, 1987, p. 50 y anteriores) entre 1180 y 1241 en una parte central de la sierra, donde se supone que *Matlac Ecatl*,³⁷ Diez Vientos, tomó dominio pleno del Pueblo de Tuzamapan, llamado anteriormente *Kali-Hun*,³⁸ que en totonaco quiere decir lugar de los vientos;³⁹ así como la conquista de Xonotla y Ecatlán, poblaciones cercanas a la zona de estudio, entre 1480 y 1499 por Ixo-Celotl.⁴⁰

Antes de la llegada de los españoles, el territorio serrano estaba organizado en cuerpos políticos estables, que incluía un espacio ritual el cual aglutinaba a la población dispersa en la serranía (García Martínez, 1987, p. 76). El altépetl, palabra de origen náhuatl, es el nombre que designaba una colectividad, una organización política y ritual, una condición natural de recursos apegada al territorio y a la historia de cada grupo presente en la sierra (*ibidem*, pp. 72-73).⁴¹ Además los altepeme no tenían límites territoriales claros, como los que se espera en la actualidad respecto al territorio, más bien, tenían fronteras inestables, pero se asociaba a liderazgos precisos y actividades rituales de importancia entre los que habitaban dicha organización. El altépetl era una organización política, social, territorial y patronímica de los grupos que habitaron la sierra antes de la llegada de los españoles, era lo que distinguía a cada grupo o colectividad frente a sus vecinos era [...], su identidad histórica, espacial y política y la serie de relaciones que ataba a todo ello en un conjunto individual” (García Martínez, 1987, p. 72). Los totonacos tenían sus propias formas de referirse al altépetl, ya que en ese idioma el *chuchutsipi* refiere a *chuchut* (agua) y *sipi* (montaña), más aún, en el fondo describe una forma de organización político-religiosa similar a la del altépetl.

La anterior aseveración es de suma importancia para entender que cada grupo humano tenía un territorio bajo el cual se concentraba su vida política y ritual, además de la vida cotidiana y los aspectos que tienen que ver con la obtención de recursos naturales para

³⁷ O *Magtlac Ejecatl*, según otros documentos que dan cuenta de la historia de Tuzamapan.

³⁸ Dicha forma de referir a 10 Vientos procede de un documento elaborado por Emilano Hernández, informante de Estuardo Gallegos alrededor de 1984. Documento que se presenta en el capítulo III.

³⁹ Un cronista del pueblo de Tuzamapan afirma que antes de llevar este nombre se conocía al poblado como *Zaca Chuchut*.

⁴⁰ Según la tradición oral totonaca del pueblo de Tuzamapan, al reinar *Magtlac-Ejecatl* se presentó una epidemia en el lugar por lo que tuvieron que crear un nuevo pueblo, que fue llamado Xonotla por el conquistador *Ixo-Celotl*, denominación dada por la abundante presencia de árbol de Xónotl (Jonote).

⁴¹ Altepeme es el plural de altépetl, proviene de la palabra *atl*-agua y *tépetl*-montaña; la cual es importante para el caso totonaco, pues la palabra “pueblo” en este idioma se conoce como *chuchutsipi*, “firmado de *chuchut* (agua) y *sipi* (montaña)” (García Martínez, 1987, p. 72-73).

la sobrevivencia, por ello pudo ser tan importante esta noción, pues coincide con lo que en el capítulo anterior denominamos territorio próximo o de identidad, es el receptáculo donde se lleva a cabo la recreación de la identidad inmediata de los seres sociales.

Sin más, esta noción territorial pudo contribuir para la construcción de la noción de territorio actual, es decir, ayudó a formar parte de la etnoterritorialidad a partir del nombre o de la manera en que se nombra el territorio. Por ejemplo, el *chuchutsipi* era la forma antigua de denominar en totonaco al altépetl de pertenencia, sin embargo el nombre actual entre los totonacos es la de *cachikini*, que refiere al pueblo en que se habita o lugar donde hay casas. Esta última forma está vigente entre los totonacos de Olintla, Tuzamapan, Jonotla, Zoquiapan, Huehuetla, San Miguel Atlequizayán, Ixtepec, Gueytlalpan, lugares cercanos a las zonas de estudio de esta tesis. Más adelante se describirán en detalle dichas poblaciones.

Los habitantes se refieren a esta idea únicamente cuando se les pregunta cuál es el nombre del pueblo en totonaco, no se maneja en alguna situación ritual.

Es decir, pudo existir un entrelazamiento entre la idea del pueblo como la organización colectiva y política de los altepeme con la idea del pueblo, circunscrito a una noción del Estado nación como municipio o junta auxiliar, pero todavía falta recopilar más elementos históricos y etnográficos para llegar a tal aseveración.

Coincide además con el reconocimiento de la historia de las localidades estudiadas, ésta es sobrepuesta primero a una historia regional o nacional, y el altépetl ya formaba parte del carácter ideológico y de la visión del mundo de los totonacos, en particular de los altepeme de Xonotla y Hueytlalpan, lugares donde se desarrollaron las zonas de estudio. Entonces el altépetl fue un referente que fungió como constructor de la identidad colectiva a través de identificar al territorio y la historia de la colectividad. A partir de este fenómeno, podemos aseverar que para los españoles fue tan importante su consecución en el tiempo, pero también para el siglo XIX donde se inició el delineamiento de los actuales municipios y juntas auxiliares.

Las poblaciones de estudio, es muy probable que pertenecieran a los altepeme formados en la sierra antes de la llegada de los españoles:

Altépetl hasta siglo XVI	Cabecera municipal actual	Junta Auxiliar actual
--------------------------	---------------------------	-----------------------

Hueytlalpan	Huehuetla	San Juan Ozelonacaxtla
Xonotla	Tuzamapan de Galeana	Tetelilla de Miguel Islas

Cuadro No. 1. Altépetl, municipio, junta auxiliar. Elaboración propia a partir de García Martínez, 1987, p. 71-73.

Esa organización territorial no se interrumpió con la llegada de los españoles, en su lugar los conquistadores plantearon el reordenamiento serrano de los pueblos con base en la organización social existente, es decir, los pueblos de los españoles tomaron como fundamento el altépetl mesoamericano para iniciar una nueva forma de visión del mundo (García Martínez, 1987, p. 78).

No obstante, la idea de los españoles modificó sustancialmente el sentido del altépetl, ya que lo utilizaron con un sentido que cambió plenamente la territorialidad, pues fue establecido un elemento rígido, como los límites o fronteras entre los distintos pueblos, lo cual consistió en una modificación importante sobre la noción del territorio. Los primeros aspectos transformadores del territorio serrano fueron las encomiendas, las cuales continuaron con la tributación existente en la sierra desde antes de la llegada de los españoles. Este sistema de explotación indígena cayó en la cuenta de que el territorio requería nuevas formas de organización política, al modo español, para definir con claridad los dominios de los encomenderos.⁴² Este aspecto centró la visión del etnoterritorio en formas precisas, con límites espaciales y administrativos mediante la frontera municipal, en la actualidad, pero anteriormente, con la frontera religiosa de las cabeceras doctrinales y sujetos, y también con las disposiciones políticas de las Repúblicas de Indios.

Después de concluida la conquista, los españoles intentaron formalizar el gobierno español distinguiéndolo del gobierno indígena, lo que derivó en dos tipos, uno para los primeros y uno para los indígenas, o pueblos de indios, que recuperó la organización del altépetl, pero le sumo la noción de cabildo, como la forma institucional de gobierno con normas y límites precisos para su actuar, con funciones políticas y administrativas para cada pueblo. Fue muy probable que la noción de cabildo se introdujera fuertemente entre los totonacos como una forma clara de diferenciar su territorio, lo cual contribuyó a formar la noción etnoterritorial actual. El cabildo también daba lugar a la cabecera –aunque las

⁴² Para el caso de Hueytlalpan, San Juan Ozelonacaxtla y Tetelilla, la encomienda perteneció a Pedro Cindos de Portillo (mejor conocido como –Cintos” de Portillo), el rey, Hernando de Salazar y de nueva cuenta al rey. Para el caso de Tetela, cabecera doctrinal de Tuzamapan, Pedro de Escobar y el rey, sin embargo, estuvieron bajo el dominio de Pedro Cindos de Portillo (García Martínez, 1987, p. 313).

subdivisiones o dependencias de los pueblos, denominadas barrios o estancias por los españoles y designadas globalmente como sujetos, tuvieron representación a través de algunos de sus miembros, en particular los denominados alcaldes” (García Martínez, 1987, p. 99).

Los límites fueron establecidos entre cabecera o alcaldías, residía en la construcción de las iglesias o conventos y por la permanencia en dicho lugar del alcalde o jefe político. También este proceso derivó en un fenómeno relevante para la conformación del etnoterritorio, es decir, la manera en que la gente de un lugar piensa su territorio, ya que promovió la idea de “comunidad” o de un patrimonio colectivo (García Martínez, 1987, p. 102), como la tierra.

2.1.1 La vorágine de la Colonia

Para el periodo inmediato anterior a la llegada de los españoles, los límites que se le atribuyen al totonacapan partían del río Nautla hasta llegar a Misantla en la región de Jalapa. Así, los totonacos fueron los primeros pobladores que Hernán Cortés encontró a su paso en su camino rumbo a Tenochtitlán, después de la expedición de 1519.



Mapa 3. Los pueblos de la sierra en el siglo XVI. Fuente: García Martínez, 1987, p. 74.

Concluida la conquista, la Corona sentó sus reales en territorio indígena con un esquema que permitió justificar la sociedad en proceso de imposición; así, en este proceso, llamaron Repúblicas, en el sentido clásico, al territorio comprendido entre los nuevos asentamientos españoles y los ya existentes de los indígenas, es decir, *a los cuerpos políticos español e indio* (García Martínez, 1987, p. 97). En la Nueva España se intentó establecer una República de Indios y otra de españoles bajo el supuesto de convivencia armónica; este hecho ha sido reiterado hasta el cansancio por diferentes autores como una utopía; sin embargo, la República de Indios permitió reconocer y sincretizar prácticas religiosas (expresadas principalmente en la cosmovisión y, también, en los mitos, cuentos y leyendas⁴³) y políticas (como el altépetl) de los pueblos indios, sobre todo después de las declaraciones del Papa Paulo III que en 1537 reconocieron la racionalidad de los indios. La

⁴³ Para una visión más detallada de este tema, puede revisarse el trabajo de Alain Ichon (1990) *La Religión de los Totonacos*, en que se presenta un examen detallado de la cosmovisión actual totonaca, así como el artículo de Francisco R. Córdoba Olivares (1990) "Apuntes sobre la cosmovisión de los totonacos de la región de Huehuetla, Puebla".

República de Indios permitió la continuidad de la cultura mesoamericana pero le sumó elementos, principalmente del campo religioso y geopolítico, a la vida indígena.

Con una visión plenamente europea, los españoles vieron en cada *altépetl* o pueblo la oportunidad de implantar cabildos de origen español, confiriéndole, la mayor de las veces, a caciques indígenas o principales, el papel de funcionarios del gobierno español, denominado oficio de República. El mapa 2 muestra la forma en que se establecieron los territorios serranos en el siglo XVI, en éste se observan algunos altepeme prehispánicos y la configuración española al establecer las cabeceras doctrinales en los Pueblos de Indios, lo que permite observar que éstos tomaron como base la configuración territorial, y política, totonaca y nahua anterior a la llegada de los conquistadores españoles. Sin embargo, esos límites no serían definitivos y se estuvieron moviendo a lo largo de los años por la aparición de nuevos pueblos producto de la reorganización de los mismos y, sobre todo, por los conflictos entre cabeceras doctrinales y sus sujetos, como se verá más adelante y se muestra en el mapa 3.

La intención principal de los cabildos, fuera del principio español de aculturación y reforma que se impulsó al parejo del establecimiento de corregidores, la fundación de conventos y los programas de congregación de la población, consistió de forma inmediata en centralizar las funciones políticas y administrativas de cada pueblo; consiguiendo con ello remarcar el principio vertical y piramidal de jerarquía a los caciques indígenas como gobernadores, establecer especialmente el cabildo en un pueblo designado como cabecera, —aunque las subdivisiones o dependencias de los pueblos, denominadas barrios o estancias por los españoles y designados globalmente como sujetos, tuviera representación a través de algunas de sus miembros, en particular de los denominados alcaldes” (García Martínez, 1987, p. 99). No fue sino hasta 1542 que este proceso inició su diseminación a través de la sierra, cuando en Xuxupango eligieron como gobernador a un individuo llamado don Francisco.

Como se puede apreciar, las alcaldías⁴⁴ fueron los elementos políticos que permitieron el cambio del sentido de organización territorial del disperso y poco claro

⁴⁴ El término de cabecera designaba el lugar o pueblo donde residía un gobernador, o el lugar donde residía el cura o el alcalde mayor. El *sujeto* o *barrio* era un pueblo dependiente de una cabecera en los asuntos

límite territorial del altépetl a unos donde el límite territorial era preciso y marcó la aparición de una autoridad central, el alcalde. En este aspecto se detecta una parte esencial del cambio del etnoterritorio en las localidades de estudio, es en el límite territorial de las actuales juntas auxiliares donde se enmarca parte de su identidad, es decir, el límite de la alcaldía fue el primer aspecto de etnoterritorialidad que se fue formando en los habitantes a lo largo de los siglos y quedaría remarcado con los límites territoriales establecidos después de la Independencia y con la aparición del Estado-nación y donde hoy ciertos habitantes de Tetelilla y San Juan Ozelonacaxtla establecen su punto de partida de la identidad territorial o etnoterritorialidad.

En ese proceso de colonización y de obtención de dominio, los españoles empezaron a localizar los centros que antes de su llegada fueron importantes para los indígenas, no únicamente en la sierra si no en todos los lugares donde quedaba población indígena. Así, en la parte oriental de la sierra las primeras cabeceras doctrinales que se establecieron fueron las de Tetela, Jonotla y Hueytlalpan.⁴⁵

Así, toda la organización implantada en la sierra derivó en las encomiendas y reducciones que tenían su origen en los centros de importancia para los indígenas.

Entre 1531 y 1534 los pueblos encomendados fueron pasando a propiedad de la Corona convirtiéndose en **Corregimientos** (institución española que administraba justicia y gobierno a la población indígena) con un oficial real designado por la Audiencia y encargado de su gobierno y recolección de tributos (Gallegos Espinoza, 1985, p. 46).

En este contexto, Tetela como cabecera distrital, tiene una tradición histórica que se remonta hasta 1536, año en que se estableció la parroquia de clero secularizado y cuya influencia abarcaba a Xonotla y Quetzalcóatl.

Las poblaciones estudiadas tuvieron similitudes no sólo en su adscripción territorial a los altepeme, también en la vida colonial tuvieron situaciones similares, por Tetelilla y San Juan pertenecieron a la encomienda de Pedro Cindos de Portillo⁴⁶ (García Martínez,

políticos o agrarios; pero un pueblo también podía ser sujeto de curato o de un pueblo propietario de una escuela o de una alcaldía mayor” (Dehouve, 1984, p. 401).

⁴⁵ Estuardo Gallegos (1985) asevera que para +522 los españoles habían controlado militarmente la sierra, lo que ocasionó el que nuestra microzona (Xonotla y Hueytlalpan) formara parte de una Encomienda conjunta entregada a Pedro Cintos de Portillo y Hernando de Salazar.”

⁴⁶ Cindos Portillo tuvo una conversión religiosa, siendo explotador de indígenas de la sierra, renunció a sus bienes después de salvar la vida en un incidente donde sus sirviente fueron atacados, se convirtió en fray

1987, p. 83), lo que los ubica en un nivel similar de penetración religiosa e ideológica por parte de sacerdotes franciscanos, tal como lo atestiguan sus iglesias, de las cuales no hay datos de construcción, pero son similares en su diseño. Lo importante en este sentido es precisar que la idea de pueblo alrededor de la iglesia y de su vínculo específico con el altépetl es indudable, lo que en la larga duración ha favorecido los relatos como los de robo de campana,⁴⁷ pero también los de la municipalidad en términos de su territorio actual.

Junta Auxiliar	Encomendero	Cabecera doctrinal	Cabecera municipal actual
Tetelilla	Pedro Cindos de Portillo	Xonotla	Tuzamapan
San Juan Ozelonacaxtla		Hueytalpan	Huehuetla

Cuadro No. 3. Encomenderos de la zona de estudio. Elaboración propia a partir de García Martínez (1987).

Para comprender los casos aquí analizados, interesa conocer el proceso de formación de los pueblos de indios de Hueytalpan y Xonotla, ya que es dentro de ellos que se ubican las dos localidades que son objeto de este estudio.

Tenemos entonces que una vez terminada la conquista, la sierra fue dividida en encomiendas que tomaron como base una organización territorial, política, espacial y ritual de Mesoamérica: el Altépetl.⁴⁸ Así considerado, éste tuvo en su interior una serie de poblados menores que lo conformaban, pero es conveniente recordar que los asentamientos de población eran dispersos en su mayoría. De esta manera, los atepeme fueron el punto de

Jacinto de San Francisco y en esta condición mostró conmiseración sobre la explotación de los indígenas, quienes fueron dispensados de ciertos tributos (García Martínez, 1987, 83).

⁴⁷ Según algunos habitantes de Tetelilla, Jonotla y Tuzamapan, según las variantes de los informantes, fueron poblados menores en la historia, Tetelilla era pueblo de importancia y en una ocasión trasladaban una campana para la Iglesia de San Andrés, patrono de Tetelilla, pero los que transportaban la campana se cansaron del traslado de la misma y dejaron la campana en Jonotla, o en otros casos en Tuzamapan, por lo que los habitantes afirman que no dejan subir a los campanarios en ambos pueblos, porque la campana tiene el nombre de San Andrés.

Hernández Loaeza (2008, p. 84) ha referido el caso para Tuzamapan en conflicto con Jonotla, donde se especifican que los primeros fueron unos roba campanas. Dicha información proviene de un habitante de Jonotla que realizó una breve monografía de su poblado (Rivera, 1999).

⁴⁸ Para una mayor información sobre este tema, puede consultarse García Martínez (1987).

partida para establecer las encomiendas y los corregimientos.⁴⁹ Posteriormente, dieron pie a los pueblos con cabildos establecidos.

Uno de los grupos de estudio en cuestión, Tetelilla, formó parte del Altépetl de Xonotla que abrigaba varios sujetos: Tuzamapan, Ayotuchco y Ecatlán, los cuales eran anteriores a la llegada de los españoles; y entre otros sujetos “nuevos” para 1600 eran Asunción, San Pedro Cocoyola, San Bartolomé, San Andrés Tetela, Tres Reyes Xalcuautla, San Miguel Zoquiapan (Gerhard, 2000, p. 399). Debido al conflicto entre la cabecera Jonotla y sus sujetos, para finales del siglo XVI Tuzamapan y Ecatlán tenían parroquia propia y el resto la consolidaron para el siglo XVIII. La historia de Tuzamapan descrita por Juan González los días 20 y 29 de octubre de 1581 y contenidas en la *Relación de Xonotla y Tetela* de los Papeles de Nueva España es de suma importancia para el relato de la municipalidad de Tetelilla, pues brinda elementos de coincidencia de la formación histórica de la actual cabecera municipal, con el actual relato de éste último. Al respecto, una versión del mismo relato, en la que se suman elementos netamente totonacos, recopilada a mediados de la década de los ochenta, también es ilustrativa de la forma en que el relato histórico es actualizado.⁵⁰ No obstante, el caso de Tuzamapan sólo puede ser considerado coincidente, por lo que se hará un repaso por el resto de poblados referidos en la *Relación de Xonotla y Tetela*.

Con la finalidad de empezar a ordenar el nuevo gobierno español, el virrey de la Nueva España en 1581, Lorenzo Juárez de Mendoza, ordenó a encomenderos, corregidores y clérigos describir y al mismo tiempo recabar información de la población indígena que sobrevivió a la Conquista. Así, con el nombre de “Instrucción y memoria de las relaciones que se han de hazer, para la descripción de las Yndias, que su Magestad manda hazer, para el buen gouierno y ennoblescimiento dellas” (Paso y Troncoso: 1), los españoles en territorio indígena visitaron diferentes poblados en los cuales interrogaban a los más ancianos, bajo un formato que constaba de 50 preguntas o tópicos a saber sobre dichos poblados de “Yndias”.

En el formato se tomaron en cuenta para la descripción de los pueblos, entre otros, los siguientes elementos: nombre del poblado, datos históricos, deidades prehispánicas, si

⁴⁹ El Altépetl de Jonotla fue dado en encomienda a Pedro Cindos de Portillo (en la época conocido como “Gitos” de Portillo) junto con los de Hueytlalpan y Tlatlauquitepec (García Martínez, 1987, p. 83).

⁵⁰ Ver relatos resumidos anexos.

fue cabecera doctrinal o sujeto, lugar de origen, clima, vegetación y fauna, padecimientos o enfermedades de las personas, tamaño de población, si eran tributarios, producción mineral o algodonera. Sin embargo, para los fines de este trabajo es importante señalar que seis de los cincuenta apartados señalados en el formato son de suma importancia, pues de ellos se valdrá para establecer lo que se puede considerar como relato de fundación, ya que presentan datos importantes sobre la fundación de dichos lugares. Los apartados en cuestión son:

I. Primeramente, en los pueblos de los Españoles se diga, el nombre de la comarca, o provincia en que estan, y que quiere dezir el dicho nombre en lengua de Indios, y porque se llama assi. 2. Quien fue el descubridor y conquistador de la dicha provincia, y por cuya orden y mando se descubrio, y el año de su descubrimiento y conquista, lo que de todo buenamente se pudiere saber. 5. De muchos o pocos indios, y si ha tenido mas o menos en otro tiempo que ahora, y las causas que dello se supieren, y si los que ay estan o no estan poblados en pueblos formados y permanentes, y el talle y suerte de sus entendimientos, inclinaciones y manera de uiuir, y si ay diferentes lenguas en toda la provincia, o tienen alguna general en que hablen todos. 9. El nombre y sobrenombre que tiene o uiere tenido cada ciudad o pueblo, y porque se uuiere llamado assi, -si se supiere- y quien le puso el nombre, y fue el fundador della, y por cuya orden y mandado lo poblo, y el año de su fundacion, y con quantos vezinos se començo a poblar y los que al presente tiene. 13. Item. lo que quiere decir en lengua de Indios el nombre del dicho pueblo de Indios, y porque se llama assi, si hvuiere que saber en ello, y como se llama la lengua que los Indios del dicho pueblo hablan. 14. Cuyos eran en tiempo de su gentilidad, y el señorío que sobre ellos tenían sus señores, y lo que tributauan, y las adoraciones, ritos, y costumbres buenas, o malas que tenían (*ibid.*, p. 3).

Estos seis elementos extraídos del formato original, se consideran importantes para reconstruir la historia misma de los poblados referidos en cada una de las descripciones. Ello se debe a dos cuestiones fundamentales. La primera en torno a que las descripciones son la única evidencia escrita, sobre la historia de los pueblos, recopiladas en el periodo que va de la Conquista al establecimiento de la Colonia y sobre todo con habitantes directos de los referidos poblados. Esto convierte a las descripciones en una fuente de primera mano sobre un contexto histórico ya extinto.

En segundo lugar, dado que el formato de la descripción requería de información ampliada sobre los pueblos, se recurrió a quienes conocían perfectamente la historia y

entorno de los mismo, es decir, los ancianos como conservadores del conocimiento y de la tradición oral de la misma población.⁵¹

De tal modo, no obstante el no existir la intención de obtener información sobre los relatos de fundación en la *Relación de Xonotla y Tetela*, sino más bien de recabar elementos que permitieran el establecimiento del gobierno Español, los seis apartados referidos anteriormente proporcionan los datos e información necesaria para considerar esa misma información como elementos del relato de fundación, pues se enuncian el nombre del poblado, su significado en el idioma que hablaban y hablan en el mismo pueblo, quién fue su conquistador, el año de fundación, lugar de origen, deidad prehispánica, y el número de habitantes para el momento de recopilación de la descripción.

A continuación se presentarán algunos elementos de las descripciones recopiladas en el siglo XVI para entrever elementos que los integran, con la finalidad de presentar el paralelismo que mantiene con el relato de fundación de Tetelilla, de esta manera se busca comprobar que este último relato puede tener su origen en la semejanza que existe con la información presentada en las descripciones ya presentadas, no obstante su importante distancia temporal.

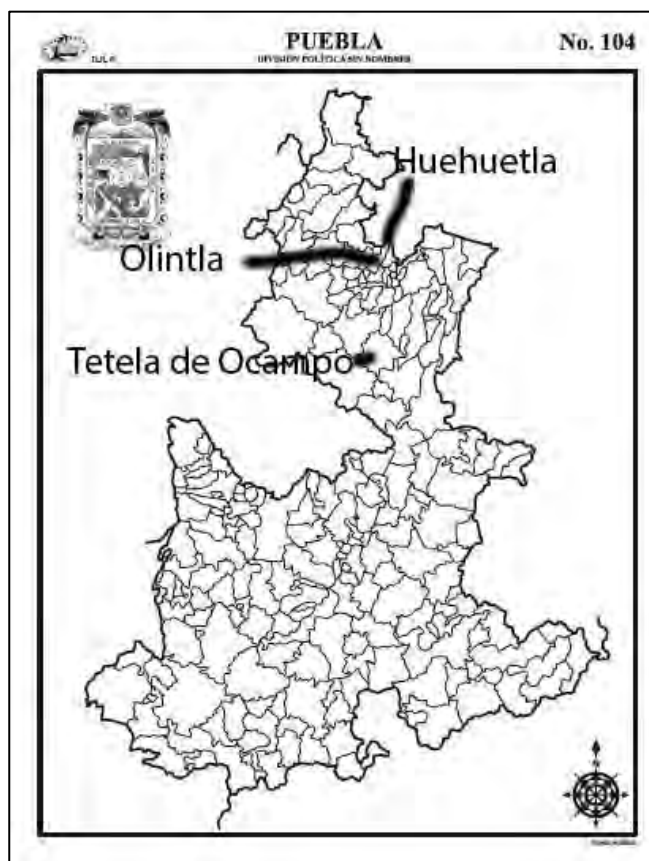
Los documentos que se revisaron para la zona de estudio comprende la llamada *Relación de Xonotla y Tetela*, descrita por Juan González los días 20 y 29 de octubre de 1581. Esta relación es de suma importancia para la zona, pues reseña los dos grandes corregimientos y cabeceras doctrinales de la parte oriental de la sierra. A la cabecera doctrinal y corregimiento de Xonotla le corresponden los sujetos: Tuzamapan, San Francisco Ayotochco, Santiago Ecatlán. A la cabecera doctrinal y corregimiento de Tetela le corresponden los sujetos: San Pedro Guytlentla, Santiago Tonalapa, San Esteban (antes Tzanaquatla), San Miguel Capulapa, San Francisco Zuzumba.

Con doce de los elementos descritos, se ha elaborado un cuadro, los cuales aluden a los elementos que aquí se han considerado como pertenecientes a los relatos de fundación. Éstos son: Gran población antigua en relato, Baja demográfica por epidemia, Poca población al momento del relato, Sujeto, Cabecera doctrinal y corregimiento, Fecha de

⁵¹ En la propia descripción de Xonotla, se evidencia que los poseedores del conocimiento eran los ancianos, pues se apunta: –Siendo preguntados a todos los mas biejos y ançianos deste dicho pueblo [...] respondieron” (Paso y Troncoso, p. 125).

fundación, Nombre de cabecera, Lugar de origen, Fundador nahua, Deidad prehispánica, Relato actual, Otras causas de baja demográfica.

2.2 Las zonas de estudio



Mapa 4. Estado de Puebla y los municipios de estudio.
Elaboración propia.

Olintla, Tetela y Huehuetla

En las siguientes líneas realizaré un breve bosquejo etnográfico de los lugares motivos de esta tesis, los cuales corresponden a distintas zonas de la sierra poblana y de sus múltiples relaciones espaciales y geográficas con las que serán afectadas directamente por los proyectos de muerte en la sierra.

2.2.1 Olintla

Olintla es el nombre del municipio y cabecera municipal que albergan las poblaciones de Ignacio Zaragoza y Bibiano Hernández, las dos poblaciones totonacas que lograron irrumpir en la escena nacional a partir de diciembre de 2013, cuando se presentó la noticia

del arribo del grupo México, como los empresarios que quisieron construir una presa en el río Ajajalpan.

Después de diciembre de 2012, Olintla no conservará más su fisonomía como lugar alejado del centro de su estado, Puebla, con la vertiente colindante en el estado de Veracruz, la vertiente más norteña de la sierra nororiental.

Las montañas que terminan en quebradas y conducen a Olintla, se sienten como esos escarpados lugares difíciles y que te llevan al último lugar del mundo. Pero esa visión, que bien puede conducir a una fácil confusión, se desvanece por el hecho de que su cabecera municipal alberga una importante población de habla totonaca, y es en sus rancherías o poblados y juntas auxiliares, donde radica una buena parte de población monolingüe totonaca.

El caso de Olintla tiene su particularidad por la dotación de tierras ejidales que les fue asignada en los años cuarenta, situación que ha hecho permanecer diferentes nociones de la tierra por parte de sus habitantes.

Tal es el caso, que algunos de los habitantes, que en su momento desfilaron en la organización de apoyo a la empresa hidroeléctrica pero con el tiempo cambiaron y se afiliaron a la organización que se opuso al establecimiento de la misma.

La población de Olintla está considerada como población indígena,⁵² el criterio lingüístico de adscripción al totonaco es el dato que sostiene dicha aseveración. Principalmente, el totonaco se presenta entre las 28 localidades que forman el municipio, en tanto en la cabecera municipal la lengua franca es el español, acompañado de alta presencia del totonaco. Esto se debe a que la cabecera municipal ha sido históricamente la sede del poder político y religioso, cercano a la cabecera doctrinal de Hueytlalpan y cercano a la historia de caciques locales que fungieron como intermediarios en los primeros años del siglo XX.

Las dos localidades que serán objeto de descripción en este trabajo son las de Ignacio Zaragoza (391 pobladores) y Bibiano Hernández (642 pobladores), cuyas acciones de resistencia y oposición a la hidroeléctrica serán descritas en el siguiente capítulo.

⁵² Según el catálogo de localidades indígenas de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas 2010, más de 40% de los 11 641 habitantes del municipio hablan lengua originaria. Fuente: http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=category&id=38&Itemid=54, fecha de consulta 29 de septiembre de 2014.

2.2.2 Tetela de Ocampo

Por su importancia histórica en la Colonia, Tetela de Ocampo, o del Oro como se le conoció en esa época, es relevante por albergar la sede de los poderes religiosos y políticos. Ya de manera temprana, en la historia de los totonacos aparece como centro de fundación de los totonacos y de llegada de los nuevos poderes mexica-xicalanca antes de la llegada de los españoles, cuyo impacto se vio en la reconfiguración espacial del totonacapan. Al parecer, fueron varias las oleadas de migración nahuat que arribaron a este lugar como un centro relevante de ingreso a la sierra.

Tetela se caracteriza por estar establecido en el punto de ingreso a la cadena montañosa de la Sierra Madre Occidental y Sierra Norte de Puebla. Esta posición privilegiada fue tomada por los conquistadores como un centro de conversión religiosa y como sede de los poderes de la encomienda.

La historia de Tetela se vio favorecida por el hecho de que en la Colonia se encontraron minas de oro, situación que llevó a grandes grupos de población indígena para la explotación de esos medios suntuosos. Al mismo tiempo, como cabecera doctrinal, tuvo a su cargo la evangelización de grandes sectores de la sierra mediante su control religioso.

En el siglo XIX, “Los Tres Juanes” asumirán el poder regional: Juan N. Méndez, Juan Crisóstomo Bonilla y Juan Francisco Lucas, incluso los dos primeros llegarían a ocupar un cargo relevante en el gobierno del actual estado de Puebla y del país. Es destacable el papel de estos líderes al comandar diferentes batallones conformados por indígenas en la guerra contra los franceses (1861-1868), en la que destaca su participación en la Batalla de Puebla, el 5 de mayo de 1862 (Rimada, 2004).

A ese pasado, Tetela le debe hoy su importancia económica y todavía como jefatura política del Distrito, pues alberga gran cantidad de municipios como el de Jonotla, Tuzamapan y Zoquiapan. Su configuración está lejos de ser la de grupos monolingües o bilingües de lengua totonaca o nahua. Más bien el idioma franco es el español y se reconoce una identidad muy fuerte ligada a la historia regional y su participación en la Batalla de Puebla, incluso por medio de la cual hay una disputa simbólica por el poder con Zacapoaxtla, otro centro rector económico importante (Rimada, 2004).

La vida de Tetela ha estado emparejada con el capital e intermediarismo, en menor ritmo que en el caso de Zacapoaxtla, pero visible en su producción de manzana, de sidras y dulces regionales. Asimismo, la extracción de madera, principalmente de cedro y caoba, lo que ha formado parte del capital que ha servido para el enriquecimiento de unos cuantos. Otro sector importante ha sido la ganadería, incluso uno de los problemas visibles en la época actual es la gran deforestación de amplios sectores de tierras de las diferentes montañas que rodean la población, y donde se dispersan sus más de 11 localidades importantes y sus tres juntas auxiliares.⁵³ Otro sector que ha tomado relevancia en los últimos años, sobre todo después de que Cuetzalan, en el otro extremo de la sierra, fuera nombrado Pueblo Mágico, es el turístico que conlleva el aumento de los servicios requeridos. Así, el crecimiento del sector hotelero y el de granjas piscícolas en los afluentes de ríos y arroyos ha sido evidente.

La semana Santa es la celebración de mayor importancia en su calendario litúrgico, incluso posee una especie de carnaval con los “tronadores”, látigos utilizados por los participantes de comparsas, vestidos con ropa de vaquero y una máscara de tela, que transitan por las calles de la cabecera municipal. Para la virgen de la Asunción, patrona del pueblo, tiene lugar su celebración el 15 de agosto de cada año con la participación de danzas, procesión y feria. Este panorama religioso se contempla con todos santos, 1 de noviembre, la virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre, y la Navidad, el 24 del mismo mes.

2.2.3 Huehuetla

Es uno de los lugares más estudiados en la sierra. La abundancia de material etnográfico es extenso, por ser considerado un pueblo básicamente indígena, pues cerca de 70% de su población es totonacohablante. Se caracteriza además por una identidad totonaca e indígena muy arraigada, pero sobre todo por la solidez de sus organizaciones indígenas, las cuales serán descritas con mayor precisión en el capítulo siguiente. Por ahora es suficiente comentar que Huehuetla es un pueblo cuyo origen es anterior a la llegada de los españoles

⁵³ San Nicolás, Tonalapa, Taxco, Benito Juárez, Ometepetl, Tototzinapan, Zontecomapan, Zoyatitla, Carreragco, Cuaupanzingo, Xaltetempa de Lucas, Xilitetitla, Zitlalcuautila. De las cuales Tonalapa, Ometepetl y Xaltetempa de Lucas son Juntas Auxiliares.

2.3 Concepción tutelaría entre los totonacos de México

El territorio y el espacio geográfico en que se ubica, sobrepasa los límites político-administrativos que el Estado nación ha colocado a los territorios indígenas, territorios jurisdiccionales (Toledo Llancaqueo, 2005, p. 88), incluso se percibe una apropiación del mismo, ya que los grupos indígenas, como el de los totonacos se han apropiado cultural y simbólicamente de esos territorios que les fueron expropiados en el siglo XIX y hoy conviven en ellos, de tal forma que las calles, las plazas públicas y los límites entre municipios han adquirido un referente espacial sobre la localidad (García Torres, 2011).

Sin embargo, ese territorio debe ser reconsiderado por una lectura que implique reconocer el papel que juega ese territorio y la naturaleza como objeto relacional y las posibles implicaciones animistas involucradas en ellas. Este apartado tiene por intención tender un puente entre la territorialidad política adquirida por poblaciones que enfrentan la implantación del proyecto extractivista minero e hídrico y dos ejemplos de las posibles vinculaciones animistas a partir de la concepción tutelaría del territorio y la danza.

Los municipios propuestos en la investigación son los de Tetela de Ocampo, antigua cabecera doctrinal durante la Colonia, con escasa población náhuat y mayoritariamente sin filiación a grupo indígena, es decir, se considera mestizo (pero no en los términos de Stolcke, 2008). Los otros municipios son considerados totonacos, por la amplia mayoría de población que habla ese idioma, se trata de Huehuetla y Olintla, en cuyas cabeceras municipales se han asentado, desde el siglo XIX y hasta ahora, comerciantes y grupos que detentan el poder (caciques) con apoyo de las instancias partidistas del control político en México, el Partido Revolucionario Institucional (PRI, por más de 80 años) y el Partido Acción Nacional (PAN) quienes han detentado el poder presidencial y sus tentáculos llegan mediante financiamiento y posiciones políticas a la gubernatura y a las diversas cabeceras municipales de la Sierra Norte de Puebla.⁵⁴

Hoy la situación se ve agravada por la presencia de proyectos mineros aprobados para su exploración (Tetela de Ocampo) y construcción de dos hidroeléctricas (Zoquiapan y Olintla), donde la situación del territorio toma vigencia a partir de lo enunciado en el segundo apartado de esta tesis. La territorialidad se construye a partir de la irrupción de las

⁵⁴ Al respecto, Paré (1986) ha hecho un estudio minucioso del cacicazgo en México y el control político que ejercen sobre las poblaciones serranas, incluidas las de este estudio. Un análisis sobre el liberalismo político se puede apreciar en Rimada (2004), Brewster (1996) y Thomson (1991).

personas como sujetos políticos en la defensa de su territorio, el cual se ha visto invadido por ingenieros y personal de la empresa Minera Espejeras (de Carlos Slim) en Tetela de Ocampo con la finalidad de construir una mina no metalífera (oro y plata) en las inmediaciones del poblado.

En el caso de Zoquiapan y Olintla fue autorizada, por parte del gobierno federal, la construcción de dos empresas hidroeléctricas que alimentarían a las diversas mineras en la sierra. En el caso de Olintla, se ha presentado una violencia y agresión sobre la pequeña localidad de Ignacio Zaragoza, de apenas 300 habitantes, lo cual ha producido una fuerte tensión en el municipio, incluso como investigador se me recomendó en el mes de junio-julio no ingresar por la agresión a los predios de dicha población. Por el momento, y la falta de mayores datos etnográficos, sólo se establece una hipótesis sobre esa territorialidad.

La concepción de la tierra va mucho más allá de una instrumentalidad de la tierra como producción, pues se enmarca en una relación de la tierra donde la naturaleza va más allá de la distinción con la sociedad o la cultura, es decir, hay implicaciones territoriales como noción de *continuum* del que habla Descola, antes analizado, y se presenta en una relación tutelaría con el medio ambiente.

Para centrar esta hipótesis, analizaré el caso evidente de la concepción tutelaría de los totonacos en el sentido de Ellison (2007).

Ellison partirá también de los aspectos teóricos de Descola inicialmente descritos y pugnará por llamar una cosmología a lo que aquí he denominado cosmovisión. Lo importante en este momento, más que discutir estos conceptos, es apreciar que la visión de naturaleza y animismo está presente entre los totonacos por medio de lo que Ellison llama concepción tutelaría, es decir:

15 [*sic*] Esta concepción “tutelaría” de la relación entre hombres y medio ambiente, actualmente en vía de desarticulación, es una forma de socialización de la “naturaleza” (entorno biofísico) o de apropiación simbólica del espacio menos alterado por la acción humana. Cabe mencionar que en la cosmogonía totonaca como prácticamente en todas las cosmogonías amerindias, el mundo fue, primero, poblado sólo de “gentes” que se fueron diferenciando luego entre animales, plantas y seres humanos. De ahí la atribución de un espíritu o alma a los animales, las plantas y hasta las rocas (las cuales a noche peligran de transformarse en ocelotes o en monstruos) (Ellison, 2007).

La naturaleza destaca en la anterior cita al establecer una relación entre humanos y medio ambiente a partir de deidades, ciertamente en este caso combinadas por la religión

católica imperante entre los totonacos, como una lectura alterna al llamado sincretismo cultural fuertemente influenciado en la sierra por personajes como Alessandro Lupo (1995), Italo Signorini (1989), Enzo Segre (1990) y María Elena Aramoni (1990), quienes consideran que la cosmovisión nahua y totonaca es solo una sustitución de deidades mesoamericanas por católicas. El paso dado por Ellison al estudiar las entidades tutelares de los totonacos lo coloca en la perspectiva analogista de Descola.

Ya Ellison ha señalado que la percepción del espacio entre los totonacos de Huehuetla, cercana a los municipios de estudio de este trabajo, como el “~~m~~onte” o los lugares de siembra, eran penetrados por los humanos en una relación indisociable que la religión católica, pero también los procesos políticos administrativos, se encargaron de separar o cuando menos marcaron esa línea divisoria entre “~~n~~aturaleza” y “~~c~~ultura”. Pero también la extensión del cultivo del café promovió un cambio en los últimos 50 años, donde el cafetal sustituyó al “monte”, lugar donde habitarían las deidades tutelares.

Al respecto, es importante para mi trabajo señalar esas deidades.

Deidades y su relación con el medio ambiente

Tipo de deidad	Nombre
Superiores	“ l os Padres” y “ l as Madres”, Abuelos, <i>Laktatajni</i> y las Abuelas, <i>Laknanajni</i> Dios-Sol, San Salvador, <i>Kinpuchinakan</i>
Secundarias y de dueños	Asociados con santos católicos San Salvador, el dios-creador, es el garante de la fertilidad Virgen de Guadalupe, <i>Kinpaxkatzikan</i> está asociada a San Salvador San Miguel en Huehuetla, como Dueño del agua y de la lluvia, diferencia de Ichon San Juan <i>Aktsini</i> culto de la fertilidad <i>Kiwi Kgolo</i> (palo viejo), Dueño del Monte
Dueños secundarios vigila o “ t utela” una esfera particular (un espacio ecológico, una especie vegetal o animal, según los casos) occidente naturaleza	Dueño del Monte para tumbar árboles Dueño de la Tierra (<i>Xmalana Tiyat</i>) para sembrar

Cuadro 3. Elaboración propia a partir de Ellison (2007a).

Para contextualizar mi análisis de las entidades tutelares entre los totonacos, es necesario hacer unas breves consideraciones históricas, en las que percibo un afán, por diferentes actores, de separar el territorio totonaco de la naturaleza y a su vez de la cosmovisión, sin embargo, no lo lograron, y hasta ahora la miopía antropológica, incluida la propia, habían descartado del análisis esta consideración.

Vale la pena recordar que los pueblos totonacos estudiados fueron primero conquistados por los olmeca xicalancas, herederos de Tula alrededor del periodo 752 al 757 d. C. (García Payón, 1990) y los mexicas chichimecas del siglo IX al XI. A esta etapa corresponde la primacía del altépetl, cuerpos político-religiosos bajo un dios tutelar y la autoridad; después serían llamados caciques indígenas (García Martínez, 1987), en totonaco esos cuerpos eran llamados *chuchutsipi*, cerro-agua. También corresponde a la época de la sustitución de topónimos de las poblaciones, de nombres totonacos a nombres nahuas. Es decir, la conquista nahua estuvo marcada por la modificación de las concepciones del territorio totonaco, incluyendo los nombres de los poblados, por ejemplo, Jonotla, lugar del jonote en nahua en totonaco conserva el nombre Caxunic (con el mismo significado, lugar de jonote); Tuzamapan (lugar de la tuza, náhuatl) en totonaco es *Kali-hun* o *Zaca chuchut* (10 viento); Tetelilla (montoncitos de piedras) a *Catapaknik* (cerro quebrado). Es decir, se distinguen varias entidades, cada una de ellas relacionada con alguna parte de la naturaleza, por lo cual, parece lejos de estar separándola de la vida diaria.

En la Colonia, el altépetl fue sustituido por pueblos y congregaciones alrededor de la iglesia, a esos territorios se les quedó muchas veces el nombre náhuatl, pero se les sumó el patronímico católico. San Juan Jonotla, por San Juan Bautista; San Martín Tuzampan, por San Martín; San Andrés Tetelilla, por San Andrés Apóstol. Es en este sentido en el cual la visión sincrética ha hecho la lectura de las deidades totonacas como sustitución, pero no han considerado la permanencia de los nombres de las entidades tutelares señaladas anteriormente.

En el siglo XIX y XX, el liberalismo político borró, a veces, el patronímico para sumarle, en la mayoría de los casos, elementos políticos del poder caciquil derivados de los héroes liberales de la sierra o del país. Un ejemplo es Tuzamapan de Galeana, en honor a Hermenegildo Galeana, quien participó en la Independencia de México; Tetelilla de Miguel Islas en honor al general que combatió a los franceses en 1862. Al mismo tiempo, se

establecieron límites político-administrativos en esos territorios y se trazaron plazas y calles, con lo que de nueva cuenta el espacio físico y simbólico de los totonacos se vio modificado. Con ello se separó al pueblo del ~~monte~~”, es decir, donde vive la gente, pueblo-*kachikin*, de donde mora la naturaleza vista como el monte, *kakuin*. Sin embargo, esas situaciones que llevan más de 500 años, no han podido romper del todo con la noción de naturaleza que los totonacos tienen hasta la actualidad, así lo examinaré a continuación.

¿Por qué son importantes estos hechos históricos para entender la naturaleza y el territorio totonaco en la actualidad con el enfoque de la naturaleza domesticada? Por una cuestión básica. A pesar de que el territorio totonaco ha sido organizado, transformado simbólicamente en su relación bio-física y la manera de nombrarlo ha variado a lo largo de muchos siglos por parte de actores externos (los mexicanos-colonizadores-políticos liberales y los políticos actuales), todavía es perceptible la manera en que los totonacos conciben la naturaleza como una extensión de la propia forma de vida humana sin aparente separación de las entidades tutelares que habitan el monte, el agua o el cielo.

Para completar este marco de referencia de las deidades tutelares, me valdré de información de campo obtenida en la junta auxiliar de San Juan Ozelonacaxtla, municipio de Huehuetla, lugar donde Ellison hizo su trabajo de campo.

En la visión de Ludovico Núñez, pintor totonaco de San Juan Ozelonacaxtla, la deidad principal sería malakatsucuná, el dios omnipresente-creador; le seguiría en importancia puchíina, el dios. Posteriormente, estarían otras entidades tutelares menores como el xmalaná, es el creador o dueño de los seres, sería la entidad tutelaría mayor, como el poder que engloba una serie de subdivisiones que Ludovico ubica de la siguiente manera. Le seguirían en jerarquía tutelaría el xmalanáchichini, el creador o dueño del sol, y la xmalanápapa, la dueña o creadora de la luna. Después, aparecen otras deidades o dioses secundarios, como el xmalanáun, el dueño del viento, xmalanátit, dueño de la tierra, el xmalanáchuchut, el dueño del agua.

Deidades	Nombre
Malakatsucuná	el dios omnipresente-creador
Puchíina	el dios
Entidades intermedias	
Xmalaná	es el creador o dueño de los seres, sería la entidad tutelaría mayor, como el poder que

	engloba una serie de subdivisiones
Xmalanáchichiní	el creador o dueño del sol
Xmalanápapa‘	la dueña o creadora de la luna
Xmalanáun	el dueño del viento
Xmalanátit	el dueño de la tierra
Xmalanáchuchut	el dueño del agua
Entidades menores	
Xamalanácuxii	dueño del maíz
Xmalanákghtamakú	dueño o dios de la vida
Xmalanákuín	es creador o dueño de la naturaleza en general, del —rancho” y del “monte”
Entidades subordinadas	
Xmalanzipi	dueño del cerro o de la montaña
Kiwikolo‘	—el viejo del monte o dios del monte, ente del monte, todo eso quiere decir, el dueño del monte, todo lo que cuida el monte”

Cuadro 4. Elaboración propia de entidades tutelares de San Juan Ozelonacaxtla a partir de la visión de Ludovico Núñez.

Otras nociones de la vida entre los totonacos de San Juan Ozelonacaxtla, serían las de xamalanácuxii, dueño del maíz; xmalanákghtamakú, dueño o dios de la vida; y xmalanákuín, es creador o dueño de la naturaleza en general, del rancho y del monte, es decir, se engloba en este sentido las diferentes esferas comprendidas en lo no humano, relacionado con la tierra: el lugar donde viven las entidades tutelares, por ejemplo, donde vive kiwikolo‘, como entidad supeditada al xmalanákuín, y el lugar de trabajo de los seres humanos, la parcela o *rancho*, como llaman los totonacos al área de trabajo, pero también incluye en sus dominios el monte, o manchones donde la selva baja es visible y habita la fauna de diferentes tipos.

Ludovico Núñez hace una diferencia entre ciertos aspectos relativos a Kiwikolo‘ como la entidad del bosque y dueño del monte, con el xmalanzipi, dueño del cerro o de la montaña, es decir, se hace una diferenciación con la entidad dominante en los estudios etnográficos hasta el momento. Esta entidad tutelar toma relevancia en la siembra del café (aspecto no mencionado por Ellison), pero complementaría las deidades tutelares que los totonacos tienen sobre la naturaleza.



Ludovico Núñez.

Foto: Víctor Manuel García Torres.

En el siguiente testimonio, se percibe esa relación profunda con las entidades tutelares y el animismo que ha quedado definido anteriormente, pues las entidades tutelarias son un reflejo, extensión o un *continuum* de la fuerte relación de los humanos con su entorno, donde éstos establecen relaciones sociales con los humanos.

kiwikolo‘ siempre ha existido, siempre vive, en estos momentos vive en el monte, el viejo del monte o dios del monte, ente del monte, todo eso quiere decir, el dueño del monte, todo lo que cuida el monte. Entonces, la gente, cuando va al campo donde hay árboles espesos, o plantío de café o cualquier plantío de árboles, ya sea que andan limpiando el cafetal o la milpa, de repente escuchan, donde hay un árbol grande, que lo están cortando con hacha y escuchan cómo se cae, así como cae un árbol enorme, y van hacia ese árbol, quieren ver

dónde cayó, quién anda ahí, y no ven nada, no hay nadie, ni el árbol caído, entonces es el dios del monte, el viejo del monte andaba ahí leñando, pues nada simplemente lo escuchamos y vuelve a trabajar tranquilamente la gente. No le tienen miedo en ese momento porque cuando él quiere hacer el mal, no hace el ruido, simplemente aparece como persona, hay hembra y macho, como quien dice, hombre y mujer, en su presencia, así vamos a decir de esta manera, si de dios está que a uno le espera un mal, él aparece como un pariente, depende de la edad que uno tiene y depende en qué pasos anda uno, por ejemplo, si un hombre anda engañando a su esposa o le gustaba alguien anteriormente, en su rancho o en el camino del campo, se encuentra con ese personaje y si es hombre ven a su amante, ve a su hija o ve a su mujer o a su madre, el chiste que tiene que ver a ese personaje como espíritu, ente, visiblemente y le hable, según de lo que se trate. Si es su amante trata, el ser este, lo llama hacia otra parte, se lo lleva, hágase de cuenta que pierde la noción del tiempo o cae en hipnotismo por el poderoso ser, no es igual que nosotros. Entonces, se da cuenta, amanece el otro día, subido en un árbol enorme que no se explica cómo subió, porque ya no puede bajar, tiene que ser ayudado para bajar, empiezan a gritar que les ayuden, cosas que nunca se explicarían, en un árbol hay una parte recta y gruesa, cómo subió, no se explican o van a la cabecilla de un precipicio, van a un lugar al que nadie puede ir, se dan cuenta están en el precipicio a punto de caerse. Reacciona, cómo me regreso. Entonces es el mal que causa este ser. Mucha gente le ha pasado.

Si se presenta con aspecto de un familiar, por ejemplo una hija, sabes que te vengo a ver papá, le dice o te vengo a dejar la comida porque mi mamá no pudo venir, pero a cualquier hora llega, dices por qué si ya me vino a dejar tu mamá o cualquier cosa o que ya viene uno del campo y de repente, te vengo a encontrar

para acompañarte de regreso, le dice. Y cae uno, porque es familia de uno. Y viene por delante y de repente como que acelera el paso, no se da uno cuenta, va perdiéndose en las curvas, en las esquinas, no pues me ganó dice uno, uno trae leña, pues me ganó. Llega uno tarde en la casa y dice, cómo me dejaste, tú te veniste tan rápido. Pero cuál, yo no he ido a ninguna parte, empieza a decir la familia, ya sea la mujer o la hija. Entonces se dan cuenta de que era otro ser, no era la familia.

Simplemente cae el mal en la persona, pero también cuando alguien se porta mal con la pareja o simplemente porque tiene una amasía, se convierte en ella. Entonces, qué le pasa el hombre, le pasa como la mujer, como si se fuera a embarazar, tiene la vida nueve meses, empieza a crecer la panza y llegado los nueve meses se muere sino se cura, pero si nada más lo vio y no cuenta y nadie le dice nada, no se cura y se muere. Ha'bido gente así, puede que sea otra enfermedad, puede que haya confundido con eso.

Y si es la mujer, es igual. Aparece a un amante, se la lleva a un lugar desconocido y desaparece la mujer y se encuentra igual en un lugar peligroso, que no se explicaría cómo llega en esos lugares que es inaccesible. Entonces es donde empieza alarmar la gente, que alguien le está haciendo mal o simplemente un mal momento que se topó con ese ser. Es cuando se presenta ese ser por alguna razón.

En Ixtepec⁵⁵ escuché, en la radiodifusora, también este cuento, no más que ahí habla de un castigo cuando uno se topa con ese ser, cuando uno por ejemplo corta muchos árboles, algo que le disguste a este dios o este ser que uno hace en el campo, o matar animales, por ejemplo, algo no le llega a gustar, se presenta en las personas para darle un castigo o por lo menos un aviso si uno llega a saber que es ese ser, pues hay forma de tomar medicamentos, son cosas naturales. Si mujer u hombre que vea eso, cuenta cuando llega a la casa o a sus familiares dicen, junta 12 granos de nixtamal de diferentes casas, un nixtamalito de una casa, de otra casa y los juntas los 12, eso lo muele hace su tortillita y se lo tiene que comer o buscan el chile de árbol, que es lo más picoso que hay aquí, le hacen su salsa, y cuando se lo come, se lo bebe, no le pica, no le puede picar, lo prueba como si fuera agua simple, quiere decir que sí tenía el mal y cuando hace eso, le agarra una diarrea, eso quiere decir que se limpió, que tiró el mal. Entonces no le pasa nada. Esa es la cura (entrevista a Ludovico Núñez, San Juan Ozelonacaxtla, Huehuetla, Puebla, 24 de junio de 2013).

En la primera parte del relato se señala con claridad que esa entidad tutelar de la naturaleza, en particular del monte, en la cual Ludovico también engloba los terrenos de siembra (rancho), siempre ha existido, y está presente en la esos espacios físicos donde no trabajan los humanos, pero también está cargado de sentido simbólico al señalar las diferentes manifestaciones del Kiwikolo' o bien como cuidador de esa porción de terreno

⁵⁵ Se trata de otra cabecera municipal del mismo nombre, cercana de San Juan Ozelonacaxtla y la cual cuenta con una radiodifusora indigenista, es decir, que transmite su programación solo en totonaco y náhuatl, la cual es subvencionada por el gobierno federal a través de la Coordinación Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

en apariencia sin contenido ni vista de los humanos o como vigilante de que los seres humanos no abusen al cortar árboles, como se percibe en la parte final del testimonio. El monte en apariencia no tiene intervención humana, pero es ahí donde los totonacos cazan o recolectan leña para sus cocinas o bien están cercanos a las zonas de cultivo. Por tanto, hay una relación cotidiana con esos lugares donde hay “árboles espesos”, como los llama Ludovico, pero como lo he dicho antes, se trata de la selva baja que todavía se aferra en las lomas serranas.

Kiwikolo‘ se manifiesta únicamente con el sonido del hacha, como una constatación de su existencia y dando avisos a los humanos de que está ahí, es decir, es “una forma de objetivación de las entidades que nosotros denominamos naturales” (Descola 2004, p. 32), lo cual significa que los humanos identifican plenamente las entidades que habitan ese “monte”, como una extensión de su forma de pensamiento que no debe ser olvidada, pues de lo contrario será sancionada. En el relato de Ludovico no se percibe, pero por testimonios de otras personas de San Juan y Tetelilla, he podido constar que el kiwikolo‘ castiga a quienes extraen mucha leña de su medio o bien cazan sin su permiso, como lo comentaré más adelante.

Sin embargo, la relación con esa entidad tutelaría cambia cuando “quiere hacer mal” y actúa como dice Descola (2004, p. 32) con el animismo, es decir, tiene atributos sociales al sancionar normas de conducta de quienes trabajan en el monte. Kiwikolo‘ toma forma de humano, ya sea hombre o mujer según el caso, para sancionar a quienes mantienen relaciones extramaritales y los castiga conduciéndolos a lugares en los cuales pelagra su vida e incluso de no curarse por la visión de la entidad tutelaría, corren el riesgo de morir, dado que “cae el mal en la persona”, es decir, sanciona las normas de conducta de los adúlteros. Pero para todo mal, también hay un remedio, los humanos que trasgreden las relaciones sociales se pueden sanar con la tortilla de varias cocinas.

En el mismo sentido estaría la entidad tutelar dueña del maíz, xmalanácuxíi, cuya característica es permitir la siembra de los totonacos, ya que en las partes que se han ganado al “monte” o la selva son de su propiedad y se le debe ofrendar. Está en una relación que va más allá de lo meramente instrumental de supervivencia, porque se identifica todo un proceso de creación y relación de reciprocidad por medio de la ofrenda y el permiso que se les da para sembrar el maíz. La siembra totonaca se hace por medio de la

mano vuelta, es decir, invitan a sus compadres y familiares a la siembra, sin pago monetario alguno, y ese favor se devolverá cuando el familiar o compadre le invite a su siembra. Como lo señala Ludovico Núñez, incluso esa relación con la entidad tutelar se extiende a todo momento, ya que el *xmalanácuxí* está presente:

[...] desde que se siembra, nace, crece en milpa, espiga, jilotea, elotea y [inaudible], es dueño de todo eso, por eso hay que invocar a él para que nos vaya bien con una ofrenda, por ejemplo cuando se siembra aquí, y en otros lugares, se tiene que matar un guajolote o por lo menos comprar carne para darle a los sembradores, es cierto tipo de fiesta por sembrar, ya que la siembra significa la vida misma de nosotros, porque es el sostén de la vida por comer [...] (Entrevista a Ludovico Núñez, San Juan Ozelonacaxtla, Huehuetla, Puebla, 24 de junio de 2013).

Este fragmento también confirmaría la relación animista de las entidades tutelares con las relaciones sociales de los totonacos, ya que es una relación por partida doble. Primero con la ofrenda al *xmalanácuxí* que permite la siembra y la protege para que se cumpla el proceso completo (siembra, nacimiento y crecimiento de la milpa, jilotea, elotea). Esa ofrenda se coloca en el altar familiar acompañado de aguardiente y cerveza. Por tanto, como deidad tutelar que habita en la milpa, se le pide por el crecimiento y cuidado de la milpa. Además, se considera que la ofrenda se brinda a los sembradores que acompañan en la *mano vuelta*, como un acto de reciprocidad y celebración. Por tanto, se percibe que la relación con la entidad tutelar sigue siendo con ella en el ámbito simbólico y al mismo tiempo con los seres humanos acompañantes del sembrador.

¿Es equiparable esta noción tutelar a los poblados donde se quiere asentar la minería y las empresas hídricas en la propuesta de estudio? Como supuesto, podemos afirmar su existencia dado el conocimiento actual que tengo sobre municipios cercanos a ellos como el de Jonotla y Tuzamapan, cercanos a Zoquiapan. Por otro lado, San Juan Ozelonacaxtla y Huehuetla colindan con el municipio de Olintla. Pero todavía queda un largo trecho para probar estos aspectos.

En el mismo sentido, ¿los totonacos de Zoquiapan y Olintla defienden sólo el territorio por ser objeto instrumental de supervivencia? La respuesta tentativa es no. Se debe a un conjunto de relaciones mantenidas con la tierra y las entidades tutelares que la habitan, como el *xmalanátiyat*, deidad superior de la cual se desprende *kiwikolo*, como entidad tutelar de los montes y de las zonas de cultivo. Es decir, la territorialidad que ahora se presenta en los municipios afectados por la minería y las hidroeléctricas sí emerge de la

movilización actual de sus pobladores como sujetos políticos, pero también se debe al conjunto de relaciones sociales que mantienen con las entidades tutelarias que la habitan. Por tanto, es plausible afirmar que no solo es el aspecto de la territorialidad, sino se debe a una concepción más amplia de la naturaleza y el animismo que también se defiende.

2.3.1 Danza de negritos

Para reafirmar aún más esta presencia tutelaría sobre la naturaleza, examinaré el caso evidente de la relación continua entre naturaleza y cultura por medio de la danza.

El conjunto dancístico de los totonacos incluye a los voladores, los san migueles, los santiagos, los tocotines, la de conquista, los tambulanes, los toreadores, los matarachines, la de negritos, entre otras; danzas imbuidas plenamente en una religiosidad y ritualidad asociada a su práctica, pero con muchos elementos de la naturaleza en su interior. Por ejemplo, la danza de santiagos es dirigida por un caporal (maestro de la danza) que está encima de un caballo; los matarachines portan máscaras y unas estacas donde clavan a gallinas y gallos; los toreadores representan a un toro, el cual es masacrado; en la danza de



Danza de los negritos.
Foto: Víctor Manuel García Torres.

negritos las maringuillas, mujeres, portan una serpiente que es asesinada después de morder al dirigente de la danza. En la mayoría de estos casos hay estudios descriptivos y análisis pero sin tomar en cuenta la relación que la danza misma tiene con los elementos de la naturaleza. Por mi parte, haré una breve incursión a partir de la danza de negritos. Pero no sólo se representan animales, sino en las prendas u objetos se desdobl原因 animales, plantas y la luna y el sol.

¿La danza de negritos practicada por los totonacos de la sierra de Puebla y la serpiente que usan se trata de animismo en el sentido de Descola, como proceso de clasificación de las relaciones humanas y no humanas con el territorio? ¿Cuál es la importancia de las plantas y representaciones de la luna y el sol en el vestido de los participantes en la danza de negritos?

La danza de los negritos proviene de una convergencia étnica, es decir, donde conviven de manera diferenciada aspectos de tres grupos sociales diferentes que la Conquista y Colonia reunieron en la sierra poblana. Se trata de la cosmovisión mesoamericana representada por lo indígena, lo totonaco; la visión de sanación de los esclavos africanos que fueron traídos a la costa veracruzana a los ingenios azucareros y la influencia europea-española.

Se cuenta, a manera de *leyenda*, que unos esclavos africanos se encontraban trabajando en el corte de caña, cuando uno de ellos fue mordido por una serpiente. Una mujer, también afrodescendiente, realizó un baile, –eraciones” y untó medicamentos hechos por ella misma, que lograron salvar al esclavo agonizante. Las versiones le suman, intercambian o sustituyen elementos de la narración, pero el eje de articulación es siempre la presencia de esclavos en una zona donde abundan los sembradíos de caña.

La danza de negritos⁵⁶ es interpretada por grupos de 11, 12 o 13 bailarines, más 2 o 3 músicos. Los integrantes son el caporal (como el maestro y actor principal del baile); su esposa-hija, la –Maringuilla”, puede ser un hombre con atuendos de mujer o una niña-mujer; los segunderos y terceros o negritos, llamados *Duieguillos* y *Bartozoltillos*, son los hijos del caporal y, por último, el Xocoyote o –Xocotillo” el hijo menor. Éstos aparecen como trabajadores o los cañeros de origen africano. Además está el –Pilato” el único personaje con máscara pintada de color negro que recuerda al capataz africano de las haciendas azucareras.

Los negritos visten pantalones de pana o terciopelo negro, en algunas ocasiones sólo son como una especie de chaparreras, las cuales cubren las piernas y son ataviadas con motivos florales o de animales.



Danza de los negritos.
Foto: Víctor Manuel
GarcíaTorres.

⁵⁶ También realizada por sus vecinos náhuats de la sierra, los cuales escapan por el momento al interés de esta investigación. Sin embargo, la danza de negritos, con muchas otras variaciones se realiza en Michoacán, Guerrero, Estado de México, San Luis Potosí, entre otros estados de la República mexicana, y en países como Bolivia, Ecuador y Perú.

El pecho de los danzantes es cubierto por una camisa blanca acompañada de pañuelos de colores o amarillos, también pueden ser trozos de tela cruzadas en el pecho; pañuelos o mascadas de colores amarradas en las manos o los antebrazos. Un sombrero negro que puede tener plumas o listones; éste es adornado además con uno o varios espejos; de manera general utilizan botines, pero también sus huaraches de llanta y cinta. Ya cada vez son menos los grupos de danzantes que portan machetes. También son pocos los grupos dancísticos que aún incorporan las castañuelas a su baile, éstas de origen español, hablan de la gran influencia de las danzas coloniales y de la convergencia de costumbres ibéricas, con las indígenas y afroestizas. También el fuele utilizado cada mes menos, recuerda el látigo para obligar a los esclavos al trabajo.

La danza de los negritos consiste en una serie de episodios musicales y de movimientos en “vueltas”, zapateados, que los integrantes hacen alrededor de una serpiente de madera, portada por el único personaje femenino, la Maringuilla, cuyo fin es matar a la serpiente, quien atacó de manera mortal al caporal, el cual debe ser sanado por la danza y la oración. La confluencia étnica señala que el caporal, o negro, es mordido por una serpiente; su hija-esposa e hijos, los negritos, hacen danzas y es sanado. Se baila en una serie de sones, de 24 a 42, divididos en sones iniciales o de ritual (se hacen en la casa del caporal, en la calle y en el interior de la iglesia), sones de trabajo, sones de serpiente o de provocación, sones de la muerte (de la serpiente) y curación del caporal y sones de despedida.

Estos elementos son suficientes para explicar cómo la naturaleza está integrada plenamente a la danza y es una continuación de esas relaciones sociales extendidas entre aquélla y el baile.

En primer lugar examinaré la vestimenta de los negritos donde se integran los elementos de la naturaleza sin una separación cultural, mejor dicho, como una apropiación simbólica de las relaciones entre humanos y no humanos entre los totonacos.

Los pantalones de pana o de terciopelo están adornados con flores de la región o animales del entorno (aves de distintas especies, armadillos), a veces se trata de figuras de triángulos, cuadrados o hélices que aluden a ellas entretejidas con chaquira o lentejuelas. ¿Qué significan? [..] en las flores y los animales de los trajes de los negritos, donde está el reflejo de la vida, donde está el círculo de que continua, que no se termine, que no se

acabe” (entrevista con Pascual Vega, caporal de la danza y egresado de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, Caxhuacán, Puebla, 23 de junio de 2013). Este testimonio sin duda alude a la vida existente en el monte, propiedad del *xmalanákakuín* y en los dominios de *kiwikolo*. Sin una constatación, por el momento, de los bailarores, me puedo atrever a suponer que es esa misma relación con su medio, pero sobre todo con las entidades tutelares que se conectan con el entorno ~~“natural”~~ donde viven y recrean su vida los totonacos.

El sombrero negro utilizado por los danzantes es adornado de diferentes maneras, pero predominan las estrellas y flores en él. ¿Qué significan? Una primera aproximación me indica que se tratan de las *staku*, estrellas en totonaco, que brillan en los cielos y cubren el sombrero negro que representa la noche o el color oscuro de los esclavos africanos. Las flores constatarían a su vez lo afirmado por Pascual Vega, son una prolongación de la vida, pero también pueden ser el desdoblamiento del medio físico de los totonacos, a partir del fértil medio que los rodea y les permite hasta dos cosechas anuales de maíz. Por lo que hay una variedad increíble de plantas y vegetales comestibles.

Los sombreros también son ataviados por uno, dos o tres espejos. En la interpretación Ichon (1990) sobre la danza, identifica los espejos como el sol y los rayos solares que hacen de la danza un motivo de fertilidad, junto con la serpiente que comentaré a continuación. Sin embargo, por mis apreciaciones en campo, considero que se tratan más de elementos que simbolizan a la luna en el negro del sombrero de los bailarores. Ya sea una u otra interpretación, se vinculan directamente con el *xmalanáchichiní*, el creador o dueño del sol, y la *xmalanápapa*, la dueña o creadora de la luna. Puedo proponer la hipótesis que los espejos establecen una relación con esas entidades tutelares como respeto, admiración y adoración, cuyo fin es la fertilidad y la prolongación de la vida.⁵⁷

El último elemento que analizaré, de otros muchos que por cuestiones de espacio no incluiré, se trata de la serpiente.

⁵⁷ En el sombrero se siguen percibiendo elementos de la naturaleza, pero se dejará su análisis para otro momento, por ejemplo, las plumas que tienen los sombreros recuerdan a las aves y el penacho usados en la danza de los voladores, con plena alusión al sol y las aves como objeto de culto. El sombrero también lleva listones que caen sobre la frente de los danzantes y cuyo significado es la lluvia que cae y la fertilización que hará en la tierra, pero a su vez es el sudor de los trabajadores en la zafra y el trapiche, como me lo han confirmado otros testimonios. Es decir, hay una prolongación del espacio de trabajo en los adornos que acompañan a la danza. Sin duda ese trabajo alude al territorio y éste incorporado como una extensión en y sobre la ~~“naturaleza”~~.



Víbora danza de negritos.
Foto: Víctor Manuel García Torres.

Para Ichon (1990) la danza de los negritos y en particular la serpiente simboliza al maíz, *kitsis-luwa*=maíz, rayo, lluvia, con un fuerte contenido agrícola y de fertilidad, por lo cual es identificada como danza solar y un rito de petición de lluvia. En plena concordancia con Ichon, considero que la serpiente es el trueno-rayo de los mitos totonacos de origen, por ejemplo Tajín. En este sentido, Ellison (2007) comparte la idea de Ichon de que se trata de “percepción ambiental y los modos de uso de los recursos naturales”, dado que la serpiente se relaciona con el monte y éste “estaba simbólicamente socializado como espacio habitado y controlado por diferentes espíritus tutelarios,

también la milpa correspondía y corresponde, en parte, a la tutela de tales seres sobrenaturales (para el primer cultivo se le pedía permiso al mismo Dueño del Monte; la serpiente *kuxi luwa* cuida el cultivo...), constituyendo así una cierta continuidad simbólica con el monte. De esta forma, que entre monte y milpa, la diferencia es más de grado (de hominización) que de “naturaleza” (Ellison, 2007, párrafo 19). La muerte de la serpiente en esta interpretación sería simbolizada como un aspecto de la muerte-resurrección de la “naturaleza”.

A esta interpretación me permito sumarle un elemento que también va de la mano con la percepción del medio, pero en particular de la tierra, ya que la serpiente es asociada a ella pero con un sentido negativo, como en la danza de negritos, donde representa el mal que ataca a los trabajadores. La serpiente también recibe el nombre *luwanan*. En San Juan Ozelonacaxtla, Hernández Loeza (2010) pudo asociar la serpiente con el mestizo, lo que cambiaría totalmente la percepción de la serpiente: a los mestizos-caciques se les llama *luwanan*. Por otro lado, Ludovico Núñez, pintor totonaco del mismo lugar, asocia la serpiente a la invasión mexicana en un mural pintado en la presidencia municipal, donde es sometida por un jaguar que representa a los totonacos de San Juan Ozelonacaxtla (ocelotl, es jaguar en náhuatl). Por tanto, a la serpiente que se le da muerte en la danza, representa a

los invasores mexicas y mestizos en poblaciones totonacas. De aquí el vínculo que se puede trazar con la territorialidad, ya que los bailarines representan a los indígenas que exterminan a los invasores de su territorio y adquieren la categoría de sujetos políticos al defender su territorio.

Así, la serpiente en la danza de los negritos adquiere varias significaciones. Una de ellas es como elemento de fertilidad (Ichon, 1990; Ellison, 2007) por representar el rayo productor de lluvias, pero también en una lectura diferente a la anterior, es un animal del territorio del cual hay que defenderse y en caso de mordedura, sanarse por diversos procedimientos rituales, como la sanación simbólica y su eliminación del entorno. ¿Esta interpretación se opone a la noción del animismo antes propuesto? Me parece que no, ya que a la serpiente no sólo se le mata porque sí, se realiza un ritual donde aparece conducido a un entorno sacralizado por medio de la música y los movimientos dancísticos, donde las plegarias, palabras dirigidas a una entidad indefinida para sanar y eliminarla, acompañadas de tabaco y alcohol, pueden interpretarse como una solicitud de permiso para someterla y matarla. ¿Se le pide permiso a Kiwikolo⁴, dueño del monte y de los seres que lo habitan, para matarla? Con la información disponible en este momento es difícil aventurar una respuesta, pero anuncia una relación entre los seres humanos, población africana y totonaca, con ese animal en la naturaleza. En particular con el xamalanákakuín, que como hemos visto en el relato anterior de Ludovico, se puede presentar de diferentes maneras para regular las relaciones humanas.

2.3.2 La danza de los negritos: naturaleza y confluencias de lo afro mestizo y lo indígena entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla

Las danzas en los pueblos indígenas han sido vinculadas a descripciones etnográficas alrededor de la ritualidad y la religión. Este trabajo no se desvincula de dichas situaciones, sin embargo, pone el acento en una descripción de lo indígena y lo afro mestizo, como en una especie de convergencia étnica, afroindolatinoamericana, en un territorio donde se pierden los elementos originarios, y se percibe un fuerte contacto cultural, el cual no fue exclusivo de estos grupos, sino también incorporó lo español. Esa convergencia intercultural, es analizada desde la antropología latinoamericana, con la corriente denominada por Serna afroindolatinoamericana. Estas líneas son sólo un inicio de la veta

tan vasta de las relaciones entre indígenas, afrodescendientes y españoles, entre otros grupos humanos, en un territorio poco explorado como lo es la Sierra Norte de Puebla. En este sentido, el presente apartado tiene por objeto marcar las relaciones entre la danza de negritos, sus elementos simbólicos ligados a la tierra y marcar una relación con las diferentes herencias étnicas identificadas en la misma.

Afroamérica (Serna y Solís, 2012) y lo afroindolatioamericano (Serna, 2010) son conceptos que consisten en concebir las relaciones entre lo africano, lo indígena, lo mestizo y blanco en una misma condición, sin menoscabar a ninguno de los involucrados, y, por el contrario, buscar las intersecciones de las relaciones sociales entre dichos grupos y superar así una condición de invisibilidad de lo afro en nuestro país y, más aún, de las profundas relaciones establecidas con las poblaciones indígenas. Así, Afroamérica integra distintas regiones y comunidades de nuestro continente, surgida del traslado de población africana a regiones indígenas a partir del siglo XVI, presentó procesos complejos de relaciones interétnicas. Las poblaciones de origen africano e indígena compartieron territorios y espacios simbólicos comunes, intercambiaron genes y elementos culturales. Esas relaciones, sin embargo, estuvieron caracterizadas por la dominación, sometimiento y esclavitud de dichos grupos humanos; fueron oprimidos por lo español-occidental-europeo, colonizados en diferentes momentos históricos.

La población afrodescendiente enfrentó, entre otros, la esclavitud en su territorio, su traslado a América significó una colonización más, y su inserción en un territorio bajo el dominio español fue otra.

Los totonacos, por otro lado, grupo originario de Mesoamérica, enfrentaron primero la colonización de los mexicas y, después, la española. Entraron en contacto con la población traída de África en las costas veracruzanas desde el siglo XVI, debido al auge de las plantaciones de caña. De ese contacto surgió lo que denomino confluencias étnicas, la reunión de diversas etnicidades en un mismo lugar. Sin embargo, debe precisarse que la diversidad de etnicidades africanas, fueron soslayadas, en nuestro país, solo en una condición: de esclavos-negros. Esa convergencia étnica no estuvo alejada de posibles conflictos, pero resulta relevante especificar que la población afrodescendiente y la población totonaca de la costa, compartieron el territorio costero como el lugar de morada, de residencia, pero también de trabajo, de incesantes y explotadoras jornadas de trabajo. No

obstante, convivieron en idiomas, prácticas curativas, rituales, fiestas y danzas, en los pocos momentos dejados por su condición de esclavizados; influencia posteriormente trasladada a la sierra totonaca de Papantla y de la Sierra Norte de Puebla.

Al tener contacto la población totonaca y negra en la costa veracruzana y establecer relaciones interétnicas, como ya lo he señalado, no sólo intercambiaron aspectos culturales, sino encararon por medio de la danza y la música, una resistencia cultural a lo español colonial.

Incluso los propios españoles percibían de forma negativa el contacto étnico entre afroamericanos e indígenas. «[...] por 1503 el mismo Ovando [Nicolás de Ovando, gobernador de la isla La Española] pedía a sus soberanos no enviasen más negros porque huían, juntábanse con los indios y enseñábanles malas costumbres: ¡probablemente costumbres no cristianas!» (Aguirre, 1984, p. 17). Se percibe un temor probablemente no justificado por los religiosos, como irónicamente lo refleja Aguirre Beltrán, sino por el riesgo del poder de dos grupos subalternos con conocimientos y prácticas culturales que en algún momento podrían poner en jaque la hegemonía española.⁵⁸

Con el tiempo y la forma de organización permitida en algunas regiones de la República de Indios en la Nueva España, incluida la Sierra Norte, se profundizaron esos intercambios culturales y esa resistencia. El Santo Oficio y la Inquisición persiguieron las prácticas culturales de población africana y de los indígenas. Tal es el caso de la danza de voladores y santiagos, las cuales fueron prohibidas en la costa veracruzana y en la Sierra Norte desde el siglo XVIII; también a finales del siglo XIX en la costa veracruzana se prohibieron las danzas de voladores, santiagos, san migueles y otras, por considerarse paganas en la semana santa. De nueva cuenta los religiosos ponían en marcha dispositivos para eliminar lo *pagano* de la celebración. En este sentido, me refiero a la resistencia intercultural y permanencia de la danza de los negritos; hasta hoy llega a poblaciones totonacas y nahuas de la sierra como defensa y reproducción de una práctica cultural que reúne elementos africanos y totonacos. En la actualidad, *la danza de los negritos* se percibe

⁵⁸ Lo hegemónico es entendido en los términos de Antonio Gramsci (1975, pp. 17-18), como un aspecto superestructural del grupo dominante, en este caso la religión católica, en donde los sacerdotes evangelizadores en la Sierra Norte serían representantes del sistema colonial dominante, en contraparte con lo subalterno, es decir los grupos dominados. En el presente trabajo los sacerdotes en la Colonia y los funcionarios liberales del siglo XIX serían parte del grupo hegemónico encargado de la «coerción estatal» (*idem*, p. 18) de la población totonaca de la sierra, éste como grupo subalterno a las ideas dominantes de la religiosidad católica o las ideas políticas de la nación.

sólo como un proceso de sincretismo cultural, el cual en efecto lo fue; pero, desde la interpretación que realizo, es también una defensa del territorio histórico y cultural del totonacapan.

Por otra parte, la danza de los negritos, se integra a un conjunto dancístico mucho mayor existente en la sierra de Puebla, no explorado en este trabajo: *voladores, san migueles, santiagos, tocotines, conquista, tambulanes, pastores, matarachines*, etc., danzas imbuidas plenamente en una religiosidad y ritualidad asociada a su práctica.⁵⁹ Durkheim (1968, pp. 40-49) define la religión como sistema colectivo y solidario de creencias y prácticas ligadas a aspectos sagrados. Incluye un conjunto de creencias, a modo de representaciones, como los mitos o leyendas, expresiones de lo sagrado; aquí lo sagrado es amplio, no necesariamente una deidad, cabe la danza y el territorio como sagrado, y acciones-prácticas determinadas puestas en marcha en el ritual. Para el caso de la sierra de Puebla, la religión puede concebirse como un complejo intercambio cultural, religiosidad sincrética, préstamos e imposiciones de deidades mesoamericanas por deidades católicas que tienen la característica de ser distintas a las de su origen.⁶⁰ La noción de *Pueblo Testimonio* de Serna, a su vez retomada de Darcy Ribeiro, puede ayudar a completar este panorama religioso, ya que los pueblos testimonio, “remanentes actuales de las civilizaciones originales que sufrieron el impacto de la expansión europea” (Serna, 2011 p. 50), tienen una cultura que ya no es ni indígena ni europea en su totalidad, más aún, es de mucho mayor complejidad si se le suman las creencias religiosas de la población de origen africano.

La religión comparte fuertes vínculos con la cosmovisión mesoamericana. En este sentido, la cosmovisión es un conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo; además de que es un hecho histórico de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración, integrado por

⁵⁹ Los especialistas han analizado en su conjunto esa producción dancística, entre otros, Ichon (1990), Croda León (2005), Melo Díaz y Sánchez Camargo (2000), Guadarrama (1996), Stresser-Pean (2011).

⁶⁰ En la Sierra Norte de Puebla, Aramoni (1990); Segre (1990); Lupo (1995); Signorini y Lupo (1989), entre otros, han estudiado con suficiente profundidad, aunque cada uno con matices y elementos distintos, lo sincrético, es decir la sustitución de deidades mesoamericanas por las católicas en complejos procesos culturales.

diversos sistemas ideológicos como un macro sistema estructurado y congruente (López Austin, 2001).

El conjunto de danzas de la Sierra Norte de Puebla, tiene una religiosidad a la cual se han sumado, desde una posición subalterna respecto a lo católico, aspectos de lo indígena mesoamericano y posterior a la conquista y, por supuesto, también lo africano. Algunos frailes intentaron quitar los cultos que ellos consideraban *paganos*, como el danzar en el atrio o dentro de la iglesia por el consumo del *refino* o *cuchu*, aguardiente, como parte de la ritualidad inmersa en las danzas. El caso más evidente es el de los voladores, ritual presente hasta la actualidad; los danzantes inician con un ritual de permiso a kiwikoló, dueño del monte, para cortar un árbol, por lo cual ofrendan un guajolote, tabaco y refino a la tierra para después instalar su *palo* de volador en el atrio de la iglesia.⁶¹

En el caso de *la danza de negritos*, la ritualidad implica primero el ser aceptado como integrante de la danza, lo cual se hace por disposición de la persona a un rito antes de iniciar la danza, en ese retiro, en las palabras de Pascual Vega, el danzante ya no es sólo eso, es un “sacerdote indígena” que marca lo dicho anteriormente, la danza imbuida en una religiosidad, pero no es la del sacerdote católico, es una visión particular que puede compartir la misma de la religión católica, pero, sobre todo, la de un entrecruzamiento de ideas de lo africano y lo indígena:

¿Por qué sacerdotes indígenas? Porque hacen un retiro antes de danzar. ¿Cuáles son los retiros? Es decir, yo como danzante, me tengo que comportar a la altura, y ¿cuál es la compostura? Pues de decir, no tengo que pensar en cosas malas, tengo que olvidarme hasta de mi familia, tengo que olvidarme del alcohol, tengo que olvidarme del tabaquismo, de la drogadicción, todo lo que puede existir en el mundo. Yo me tengo que hacer a un lado en ese momento, porque pareciera que soy como una estrella, algo inalcanzable, algo intocable, soy en ese momento, porque estoy honrando a mi dios. No conozco a dios, pero sí me han hecho creer que existe un dios. Y es el que yo le tengo que dar cuentas. Pareciera que me estoy sacrificando a mi dios danzando [...] (entrevista a Pascual Vega, caporal de la danza y egresado de la licenciatura en Desarrollo Sustentable de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, 23 de junio de 2013).

Cada negrito, o participante de la danza, es reconocido por el danzante de mayor edad frente al altar, incluso en un acto sobrepuesto a la religiosidad católica (por ejemplo en la misa cuando el sacerdote da la ostia o imparte ceniza). Ese danzante les hace una cruz

⁶¹ Sobre la danza de los voladores existe una abundante bibliografía, Ichon (1990), Croda (2005), Melo Díaz y Sánchez Camargo (2000), Guadarrama (1996), Stresser-Pean (2011), (Gipson 1971).

sobre la frente y desde ese momento es integrante del grupo. Después el ritual implica designar a cada negrito con un nombre cuyo origen es del santoral católico. Aparte del caporal, son nombrados el Domingullo, Bartozolillo, Francisquillo, Cristobalillo, Totonillo, Miguelillo. Esta situación es importante por el hecho de reconocer, visibilizar a cada negrito con un nombre ligado al santoral católico, también como una forma de romper con lo *sagrado* del culto católico. Así, la danza desde este momento es un rompimiento con lo colonial-católico. No obstante su aceptación en otros términos.

En otro momento, el ritual de la danza lo constituye el momento inicial con el “son de la calle” y “el son del perdón”, realizados frente al altar para pedir perdón y arrepentirse de los pecados. Las personas que se integran a la danza, incluyendo los niños, participan principalmente por haber realizado una manda con el santo patrono o la Virgen de Guadalupe. Por medio de ésta se comprometen durante cuatro años a participar en los ensayos y eventos convocados por la danza. Por tanto, la participación es motivada por la religiosidad con los fines de establecer pactos con la divinidad y el de obtener algún beneficio espiritual motivado por las creencias.

La danza es ritualidad y creencia, subalterna a la hegemonía del pensamiento católico; pero también, como quedó claro atrás, una subversión a esa religiosidad. Sin embargo, por su fuerte presencia entre los totonacos, y ante los diferentes embates religiosos, como los ya mencionados del siglo XVII y XIX, se presenta como una irrupción a lo *sagrado* de la religión católica. Por tanto, vuelve a ser un acto de resistencia a la creencia y religión dominante. Pero a su vez, reafirma los lazos de identidad étnica y la convergencia de sus dos orígenes, indígena y africano (adelante hablaré sobre la propia influencia española en la danza).⁶²

2.3.3 El contexto histórico y cultural

En diferentes promocionales de actividad turística sobre la Sierra Norte de Puebla y Veracruz aparecen las danzas como parte de la <<cultura>>, a su vez promociona la visita etnoturística de los sitios arqueológicos o *pueblos mágicos*, además de otros aspectos como

⁶² El mismo nombre de danza de los “negritos” nos proporciona datos específicos sobre su posición subalterna en la sociedad en general, pero sobre todo en la sierra misma; se utiliza un diminutivo para no utilizar la palabra “danza de negros” por lo fuerte y hasta racista que puede ser. Por tanto, entre los practicantes como entre la población en general se alude a lo “negrito” sin ánimo de agredir.

su clima, lo religioso y la alimentación. Cuando algunos de ellos refieren a las danzas en concreto, aparecen *datos* de las distintas danzas de la zona: la más conocida y “vistosa” la de los voladores. Además de los santiagos, los “quetzales” y los negritos, así como bailes populares como el chuchumbé. Para la danza de los negritos reseñan el vestuario (pantalón de terciopelo negro adornado con flores o motivos naturales, pañuelos, sombrero, castañuelas) y el origen de la danza, ubicándolo en la población negra traída de África y que fue explotada en las zonas de cultivo de caña de azúcar.

Esto se debe a que algunos académicos han probado fehacientemente que la costa veracruzana tuvo una fuerte influencia de la población africana, principalmente en el cultivo de la caña de azúcar (Aguirre, *op. cit.*).⁶³ El puerto de Veracruz fue uno de los polos principales para el ingreso de población africana, cuyo destino en el país cubría la mayor parte del territorio. Además del trabajo doméstico, los descendientes africanos fueron conducidos a la explotación minera y ganadera.

Dentro de la región del totonacapan, que abarca las zonas costeras de Veracruz y de la Sierra Norte de Puebla, he realizado entrevistas sobre la danza de negritos en San Juan Ozelonacaxtla, municipio de Huehuetla y la cabecera municipal de Caxhuaca y Tetelilla de Miguel Islas, municipio de Tuzamapan de Galeana (García Torres, 2011).⁶⁴

El totonacapan en general y, en particular, los sitios estudiados, forman parte del espacio social y cultural transformado en la Colonia con el arribo de sacerdotes, principalmente franciscanos, quienes *evangelizaron* con una religión dominante-occidental, borrando en muchas ocasiones los resquicios de las religiones de origen africano y las de origen mesoamericano. En otras ocasiones se sustituyó el santoral indígena transformando las deidades de origen mesoamericano con la conversión de imágenes católicas; construyeron templos y reordenaron la vida serrana alrededor del sonido de las campanas y la concentración de población en localidades al tipo español (García Martínez, 1987). Los

⁶³ También Montiel, Luz María. Afro América I. La ruta del esclavo, México, UNAM, 2006; Ruiz Rodríguez, Carlos. “Estudios en torno a la influencia africana en la música tradicional de México: vertientes, balance y propuestas” en *Trans, Revista transcultural de México*, dirección electrónica: www.sibetrans.com/trans/a130/estudios-en-torno-a-la-influencia-africana-en-la-musica-tradicional-de-mexico, fecha de consulta: 04 de enero de 2013, 2007.

⁶⁴ He descrito con suficiente información a las poblaciones de San Juan Ozelonacaxtla y Tetelilla. Sin embargo, debe precisarse que las tres poblaciones forman parte del totonacapan serrano en su vertiente hacia la costa del Golfo de México. San Juan y Caxhuacan son esencialmente totonacos y presentan ciertos grados de monolingüismo totonaco y bilingüismo totonaco-español. Tetelilla por su parte, es una población totonaca con fuerte presencia nahua y el español como lengua franca, es decir, es un poblado trilingüe.

pueblos de Indios coloniales se asentaron principalmente en la organización mesoamericana del altépetl; de cierta forma, permitieron la reproducción cultural indígena. En este sentido, es probable que la danza de los negritos haya sido altamente difundida en la costa y emigrada hacia la sierra, incluyendo a los nahuas como grupo receptor.

Por otro lado, el liberal siglo XIX en la sierra estuvo marcado por una fuerte presencia de los mestizos que llegaron a ocupar puestos políticos en las incipientes categorías de la nación, como alcaldías y municipalidades. Para la primera década del siglo XIX, la nación en ciernes no se ocupó de la sierra por la conflictividad imperante desde 1808 hasta 1821 en la capital.⁶⁵ Sin embargo, después de 1825 una nueva colonización se cernió sobre la sierra. Los mestizos en busca de consolidar una nación, una vez apropiados de cargos en las nuevas esferas políticas de la administración liberal, como secretarios, empezaron a cambiar las categorías territoriales a ayuntamientos y municipalidades. Una organización política-administrativa entró en funciones. Respecto a la actividad dancística de la época, no cuento con información. Sin embargo, para mediados del siglo y, sobre todo después de las Reformas Liberales, en particular de la Ley de cultos, los mestizos empoderados en las poblaciones prohibieron los cultos católicos, lo que implicó que la danza de negritos, como el resto de ellas, entrara en una nueva prohibición por su vinculación con las fiestas patronales y el santoral católico, sobre todo después de 1869, terminada la invasión francesa.⁶⁶

En este contexto, la danza de negritos resistió, de nueva cuenta, la prohibición de los cultos católicos. A ciencia cierta, no se sabe cómo permanecieron en esos años, pero lograron hacerlo debido, no sólo a que defendían su cultura, sino a que, con ello mismo, defendían su pertenencia a un territorio, a su hogar y su cultura. Ese liberalismo descalificó las creencias religiosas, incluyendo las de la danza, como expresiones de la religiosidad popular. La danza era vista como subordinada, pero los practicantes no abandonaron su ejecución, al contrario, ahora se puede interpretar como una lucha contra el pensamiento

⁶⁵ Periodo comprendido entre el primer intento de separación de México y España, 1808, y después la guerra de Independencia, de 1810 a 1821.

⁶⁶ Durante la Colonia y el siglo XIX se presentaron diferentes rebeliones indígenas en el totonacapan serrano y costero, por la excesiva explotación, el cobro excesivo de impuestos, por solicitar respeto de sus prácticas culturales y por la defensa del territorio, de entre ellas las más representativas fueron las rebeliones totonacas de los Olarte (véase Ducey, 1996; Escobar Ohmstede, 1996; Masferrer, 2005). Por otro lado, la rebelión nahua ha sido estudiada por Thomson (1991), en el caso de Francisco Dieguillo "Palagustín" en Cuetzalan, población cercana a los poblados de estudio. Dichas movilizaciones derivaron en caudillismos o movimientos indígenas que se confrontaban con la población mestiza que les arrebató sus terrenos.

hegemónico de políticos mestizos que los desacreditaban por ser indígenas y, además, por ser idólatras. Por los datos recabados en archivos (García Torres, *op. cit.*, pp. 170-171), ésta fue la etapa de mayor presión sobre las danzas y la cultura, ya que la hegemonía de los mestizos-liberales se encargó de condenar cualquier acontecimiento alejado del hipócrita discurso de los promotores de la unidad nacional.⁶⁷

En otro sentido, enfrentaron la abolición de la propiedad comunal a través de la Ley de desamortización y de manos muertas, cuyo eje fue la privatización de los terrenos y su posterior adjudicación a quienes pudieran comprarlos.

El impulso de la política liberal en la Sierra Norte de Puebla después de 1870, recayó en una serie de personajes llamados “Los Tres Juanes”, Juan N. Méndez (que llegó a ser presidente interino de la República), Juan C. Bonilla y Juan Francisco Lucas, quienes lograron controlar la mayoría de localidades en la sierra poblana. También en el siglo XIX, después del triunfo de los liberales, la danza de negritos, como todo el conjunto dancístico totonaco y nahua de la sierra, se enfrentó a la hegemonía de la nación al introducir las conmemoraciones civiles, las cuales tenían por intención fomentar el sentido “patriótico” y lo “nacional”,⁶⁸ puesto en práctica por las autoridades de los municipios y el incipiente sistema educativo (Calderón, 2006; Acevedo, 2004).

Con el arribo de la revolución, la sierra tuvo poco embate del movimiento armado,⁶⁹ lo que implica que sus prácticas culturales de siglos continuaron sin mucha alteración. La manifestación de la danza de negritos resistió los diferentes embates culturales, pero principalmente ante la invasión de su territorio; primero, por parte de la iglesia y, después, por los mestizos liberales del siglo XIX.

⁶⁷ Para la época en cuestión, Garma confirma en los poblados serranos un enfrentamiento entre los dos bandos contrarios, conservadores y liberales, donde los totonacos al parecer apoyaron a los primeros porque el proyecto liberal “ponía en peligro su cultura tradicional al ir en contra de la libre expresión religiosa” (Garma Navarro, 1987, p. 35). En Tetelilla de Miguel Islas, lugar donde me prestó testimonio el caporal de la danza de los negritos, Miguel Genaro (†), desde 1857 y hasta antes del inicio del siglo XX, hubo diferentes circulares en las cuales se prohibía el culto público, pero en la mayoría de los pueblos no se reportó conflicto político o de enfrentamiento religioso alguno (Archivo de la Junta Auxiliar de Tetelilla, Circular No. 87, Caja No. 4, Gobierno 1886, exp. 1).

⁶⁸ Archivo de la Junta Auxiliar de Tetelilla, Legajo 1, Gobierno 1886, Caja No. 4

⁶⁹ La influencia del General Gabriel Barrios, heredero del poder de los “Tres Juanes”, puede ser considerada de las pocas participaciones directas en la sierra. Por supuesto que cada localidad tuvo sus dinámicas propias, por ejemplo, Tetela estuvo más activa que Jonotla o Tuzamapan en sus apoyos a la Revolución (Brewster, 1996, 1998).

En otro sentido, la denominada convergencia étnica, que existente en la región de estudio, refiere a la convivencia y relaciones interculturales entre totonacos, nahuas y población traída de África en los ingenios costeros veracruzanos. Hasta el momento no he identificado estudios sobre la población negra en la sierra o alguna referencia de su presencia, por lo que no se puede asumir que éstos no se hayan adentrado en la zona serrana. Aunque no se cuente con estudios detallados de esas relaciones interculturales, tanto totonacos y afrodescendientes convivieron en la subalternidad frente a los dominadores españoles. Con lo anterior, sostengo que las relaciones entre esos dos grupos étnicos, estuvo marcada por una dominación étnica-colonial española-blanca. Pero esos grupos no se mantuvieron en la pasividad, por medio de la cultura y, en particular, la danza y la música, se interrelacionaron fuertemente. Es decir, se estableció una resistencia pasiva (Serna, 2011, p. 59) por medio de la danza, donde dichos grupos subalternizados, irrumpían en los escenarios *sagrados* de la religión católica con sus bailes *paganos* que los frailes muchas veces intentaron desaparecer infructuosamente. Lo mismo sucedió en la época liberal, por más esfuerzos de terminarlos y asimilarlos a esa nación en formación, por medio de la prohibición de sus cultos y la exaltación de los homenajes a los héroes liberales en ceremonias cívicas, sólo convirtió a la danza en una resistencia mucho mayor de su ritualidad y religiosidad, perdurando hasta ahora, pero se desconoce el ritmo de sus cambios y sus variaciones.

Quienes han estudiado la danza de negritos de manera profunda, han relacionado de manera concreta el intercambio intercultural de la población afroestiza e indígena, con diferentes matices, pero vinculándola sobre todo a danzas mesoamericanas y españolas.

2.3.4 Descripción de la danza

El origen de la danza

La confluencia étnica es evidente en algunas narraciones donde lo africano está completamente vinculado al origen de la danza. Sin embargo, debe precisarse que, dependiendo de la región o zona donde se recaben los relatos sobre el origen de la misma, tiene diferentes matices. (Melo y Sánchez 2000, p. 49) coloca el acento en una narración extensa sobre lo africano, comprendida en la zona de mayor influencia huasteca, San Agustín Atlihuacán, Puebla. Sin embargo, en San Juan Ozelonacaxtla y Tetelilla,

comprendidas en la zona de declive hacia el Golfo de México, cercana al estado de Veracruz, los testimonios apuntan a disminuir el legado africano y destacar lo indígena.

Se cuenta, a manera de *leyenda*, que unos esclavos africanos se encontraban trabajando en el corte de caña, cuando uno de ellos fue mordido por una serpiente. Una mujer, también afrodescendiente, realizó un baile, acompañado de “oraciones”, y untó medicamentos hechos por ella misma, que lograron salvar al esclavo agonizante. Las versiones le suman, intercambian o sustituyen elementos de la narración, pero el eje de articulación es siempre la presencia de esclavos en una zona donde abundan los sembradíos de caña. La diferencia la he encontrado en el testimonio de Pascual Vega, sobre el origen de la danza en Caxhuacan, Puebla:

[...] a mí lo que me han contado los abuelos, la gente que nos ha enseñado esta danza, lo único que saben decir [...] esta danza nace entre el estado de Veracruz y Puebla, realmente no se sabe en qué lugar exactamente nace esta danza [...] uno de los grandes mitos que tiene nuestra gente totonaca de Caxhuacan, que pues un día una señora se puso hacer a los hombres [...] una señora se puso hacer las tortillas y de ahí nace la danza. La gente nos dice, sabe qué, es que esta señora es la madre tierra. Esta madre, esta señora, señora tierra se puso hacer las tortillas y de ahí nacieron los hombres. ¿Cuáles hombres? Pues donde está el güero, está el moreno, está el negro. Entonces, el negro es un símbolo también de tristeza, al igual de alegría, cuando lo queremos ver de esa manera. Mucha gente lo dice, es que lo negro es la muerte, pero también si vemos más allá, no nada más lo negro puede ser el muerto, sino que podemos encontrar varias formas de expresión, incluso en los trajes de los negritos, donde está el reflejo de la vida, donde está el círculo de que continúe, que no se termine, que no se acabe, incluso en sus sones, sones tan bonitos que tiene esta danza” (Pascual Vega, caporal de la danza y egresado de la licenciatura en Desarrollo Sustentable de la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, 23 de junio de 2013).

El testimonio refiere a una madre tierra donde nacieron hermanados los diferentes humanos, los “güeros”, “morenos” y “negro”, que recuerda un mito sobre el origen del maíz y los diferentes colores existentes. Pascual Vega se desplaza por un sendero donde la danza tiene un símbolo de lo “negro”, la muerte, pero en la danza el significado es diferente por llevar en su ropaje negro y los sones, la vida misma tan alegre, la cual se expresa en la vestimenta negra adornada con coloridas flores o animales de la zona. También confirma el ciclo de vida-muerte-resurrección que los especialistas han desentrañado en la danza.

2.3.5 Vestido y accesorios

Los negritos visten pantalones de pana o terciopelo negro, en algunas ocasiones solo son como una especie de chaparreras (que recuerdan los trajes de la danza de toreadores⁷⁰), las cuales cubren las piernas y son ataviadas con motivos florales o de animales. Esos animales, como lo confirma el testimonio anterior de Pascual Vega, son la vida y su continuación.

El pecho de los danzantes es cubierto por una camisa blanca acompañada de pañuelos de colores o amarillos, también pueden ser trozos de tela cruzadas en el pecho; pañuelos o mascadas de colores amarradas en las manos o los antebrazos. Un sombrero negro que puede tener plumas o listones; éste es adornado además con uno o varios espejos (en las vertientes solares, se afirma que son rayos solares); de manera general utilizan botines, pero también sus *huaraches* de llanta y cinta. Cada vez son menos los grupos de danzantes que portan machetes y También son pocos los grupos dancísticos que aún incorporan las castañuelas a su baile; éstas, de origen español, hablan de la gran influencia de las danzas coloniales y de la convergencia de costumbres ibéricas, con las indígenas y afroestizas. También el fuste utilizado cada vez menos, recuerda el látigo para obligar a los esclavos al trabajo.

A pesar de sus variantes, la danza consta de un grupo de 11, 12, 13 o 22 personas, según el lugar de ejecución, pero predomina la integración de 13 danzantes. Éstos son dirigidos por el “caporal”, como el maestro y actor principal del baile; su esposa, la “Maringuilla”, puede ser un hombre con atuendos de mujer o una niña-mujer, dicho personaje ha sido incorporado por la plena influencia de la danza de Conquista, en la cual aparece como esposa de Hernán Cortés (Harris, 1996; Warman Gryj, 1972). Los segunderos y terceros o negritos, llamados *Dieguillos* y *Bartozoltillos*, son los hijos del caporal y, por último, el Xocoyote o “Xocotillo” el hijo menor. Éstos aparecen como trabajadores o los cañeros de origen africano.

En San Juan Ozelonacaxtla, el danzante Manuel Hernández me compartió un amarillento documento con una antigüedad aproximada de 50 años, en donde por primera vez se plasmaron de manera escrita las palabras del caporal en la danza, en la cual

⁷⁰ Los toreadores es también una danza del totonacapan y compartida con los nahuas serranos, es de origen español y consiste en masacrar al toro después de torearlo. También en esta danza aparece la Maringuilla.

menciona a los participantes de la danza con los nombres precisos. Primero está el Caporal y su mujer-hermana, la Maringuilla. Después le siguen los *Bartozoltillos* y los *Cozoltillos*; otros autores sólo describen como los segunderos y terceros, los negritos en sí, encargados del trapiche y del manejo de las mulas para realizar el trabajo en el ingenio. El siguiente fragmento hace alusión al trabajo de los esclavos en el trapiche azucarero: «[...] un poco de panela vamos a trabajar un poco de azúcar vamos a trabajar, un poco de aguardiente, vamos a caminar un poco, trapichemos un poco, para gastos, nuestros gastos, ahora sigan Negritos [...]».⁷¹

Este fragmento hace alusión directa al trabajo en el trapiche, el cual fue objeto directo de la explotación del trabajo de los esclavos y, en menor medida, compartido con los indígenas. En algunas danzas aparece el «Pilato», proveniente de la danza de los Santiagos, quien es el «diablo» o bufón, a quien le está permitido transgredir la ritualidad de la danza y burlarse de los danzantes o del público espectador.

Por lo general, dos músicos, uno en la guitarra y otro en el violín, aunque pueden ser más, completan el grupo de los Negritos. No obstante, el sonido del violín y el acompañamiento de la guitarra hacen un contrapunto constante, un juego rítmico, con el zapateado de los danzantes.

2.3.6 Los sones

La danza de los negritos consiste en una serie de episodios musicales y de movimientos en «vueltas», zapateados, que los integrantes hacen alrededor de una serpiente de madera, portada por el único personaje femenino, la Maringuilla, cuyo fin es matar a la serpiente, quien atacó de manera mortal al caporal, el cual debe ser sanado mediante la danza y la oración. La confluencia étnica señala que el caporal, o negro, es mordido por una serpiente; su hija-esposa e hijos, los negritos, ejecutan danzas y es sanado.

En una esquematización básica, los sones se dividen en cinco momentos; sólo menciono los esenciales. el número de sones, aumenta o disminuye dependiendo de cada población, pero, en esencia, son identificables los siguientes momentos:

⁷¹ Texto proporcionado por Manuel Hernández Santiago, San Juan Ozelonacaxtla, Huehuetla, Puebla, elaborado a partir de una versión proporcionada por Francisco Luna. La comunicación con Don Manuel Hernández, monolingüe totonaco, fue posible gracias a la traducción e intervención de Carolina Lobato. Mi gratitud para ella.

Sones iniciales o del ritual	Sones de trabajo	Sones de la serpiente o de la provocación como lo llama Pascual Vega.	Sones de la muerte y curación	Sones de despedida
<ul style="list-style-type: none"> • la calle • el perdón (realizado frente al altar de la iglesia) 	<ul style="list-style-type: none"> • la cruzada • de la vainilla • la media bamba • la media luna • del pañuelo • del trapiche 	<ul style="list-style-type: none"> • de la Maringuilla • del caporal 	<ul style="list-style-type: none"> • de la matanza • de los testamentos • de la cruzada en ronda • del levantamiento 	<ul style="list-style-type: none"> • la cruzada • de la calle

Cuadro 5. División de los sones de la danza de negritos. Elaboración propia a partir de Melo (*op. cit.*) y Croda (*op. cit.*).⁷²

Realizan la danza en varios sones, fragmentos musicales y dancísticos, que van de los 24 a los 42 sones, pero lo importante es su división, en cualquier caso, en los momentos de la danza antes esquematizada. La mayoría de las veces, los diferentes sones no tienen la vivacidad y entusiasmo del son huasteco o del jarocho, sus vecinos con influencia afroestiza más próximos; más bien, son lentos, sin improvisación y con un alto sonido de solemnidad; no obstante, otros grupos aceleran las ejecuciones y su zapateado recuerda la tarima del son del sotavento. Sin embargo, falta realizar estudios precisos y darles una mayor profundidad a la interpretación de ese zapateado como posibles ejecuciones afroestizas.

Los sones iniciales o del ritual son aquellos realizados al salir de la casa del caporal o mayordomo en las fiestas. Está el son de la calle en el traslado al templo; luego llega el son del perdón, ejecutado al interior de la iglesia, en el cual los danzantes reafirman o inician sus “mandas”; pero lo más sobresaliente es pedir perdón por las ofensas o pecados cometidos en la vida cotidiana. En esos momentos trasgrede lo católico-occidental y otorga una significación de alterar ese orden sagrado.⁷³

Al iniciar las ejecuciones propias de la danza, los participantes se forman en dos filas dirigidas por el “caporal” y, en el centro de éstas, se encuentra la Maringuilla.

Los sones de trabajo, recuerdan de nueva cuenta la presencia africana como el “son de la media bamba” y el “son del trapiche”. El caporal increpa a los danzantes para dar los giros característicos de la danza, en algunas ocasiones diciendo “vuelta negro”,

⁷² El nombre del tercer son, como de la “provocación”, fue tomado de la denominación que le asignó Pascual Vega.

⁷³ Véase Guadarrama (1996., pp. 183-185), quien ha analizado esa irrupción a lo sagrado en la religión, implicando el conjunto dancístico de la región del totonacapan.

refiriéndose a los participantes. Esta situación no ha sido plenamente interpretada hasta el momento. Los sones del trabajo se realizan fuera del templo, principalmente en el atrio junto al resto de danzas en las fiestas patronales. Aunque falta todavía profundizar con los danzantes al respecto, estos sones confirman la larga y profunda presencia de lo afromestizo en la danza de negritos, pues son “empujados” u “obligados” a trabajar en la zafra, característica plena de los afromestizos costeños. Incluso, algunos danzantes todavía tienen entre sus accesorios, fuetes que recuerdan el incesante golpe del esclavizador para acelerar la zafra.

A lo largo de la danza, en todo tiempo, está presente la Maringuilla. Al principio, carga en una cesta al reptil, pero es en los sones de serpiente en donde el papel de este personaje es crucial. Coloca al reptil en medio de los danzantes, en el contexto laboral de la labranza, en un contexto correspondiente a los esclavos africanos. Es decir, se coloca entre los danzantes y deposita a la serpiente en el suelo. La mayoría de descripciones de la danza, reconocen a la serpiente como rayo y maíz, vinculada al agua y las lluvias, y se interpreta en un ciclo vital de muerte-resurrección de danza de la fertilidad.

Lo siguiente es un hecho poco explorado en las interpretaciones ya reseñadas aquí, pero aclaro que debe considerarse un aspecto hipotético en estudio. La serpiente es colocada en el suelo por la Maringuilla, en tanto el caporal (y cada uno de los danzantes), realiza una serie de movimientos alrededor del reptil, como si estuvieran retándola y provocándola. Sin embargo, también se puede interpretar esa serie de movimientos como de defensa. ¿Defensa de qué? Aunque resulte bastante obvio, defienden su lugar de trabajo, su lugar de origen, su casa, no obstante de que la población afromestiza y totonaca siempre estuvieron subordinadas a lo español-mestizo como esclavos o a la servidumbre ligada a las actividades productivas, tanto durante la Colonia como en el siglo XIX, incluso en pleno siglo XXI.

En los sones de serpiente o de provocación, los danzantes pasan de dos en dos retando, por medio de su zapateado, a la serpiente depositada en el suelo. Pero también puede ser una defensa o ataque, se lleva a cabo por diferentes flancos con un zapateado fuerte con la intención de intimidar a la serpiente. Por tanto, se percibe una especie de

batalla entre el danzante y la serpiente, la cual es acompañada, a veces, por palabras o escupitajos de *refino* (aguardiente).⁷⁴

En los sones de la muerte y curación, el caporal adquiere mayor importancia en la ejecución de la danza, no sólo porque desde el inicio impulsa con sus gritos a las “vueltas” del resto de los negritos, sino por el momento crucial en que éste da muerte a la serpiente, pero también resulta mordido, por lo cual se toca el son de la levantada o curación, para sanar a éste personaje. En este sentido, la danza se transforma en una oración de sanación o curación, la cual incluiría la ritualidad afromestiza, los movimientos en la danza misma y las oraciones. Es el momento en el que el “caporal”, en plena alusión a la danza de conquista, elabora su “testamento”, el cual consiste en dejar obligaciones a sus hijos y sobre todo al *xocoyote*⁷⁵ ante su inminente muerte. Posteriormente, se despliega la “levantada”, es decir, el momento en el que el caporal se recupera y es sanado por el zapateo constante de la danza.

Los sones de despedida, son la parte final compuesta por los sones de la calle o despedida, con los cuales termina la danza.

2.3.7 Interpretación de la danza

En lo que respecta a las interpretaciones hechas sobre la danza, hay elementos en común:

Autor	Significado	Origen	Deidad católica	Características	Poblaciones
Ichon (1990).	Danza vinculada a la serpiente como maíz Kitsis-luwa=maíz, rayo, lluvia Agrícola y de fertilidad Danza solar	Mesoamericana-española-influencia africana indirecta	Cristo Santiago San Miguel	Maringuilla esposa del Tata Mariano No aparece descrito “Pilato”, Tata Mariano mata a la serpiente Elaboración de un testamento, aparece un escribano. Desaparición de la	Pápalo y La Pahua, Puebla

⁷⁴ Desde mis apreciaciones en campo, el *refino* no sólo es una bebida embriagante, es un líquido purificador entre las deidades y los humanos, tal es su uso en la celebración de día de muertos o en la “Hamada” de los enfermos que tienen “aire” o en las compresas utilizadas por el huesero para sanar el organismo dolido (Diarios de campo de 1997, 2001 y 2013).

⁷⁵ En la perspectiva mesoamericana y mexicana actual, el *xocoyote* es el hijo menor, el cual tiene ciertos privilegios con respecto a los mayores; por ejemplo, en algunos casos, recibe la herencia y está obligado a cuidar a los padres o bien quien accede a la educación o la carga de trabajo es menor respecto a los hermanos mayores.

	(Cristo representa al sol) Rito de petición de lluvia			máscara de negros.	
Guadarrama (1996, hizo trabajo de campo con Ichon). Distingue entre Negritos reales de la sierra, Negritos amarillos, Negritos agachados o de la costa	Danza solar Danza agrícola- Fertilidad. Lucha del bien contra el mal. Renovación de la vida, naturaleza. Serpiente como dueño de los negritos, del maíz y del viento. Los negritos representan el Viento Negro, el que transporta la serpiente-rayo. Interpretación meteorológica.	Mesoamericano Se inclina más por el origen mesoamericano y español que por el africano	Santiago San Miguel San Juan	Personaje Chakana, que porta la serpiente. Utilizan máscara negra —con rasgos africanos”	Coxquihui, Zozocolco de Hidalgo, Chumatlán, Veracruz
Melo, et. al. (2000).	Ritual de protección contra serpientes en el —ehapote”. Danza lunar (espejo del sombrero	Fuerte influencia africana. —Eyenda” africana específica (12 cañeros de origen africano), destaca la subalternidad (maltrato,	San Agustín (santo negro)	Maringuilla mata a la serpiente. Uso de máscara negra por parte del —Pilato”. Maringuilla es esposa del —eaporal”	San Agustín Atlihucán, Puebla

	simboliza la luna)	vestidos como –limosneros”)			
Croda León (2005). Distingue entre Negritos reales o negros de los altos. Negros de la costa y Negros amarillos. ⁷⁶	Danza de curación	Reminiscencia Colonial. Influencia negra y española. Imitación totonaca de bailes, gritos e invocaciones de esclavos africanos	–Pilato” es José, –caporal” San Miguel, –Maringuilla ” Virgen María. Refieren a San Jorge	Maringuilla es madre del caporal	Papantla, Veracruz

Cuadro 6. Versiones de la danza de los negritos. Elaboración propia.

Antes de diferenciar los elementos africanos e indígenas de la danza, es pertinente abrir un paréntesis sobre las interpretaciones de la danza. Las versiones expuestas anteriormente en el cuadro 2, refieren a ella, como en el caso de Ichon y afirmado por Guadarrama (Ichon, 1990, p. 340; Guadarrama, 1996, p. 193), vinculada a la serpiente como maíz-rayo, lluvia-agrícola, consistente en una danza de fertilidad y solar. Por supuesto que retomo esa visión, más al ser considerada agrícola de muerte y resurrección de la naturaleza. Pero me gustaría explorar brevemente la propuesta de Melo y Sánchez (2000, pp. 53-60). Comparto aún más la interpretación de ellas, ligada a una danza de protección contra el reptil en el trabajo, lo cual acerca la danza a una situación de protección durante el trabajo realizado por los esclavos africanos e indígenas en el corte de caña. A su vez, Melo la ubica como una danza lunar, porque los espejos de los sombreros de los danzantes, representarían la luna. Asumo esa versión, dado que el espejo en la oscuridad destacaría al astro nocturno, pero también se puede ligar al papel de la única mujer danzante, la cual estaría más asociada con un calendario lunar de 28 días de origen

⁷⁶ La distinción de Negritos o Negros reales se refiere a los danzantes que utilizan plumas en su vestuario, pertenecen esencialmente a los de la sierra. Los Negros amarillos se caracterizan por utilizar mascadas de ese color. A los negros de la costa se les identifica por su indumentaria y el tizne negro de su rostro. Es pertinente mencionar la urgencia de estudios al respecto, sólo han sido estudiados superficialmente. Los negritos de la costa pertenecen al mismo ámbito. En general cambian los aditamentos, pero el fin de la danza es el mismo, la sanación del caporal mordido por la serpiente.

mesoamericano (Graulich 2001, pp. 7-12). El otro elemento que permite constatar el papel nocturno de la danza, es la aparición de estrellas en la mayoría de sombreros de los danzantes observados.⁷⁷ En un punto de coincidencia, Melo (2000, p. 55) y Croda (2005, pp. 83-85) distinguen la danza como de curación, de muerte y resurrección; incorpora elementos de los aspectos africanos del cuadro 7 y los sumados por la versión clásica de muerte-resurrección antes mencionada.

Por otro lado, como se puede ver en el cuadro número 8, los especialistas identifican con mayor o menor relevancia el origen africano de la danza. Para este trabajo, esto es de vital importancia al señalar y ratificar lo dicho por Serna respecto a lo afroindolatioamericano, es decir, visualizar de una manera diferente las relaciones étnicas entre los afrodescendientes, los indígenas, los mestizos y los blancos. Desde esta visión, lejos está el carácter racial de las castas y lo plano y llano del mestizaje; analizar con nuevos ojos a la población totonaca y afroestiza, nos permitirá tener con el tiempo mayor precisión o mejores hipótesis sobre las relaciones de éstos en el territorio nacional.

La danza de los negritos tiene un complicado simbolismo asociado a diferentes elementos, tanto naturales como religiosos (como se puede observar en el cuadro 2) surgidos de las relaciones interculturales provenientes de dos grupos étnicos distintos, los cuales convivieron en un mismo territorio y bajo las mismas condiciones de explotación y subalternidad. Considero que la danza de los negritos se trató más de un complejo intercambio de elementos religiosos, simbólicos y rituales, los cuales entraron en aceptaciones y rechazos, es decir, negociaciones entre los aportes de la población de origen africano, indígena y español; a su vez, dieron origen a una nueva matriz cultural entre los totonacos por medio de la danza, la cual fue extendida también a sus vecinos nahuas de la sierra.⁷⁸

⁷⁷ No obstante que algunos danzantes adornan los sombreros con plumas, flecos y chaquiras, en Tuzamapan y Tetelilla, lugares totonacos, he confirmado la presencia de estrellas en los sombreros de los danzantes, en la región nahua también notamos esa presencia.

⁷⁸ Es importante señalar que son escasos los estudios sobre las danzas nahuas, incluyendo la que me interesa; pero, por el momento, tendré que dejar pendiente el análisis de éste grupo. La danza de negritos se realiza con diferentes variantes en el Estado de México, Michoacán, Hidalgo, Querétaro, Zacatecas, Guerrero, Tlaxcala y Veracruz. Lund Rodríguez habla de un proceso de "aculturación" y "transculturaciones" con el santoral católico en América (Lund, 2012, p. 128), situación marcada por una doble colonización: a los pueblos americanos y a los pueblos africanos. Establece un vínculo de la ritualidad Changó-trinitario con el *kumina* de Jamaica, señala dos tipos de danzas, comparsas y danza de diablos, al mismo tiempo identifica a San Benito, en Perú, y San Juan, en Venezuela, como otros dos ejes de esa gran influencia africana. La danza de los diablos y de los negros está presente en Ecuador, Bolivia, Perú, Panamá entre otros, además de México.

¿Esto significa que aceptaron unos cambios y los sustituyeron por aspectos simbólicos de un grupo étnico (ya indígena-totonaco o bien africano)? ¿Qué aspectos de la danza de los negritos de la Sierra Norte de Puebla son indígenas y cuáles africanos?

No obstante la dificultad de desentrañar los aspectos de origen africano y los del origen mesoamericano en la danza, en el cuadro número 3, se pueden interpretar provisionalmente ciertos aspectos.

De origen africano	De origen mesoamericano-indígena
El relato explica la danza surgida de africanos, una madre y su hijo-esposo.	La serpiente como simbolismo del maíz-rayo.
Vestimenta que semeja la negritud de una persona. Máscara del “Hato”, pintada de negro.	Vestido negro asociado con la influencia lunar y espejos en su gorro que simulan los rayos del sol.
La danza ritual con fines curativos. Zapateado (son veracruzano y huasteco)	Danza de petición de lluvias, muerte y resurrección.
Sones de trabajo: La media bamba Del trapiche	Sones de la serpiente y sones de la muerte.

Cuadro 8. Elementos de origen africano y mesoamericano en la danza de negritos. Elaboración propia.

En suma, se pueden interpretar estas divisiones de la danza, marcados por sus propios sones, como aspectos de esas relaciones interculturales, ya que los sones de trabajo están más ligados a la presencia africana, la media bamba y el trapiche, como atributos de baile y trabajo destinado a ese grupo social. La Maringuilla representa a la mujer africana que sana a su esposo-hijo. En los sones de muerte, se visualiza la gran influencia mesoamericana al dar muerte a la serpiente.

Sin embargo, la Maringuilla también representa a la Malinche, personaje participante en la danza de conquista, en la cual Moctezuma se enfrenta a Cortés y en el lecho de muerte dicta un testamento. La mujer de la danza de los negritos participa en todo momento de la danza, pero en su cesta lleva la serpiente que muerde al caporal. Entonces, ¿la Maringuilla lleva la tragedia a los trabajadores negros e indígenas? ¿La serpiente representará la dominación mexicana-española sobre los totonacos y afrodescendientes? En las condiciones de estudio actuales, la respuesta a estas y otras respuestas sobre el personaje femenino quedan en espera de un análisis mayor. No obstante, si tomamos los elementos

africanos, ella es el personaje central al iniciar el proceso de sanación del esposo-padre mordido por el reptil y por tanto tiene una importancia crucial.

Estos elementos son los más evidentes en la comparación que se ha hecho generalmente de la danza de los negritos colocándola como originaria de África y colonial. Para ahondar en mi propia interpretación me gustaría destacar una serie de aspectos más generales que darán contexto:

De origen africano	De origen mesoamericano-indígena
Cultos vinculados a San Benito como señor de las enfermedades. Babalú-Ayé-San Lázaro.	De origen mesoamericano una relación entre la serpiente y el jaguar identificada desde Teotihuacán y continuada en el Tajín. Influencia Franciscana en la imposición del panteón de deidades católicas: San Francisco, San Juan, San Martín, Virgen de Guadalupe.
Muerte asociada a los ancestros.	Muerte cíclica en Mesoamérica. Salvación después de la muerte entre los católicos.
Culto totémico, posible relación con la serpiente.	Serpiente mesoamericana de múltiples significaciones-contraparte el jaguar entre los totonacos.
Fuerte influencia de la muerte como ¿festividad?	Muerte como un acto solemne en la sierra.
Ritmos, improvisaciones y ejecuciones de influencia africana en el fandango veracruzano, los sones occidentales, Jalisco, los corridos en la Costa Chica de Guerrero Zapateado de la danza con una fuerte similitud al veracruzano y huasteco.	Monotonía del violín y la guitarra que acompaña a los negritos. Castañuelas utilizadas por danzantes, de origen español. Simbolismo del zapateado por estudiarse.

Cuadro 9. Elementos generales en la danza de negritos con influencia africana, española y mesoamericana. Elaboración propia a partir de Lund (*op. cit.*).

Como elaboración de un proceso de curación antes mencionado, ¿la danza de negritos puede vincularse a los cultos africanos de sanación, por ejemplo de San Benito? Lejos se está de dar una respuesta afirmativa al respecto, pero no se descartaría dicha

situación en el aspecto ritual y dancístico propio de la danza de negritos. Pero lejos se está de comprobar lo anterior.

El simbolismo asociado a la danza de negritos, es de una profundidad histórica y social tan grande que faltan estudios sistemáticos al respecto. No pretendo identificar con "figor" los elementos propiamente africanos o mesoamericanos en la danza, modestamente es el ordenamiento de datos diferentes que los autores revisados han realizado de la danza, junto con la interpretación propia. Al mismo tiempo, es pertinente señalar esas relaciones sociales entre sectores étnicos diversos, los esclavos africanos y los indígenas en un intercambio cultural en el cual el origen se pierde, pero perduran rasgos de ellos en la propia danza, como lo he tratado de mostrar. Se complejizan las relaciones cuando se integran los elementos españoles y mestizos en la propia danza a lo largo de los siglos; pero, por el momento, no se pueden aventurar conjeturas al respecto.

¿Qué elementos de lo descrito como etnoterritorio y su aspecto sagrado o territorio ritual están en juego en la defensa del territorio frente a los proyectos de muerte entre los pueblos totonacos de la sierra norte de Puebla.

¿Los lugares descritos comparten esta visión del territorio sagrado y de las entidades tutelares de la naturaleza?



CAPÍTULO III.

EL ETNOTERRITORIO COMO RESISTENCIA Y DEFENSA: EXTRACTIVISMO EN LA SIERRA NORTE DE PUEBLA

Capítulo III. El etnoterritorio como resistencia y defensa: extractivismo en la Sierra Norte de Puebla

Como lo he afirmado antes (capítulo 1), el gran capital apoyado por los gobiernos federal y estatales de nuestro país, han dejado en manos de las empresas mineras, hídricas, perforadoras de *fracking* y eólicas, el territorio de los pueblos originarios, el de campesinos y de colonos urbanos, como en el caso de la construcción del nuevo aeropuerto de la Ciudad de México.

3.1 Enoterritorio político: resistencia y defensa

En el capítulo anterior ha quedado de manifiesto que el etnoterritorio tiene una vertiente claramente ligada a los procesos culturales y sobre todo a las concepciones sagradas y rituales de los totonacos. Asimismo, los pueblos totonacos descritos brevemente tienen una expresión política sobre su territorio a partir del arribo de las empresas mineras e hídricas al territorio serrano. Por lo anterior, este capítulo pone el acento en la expresión política del etnoterritorio, al considerar a éste como el espacio de demanda y defensa del territorio campesino e indígena; no obstante, su clasificación de propiedad privada o colectiva, interesa defender ese territorio por una visión sobre éste, como quedó mostrado anteriormente por la danza y las entidades tutoriales, así como la organización y defensa del territorio.

¿Dónde proviene esa expresión de lucha y defensa del territorio en las poblaciones de Tetela de Ocampo, Olintla y Huehuetla? ¿Bajo qué aspectos se consolidan las organizaciones campesinas e indígenas para luchar por sus tierras? ¿El papel de la cosmovisión sobre la tierra se pone en juego para defender a ésta del capital internacional?

En las siguientes líneas trataré de dar respuesta a estas y otras interrogantes para subrayar el papel de las personas y las organizaciones sociales y productivas en la defensa del territorio en la Sierra Norte de Puebla. Como se mencionó en la introducción, la hipótesis que trataré de probar en este capítulo versa sobre la existencia de organizaciones productivas y religiosas que están presentes en la sierra a partir de los años sesenta y setenta del siglo pasado, y cuya estructura permitió una organización y defensa del territorio de forma rápida ante los anuncios de la llegada del capital extranjero.

Antes de tratar de probar la hipótesis, es necesario describir brevemente las condiciones y elementos teóricos que guían este apartado así como ampliar los datos sobre las poblaciones de estudio esbozadas en el capítulo anterior.

En la historia de la penetración del capital mundial en América Latina varios son los aspectos a considerar para un cabal entendimiento de éste.

En primer lugar, América Latina tiene como antecedente la política de intervención de los Estados Unidos que marcó el territorio sur y centro americano. Desde el golpe de estado en Chile, la guerra sucia de Argentina y Paraguay, así como los conflictos bélicos en Nicaragua, El Salvador y Guatemala, son facetas del despliegue por el control político y económico.

Sin embargo, luego de la resistencia de los pueblos y de la sociedad, el capital ha intentado burlar la oposición mediante planes rimbombantes que despliegan los emporios televisivos y los políticos como medios de convencimiento. En estas circunstancias debe percibirse el papel del Plan Puebla Panamá (PPP), el cual buscaba consolidar un despliegue económico del capital internacional en los espacios geopolíticos de América Latina sin los inconvenientes de la guerra y la oposición. Este tipo de políticas fueron anunciadas con bomba y platillo como la panacea del desarrollismo continental, con marcados tintes de obras que beneficiarían a las poblaciones. Es así como el PPP consolidaba una penetración del capital que hoy también vuelve a ser expresado en las empresas mineras e hídricas que desde aquél entonces ya se veían plasmadas en dicho plan. Sin embargo, la intención de ocultar cualquier despliegue de oposición por la volatilidad del capital extranjero, hicieron que los grandes anuncios de desarrollo dieran pauta a un esquema de estrategia del capital, como el iniciado en México con las reformas al artículo 27, tratado más adelante.

La territorialidad como parte del etnoterritorio, la han relacionado frecuentemente con el posicionamiento de las personas como sujetos políticos en la defensa de su territorio (Escobar, 2000, 2010; Toledo, 2005; Ellison-Martínez, 2008; León, 2011; Svampa, 2012, entre otros) y el territorio referido como el espacio físico y simbólico en el cual se desenvuelven las personas. Por tanto, parto del hecho de que el aspecto político del etnoterritorio está vigente a partir de la noción de territorialidad, ampliamente discutida en el capítulo I. Existen otros autores que pueden confirmar esta idea, aunque no tomen el nombre de etnoterritorio político, pero sí la de la aparición de las poblaciones originarias o

núcleos campesinos como agentes políticos en defensa de su territorialidad, así, en los trabajos de Harvey (2005), quien ha mostrado que la acumulación por desposesión hace referencia a la expansión de la mercantilización y privatización de la tierra, la expulsión forzosa de población campesina a la ciudad y la transformación de los regímenes de propiedad comunal o ejidal; por ejemplo, en México deviene en propiedad privada; otro autor, Zibechi (2010, 2011), relaciona el territorio con el extractivismo; también hay quien habla de racionalidad ambiental y desarrollo sustentable (Leff, 2005); en otra propuesta se ha considerado como un aspecto de la globalización en cuanto nueva forma de colonización que incluye el monocultivo y agrocombustibles (Alimonda, 2011, p. 22); también se utilizan los términos “ecobiopolíticas” y “reconversión neocolonial” en territorio latinoamericano (Machado, 2011, p. 139); por otro lado, se concibe como lugar y región (Escobar, 2010); como patrimonio de la biodiversidad (Boege, 2008); pero sobre todo, se concibe como una forma de reflexividad en el llamado “giro ecoterritorial” (Svampa, 2012) en el cual la emergencia de defensa del territorio es indispensable, pero cuando se hace, se atropellan los derechos humanos de quienes lo defienden, sobre todo con una perspectiva de género (OCMAL 2011).

3.2 La teología de la liberación como antecedente de la organización serrana en resistencia

Para analizar ciertos procesos organizativos actuales en la Sierra Norte de Puebla, en particular en Huehuetla y Olintla, es necesario hacer una breve historia de la teología de la liberación vinculada a la llegada de grupos religiosos que formaron importantes comunidades de base en diferentes poblados, entre ellos los mencionados arriba como eje de la resistencia a los proyectos de muerte.

La teología de la liberación aparece en América Latina como un pensamiento propio de la expresión de lo cristiano con una combinación del marxismo no ortodoxo y la suma de las ciencias sociales, en especial la teoría de la dependencia, como mecanismo de liberación de la pobreza imperante en el continente.

Según Enrique Dussel, la filosofía de la liberación, como antecedente de la teología de la liberación, surge en una situación de subordinación con respecto al pensamiento occidental, es decir, en una situación colonial desde la conquista y hasta ahora en una

situación neocolonial (1996, p. 14), surgida en Argentina en 1970 (*ídem.*, p. 21), pero con antecedentes que los remiten a las posturas de Bartolomé de las Casas, los politizados años cincuenta y sesenta del siglo XX en el continente americano. No obstante, la teología de la liberación se presenta como una expresión de pensamiento en nuestra América antes de la década de los ochenta con la obra de Gustavo Gutiérrez (Silva, 2009, p. 94), en la cual queda de manifiesto la forma de concebir los concilios vaticanos después de la segunda mitad del siglo XX. Incluyó el actuar de diferentes sectores religiosos en el continente con la idea de liberar al pobre mediante una praxis reflexiva de la práctica del evangelio. Tomó la teoría de la dependencia, como el eslabón de anclaje entre lo religioso y la práctica social como práctica –que podía proponer las vías eficaces de su (la) desaparición” (Silva, 2009, p. 95) de la pobreza en el continente.

En cuanto al marxismo, Dussel (1996, p. 142) ha señalado que la teología retomó aspectos no ortodoxos o economicistas, aludiendo a planteamientos de Gramsci, Lukács, Althusser, Yves Calves, Walte o el Che Guevara, Mariátegui, Juan Luis Segundo, Adolfo Sánchez Vázquez, Hugo Assman, Gustavo Gutiérrez, Leonardo y Clodovis Boff, entre otros, así como las propias ideas de Marx en el “joven Marx” y en los Gundrisse y la Escuela de Frankfurt. La coincidencia actual es la existencia de varias teologías de la liberación, más que de un pensamiento exclusivo en ella. (Silva, 2009, p. 97) De tal forma, que la teología de la liberación también atraviesa la idea de la liberación y surge como una postura propia del pensamiento latinoamericano

La teología de la libración es considerada como parte de un método (Dussel, 1996, p. 151; Silva, 2009, p. 99) que está asociado a una praxis transformadora, la cual incluye tres pasos que en la actualidad los grupos eclesíásticos de base de la sierra ponen en práctica para defender su territorio. –Ver-juzgar-actuar”. Este método de evangelización, retomado de la Acción Católica Obrera europea, se trata de:

[...] un método orientado a la acción, a reforzar y eventualmente orientar la praxis liberadora de los creyentes, como se ve por el hecho de que desemboca en el ‘actuar’. Para contribuir a esa acción, la fe aporta sus propios criterios de juicio, su iluminación; es lo que se hace en el segundo momento del método, el “Juzgar”. Pero lo decisivo es el “Ver”. Como se trata de una fe entendida de partida como praxis de libración y se está en un continente en que la opresión económica, política y social salta a la vista, se tratará ante todo de ver esa situación de opresión que desafía al carácter liberador de la fe (Silva, 2009, p. 99).

Esta forma de entender la religión con la liberación de los pueblos, no está alejada de la manera en la que se presenta en las zonas de estudio. Ese método no sólo está en la teoría de los pensadores, se ha incorporado a una reflexividad cotidiana de los pueblos indígenas totonacos que defienden su territorio de los proyectos de muerte o reconsideran los motivos dancísticos mediante la –espiritualidad de la danza”, como se apreciará en el apartado de la espiritualidad de la danza y los rituales que han recuperado los totonacos.

Así, en plena coincidencia de los pensadores como Dussel o Silva, confirmo que en la sierra la práctica de la religión desde otra perspectiva, ha procurado la inclusión de los pobres y oprimidos mediante una acción liberadora, antes de la pobreza como lastre en el modelo dependentista, pero ahora en plena exclusión por parte del gran capital que pone en riesgo la tierra y el agua de los pueblos indígenas de México y América Latina.

3.2.1 Teología de la liberación en la sierra poblana

En el país se viven conflictos por el extractivismo minero e hídrico, en la mayor parte de estados, tales como Guerrero, Michoacán, Jalisco, Coahuila, Durango, Zacatecas, Baja California Norte, Querétaro, Veracruz, Morelos y por supuesto Puebla.⁷⁹

En la Sierra Norte de Puebla existen 13% de los conflictos socioambientales del país: el Grupo Frisco, del Grupo México, con la Minera de Oro en Tetela de Ocampo, caso analizado aquí; el municipio de Zautla con la minera La Lupe; Tlatlauquitepec con el proyecto El Aretón de la minera Autlán; la compañía Gavilán en San Miguel Tuligtic, el proyecto Ixtaca, municipio de Ixtacamaxtitlán, entre otros. A su vez, las empresas hídricas que en algunos casos alimentarán a dichas mineras, se presentan en Olintla, Zoquiapan, San Juan Tahitic, Zacapoxtla, San Felipe Tepatlán en Ahuacatlán, entre otras. Otra amenaza del extractivismo se presenta mediante el *fracking*, fractura hidráulica, en localidades vecinas de Veracruz o bien con la expropiación de predios para favorecer empresas eólicas en Acuaco, municipio cercano a Zaragoza, Puebla.

⁷⁹ Según el Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (OCMAL), reporta 37 conflictos mineros en el país, de los cuales solo cuatro estarían ubicados en el estado de Puebla: Minera Frisco en Tetela de Ocampo; proyecto La Lupe, en el municipio de Santiago de Zautla; proyecto El Aretón en el municipio de Tlatlauquitepec y proyecto Minera Autlán, en el municipio de Huehuetlán. (http://basedatos.conflictosmineros.net/ocmal_db/?page=lista&idpais=02024200, consultado el 18 de octubre de 2017) En ese recuento no se consideran los conflictos socioambientales hídricos, por *fracking* o gasoductos que también existen en la entidad.

Diversos municipios serranos en donde aparentemente no hay conflicto por el capitalismo voraz, han manifestado públicamente y mediante juntas de cabildo, su rechazo a las empresas mineras e hídricas en sus municipios, con lo cual hacen patente la necesidad de conservación de sus territorios y propiedades. Tal es el caso de los municipios con alto porcentaje de población de habla totonaca y nahua de Tuzamapan de Galeana y Jonotla, entre otros.

Lo anterior significa que los pueblos se han organizado en responder de manera diferenciada a los proyectos extractivistas. ¿Tiene alguna relación la teología de la liberación con la resistencia etnoterritorial de totonacos y nahuas de la Sierra Norte de Puebla?

3.2.2 La Organización Independiente Totonaca (OIT) en Huehuetla

La organización Independiente Totonaca, creada en el municipio de Huehuetla los días 20 y 21 de julio de 1989, tiene como antecedente la participación del Estado por medio del Instituto Mexicano del Café, organización activa a finales de los 50 y hasta principios de los setenta como una organización involucrada plenamente en la producción comercial de dicho producto, cuyo eje articulador estuvo a cargo de la formación de organizaciones rurales de producción o Unidades Económicas de Producción y Comercialización (UEPC),⁸⁰ las cuales sentaron precedentes de la organización indígena para proteger su mercancía de los intermediarios (coyotes) y formar grupos de negociación con el Estado como ente económico y algunos compradores de la zona.

En este mismo sentido, las comunidades eclesíásticas de base jugaron un papel importante. En la sierra la idea de la teología de la liberación antes señalada, arribará debido a la influencia de sacerdotes que siguieron los planteamientos de la CELAM de 1979 en Puebla.

La defensa del territorio aquí en la sierra es a partir de un proceso de concientización. Este proceso de concientización consiste en formar grupos de agentes de pastoral o laicos en general del pueblo y se les brinda talleres acerca de la biodiversidad, qué es la pastoral de la tierra, la espiritualidad del maíz, la espiritualidad del agua, la oración a los cuatro rumbos. Todos estos temas tienen relación con la defensa del territorio podríamos decir. A partir de esos talleres que se le van brindando a los laicos, ellos van reflexionando la importancia de

⁸⁰ Para mayores detalles véase Masferrer (Comercial y después sin cambio evidente en sus aseveraciones, 2004, 2005), Reyes Grande (2005), Hernández Aguilar (2008, p. 70-74), Milton Hernández (2009) y Torres (2000).

conservar, de mantener, resistir ante las agresiones del sistema o de los gobiernos (Testimonio anónimo, mujer, 49 años).

Como se percibe en esta parte del testimonio, la pastoral implica el pueblo o los laicos, campesinos que en algún momento optan por participar de las reuniones de difusión de la pastoral. Los ejes centrales del discurso van de la propia formación pastoral o comunidades eclesiales de base, una educación formal en temas de diversidad, esencialmente sobre el entorno serrano, una concepción de la tierra como extensión de la idea religiosa y espiritual, la cual también se extiende al agua. En este sentido, retoman aspectos de la cosmovisión mesoamericana sobre los cuatro rumbos.⁸¹ La pastoral integra en su discurso no sólo la visión religiosa, sino esencialmente un proceso pedagógico sobre la defensa de los aspectos centrales de la vida del campesinado serrano: la tierra y el agua.

En este sentido, la pastoral organizó la recuperación de un ritual que tenía más de 50 años de no realizarse en la población totonaca de Huehuetla, la cual consistió en construir un pequeño templo, como pirámide escalonada, en la cual se hizo un depósito centrado para colocar las ofrendas.

Dicho ritual fue dirigido por las diferentes estancias de la pastoral, párroco y expárrocos de Huehuetla, las Hermanitas Descalzas, los fiscales del pueblo y los diferentes grupos de pastoral de las localidades.

Después de una misa oficiada para solicitar protección de la tierra y de los cuatro puntos cardinales, salió una procesión rumbo a la pirámide escalonada y para cada uno de los rumbos (norte, sur, este y oeste) se sacrificaron guajolotes para la bendición de los pobladores, de la tierra, el agua y los danzantes. Es menester mencionar que dicha actividad fue abierta para todo público, incluso los observadores sociales, pero no fue permitido realizar grabaciones de audio o video ni tomar fotografías.

En este sentido se percibe la serie de actividades dadas por la pastoral para involucrar a las personas de Huehuetla y de diferentes municipios, como los de Olintla, Zongozotla, Ahuacatlán, entre otros, principalmente donde tienen presencia las Hermanitas Descalzas, pero además, se presentan algunos de los conflictos mineros e hídricos

⁸¹ En una misa en Huehuetla que tenía como fin promover la espiritualidad de la danza, uno de los párrocos que pasó por la doctrina en la cabecera municipal, refirió un discurso elocuente, en totonaco y hánuatl, respecto a los cuatro puntos cardinales y su relación con los pasos de diferentes danzas practicadas en las localidades.

Entre otras acciones, está la de concientizar políticamente a las personas para defender el territorio, como lo he señalado para Olintla, el conflicto de secuestro de monjas por parte de las autoridades municipales y de la empresa Deselec-Comexhidro,⁸² involucró directamente el trabajo de la pastoral.

En este sentido, la respuesta al proyecto extractivista radica en un:

[...] proceso de concientización e incluso una de nuestras actividades en el 2012, fue hacer algunos foros informativos sobre los peligros que podría traer el territorio, como la venida de las empresas transnacionales que quieren abrir aquí presas o le nombran hidroeléctricas y minas

Como se lee en el testimonio, se generó un trabajo intenso para procurar condiciones que permitieran la organización de totonacos y nahuas de los municipios, pero al mismo tiempo, otorgarle un nombre a quienes atacan las posesiones de los campesinos serranos.

Entonces un recorrido desde [los municipios de] Bienvenido, Olintla, por supuesto Huehuetla, Xochitlán, Zongozotla, Ahuacatlán. Allí fue donde empezamos a difundir el valor, la espiritualidad de la madre tierra. En esos foros informativos, aplicábamos ritos que tienen que ver con la madre tierra. Que de alguna manera, nuestros pueblos antes le ofrecían ofrendas a la tierra. Actualmente en algunos pueblos ya no lo hacen, pero en otros pueblos sí. Por ejemplo, Ahuacatlán sigue haciendo ritos por la tierra, por los cerros. Huehuetla muy poco. Huehuetla lo que todavía conserva es la oración antes de sembrar o el rito de la siembra y el rito de la cosecha, que tiene que ver con la tierra y los frutos, o la tierra y la siembra y la tierra y las semillas, todavía se da en Huehuetla, pero no se da en todos los municipios

Las acciones comprenden una pedagogía en cuanto a conceptos como mineras, hidroeléctricas y la “espiritualidad” que radica plenamente en los principios de la teología de la liberación antes mencionados, es decir, una contribución a valorar la vida de las personas y sus entornos así como luchar en contra de la desigualdad. Dicha espiritualidad consiste en retomar los principios bajo los cuales, los pueblos han vivido por siglos, en otras palabras, hacen lo que la educación intercultural tiene por objeto, que la gente aprenda bajo sus propios contextos culturales.

Así, la acción pedagógica de la teología de la liberación, por medio de las comunidades eclesíásticas de base, está en retomar los ritos propios de los pobladores, los

⁸² Empresa que se presenta como nacida en 1997, encargada de desarrollar, construir y operar proyectos hídricos en México, cuya planta en la zona tendería a operar para las centrales mineras de la sierra, principalmente a la zona de Tetela de Ocampo, descrita más adelante.

rituales que se practican y los que han dejado de hacerse, como el referido brevemente líneas arriba en Huehuetla.

La cosecha consiste en que los señores ven que el producto ya está listo para cosechar, entonces piden sus ayudantes o le nombran también mano vuelta. Piden que les ayuden a juntar el maíz, a cosechar el maíz. Empiezan desde muy temprano, mientras la esposa hace la comida. Entonces más que el rito de la cosecha, (empieza desde el que cosecha) va a ver a sus ayudantes, de que ya llegan al campo, recogen la semilla, la señora está haciendo la comida, a veces hace molito o chilpozonte, y a las doce pone la ofrenda en el altar. Llegan los que fueron a traer el producto, comen todos juntos. Entonces, todo se vuelve un rito de cosecha. ¿Por qué? Porque desde que se buscan a los ayudantes hasta que se da de comer. Después se va a seleccionar el maíz, bueno del maíz más pequeño o el que viene picado hay que separarlo, nosotros lo hemos visto así que es el rito de la cosecha como de la siembra. Dentro de la siembra, se prepara el terreno, se prepara la semilla, se trae a bendecir, identifican cuál semilla cuál van a ocupar o qué maíz van a ocupar, ahora sé que hacen una oración. Antes, en los cuatro puntos del terreno ponían su ofrenda, que era incienso, vela, si había pollito, ofrecían la sangre de un pollo. Pero actualmente hacen una oración y acaso llevan una vela. Si no todo se hace en la casa y ahora sí empiezan a sembrar.

Las palabras de la hermana, coinciden con lo que he denominado etnoterritorialidad sagrada o cultural, referida a los distintos rituales puestos en marcha por una localidad. En este sentido, sorprende que todas las acciones involucradas en la cosecha se conviertan en ~~un~~ "un rito de cosecha". ¿De dónde proviene esta idea de rito de cosecha anunciada por la religiosa? Como lo he señalado, proviene del ámbito pedagógico propio de las comunidades campesinas de los totonacos y nahuas de la sierra. Pierre Beaucage (1974) ya ha puesto el acento en la multiplicidad de cultivos y aprovechamientos que de éstos realizan los nahuas colindantes con las zonas de estudio.

El cultivo es realizado por las personas que tienen un minifundio de terreno o bien los que arriendan. Consiste en limpiar el terreno, generalmente con sus propios recursos humanos, sin acudir a ayudas externas, como la mano vuelta, como se verá a continuación. El *chapote* o la limpia del terreno también lo hacen de manera personal.

De acuerdo con lo referido en el testimonio anterior, la ritualidad inicia cuando una familia que está apunto de cosechar se dirige con un familiar, vecino o compadre a solicitarle que lo acompañe al trabajo, formalizando una relación de reciprocidad de trabajo. A esto se le denomina la *mano vuelta*. Con el trabajo solidario entre las personas de una población se reafirman lazos de lo que en la teoría se llama la comunalidad, la cual es un mecanismo de defensa ante el capitalismo, porque no hay intercambio monetario y sí

uno de contrato social entre las personas. Así, las personas hacen un compromiso, ya que el solicitante cuando le sea requerida su colaboración estará comprometido, casi obligado, a responder por la invitación hecha anteriormente. Como es un intercambio no escrito, sólo dirigido por las reglas sociales. No hay un pago económico de por medio.

Sí existe un pago para quien cumple con la mano vuelta, pero es un pago simbólico adquirido entre los propios solicitantes. Se les da el reconocimiento por su acción y se compromete con él.

La ritualidad de la cosecha sigue, como lo establece el testimonio de la hermana –Juana”, con los alimentos que se comparten. Hacer –molito o chilpozonte” forma parte de la ritualidad cuando las mujeres de una familia preparan y comparten con los trabajadores el alimento.

La otra parte del ritual de cosecha, se visualiza al depositar las semillas en el altar de la casa. Esta es una acción que poco he podido constatar en las zonas de estudio, a comparación de lo que ocurre con otras etnografías totonacas (Ichon, 1990; Melo, 2000; Trejo, 2012) o bien con sus vecinos tepehuas u otomíes.

Nosotros tenemos cada ocho días y cada mes; cada ocho días domingo hay pláticas de bautismo y de matrimonio; y cada mes hay pláticas del mismo sacramento. En plática del bautismo vamos relacionando, por ejemplo, los mitos, los ritos, los usos y costumbre y tradiciones. Por ejemplo, los símbolos del bautismo, ponemos los símbolos del pueblo o la vida regalo de Dios. No nada más vamos hablar de la vida humana, sino la vida que vemos en su generalidad. Entonces, hacemos una especie de relación entre lo doctrinal sacramental y entre lo que tienen los pueblos para que vaya como a la par. Hacemos esta reflexión. Además cada mes, en la mayoría de las comunidades, hacemos reflexión de la palabra desde el método ver, pensar, actuar. Es donde vamos enfatizando las realidades que vamos viendo. Por ejemplo, la contaminación, el alcoholismo, el avergonzarse de la lengua, como que vamos tomando la realidad del pueblo y la iluminamos con la palabra de Dios, haciendo que se valore, que se recupere, que se asuma y ese es un modo de que se interrelaciona la recuperación del pensamiento del pueblo.

Espiritualidad de la tierra, así lo entendemos, los hemos compartido y también lo hemos escuchado. La espiritualidad de la tierra quiere decir la tierra es vida, que tiene vida, y si tiene vida, tiene movimiento, y si tiene movimiento te va a dar de comer, te cargan, mira por tí. Entonces, tiene su espíritu, si tú no alimentas su espíritu, pues se va a debilitar o se puede morir. Igual, por lo que he escuchado y reflexionado con el pueblo, la milpa tiene su espíritu, la tierra tiene su espíritu, las piedras tienen su espíritu, las plantas tienen... todos tenemos espíritu. Lo que tiene vida, tiene su espíritu y a eso le llamamos espiritualidad, lo que tiene vida, tiene como su propia vida (testimonio de la Hermana María, grupo de las Carmelitas Descalzas, Huehuetla, 30 de julio de 2014).

Desde esta óptica de la religión vigente en algunos pueblos totonacos, la espiritualidad impulsada en la catequesis le otorga valor a los aspectos que rodean el medio ambiente de los habitantes serranos. Como lo señala el testimonio, la tierra, la milpa, las piedras y las plantas tienen un espíritu. A partir de esto, podemos asumir que la cosmovisión totonaca que habla sobre las entidades tutelares descritas en el capítulo anterior como *xmalaná tiyat* y *xmalaná chuchut*, encajan en los principios de esa teología llevada a cabo por las hermanas carmelitas, la cual cumple una función política en la época liberal, ya que se opone al sentido instrumental de la “naturaleza” y proporciona una visión mucho más amplia y opuesta al capital. No se trata tener los bienes, como la tierra, para obtener una riqueza, sino por el espíritu que lo habita y que a su vez puede dar un sustento.

Aparecen diferentes posturas inmersas en el discurso de las organizaciones, independiente de su funcionalidad, lo que se percibe es una eficacia en su uso. Tal es el caso de la cosmovisión mesoamericana conocida para los pueblos del altiplano, como el saludo a los cuatro rumbos o los propios mitos de creación, retomados incluso por sacerdotes, para destacar el papel de la tierra y de las danzas en la defensa del territorio. En este mismo tenor, se presentan aspectos de recuperación de rituales agrícolas o de petición de permiso a la tierra, como ocurrió en Olintla en los últimos días de agosto de 2014, situación que será descrita más adelante.

3.3 La explosión de la minería y las empresas hídricas

Las líneas siguientes son unas primeras notas sobre una investigación doctoral que abarca el etnoterritorio en la sierra norte de Puebla y la sierra central de Perú en la población de Huayucachi, Junín. Las reflexiones siguientes surgen como un primer acercamiento a la defensa del etnoterritorio desde una visión de movilización social y política. La investigación reúne la metodología clásica de la antropología (observación participante, entrevistas y etnografía), pero al mismo tiempo, para el caso específico de Olintla, acudo a la etnografía multi-situada de Marcus (2008), por ello utilizo fuentes de segunda mano disponibles en Internet⁸³ y a la descripción etnográfica clásica de la antropología.

⁸³ La etnografía multi-situada es deslocalizarse de una “realidad” en la cual existen múltiples posiciones en la globalización, convierte el trabajo de campo en la construcción misma de conocimientos, por medio de la ubicación de conexiones y relaciones de ideas y mapas o topologías que no están dadas y la etnografía es mediacional, situada entre múltiples lugares. En el caso de Olintla, el Consejo Tiyat Tlali y periodismo alternativo en la internet, han seguido de cerca el desenvolvimiento del conflicto a través de documentos y

En la Sierra Norte de Puebla, los totonacos fueron los primeros en fundar el chuchutsipi (territorio político-religioso); con la conquista nahua olmeca-xicalanca y mexica-chichimeca después, los nahuas lograron apropiarse de una parte de ese territorio y formaron los altepemes, núcleos territoriales marcados por un dios patronal y con características políticas propias, comandados por un señor.⁸⁴

Posterior a 1492, esa organización territorial se rompió pero a su vez dio lugar a la nueva organización político-religiosa que los españoles impusieron basándose en las predecesoras totonacas y nahuas. Así, éstos fueron congregados en pueblos alrededor de campanas (García Martínez, 1987) que modificaron ese territorio espacial y simbólico. De esta etapa histórica se cuenta con información sobre las cabeceras doctrinales y sus sujetos. Esta etapa estuvo marcada por los conflictos derivados de los santos patronos, robo de campanas, linderos entre poblaciones, pero una lucha constante por consolidar los pueblos respecto a convertirse en cabecera y sujeto, dado el estatus mayor del primero, lugar de residencia del párroco, por ejemplo.⁸⁵

El arribo del liberalismo a la sierra, para algunos autores denominado popular (Thomson, 1991; Mallon, 2003), consistió en una negociación con los caciques locales que fueron los encargados de transformar de nueva cuenta el territorio de pueblos religiosos, a una concepción político administrativa de pueblos, municipalidades, municipios y juntas auxiliares. En esta época el territorio simbólico fue transgredido por completo al presionar al resto de población dispersa de la sierra a vivir en localidades al tipo español, la construcción de edificaciones oficiales, sedes del poder liberal, la construcción de plazas para el ejercicio de los rituales cívicos y la delimitación de calles. La Reforma es el punto culminante al permitir las adjudicaciones de terrenos del común en beneficio de los liberales que acapararon terrenos, y promovió la pequeña propiedad entre la mayoría de pueblos de la sierra. En estos contextos, brevemente descritos, los indígenas han sido utilizados, como en el caso de los batallones participantes en la Batalla de Puebla, pero

entrevistas radiofónicas que me deslocalizan del lugar donde se generan los hechos, pero que, no obstante, mi alejamiento de ellos, generan conocimientos, es decir, consiste en reconocer la importancia de la información generada por los propios habitantes totonacos de Olintla y sus organizaciones, o grupos que los apoyan en su lucha. En este sentido coincido con Marcus al señalar que la etnografía multi-situada también se ubica en el proceso de reflexión de lo decolonial.

⁸⁴ Para mayor referencia sobre estos aspectos consultar García Martínez (1987) y García Torres (2011).

⁸⁵ Con Hernández Loeza (2010) hemos hecho un recuento sobre los territorios de memorias y las disputas por las cabeceras municipales con resquicios de esas luchas entre cabeceras doctrinales y sujetos.

pocas veces han protagonizado luchas en defensa de sus territorios.⁸⁶ Pero ahora, la globalización también está cambiando esas situaciones.

Este contexto general histórico es el punto de partida para hacer un cuestionamiento importante en la actualidad: ¿cómo conciben y defienden su territorio?⁸⁷ las localidades de la sierra norte de Puebla en la rapaz era de la globalización?

Como se ha señalado en el primer capítulo, el etnoterritorio tiene dos visiones teóricas de las cuales se pueden abreviar para acercarse a este término. El primero ha sido descrito en el capítulo segundo de esta tesis, referente al territorio sagrado o simbólico, y al territorio político o la territorialización, entendida como la irrupción de las personas como sujetos políticos en defensa de su territorio (León Hernández, 2011).

Por lo anterior, vale la pena hacer algunas menciones. El etnoterritorio ha sido estudiado al considerar los procesos del reconocimientos de territorios culturales y de derechos sociales, referidos a territorios sagrados o territorios de memoria o geografía simbólica en el marco de la globalización (García-Hernández, 2010; Barabas, 2002, 2004, 2008; Ellison, 2007a, 2007b) y, por otro lado, a las demandas de autonomía de algunos grupos étnicos inmersos en estados nacionales con los cuales mantienen relaciones de enfrentamiento (principalmente de Europa, Aguilera de Prat [2006], Moreno [1997] en México, Cal y Mayor [2008] ha llamado la atención sobre el territorio indígena a partir de

⁸⁶ Masferrer (1986, 2005, 2006) refiere el levantamiento con tintes religiosos de los Olarte en el siglo XIX, Escobar (1996) también se ha referido a éstos con una visión más amplia que la religiosa; al respecto también Ducey (1996) se ha referido a levantamientos durante el siglo XVIII sin un aparente motivo de defensa del territorio; Chenaut (1996) también ha considerado las sublevaciones en la última década del siglo XIX en las que destacan luchas jurídicas de las comunidades indígenas y el Estado mexicano, algunas de ellas por cuestiones de tierra. Los autores han referido a conflictos y sublevaciones del grupo totonaco principalmente de la costa veracruzana. En la sierra, Thomson (1991) y Valderrama (1993) han estudiado en detalle el levantamiento de Francisco Dieguillo -Palagustín”, nahua de la zona de Cuetzalan que defendió el territorio ante la fuerte y creciente invasión por parte de mestizos en el siglo XIX. En el siglo XX, escasos conflictos protagonizados por indígenas fueron visibles; sin embargo, destacan las luchas por consolidar sociedades de producción rural como la *Tosepan Titataniske*, estudiada por Beaucage (1994), en el área náhuatl, o el enfrentamiento al interior de las localidades producidas por facciones políticas, (Gallegos, 1985, y Ocampo, 1986) en la zona totonaca de la sierra.

⁸⁷ León Hernández (2011) define territorio en una visión sintética, incluyente de los aspectos medio ambientales, recursos naturales, técnicas y formas productivas, organización política, rasgos de identidad cultural, saberes y creencias sobre el mismo, pero es, sobre todo, una dimensión de la práctica comunitaria. A su vez el territorio comprende una espacialidad o geograficidad social, agente dinámico de las relaciones sociales objetivas, una totalidad histórica, una praxis social vinculada con el sujeto social con interdependencia de las dimensiones sociales. La territorialidad, por otra parte, es la “instrumentalización conciente (sic) de la espacialidad de acuerdo con el proyecto o fin político del sujeto social que lo genera [...]” (León Hernández, 2011, p. 185).

la modificación del artículo 115 en el régimen multimunicipal).⁸⁸ No obstante estas dos posturas, el etnoterritorio considera el territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no sólo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo” (Barabas, 2008, p. 129), pero a su vez, es una categoría que da cuenta de los espacios habitados por pueblos indígenas o una parte de éstos, que poseen por característica, encontrarse delimitados por hitos geográficos reconocidos socialmente por una o más agrupaciones de una misma etnia o de otra distinta. Estos territorios son valorizados por los indígenas, al asignarle un contenido político, económico, social cultural y religioso” (Molina citado por Le Bonniec, 2009, p. 34). Este trabajo propone que el etnoterritorio es la forma en que los pueblos expresan su cosmovisión⁸⁹ a partir de la relación que mantienen con el territorio que ellos habitan, es decir, es histórico; dicha cosmovisión puede estar marcada por diferentes momentos, tal como el proveniente de Mesoamérica o bien empapado por el ámbito religioso dado por la Colonia, pero al mismo tiempo implica la apropiación de los elementos surgidos en el siglo XIX con la implementación del Estado-nación en nuestro país, es decir, considera la identidad actual de los pueblos indígenas y su relación con el Estado-nación mediante nociones como junta auxiliar y municipio. Es también pertinente mencionar que los hitos geográficos bajo los cuales son marcados los territorios indígenas actuales fueron promovidos por agentes externos (liberales o no, comerciantes, agrónomos del estado y la política del Estado-nación), quienes a su vez han influido en la cosmovisión que tienen los indígenas o grupos étnicos.

El etnoterritorio implica, por tanto, estudiar las poblaciones atendiendo la manera en que éstas se refieren a su espacialidad y territorialidad en términos sagrados o de cosmovisión, pero también las reivindicaciones de demanda de terrenos o bien los

⁸⁸ El régimen multimunicipal sustituiría el municipio universal extendido en todo el país, de corte liberal, bajo un régimen de reconocimiento de la autoridad indígena y de reconocimiento de derechos culturales y de autogobierno.

⁸⁹ Por cosmovisión entiendo un conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo; además de que es un hecho histórico de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración, integrado por diversos sistemas ideológicos como un macro sistema estructurado y congruente (López Austin, 2001).



No a la mina. Cuetzalan del Progreso. Julio 2014.
Foto: Víctor Manuel García Torres.

movimientos de lucha en defensa de su territorio, sea ejidal, comunal o privada minifundista.⁹⁰

Los cuatro casos analizados aquí tienen como fin señalar que el etnoterritorio en algunos poblados serranos de Puebla no es homogéneo ni puede clasificarse como único, sino que es una evidente multiplicidad de manifestaciones que responden a las

dinámicas locales que a veces rozan las globales o bien se oponen a ellas por medio de la movilización comunitaria.

3.3.1 Tetela de Ocampo

Tetela de Ocampo fue un espacio simbólico e histórico de vital importancia para los liberales del siglo XIX. Sin embargo, su lugar preponderante inició en la historia colonial, ya que fue cabecera doctrinal, corregimiento y centro administrativo político, junto con Zacatlán. Su territorio se fue configurando desde el inicio del siglo XIX, al ser considerado partido, posición política relevante después de la Independencia. No obstante, su mayor importancia política e histórica se presentó durante la intervención francesa, situación que promovió el afianzamiento político de tres personajes centrales en la defensa del territorio nacional en la batalla de Puebla contra los franceses. En Tetela del Oro, como se le conocía desde el siglo XIX por sus diversas minas de ese metal, nacieron Juan N. Méndez y Juan Crisóstomo Bonilla, destacados liberales y políticos que ascendieron hasta la cúspide del poder nacional y estatal; a estas figuras después se les uniría Juan Francisco Lucas, heredero del poder de los dos anteriores. Esos tres personajes consagrarían el poder local a lo largo de las últimas décadas del siglo XIX, cuyo impacto económico es evidente en la Tetela actual, como centro rector, jefatura política de varias localidades de la sierra. Otro

⁹⁰ El ejido y la propiedad comunal son tipos de posesión y usufructo de la tierra producto de la Reforma Agraria surgida después de la Revolución Mexicana. En el caso de los pueblos estudiados, la mayor parte de terrenos son privados y llamo minifundio a la pequeña propiedad que va de un cuarto de hectárea hasta cinco hectáreas. Sólo en Jonotla y Tuzamapan existen poblaciones que fueron dotadas de ejidos, pero no son las analizadas aquí.

aspecto relevante de la historia tetelense, radica en su importante participación durante la batalla del 5 de mayo de 1862, varios batallones salieron de dicho lugar, por lo que aún recuerdan la disputa con Zacapoaxtla, otro municipio de vital importancia económica para la sierra, por el origen de los batallones que acompañaron al General Ignacio Zaragoza.



El mercado de Tetela dice: ¡No a las minas! Foto: Víctor Manuel García Torres. Tetela de Ocampo

Como cabecera municipal, Tetela es un pueblo eminentemente comercial, con sectores diferenciados por sus capacidades económicas. Sin embargo, al cumplirse 150 años del aniversario de la batalla de Puebla (5 de mayo de 1862), el ambiente festivo de la conmemoración oficial empezó a ser opacado por la (mala) noticia de la apertura de una minera en el pleno corazón de la sierra, justo en el poblado de Tetela de Ocampo, cuna de los “indios” que formaron batallones para combatir a los franceses, cuyos descendientes irrumpieron en la escena nacional desde diciembre de 2012.

3.3.1.1 El origen del conflicto a finales de 2011

Aquí hay un ejido chiquito, muy chiquito el 99% de municipio de Tetela de Ocampo es pequeña propiedad y desde hace 20 o 25 años por ahí así, empezaron a comprar por aquí en Tetela algunos predios y eso a mí me consta porque conozco a 2 o 3 personas que les vendieron hace tiempo; Los Salinas, Pablo Salinas, no sé otros... nosotros tenemos un proyecto (que) reforesta aquella zona arriba, hasta arriba en las montañas de Tetela Ocampo, se encuentra a 1,400 o 1,450 metros sobre nivel del mar, pero nosotros subimos allá a las montañas a 2,700 metros sobre el nivel del mar [...].

Nos encontramos allá en las montañas a estos ingenieros de Frisco (el grupo minero de Hapr Helú) que se van a meter sin más ni más a propiedades ajenas, a propiedades que no les pertenecen, y llegan y empiezan a hacer marcaje y hacer exploración.

Entonces eso nos molestó a nosotros y de repente cuando nosotros les hicimos el reclamo —Oiga, ¿qué hacen aquí, qué están haciendo?— Nos contestaron de otra manera —Oiga, ¿no le interesa vender su predio? Y le digo —No yo no puedo vender— —Pero es que estamos interesados—. No, pues yo no puedo vender (Testimonio, varón, 80 años, Tetela de Ocampo 20015).

El conflicto por la tierra en Tetela de Ocampo no sólo es un proceso histórico ligado a los liberales, como lo he dicho antes, sino también un proceso que empieza con la compra de pequeñas propiedades que poco a poco van extendiendo cantidades considerables de terrenos con miras a apropiarse de una fuente grande de recurso de bosque y de los elementos que se encuentran en el subsuelo. En el testimonio se percibe que la compra de tierra es un punto de partida para entender el conflicto de la minera Frisco.

Como también lo señala el testimonio, el que los pobladores de Tetela se dieran cuenta de la amenaza minera se dio por una casualidad, cuando un grupo de ellos reforestaba la zona alta del cerro. En el encuentro con los ingenieros de Frisco quedó claro la intención de éstos por comprar las tierras alrededor del centro del poblado, porque es donde se encuentran los yacimientos de oro que en algún momento de la Colonia le dieron nombre a esta población.

El entrevistado refiere que al enterarse de la presencia de Frisco y su gente, empezó a hablar con las personas del poblado, manifestando lo valioso del agua, de las tierras y de un bosque limpio. Eso generó una actitud positiva entre los tetelenses porque reconocieron un cierto ánimo ecologista en el entrevistado: —Usted me enseñó a amar a las montañas usted me enseñó a cuidar aquello, a valorarlo; ¿por qué lo vamos a vender (referente a las tierras) si lo van a destruir?— (Testimonio, varón, 80 años, Tetela de Ocampo 15/07/2015).

La defensa por el territorio inició en Tetela en el año 2012, año en que se dio a conocer masivamente que la empresa minera Espejeras, del Grupo Frisco de Carlos Slim,⁹¹ empezaría a operar una mina a cielo abierto en los cerros colindantes con la población, situación que llevó a una movilización por parte de sus habitantes. Esta movilización fue encabezada por una asociación civil, —Tetela hacia el Futuro—, dirigida y coordinada, entre otros, por Germán Romero.⁹² En la defensa del territorio, es decir, la vertiente política de lo

91 Personaje que obtuvo una concesión en 2003 para explotar cerca de 10 mil hectáreas en los cerros Espejeras y La Cañada.

92 En este sentido, existe un —sector oficial—, las autoridades municipales y el diputado Lauro Sánchez López, pueden ser mencionados como el sector de gobierno u oficial, ya que han encabezado discursos, acciones y propuesto metas, como el de buscar consolidar el turismo en la localidad o bien solicitar la cancelación de las

que he denominado etnoterritorio, surgió de una vía oficial, quienes desde hace pocos años han impulsado acciones para lograr que la población reciba los recursos económicos que implica la categoría de Pueblo Mágico, que en el estado sólo correspondía a Cuetzalan, pero en los dos últimos años la han recibido también Pahuatlán, Zacatlán y Chignahuapan. Los niveles de gobierno estatal⁹³ y municipal iniciaron obras en el área central de Tetela en 2012, las cuales continúan hasta la fecha, para que por la gestión del primero ésta pueda ser designada como pueblo mágico.⁹⁴ Con lo anterior se percibe una respuesta oficial con el fin de detener el avance de la minera, cuyas acciones se verán cristalizadas en poco tiempo.

Por su parte, Tetela hacia el Futuro, cuyo eje de organización reside en pobladores con la intención de defender su territorio en términos políticos, también ancla su defensa del etnoterritorio en los lugares sagrados; con el fin de mostrar oposición al proyecto minero, alude a los dos cerros como dadores de vida, son montañas sagradas que deben ser reguardadas porque proporcionan el vital líquido y es el lugar de diferentes especies, tanto animales como silvestres.

Pues hay gente que vive cerca de donde está la mina (es decir donde se proyecta establecer la mina a cielo abierto) y también sintieron la a amenaza. Entonces la gente comenzó a buscarme y sin más ni más me dijeron que yo tenía que estar al frente de la organización. Nos constituimos como una asociación civil legalmente, hay un acta constitutiva, hay un presidente y un tesorero hay vocales, hay un secretario y empezamos a presentar denuncias a las instituciones de gobierno, las que correspondían a este asunto y pues a tocar puertas, a hacer viajes, a hacer foros, el primer foro se dio en la capital, en Puebla y ha sido un proceso largo para nosotros lo positivo es que la minera no se ha instalado, lleva dos años parada y que la población ha aprendido mucho y se le ha dado mucha información... empezaron a conocer, empezaron a informarse cómo es la mega minería... no sucede nada más en Tetela, el país está gravemente amenazado porque los gobiernos de (Vicente) Fox y (Felipe) Caderón, pero antes Zedillo y Salinas (expresidentes de México) quienes permitieron todo esto, pero los que más concesiones autorizaron fueron Fox y Calderón.” Testimonio, varón, 80 años, Tetela de Ocampo 15/07/2015.

concesiones de la minera, sin embargo, la gente ha manifestado que en este sector político siempre está presente el doble discurso porque a la vez que dicen defender la naturaleza, amenazan o incluso descalifican al sector civil.

⁹³ El gobernador del estado, Rafael Moreno Valle, ha mostrado un esquema de represión y persecución hacia algunos sectores que se oponen a la mega minería y las hidroeléctricas, incluso la corta duración que tuvo la —Ey para Proteger los Derechos Humanos y Regular el Uso Legítimo de la Fuerza Pública”, mejor conocida como —Ey bala”, la cual provocó la muerte del menor José Luis Tehuatlie en San Bernardino Chalchihuapan, durante una manifestación en contra de la desaparición del registro civil en las Juntas Auxiliares del estado.

⁹⁴ Para lograr lo anterior, desde hace dos años se han realizado modificaciones importantes, como lo es la apertura de un camino al río Apulco con el fin de llevar turismo a sus márgenes, acondicionar el centro de la cabecera municipal y dar impulso a las ferias existentes, como de la manzana y de la sidra.

Según el testimonio de uno de los representantes de Tetela hacia el Futuro, a principios de 2012 se vivió una fuerte efervescencia por la defensa del patrimonio natural del poblado. Se organizaron formalmente y con ello lograron convertirse en sujetos políticos. Al tener un reconocimiento jurídico, emprendieron diversas acciones, pero la primera fue permitir que una sociedad desarticulada y enganchada por la maquinaria política de la sierra, saliera de dicha sujeción y emprendieran acciones de forma civil. Tetela hacia el futuro se consolida como organización civil pero con cierta representatividad política.

En este sentido, la organización se reconoce en un nacimiento ~~a~~ partir de la amenaza de la explotación a cielo abierto en Tetela de Ocampo, Pue. Busca el desarrollo sustentable para el municipio. Sí al desarrollo económico y social amigable con el medio ambiente. Ajenos a cualquier interés político y económico. ¡Por un progreso que no perjudique nuestra tierra y a nuestra gente!” (<http://tetelahaciaelfuturo.blogspot.mx/>, consultado el 19 de octubre de 2017).

En esa misma frase se percibe una situación contraria a Olintla, mientras que en la segunda hubo una fuerte presencia de la teología de liberación y de organización indígena, en Tetela la pedagogía de la lucha surgió por un sector que buscaba consolidar la naturaleza para el embellecimiento del poblado y generar ciertos recursos turísticos. Hay un proceso informado de la situación política y más cercano a una especie de dirigencia y visibilidad del movimiento por segmentos de la población, que si bien no son los de una clase alta, si pueden ser los de un sector económicamente activo, como profesores, locatarios del mercado local, comerciantes y pequeños empresarios.

Como lo deja claro el propio testimonio, se realizaron foros en diferentes lugares donde asistieron con sus propios recursos y también los han organizado en su propia localidad, con la asistencia de más de 2500 personas. También organizaron marchas y mítines por las calles y en la plaza principal del poblado.

Nos dice la constitución, tenemos derecho al agua, tenemos derecho a la vida; y no hay ninguna ley que autorice a cualquier empresa a quitarnos el derecho a la vida, a destruir nuestras montañas [...] esas montañas son donde nacen las primeras aguas que surten al río Zempoala, se juntan con el Apulco y llegan a Tecolutla, destruir esas montañas y contaminarlas, como es la intención de la minera Frisco, de Carlos Slim, es acabar con el gigantesco ecosistema de la Sierra Norte de Puebla, el pulmón verde de este estado [Puebla] [...] (Germán Romero en entrevista con el programa Hijos de la Tierra, 30 de enero de 2013, dirección electrónica,

<http://www.radiomundoreal.fm/spip.php?page=recherche&recherche=tetela>, consultado 05/03/2013).

Los discursos del territorio y su defensa también atraviesan ese liberalismo histórico y su apuntalamiento a cierta identidad de los pobladores:

[...] y si bien es cierto que en Tetela hemos sido liberales, pues lo estamos demostrando por el simple hecho de que hemos hasta ahorita defendido nuestro territorio. La minera no se ha instalado, está detenido, se supone está comisionada por SEMARNAT hasta cuando no obtenga la licencia social. Eso fue el último resolutivo que emitió la SEMARNAT, por partes, del primero y el tres de octubre del año pasado (Testimonio, varón, 80 años, Tetela de Ocampo 15/07/2015).

Se alude al pasado de la población para la construcción de una defensa territorial, incluso que depara en los propios gobernantes, el PRI emanado de ese liberalismo manipulado por largos años en la historia nacional y local. Este hecho de referencia histórica, también tiene su propio nivel de desarrollo en la actualidad con la reciente elección de presidentes municipales en la entidad poblana, donde al parecer la máquina priista y panista se enfrentaron más en reconstruir una batalla de políticos liberales y conservadores, pero finalmente supeditados al poder.

Se llamaba Tetela del oro, pero en aquella época la minería se ejercía a pico y pala y le daban empleo a la gente, hoy la maquinaria, la mega maquinaria, viene a suplir a 50 o a 100 hombres o más, ¿no? Además en aquella época no era tanta la contaminación como ahora o el derroche de agua, ni los vicios, porque aquí el impacto también al que le tememos es al social, al impacto social que cuerpo policiaco va a controlar a 500 o 600 mineros borrachos cada fin de semana. A dónde se iría el turismo, la industria minera con el turismo no compagina, no va, no pueden ir de la mano (Testimonio, varón, 80 años, Tetela de Ocampo 15/07/2015).

Esta parte del testimonio es muy importante para entender que las dinámicas etnoterritoriales varían en la sierra, no se trata de un único componente en la defensa del territorio. En este caso se percibe un alto interés en defender el poblado de la minería porque trastocaría orden social, se llenaría de vicios una zona rural con cierta calma. Por otro lado, el fortalecimiento que buscan algunos sectores de la población con el turismo, sería una amenaza evidente para el desarrollo local: ~~la~~ industria minera con el turismo no compagina”.

Otra vertiente de la visión del etnoterritorio en Tetela, se encuentra entre la población de a pie, es decir, los habitantes que a diario viven en la población. Antes de continuar debo precisar que las movilizaciones para manifestar su rechazo a la mina tuvo una alta aceptación entre la mayoría de su población. No obstante, las autoridades iniciaron

una serie de obras con el fin de consolidar un panorama turístico de Tetela al mismo tiempo de aludir a su pasado liberal glorioso. Sin embargo, las personas que viven, principalmente, de la venta de diferentes productos alimenticios, fueron removidos por las autoridades municipales de los lugares que ocupaban “de años” en la plaza para dar lugar a las remodelaciones del mismo espacio con el fin de hacerlo más atractivo.

Estas personas, en su momento mostraron su apoyo al grupo Tetela hacia el Futuro y a las acciones de la presidencia por “embellecer” el poblado, pero una vez que su espacio simbólico y económico fue trastocado, empezaron a manifestar descontento porque su mini espacio en la plaza pública fue ocupado por albañiles, y ellos fueron reubicados en una calle aledaña a la presidencia donde sus ventas se han visto disminuidas.⁹⁵ Por ello, al referirse a la defensa del territorio, muestran cierta inconformidad con las autoridades en defensa del territorio. Habla don “Luis”: “[...] allá abajo [refiriéndose a la plaza] vendía más, desde que empezó lo de la mina y la remodelación [de la plaza] me cambiaron para acá [una calle arriba de la presidencia] y ya no vendo igual [...]”.⁹⁶

Como se ha señalado, en Tetela perviven tres visiones sobre el etnoterritorio, dos claramente identificadas por ser una, en primera instancia, vinculada con la política estatal y municipal que pretenden consolidar a Tetela como lugar turístico (Pueblo Mágico); una segunda, muy ligada a ésta, donde se interpone el etnoterritorio desde una vertiente cultural, al señalar las montañas como sagradas. Una tercera consiste en la visión de los comerciantes, que por las remodelaciones de la plaza y mercado municipal han visto modificados sus ingresos, al mismo tiempo que fueron desequilibrados en las concepciones de sus espacios simbólicos-económicos en la espacialidad de la localidad, pero ello no implica que no defiendan su población de las avasalladoras intenciones capitalistas de la minera Frisco.

⁹⁵ También los locatarios del mercado municipal fueron reinstalados, ya que se construirá un nuevo mercado, en donde serán reasignados los puestos y distribuidos por secciones o “giros” (se refiere a los productos vendidos), pero también manifiestan su descontento porque no saben “cómo les va ir en la repartición, pues hay muchos intereses metidos”, refiere don “Aberto”, comerciante de frutas, al señalar la existencia de “favoritismos” hacia ciertos locatarios de filiación priísta.

⁹⁶ Se ha cambiado el nombre del entrevistado, a petición del mismo (23 de enero de 2013, Tetela 1).

3.3.2 Olintla

En las rutas cibernéticas que apoyan las organizaciones en defensa de su territorio, El municipio totonaco de Olintla ha sido considerado uno de los pueblos que ha logrado detener momentáneamente, tanto el acoso como a la maquinaria de



No a la presa. Olintla, octubre de 2015. Foto: Víctor Manuel García Torres

la empresa hídrica del Grupo México. Sin embargo, en su historia es posible vislumbrar el camino por donde transita la construcción de la defensa de la tierra y la reafirmación identitaria totonaca, no étnica en el pleno sentido antropológico de la palabra. Para ilustrar el caso de la resistencia y organización de los olintlecos, recurriré a dos experiencias dadas en el municipio antes señalado: Ignacio Zaragoza y Bibiano Hernández, ambos como experiencias propias de organización y lucha.

Antes de continuar con la descripción del caso de ambas poblaciones, es importante retomar lo apuntado previamente. En el caso de la sierra de Puebla las organizaciones que resisten el embate del neoliberalismo se da en contextos diferentes, tal es el caso de la teología de la liberación que ha influenciado a diferentes poblaciones serranas y las propias organizaciones rurales de producción. Ambas presentes en el caso de Olintla. A lo anterior se añan dos situaciones más que anuncian las diferentes vetas del etnoterritorio como irrupción política en la actualidad. En este sentido, Olintla cuenta con un cuerpo de ejidatarios que respondió de inmediato a las presiones políticas del neoliberalismo, mediante la organización que le antecede como parte de la propiedad social o colectiva de la tierra. Más adelante hablaré de dicho caso.

Por el momento me interesa describir el asunto de las comunidades eclesiásticas de base que permitieron la organización inmediata ante la invasión del territorio, pero también dio nacimiento a formas de organización política sin precedentes, como la organización *Makxtum Kgalhaw Chuchutsipi*, cuyo eje organizativo fueron actividades previas de ataque al territorio particular, pero dado por vínculos de parentesco se inicia la defensa del mismo, cobijando un movimiento de mayor envergadura con el arribo del proyecto hídrico.

Desde el 5 de diciembre de 2012 inició el movimiento en Ignacio Zaragoza, cuando los totonacos impidieron el ingreso de una máquina del Grupo México, empresa de Germán Larrea Mota Velasco,⁹⁷ cuyo fin era construir una carretera hasta el río Ajajalpan, lugar donde se pretende edificar una hidroeléctrica. En esa fecha, también inició un plantón por parte de los habitantes de Ignacio Zaragoza porque la minera:

—[...] están haciendo mediciones y trazos sin la autorización de los dueños de las propiedades y porque nunca fueron informados de este proyecto y porque se llevará a cabo este proyecto, supondría que cambiarán sus formas de vida, que los desplazarán porque posiblemente el pueblo posiblemente quedará cubierto [...].⁹⁸

El rechazo y oposición a la hidroeléctrica, la cual por cierto está pensada para alimentar las minas de Grupo México, surge por diversas razones pero esencialmente por la defensa del territorio en el que se siembra, se vive y por el río que alimenta sus propiedades. No obstante, en este caso las autoridades estatales y municipales, apoyan la instalación de la hidroeléctrica, debido a la firma del Convenio Energía Limpia, realizado por el Grupo México y el gobierno del estado de Puebla en abril del 2005. Asimismo, entre los habitantes de la cabecera municipal de Olintla existe un grupo denominado “Frente civil” en apoyo a la hidroeléctrica, integrado por profesionistas, maestros y comerciantes, entre otros.

En el caso de Olintla, como de muchos otros poblados totonacos, la mayor parte de la tierra es privada, pero existe un núcleo ejidal.⁹⁹ La propiedad privada deviene de las acciones liberales del siglo XIX, que en lenguaje académico actual, se puede definir como una colonización más, ya que se les expropió su tierra comunal con la Ley de Desamortización de bienes eclesiásticos y manos muertas de 1857. Lo anterior dio origen a un acaparamiento excesivo de las tierras en manos de liberales, a su vez que dio origen al minifundio, situación que permite la acción de las mineras porque no se enfrenta a actores colectivos, como los ejidatario y comuneros, sino se enfrentan a pequeños propietarios, minifundistas con porciones de terrenos muy pequeños, pero con gran valor en las

⁹⁷ Otro de los personajes enlistados en Forbes como de los más ricos del mundo. Señalado como el poseedor de 16 mil millones de dólares.

⁹⁸ Entrevista a Nayeli vocera de la ONG *Tiyat Tlali*, quienes se oponen a los proyectos mineros e hidroeléctricos en la Sierra Norte de Puebla. Radio Mundo Real FM, programa 97 hijos de la tierra, 30 de enero de 2013, dirección electrónica:

<http://www.radiomundoreal.fm/spip.php?page=recherche&recherche=olintla>, consultado 5 de marzo de 2013.

⁹⁹ En Olintla existe un núcleo ejidal con 317 beneficiarios, pertenecientes al ejido Olintla, cuya dotación fue hecha en 1947. Es probable que la existencia de la autoridad ejidal haya fortalecido la defensa de la tierra en dicha localidad.

condiciones del capital actual. Así lo hace destacar el testimonio de Miguel Vázquez Salazar, poblador de Ignacio Zaragoza:¹⁰⁰

Nunca nos preguntaron, que nos pidieran permiso, y nunca hubo reunión [...] pues ese terreno, porque nosotros tenemos un pedacito de propiedad y no tenemos terreno grande, nomás tenemos de cuarto de hectárea, media hectárea y nada más tenemos ese terreno [...] por eso yo le empecé a platicar a la gente, mira señores, pues la verdad, y ya después va haber más crisis, más pobreza, porque lo único que tenemos nosotros de terreno, pues la verdad es beneficio para nosotros, sembramos café, sembramos plátano, chile y jitomate, y los quelites y calabazas, por eso yo empecé a pensar en mi pensamiento, pues la verdad si se va a empezar a echar a perder mi terreno pues ahora de dónde va a venir lo que me voy a comer [...] le empecé a enseñar a la gente lo que bajamos de información (Entrevista a Miguel Vázquez en el programa —Tetela de Ocampo contra Slim I”, 18 de febrero de 2013, en Radio Mundo Real FM).¹⁰¹

En este testimonio se pone de manifiesto el minifundio, el territorio como fuente de subsistencia pero incorporado al mercado por medio del café, pero sobre todo como dador de vida en una visión del mundo, no es solo una relación funcional con la tierra, es fuente de pensamientos y preocupaciones ante la invasión de la escasa propiedad, pero a su vez es un llamado a la conciencia, a la actuación para defender el territorio, la cual debe ser compartida con sus congéneres al interior de la comunidad.

El Consejo *Tiyat Tlali*, “En defensa de nuestro territorio”, reúne diferentes organizaciones indígenas y no indígenas,¹⁰² que buscan promover el turismo comunitario, la educación, la investigación social, entre otras actividades, ha sido uno de los actores visibles en defensa del territorio olintleco, en particular de la comunidad de Ignacio Zaragoza. La etnografía multi-situada de la que he hablado con anterioridad, se basa

¹⁰⁰ Es importante destacar que Ignacio Zaragoza fue un defensor del territorio nacional en la Batalla del 5 de Mayo de 1862, como se ha dejado claro anteriormente. Pero ahora una pequeña comunidad totonaca, es atacado por el Estado y la iniciativa privada, sin que se le haga mérito al héroe nacional y se les permita conservar sus territorios a los olintlecos de Zaragoza, por el afán devastador del sistema mundo. Entrevista realizada por el Centro de Estudios Ecuménicos.

¹⁰¹ Dirección electrónica: http://radiomundoreal.fm/Tetela-de-Ocampo-contra-Carlos?utm_source=twitterfeed&utm_medium=twitter, fecha de consulta: 6 de marzo de 2013.

¹⁰² —Algunas de las organizaciones que conforman el consejo participan a su vez en otras redes como: CIUDEMAM (Comunidades Indígenas Unidas en Defensa del Maíz), OIIA (Organización Indígena – independiente Ahuacateca), OIT (Organización Independiente Totonaca), Cooperativa nuevo Amanecer y Pankizaske, RITA (Red de Turismo Indígena de México), CADEM A.C., (Centro de Asesoría y Desarrollo Entre Mujeres), YOLTLI AC, Masehual Sihamej Mosenyolchicauanij, PROTURZA (Promotora Turística de Zacapoaxtla), Red de Turismo Indígena de Puebla “Huitiki Tijit”, CICU (Centro de Investigación y Documentación Cultural), COMALETZIN A.C. (Coordinación Interregional Feminista Rural).” Consejo Tiyat Tlali, fuente: <http://consejotiyattlali.blogspot.mx/p/quienes-somos.html>, fecha de consulta: 14 de marzo de 2013.

fundamentalmente en las entrevistas que ha realizado el Consejo *Tiyat Tlali* a los pobladores de Ignacio Zaragoza.

[...] aquí estábamos en el plantón, que nosotros no queríamos que pasara la máquina, que no queremos esa presa, lo de la hidroeléctrica, que nosotros defendemos nuestra agua, nuestra tierra, nuestros terrenos, nuestros hijos y todo eso, en el futuro, porque nosotros cosechamos todos acá, de ahí viene lo que nosotros comemos [...] si no vamos a sembrar maíz, nosotros no comemos, tal vez comeríamos pero comprado, compraríamos maíz, pero pues de dónde vamos a sacar tanto dinero [...] ellos, los campesinos tratan de trabajar acá, aunque no tuviéramos terrenos, pero de todos modos aquí se pagan los terrenos, cuando quieren rentar un terreno, ahí cosechan, entonces, pues de todos modos, aunque tengamos o no tengamos terreno, pero sí trabajan los campesinos porque rentan, y de ahí viene todo lo que comemos, de ahí viene el maíz, siembran el frijol, todo lo que se da, el chile, el jitomate, entonces pues es lo único que nosotros defendemos (Mujer. Testimonio 1, entrevista realizada por el Consejo *Tiyat Tlali*).

Pero la lucha no es exclusiva de los habitantes de Ignacio Zaragoza, comprende todo una nacionalidad, la mexicana,

[...] yo soy como ciudadano, pues yo aquí, nosotros somos habitante de Ignacio Zaragoza [...] aquí estamos, bueno ya está detenida la maquinaria, [...] si Ustedes están escuchando, pues no sé si tendrán tiempo para venir a que nos apoyen, pues aquí estamos, día y noche en el plantón, para que Ustedes vengan a apoyarnos, para que nosotros ya estamos en pie de lucha porque [...] bueno, no tenemos hambre, pues ora sí que ya nos trajeron despensa los compañeros, los hermanos de Bienvenido, aquí los vecinos, pues no sé si estarán Ustedes escuchando, pues ora sí que, un favor, no, que nos vengan a aquí apoyar, porque somos vecinos de aquí las comunidades. Esto es lo que yo comento a Ustedes (Hombre. Testimonio 2, entrevista radiofónica por *Tiyat Tlali*).

En Olintla la organización es comunitaria, surgió de los habitantes totonacos de Ignacio Zaragoza, y enfrentan enemigos dobles, a la minera y los intereses mezquinos de las autoridades municipales, quienes pretenden obtener beneficios económicos por la puesta en marcha de la hidroeléctrica. En contraparte, en Tetela, con mayores recursos económicos y hasta turísticos, los gobiernos estatal y municipal respaldan la lucha en defensa de la tierra. Pero en Olintla, tal vez por ser considerado un pueblo ~~indígena~~”, como desprotegido o desvalido, las autoridades municipales se ponen más del lado de ~~la~~ gente de razón” y el capital rapaz.

La intromisión de la maquinaria al parecer es una acción bien orquestada y planeada, con ayuda por parte de gente del municipio, pues intentaron introducir la maquinaria en una época en la que los varones se dirigen a la siembra y se ausentan del

poblado, niñas, niños, ancianos y mujeres son los que quedan en la población con escasas posibilidades de oposición.

[...] nosotros, así como estamos, nosotros no queremos ese trabajo, no queremos hidroeléctrica, yo defiendo el agua, yo defiendo la tierra, porque mi terrenito está cerca del río, y no solamente la mía [...] por todo el territorio, eso es lo que yo te pido, por favor [...] (Mujer, Testimonio 3, entrevista realizada por el Consejo *Tiyat Tlali*).¹⁰³

En los testimonios anteriores se perciben diferentes situaciones. En primer lugar, la defensa del etnoterritorio es un asunto de la comunidad totonaca. Llamo la atención sobre una defensa territorial indígena, popular, surgida en las bases de la vida comunitaria, no dirigida desde intelectuales o empresarios, ni por las autoridades municipales, como en el caso de Tetela. Es una irrupción indígena similar a la zapatista o de los purépechas de Cherán, que se enfrentan al Estado, las organizaciones criminales o al capital privado después de años de colonización interna. Es decir, el etnoterritorio es el arma de descolonización en Ignacio Zaragoza.

¿Por qué la defensa de la territorialidad? Como se percibe en los testimonios recabados por *Tiyat Tlali*, el elemento común es la defensa de los lugares de siembra, del lugar que provee vida. Aquí toma importancia la cosmovisión totonaca que considera a la tierra la dadora de vida por el mito del maíz del cual ha hablado Ichon (1990, p. 73). Pero no es el territorio únicamente pensado, es una fuente de trabajo, es riqueza y, más importante aún, es el origen de la vida: proporcionan el agua y el maíz. En este sentido, el etnoterritorio es sagrado, pero a su vez es un arma de lucha, como dice el segundo testimonio, están –en pie de lucha”. Al igual que lo sucedido en otros países latinoamericanos, la organización indígena se convierte en el motor de lucha y muestran la dignidad humana en su oposición a la globalización; a su vez, es ejemplo de lucha social y resistencia étnica.

¹⁰³ Los tres testimonios aquí recogidos fueron recabados por el Consejo *Tiyat Tlali*. Entrevistas en el programa de radio –Voces contra el silencio, Ignacio Zaragoza, Consejo *Tiyat Tlali*”, 08 de febrero de 2013, dirección electrónica: http://www.ivoox.com/voces-contra-silencio-ignacio-zaragoza-olintla-audios-mp3_rf_1772492_1.html, consultado 06 de marzo de 2013.



Logotipo de Makxtum Kgalhaw Chuchutsipi.
Olintla octubre de 2015.

El proceso en defensa del territorio en Olintla también ha tenido otros cauces, que enfatizan la organización comunitaria y totonaca. En Olintla no se tomó una organización previa, como las tiendas de producción rural o las tiendas campesinas, incluso no se refiere a la organización previa con el ejido existente en el municipio. Sí hubo una cierta presencia de la teología de la liberación, pero esencialmente se enfocó a procesos de construcción social.

No solo se recupera la identidad totonaca —la de la localidad— sino también se impulsa a los jóvenes a volver a la siembra, que el proceso de expulsión de éstos, después de terminar la secundaria o el bachillerato, sea en benéfico para recuperar la siembra del maíz, del chile. Se está reformulando la identidad en medio de un proceso de lucha por la tierra, por el agua y la vida. Es un proceso de lo que la antropología indigenista llamaría reetnización por medio de la resistencia. Se recupera el idioma, las formas colectivas de organizarse para la defensa.

La mano vuelta es una recuperación del trabajo compartido, no era en comunidad, sino una parte de lo que se ha dado en llamar la comunalidad, procesos internos de las localidades que activan dispositivos de ayuda mutua. Así es la mano vuelta, solicitar el apoyo de quienes en reciprocidad por lo que colaboran, esperan que se le retribuya de igual manera.

La vía de organización en Olintla, entonces, tuvo dos caminos. El primero ya fue descrito anteriormente, y ahora describiré brevemente el de la organización social.

Makxtum Kgalhaw Chuchutsipi, que en totonaco significa “Todos unidos como pueblo”, surgió después de 2012, fecha en la que ya había ocurrido el incidente comentado arriba. Conformada en su mayoría por población totonaco hablante de Olintla, pero esencialmente aglutina algunos sectores de la localidad de Bibiano Hernández, perteneciente a dicho municipio.

El camino para organizarse fue lento para dicha organización después del 2012:

[...] éramos unos cuantos habitantes que se podían contar con las dos manos, pero creció con la suma de más personas [...] éramos 100 de Bibiano Hernández, pero bien concientizados y ahorita ya somos más de la mitad del pueblo. Y más que nada me da gusto porque los jóvenes ya están tomando conciencia, niños ya saben qué es lo que andamos haciendo. Ya somos la mayoría en la comunidad (Testimonio, varón, 56 años, Olintla, 24/06/2015).

En el testimonio se percibe que la conformación de dicha organización empezó con gente de Bibiano Hernández, pero se consolidó en Olintla, aunque con dificultades.

[...] donde se nos ha dificultado un poquito es en el municipio de Olintla [refiriéndose a la cabecera municipal, donde hay una facción política importante que apoya las empresas porque han recibido —según— algún tipo de pago] porque hay mucha gente. A lo mejor sí le entienden los maestros que estuvieron en contra de nosotros, sí le entienden pero ahora les da vergüenza, porque ahora nosotros como indígenas ya tenemos más información, que sí sabemos lo que andamos haciendo, no como cuando decían primero ~~no~~ pues indios no saben lo que es progreso, se dejan llevar como borreguitos con unas organizaciones que vienen y les calientan la cabeza”. Así se expresaban los maestros. Pero ahora les da pena. Hace como 15 días nos invitó un maestro de una telesecundaria que fuéramos a dar unas clases de hidroeléctricas y sí fuimos, los jóvenes estaban haciendo una maqueta de lo que era una hidroeléctrica, y como que ya, dicen, ~~estos~~ indios sí saben lo que hacen”. Les da pena, eran maestros y estaban al revés, inclusive estaban convenciendo a nuestros hijos que diéramos el sí nosotros, que estaba bien, que iba a ver mucho progreso (Testimonio, varón, 56 años, Olintla, 24/06/2015).

La organización en Olintla ha sido lenta, como lo señala el testimonio, por la presencia de sectores que apoyaban el establecimiento de la hidroeléctrica porque habían recibido algún tipo de pago, principalmente el presidente municipal y el cuerpo de regidores, junto con algunos maestros. Como se percibe, éstos señalaban a los totonacos de Olintla como una especie de alborotadores en contra del ~~progreso~~” capitalista. Se les calificaba de indios sin conocimientos, situación que se revirtió con el tiempo cuando la organización totonaca dio muestras de su dominio del tema de las mineras.

El mensaje claro de los habitantes de Olintla es clave para entender el proceso de construcción de las redes indígenas en defensa del territorio en la Sierra Norte de Puebla, pero sobre todo para entender la dinámica de una lucha incipiente que proviene de los más humildes del país: la población originaria y en particular del pueblo totonaco.

[...] ahorita lo que nos toca hacer es compartir nuestra lucha, la experiencia que tenemos de dos años, con los compañeros que van a ser afectados (de los municipios de la Sierra Norte de Puebla). Ahorita en especial, como nosotros hablamos totonacos, estamos trabajando con los compañeros de San Mateo, que es el municipio de Ahuacatlán, que tienen un proyecto hidroeléctrico de la empresa [...]

que van a ser afectados San Mateo, San Felipe Tepatlán, porque también salimos afectados, vivimos sobre esa la cuenca del río Ajajalpan.

Y por eso estamos en lucha con los compañeros, yendo a dar información, ellos se sienten un poco intimidados porque la empresa ya ha comprado varios terrenos donde quiere construir la hidroeléctrica, pues tienen miedo, nosotros vamos a compartir la experiencia. Les decimos que no tengan miedo, que eso es nuestro, que no estamos yendo a robar a nadie ni a buscar pleito con las empresas ni con el gobierno. Simplemente defendiendo lo que tenemos, que es el agua y la vida para que el día de mañana a nuestros hijos, a nuestros nietos le dejemos algo limpio, que no haya contaminación en el medio ambiente donde vivimos.

Donde hemos vivido por muchos años, que a través de esto estamos recuperando también nuestra identidad, nuestra historia, que ya tenemos desde tres mil, cuatro mil años que vivimos aquí en nuestro territorio. ¿Por qué no vamos a defender algo que nos dejaron nuestros antepasados? Es lo que vamos a dejar a nuestros hijos el día de mañana, a nuestros nietos.

En esta lucha, nosotros no nos vamos a mover de aquí, pues pase lo que pase, si hay que entregar nuestra vida, entregamos la vida por nuestro territorio y por nuestros hijos (Testimonio, varón, 56 años, Olintla, 24/06/2015).

Comentario aparte merece la situación identitaria de quien dio el testimonio. Se reconoce como “indígena”, es decir, un sector de la población mexicana, pero en particular a la población totonaca que se organizó para defenderse de la empresa hídrica. En este sentido, lo dicho por los maestros de “indios” no ha terminado, es muestra del racismo imperante en la sierra y el cual es utilizado en favor de las empresas capitalistas, pues se elabora un discurso contra la población totonaca calificándolas de ignorantes. Pero eso no ha terminado, recientemente, el presidente de extracción priísta de Olintla, Abdí Ramírez Pérez, algunos regidores e incluso un juez de paz, han agredido y descalificado en tono racista la organización imperante en la localidad de Bibiano Hernández.¹⁰⁴

La organización totonaca *Makxtum Kgalhaw Chuchutsipi*, incluso logró constituir en el municipio de Olintla en 2015, el evento de la Red Mexicana de Afectados por la Minería, un encuentro nacional pese a la oposición de las autoridades locales, concentrando a cientos de organizaciones del estado de Puebla, como a otras del ámbito nacional e internacional. Con ello demostró el gran poder de convocatoria que tiene el pueblo totonaco organizado en defensa del agua de su municipio y mostrando solidaridad con los

¹⁰⁴ “Un juez y regidores de Olintla golpean y tratan con racismo a mujeres totonacas”, en *La Jornada de Oriente*, 16/10/2017, disponible en: <http://www.lajornadadeorient.com.mx/2017/10/16/olintla-golpean-mujeres-totonacas/>, fecha de consulta: 19/10/17.

municipios de Ahuacatlán, que tienen un proyecto hidroeléctrico, San Mateo, San Felipe Tepatlán, Zoquiapan, Tetela de Ocampo, Zautla e Ixcamaxtitlán, entre otros.

3.3.3 Otra vertiente del etnoterritorio

Mencionaré brevemente dos casos estudiados con mayor detalle sobre la forma de concebir el etnoterritorio, escasamente desarrollada en este texto por cuestiones de espacio, pero sobre todo por ceder espacio a la importante reflexión que merece la organización en defensa del territorio. Se trata de las juntas auxiliares de Tetelilla de Miguel Islas, municipio de Tuzamapan de Galeana, y San Juan Ozelonacaxtla, municipio de Huehuetla, poblados también enclavados en la Sierra Norte de Puebla. Sin embargo, en ello no hay conflicto minero alguno, por el momento, pero refieren su etnoterritorio más en términos del origen, donde éste ha perdido su mito de origen indígena y los traslapa al surgimiento de sus categorías política-administrativa dentro de los límites del Estado-nación.

3.3.3.1 Tetelilla de Miguel Islas, Tuzamapan de Galeana

El tema de este trabajo es sobre el etnoterritorio, temática que comprende dos visiones, como quedó apuntado anteriormente, no obstante, me referiré de manera particular a la relación existente entre la identidad de los grupos sociales y la forma en que éstos piensan y recuerdan a sus poblaciones, es decir, el origen, donde el mito proveniente de la visión indígena se ha olvidado o relegado y se ha dado paso a una exégesis de la población, y del territorio de la misma, mediante la utilización de categorías como municipio y junta auxiliar. Tetelilla de Miguel Islas, municipio de Tuzamapan de Galeana, Puebla, es considerado un poblado trilingüe, ya que la población se auto adscribe como de origen nahua, totonaca y mestiza.

Las narraciones sobre el territorio incluyen una, en particular, que muy probablemente tiene su origen con las acciones liberales del siglo decimonónico, que sitúan a Tetelilla como una cabecera municipal:

Tetelilla era un pueblo muy grande, importante, éramos municipio [...] había mucha gente y dicen que el pueblo llegaba hasta la orilla del Zempoala, todavía quedan como casas. Vino una enfermedad, no sabemos cuál, pero mató a muchas personas; los de Tuzamapan

aprovecharon eso para quitar el sello de la presidencia, se lo llevaron y se convirtieron en municipio (Sr. Ernesto García Sánchez (☩), totonaco, extracto de entrevista, 19/12/2001).¹⁰⁵

Tetelilla ha estado sujeto al pueblo de Tuzamapan, el cual fue designado municipalidad en 1837. A lo largo del siglo XX han tenido una serie de conflictos por la repartición de recursos, también por la participación de los tetelillecos en las faenas (trabajo comunitario otorgado por cada mayor de edad, ya extinto en la cabecera municipal, pero aún vigente en la junta auxiliar) a favor de Tuzamapan; sin embargo, una disputa por la construcción de una clínica en 1997 detonó el ánimo de los habitantes de Tetelilla por recuperar su estatus como cabecera municipal, situación que se observa en el siguiente relato:

Sólo hemos escuchado que Tetelilla era un municipio, pero a fondo no sabemos por qué ni como le hizo para llegar a ser municipio.

Últimamente yo escuché, cuando se hizo el cambio del presidente municipal, había política con los municipios que podía haber un cambio en Tetelilla, se podía independizar nuevamente, porque en aquellos tiempo dicen que era municipio, en aquel tiempo hace como 60 años, aproximadamente, más o menos un cálculo porque los señores que me empezaron a contar tienen 60 años y esos llegaron a vivir en esos tiempos cuando fue municipio Tetelilla, pero no sé cuál fue la razón de que cambiaron, hasta ahí, no te puedo explicar por qué, no pregunté a aquellas personas que me hablaban de eso que iba ser municipio Tetelilla (Juan Nicolás Santiago (☩), totonaco, entrevistado 05/12/1997).

El Sr. Juan Nicolás refiere a la existencia de mucha “política”, es decir los problemas coyunturales de los actores políticos que intervienen en la formalidad (presidentes municipales, presidentes auxiliares, regidores, etc.); sus antepasados, por el sólo hecho de serlo como depositarios del conocimiento ancestral, reconocían que Tetelilla era un municipio hace mucho tiempo, pero perdió tal categoría por los enfrentamientos con el municipio; es decir, la referencia territorial se da en el discurso del Estado-nación, esto es, en la construcción de la idea del municipio de Tetelilla están en juego procesos ideológicos del Estado y no de la cosmovisión indígena, ya que hasta este momento no me ha sido posible identificar un mito de origen indígena sobre la población, dándome pauta a considerar la sustitución del mito indígena por una idea muy arraigada en lo municipal.

Por otro lado, la identidad actual que mantienen los habitantes de Tetelilla no se configura por su alta presencia nahua ni totonaca. Los habitantes refieren su identidad a su

¹⁰⁵ Esta narración también posee muchas similitudes con algunas que le fueron hechas por Juan González en la Relación de Xonotla y Tetela; poblaciones grandes e importantes, después llegó una epidemia que mató a su numerosa población y decreció su presencia.

poblado, al trazo de sus calles, al trazo de su plaza, a su antigua escuela; es decir, fundamenten su identidad como parte del pueblo de Tetelilla. Este hecho no es gratuito, ya que del poblado se sabe que tanto el trazo del pueblo como el nombre de sus calles actuales fue perfilado en la última década del siglo XIX como parte de las medidas de los “libre pensadores”, como se autodenominaban los libelares, maestros y secretarios escolares de la época (Archivo de la Junta Auxiliar de Tetelilla).

Por tanto, el etnoterritorio entre la población de Tetelilla deriva de un hecho referido a la constitución formal del territorio en los límites del Estado a partir de la categoría de municipio y que fue ampliamente difundida por los liberales del siglo XIX.

3.3.3.2 San Juan Ozelonacaxtla, municipio de Huehuetla

Esta localidad es de origen totonaco, es junta auxiliar del municipio de Huehuetla. Su visión sobre el territorio se remonta a la historia por medio de la pintura “Ozelonacaxtla” y a los acontecimientos después del proceso revolucionario que llevaron a San Juan a separarse de San Miguel Atlequizayán en 1937.

En el caso de San Juan Ozelonacaxtla el etnoterritorio se ubica en los diferentes relatos que sus pobladores refieren al origen del poblado, los cuales provienen principalmente de acontecimientos originados en el siglo XX.

Tal es la influencia que ejerció el general Gabriel Barrios (estudiado en detalle por Brewster, 1996, 1998), quien heredero de la línea política de Juan Francisco Lucas, tuvo influencia en la zona de las tierras en la que se asienta Ozelonacaxtla, pues durante la etapa revolucionaria se opuso a los villistas que penetraron en la sierra, ya que su apoyo estaba dirigido a Carranza.

Del General Barrios se cuenta que fue la persona que compró los terrenos del centro del pueblo que pertenecían a un latifundista de Zapotitlán, y promovió el establecimiento del poblado, pues determinó los espacios centrales del mismo, de la iglesia, el panteón y el caserío central del poblado. La compra la realizó el general Barrios con monedas de plata de aleación 0.720 y procedió a la repartición de predios en el centro del poblado.

Por otro lado, la visión sobre el territorio que poseen los habitantes de San Juan Ozelonacaxtla deriva de la separación de su antigua cabecera municipal, San Miguel Atlequizayán, fecha en que se sumaron al municipio de Huehuetla, cuya separación

geográfica es evidente. Este acontecimiento es uno de los que más hacen mención sus habitantes, ya que pareciera que el origen del poblado remite a ese hecho y no a un mito de origen de tipo totonaco.¹⁰⁶

En este sentido, los habitantes de San Juan refieren al líder local de origen totonaco, Onofre Méndez, como el personaje que organizó a la población de San Juan a oponerse a las autoridades de San Miguel Atlequizayán, con lo que lograron separarse de la cabecera municipal e integrarse al municipio de Huehuetla. Sin embargo, los motivos políticos de Méndez para promover la separación de Atlequizayán estaban lejos de ser bien intencionados, ya que buscaba apodarse de los mejores terrenos de San Juan, bajo su cacicazgo¹⁰⁷ y como principal productor de café del poblado (Hernández Loeza, 2010, p. 16).

En ambas poblaciones, Tetelilla y San Juan Ozelonacaxtla el etnoterritorio se manifiesta por situaciones completamente diferentes a los dos primeros casos expuestos. Sin embargo, la única conclusión posible es que metodológicamente hablando, se debe recurrir al trabajo de campo antropológico, pero también utilizar herramientas como Internet, que te permitan valorar el conocimiento generado por diversos actores sociales.

Lo más importante es señalar que el etnoterritorio, en su dimensión política de defensa o de contemplación como territorio sagrado o de origen, no debe buscar generalizaciones abstractas, debe considerar múltiples situaciones, las voces de los diferentes actores, que permitan tener un panorama completo de la diversidad.

Me refiero en particular a diferentes estudios que consagran el territorio como un arma de lucha de los pueblos indígenas, pero como lo he tratado de exponer, en ciertos poblados, como Tetela e Ignacio Zaragoza, esa arma de lucha tiene diferentes vertientes, desde la oficial política municipal hasta la organización y resistencia comunitaria de Ignacio Zaragoza. Por el contrario, en localidades donde no existen conflictos evidentes por

¹⁰⁶ El nombre de San Juan ha sido estudiado por su importancia en la cosmovisión totonaca desde diferentes vertientes (Williams García, 1954; Ichon, 1990; Oropeza Escobar, 1998), unas parten de su persistente presencia en los mitos diluvianos y su presencia como una deidad ligada al agua y como dios del trueno.

¹⁰⁷ Paré (1986) refiere que el caciquismo presente en la Sierra Norte de Puebla deriva de una intermediación política entre formas de producción capitalistas y no capitalistas (la campesina de autosubsistencia), la cual consiste en un control mediante —mediación política caracterizado por el ejercicio informal y personal del poder para proteger intereses económicos individuales o de una facción” (Paré, 1986, p. 36). En algunos lugares de la sierra poblana, dichos caciques fueron de origen indígena, como Onofre Méndez, totonaco, recurrieron al control de diversos aspectos dentro de una localidad, como el ideológico, el religioso, las relaciones de parentesco y las tradiciones.

el territorio, éste es explicado con posturas que resaltan el origen del poblado como visión del mundo que explica el origen, en el cual conviven ideas de los mitos con reminiscencias anteriores a los españoles, como relatos que sustituyen los mitos totonacos y nahuas por relatos del origen en cuanto a categorías político-administrativas.

En las líneas anteriores he pretendido mostrar, por el momento solo en el nivel descriptivo, algunas formas de expresión del etnoterritorio en la Sierra Norte de Puebla, cuya historia supondría similitudes entre sus poblados, pero el estudio del etnoterritorio coloca el acento en la necesidad de recurrir a las historias de las localidades, con el fin de identificar las interconexiones que dieron origen a ciertas interrelaciones sociales, las cuales derivan en la organización por la defensa del territorio en las poblaciones de la Sierra Norte.

Por otro lado, asevera, a partir de las informaciones recabadas de las cuatro poblaciones analizadas, que el etnoterritorio debe ser analizado en dos dimensiones paralelamente, sin dar prioridad a alguna de ellas, evidenciada por el territorio sagrado o de origen y la vertiente política del mismo. Se trata entonces de analizar el espacio, la territorialidad y la geografía simbólica desde un espectro mayor que incluye la ritualidad y lo sagrado así como las contradicciones políticas y las distintas formas de organización comunitaria ante esas contradicciones.

Por tanto, y a partir de los casos analizados, se puede derivar que el etnoterritorio no es homogéneo, ya que en las poblaciones serranas actuales, bien puede derivar de la defensa del territorio por la intromisión de las compañías mineras, ya de Slim o de Germán Larrea, en donde el gobierno estatal y la esfera municipal pueden tener posiciones acordes más que a los intereses sociales, a intereses particulares. Al respecto, en Tetela los gobiernos estatal y municipal se convierten en parte de la oposición a las minas; por el contrario, en Ignacio Zaragoza las autoridades municipales son los principales aliados del capital, incluso con una represión velada por medio del aislamiento y la presión, así como pretender desarticular una organización surgida de la base comunitaria del pueblo totonaco, el cual ha sido respaldado por múltiples organizaciones sociales y locales.¹⁰⁸ El etnoterritorio es referido a partir de lugares sagrados dadores de vida, principalmente el

¹⁰⁸ Al respecto es importante mencionar que la lucha de los habitantes de Ignacio Zaragoza ha sido respaldada por diferentes localidades de Puebla y Veracruz, en total más de 15 comunidades.

agua como elemento esencial para ésta y el medio ambiente; en este sentido, en Tetela se forma una asociación civil, Tetela hacia el Futuro, que ha logrado consolidar diversos sectores para la defensa de las montañas dadoras de vida. El discurso articulador se compone de aspectos muy generales, pero no menos importantes, como el agua y el pulmón de la sierra. Al mismo tiempo, la población que defiende el territorio en Tetela, observa con cierta actitud crítica, que el ~~–municipio~~”, refiriéndose al presidente y las acciones del gobierno del estado, renueven el centro de Tetela con el fin de convertirlo en centro turístico, esto afecta los micro espacios simbólicos de comerciantes de comida y de locatarios del mercado municipal.

En Ignacio Zaragoza, por el contrario, el territorio es visto desde una perspectiva sagrada pero particular, en la tierra se siembra, ella da vida pero desde el trabajo campesino, es decir, la comunidad que se opone a la construcción de la hidroeléctrica, refiere al territorio como sagrado porque proporciona el alimento a través del trabajo agrícola, incluso cuando las personas no tienen acceso a la tierra, sino que en una relación plenamente capitalista, la arriendan para obtener medios de subsistencia.

En Tetelilla y San Juan Ozelonacaxtla, poblaciones que en apariencia carecen de conflictos por la tierra y por la intromisión de la globalización, el etnoterritorio se percibe por la explicación del origen en términos de lo nacional. Es decir, un supuesto olvido de los mitos indígenas, ha sido sustituido por relatos sobre la municipalidad y las juntas auxiliares, derivados de acontecimientos históricos tanto del siglo XIX, como en Tetelilla, como del periodo posrevolucionario en San Juan Ozelonacaxtla.

Estas cuatro visiones sobre el etnoterritorio, me obliga a considerar que falta mucho por construir respecto a esta noción. Pero más aún, he de señalar que en un espacio geográfico similar, como la Sierra Norte de Puebla, éste tiene múltiples expresiones derivadas de procesos ligados a la globalización o bien a situaciones históricas de cada localidad, pero que, al final, otorgan un carácter rebelde y de oposición al capitalismo minero. Situación que deberá seguirse con atención y compromiso por la posible activación de un movimiento indígena en defensa de su territorialidad a escala regional.



CAPÍTULO 4.

**CONTEXTO REGIONAL Y
LOCAL DEL ETNOTERRITORIO:
HISTORIA DE LOS HUANCAS Y
DE HUAYUCACHI, PERÚ**

Capítulo IV. Contexto regional y local del etnoterritorio: Historia de los Huancas y Huayucachi

En este capítulo trazaré algunos elementos del contexto histórico en el cual se ha desarrollado el etnoterritorio en la localidad de estudio, Huayucachi, además de hacer un trazado de los acontecimientos regionales, principalmente en Huancayo y Jauja, debido a que se cuenta con mayor información de su pasado, y porque es probable en ellos estuvo involucrada la localidad tratada en esta tesis.

Como he afirmado en el inicio metodológico, el etnoterritorio debe entenderse en su contexto, sin forzar comparaciones entre Mesoamérica y los Andes. Sin embargo, es preciso mencionar que entre la historia serrana de los totonacos y nahuas de México y su contexto histórico, tiene similitudes con los hechos ocurridos en la población huanca. Compartieron periodos históricos similares. En México los totonacos empezaron su desenvolvimiento en la etapa final del clásico (200-900), pero su desarrollo alcanzó la etapa de la conquista; los huancas empezaron su desarrollo en años similares, pero se consolidó de los años 1200 a 1460, fecha en que fueron sometidos por los incas. Al igual que éstos, los totonacos fueron dominados por el grupo mexica. Incas y mexicas tuvieron un desarrollo basado en la conquista de diferentes macroetnias.

Ambos grupos fueron aliados de los españoles para derrotar a los grupos que los tuvieron sometidos. En el caso de México, los totonacos se aliaron a los españoles pero la alianza talxcalteca-española predomina en el imaginario histórico y se percibe a aquéllos como los traidores. En el caso de los huancas, no fueron los únicos que se aliaron a los españoles, también los chancas, los Chachapuyas y los Cañares; sin embargo, los primeros son los que se ubican en el imaginario peruano como los traidores. Incluso en Lima cuando un extranjero —como yo— comenta que viajará a Huancayo, le dan recomendaciones, le comentan que los huancas son amigos cuando uno logra congratularse con ellos, pero cuidado si uno gana su desventura, ya que pueden ser traicioneros.

4.1 Breve historia del Perú

En la actualidad cuenta con un poco más de 30 millones de habitantes, que geográficamente han sido distribuidos en tres espacios: la costa, la sierra y la selva. Más que a una homogeneidad de población o pertenencias étnicas, la división corresponde a ciertos aspectos productivos y de distribución demográfica. La costa corresponde al litoral del Pacífico, el cual incluye a Lima, la capital del país, un sector activamente económico desde hace años. La diversidad de población, étnica, cultural y ecológica del país andino es más amplia que estas tres categorizaciones. En este sentido, existen otros tipos de regionalización del país, no basada en los relieves naturales, como la anterior, sino que corresponde a visiones más precisas de las movilizaciones campesinas en el país andino. Guevara Martínez (1993, p. 23) ha propuesta una regionalización del país andino dividiendo la zona en las regiones Norte, Amazónica, Sur Andina y Sierra Central, la cual corresponde al trabajo campesino, que se apega más a la diversidad de entornos ecológicos.

La sierra es la forma genérica a la que se dirigen sobre los Andes peruanos, que abarca desde el sur de Puno con frontera con Bolivia, pasa por las poblaciones de Andahuaylas, Juliaca, Cusco, Huancavelica y Ayacucho (Huamanga), entre otros, conformada por diferentes sectores étnicos como aimaras y quechuas, pero por poblaciones quechuhablantes descendientes de grupos étnicos históricos como los chancas (Huancavelica) o los waris (Ayacucho). En la esquematización breve retomada, la región Sur Andina abarcaría Juliaca, Andahuaylas, Ayacucho y Huancavelica, entre otros. La Sierra Central se extiende por los Andes Centrales, que abarca Huancayo, Cerro de Pasco y Huánuco, entre otros. La región del Norte se extiende hasta Cajamarca. Estas tres regiones peruanas se caracterizan por los altos niveles de marginación, explotación económica histórica y actual por sectores mineros y agrícolas así como su importancia histórica reciente por el conflicto armado en las últimas décadas del siglo pasado que mencionaré brevemente en líneas adelante.

La región amazónica incluye multiplicidad de manifestaciones culturales y de grupos étnicos como los asháninca, shipibos, achuar, awajún, entre otros. Es el espacio que en los últimos años ha llamado la atención sobre las reivindicaciones territoriales como lo señala Surrallés y Hierro (2004).

Este breve panorama se vuelve más complejo cuando se trata de entender el devenir histórico de una nación tan compleja en conformaciones étnicas, sociales, territoriales y culturales. No obstante, haré un breve esbozo histórico para ubicar la zona de estudio de la etnoterritorialidad sagrada.

Como ha quedado señalado, la metodología utilizada en esta tesis parte de un paralelismo entre los países involucrados, México y Perú.

La historia antigua del Perú tiene diversas periodizaciones, no obstante tomaré en cuenta la considerada por Mallma (1996), quien a su vez cita a J. Rowe para señalar la existencia de horizonte temprano (1000-0 a. C.); intermedio temprano (0-800 d. C.); horizonte medio (800-1000 d. C.); intermedio tardío (1000-1480 d. C.); y un horizonte tardío (1480-1682 d. C.). Los wanca, como antecedentes históricos de la región de estudio, estarían ubicados entre el horizonte medio, pasaron por el intermedio tardío y culminan en el horizonte tardío.

Habitaron siempre la zona de Jauja y Huancayo de primitivas aldeas de cazadores-recolectores, hasta la formación de grandes centros ceremoniales como Arwaturu y Matapuquio, entre otros, los cuales tuvieron influencia de diferentes culturas como las del norte de Cajamarca o como la wari del sur.

En el caso de Perú, en el horizonte temprano se ubican centros culturales de los paracas (costa), Vicus, Pucará y Chavin; en el intermedio temprano Cajamarca (norte) y las civilizaciones de Lima, Mochica (norte), Nazca y Tiahuanaco (ambas en el sur); en el horizonte medio la llamada cultura pan andina, antecedente de los incas, wari, en el sur, en el actual Huamanga; en el intermedio tardío se ubicarían los chancas (sur), chimú, chincha, chancay, sicán, etc., y en el horizonte tardío la llamada cultura inca —mal llamada porque son quechuas del Tahuantinsuyo y el inca era un rango o posición social alta.

Sobre la historia inca existe una gran bibliografía (Rostworowski 1988; Ossio 1992; Wachtel 1971, entre otros). En estas líneas sólo me limitaré a señalar que el Tawantinsuyo, nombre de la ciudad de Cusco, donde habitaba el inca, fue una división espacial que distribuye el espacio cósmico y territorial en cuatro particiones bajo la conquista de Cusco. Existen obras, como las referidas anteriormente, que dan una buena idea de cómo fue la vida de quienes hoy llamamos incas, es decir, un gobernante denominado así que extendió su poder en los actuales territorios de Chile, Bolivia, Argentina, Perú y Ecuador, entre

otros. En el ordenamiento espacial designaron las divisiones Antisuyu, Collasuyu, Cuntisuyu y Chinchasuyu.

Tal como lo reconoce la fuente primaria para esta parte, Rostworowski (1988), el llamado Estado inca se consolidó hasta el siglo XV y perduró hasta la llegada de los españoles. Empezó como una reunión de *curacas* o *sinchis*,¹⁰⁹ pequeños gobernantes de diferentes ayllus en la región del Cusco. En el *hanan* o noroeste de la capital gobernada por los incas, en el Chinchaysuyo, se encuentra la zona de estudio de Huayucachi y la capital política de Huancayo.



En el mito de los hermanos Ayar se encuentra el punto de consolidación de un Estado:

La llegada a Acamama de los grupos capitaneados por Manco Capac marca el fin de un largo periodo de trashumancia y búsqueda de tierras apropiadas para la agricultura. El mito de Manco Capac y de Mama Ocllo relatado por Garcilaso de la Vega es ya clásico: ambos salieron del lago Titicaca como una pareja divina y se dirigieron al norte en el afán de hallar el valle “escogido”. Al llegar al cerro Huanacari, cerca de lo que sería un día el Cusco, la vara mágica que poseía Manco se hundió en el suelo. Era la señal tan esperada, allí fundarían el Estado. Con esta pareja de héroes civilizadores vinieron el orden, la cultura y las artes, y era el mismo Sol el que infundía calor y poder a sus hijos. (Rostworowski 1988, p. 30)

En el mito, como se verá más adelante para la región de Huancayo, se ubica la *pacarica* o el origen del ayllu, como sustento de la vida y del trabajo de los humanos. La vida de lo que se llamará el imperio inca tiene su fundamento en héroes civilizatorios. Limón Olvera (1990) ha realizado una síntesis concreta que recuerda el mito de los Hermanos Ayar, inca, y el mito fundacional de los mexica que migraron de Aztlán en busca de una señal donde fundaron su ciudad, ésta simbolizada por una serpiente posada sobre un nopal comiendo una serpiente.

¹⁰⁹ Los *curacas* o *sinchis* son referidos como los representantes de un pueblo o ayllu, están ligados por parentesco y reconocían un antepasado común; eran líderes políticos e intermediarios en la Colonia entre los pueblos y los españoles; Ramírez (1997), incluso ha mencionado su base de legitimidad en las zonas andinas. En México tendría un similar en el llamado cacique (Paré 1986), el cual es un mediador del poder político en el campo o la situación rural y las estructuras de poder oficiales, tiene una connotación negativa con respecto al cura andino.

En el proceso de consolidación del poder en Cusco, destacan las luchas internas por el poder entre sus distintos gobernantes. En este caso sólo me limitaré a decir que la lucha fue evidente a partir de Huayna-Capac quien dividió el imperio entre sus hijos Huascar y Atahualpa, lo que facilitó la conquista española; Manco, otro hijo de Huayna-Capac, disputó a los conquistadores la herencia de sus mayores y legó sus derechos a sus hijos Sairi-Tupac, Titucusi-Yupanqui y Tupac Amaru, con quien terminó el linaje legítimo de los incas.

Las disputas internas en el gobierno del Cusco llevaron a la propia derrota de ese sistema político andino, tal como lo ha reconocido Waldemar Espinoza (1971, pp. 14-15):

Huascar y Atahualpa, que representaban espacialidades bien definidas en *hanan* y *hurincuzo*, divisiones espaciales de las que se hablará adelante, demostraba una pelea entre hermanos por el control político; los señoríos políticos complicaron la conquista por rivalidades internas, rivalidad señorial, carácter bélico y “psicológico”, junto a aliados importante que le dieron la victoria a los españoles, tales como el poder destructivo de las armas, los caballos y, desde la perspectiva de este historiador, la propia unidad lingüística del *runashimi*, o quechua, fueron causantes del desastroso desenlace.

Huascar fue nombrado gobernante del Cusco mientras Atahualpa se le nombró gobernante de Quito, en el Chinchaysuyo.

Después de 1460, Cápac Yupanqui, hermano de Pachacútec, consumó la guerra contra los huancas de la zona de estudio. Éstos, al seguir el discurso de Matayoshi (2012, p. 20) realizaron sacrificios humanos, de mullu y de coca a sus dioses, entre los que destacaban Huallallo Carhuincho y a la huaca de Warivilca, tratado adelante.¹¹⁰

Antes de continuar con el breve episodio históricos de los Andes y en particular de los huancas, para relacionar el etnoterritorio con los aspectos andinos, es necesario primero hacer un recorrido sobre el cosmos y el espacio andino. Por ello abro un espacio para explicarlo a continuación.

¹¹⁰ Huallallo era una deidad regional, no exclusiva de los huancas, en sí fue la del Chinchaysuyo, la partición al norte del Cusco de la que se ha hablado antes. Los grupos que le rendían culto a éste, a parte de los huancas, eran los Yauyos, Atavillos y Tacajaya. Es importante mencionar que el panteón andino de los huancas corresponda con la presencia en la zona noroeste del Perú, o Sierra Central en la actualidad, pero Matayoshi (2012, p. 21) ha señalado la importancia que tienen los dioses huancas en la configuración política regional, ya que se trataba de una pelea entre apus y grupos étnicos de los que habitaban dicha zona central, los ya mencionados al inicio de esta cita. Se reconoce una disputa étnica incluso antes de la expansión inca.

4.1.1 Cosmovisión y espacio andino

Entender el cosmos andino refiere a un aserie de interpretaciones que diferentes autores (Ossio 1992; Rostworowski 1988; Sánchez 2006; Watchel 1971; Depaz 2015, entre otros) marcan como producto de la invasión española, pues no se conservan documentos o relaciones (salvo la de Huarochirí analizado por Depaz [2015]) que sean producto de la vida anterior a los españoles. Las fuentes son de tipo coloniales y dan una idea de la interpretación de sus cronistas, por ejemplo, Guamán Poma de Ayala. Los comentarios Reales del Inca Garcilaso de la Vega son una serie de aspectos de la vida de los incas, costumbres y tradiciones, esencialmente, cargado de elementos políticos bien marcados por la historia oral. La información disponible al espacio andino proviene de las interpretaciones hechas al cosmos incaico y el cual se ha probado como elementos comunes con otras expresiones culturales previas, como los chankas o los waris.

Así, la parte del espacio andino debe ser considerado en este sentido, una interpretación traslapada a situaciones de la historia colonial, no obstante que la etnografía contemporánea sigue arrojando información valiosa que confirma las ideas difundidas en distintos lugares de la cordillera andina peruana, incluso boliviana y ecuatoriana.

El cosmos andino está compuesto por tres divisiones claras, a cada una de ellas les comprende entidades y humanos, organizados en el mito de origen.

La división del *Tawantinsuyu* en varias espacialidades no sólo correspondía al avance de la conquista inca, también refleja en cierta medida la visión del espacio, y a su vez del territorio, del pensamiento andino. Esa división del *Tawantinsuyu* empezó con la división del Cusco. La división del espacio andino, en realidad encubre un sistema de clasificación del tiempo, del propio espacio y de la sociedad, correspondiendo a la cuatripartición *Chinchaysuyo*, *Koyasuyo*, *Antisuyo* y *Qollasuyo* y a la tripartición *hanan pacha*, *kay pacha* y *uku pacha*, como se ilustrará adelante.

En esa división espacial, no sólo se trata de una división del territorio conquistado por parte de los incas, involucra, como se mencionó en el párrafo anterior, la clasificación del tiempo, del espacio y de la sociedad, a su vez también involucra aspectos de un calendario ceremonial agrícola y la medicina andina. En breves líneas esbozaré esta situación, como las premisas para entender el etnoterritorio y el ritual de fertilidad que de forma simbólica refleja una revuelta de los pobres o chinchilpos de barrio *hurin* en contra

de los ricos o gamonales del barrio norte o *hanan* en Huayucachi, envuelto en un ritual de fertilidad andina.

El espacio andino está dividido en tres momentos de gran alcance: *hanan pacha*, *uku pacha* y *kay pacha*. La palabra *pacha* ha sido identificada primordialmente con la tierra de la palabra *pachamama*, o mejor dicho, con el mundo. Sin embargo, su significado es tan amplio que múltiples acepciones la incorporan; *pacha* es: el tiempo, tanto a época y a la vida (Depaz 2015, p. 42), lugar, el cielo, la tierra, el mundo de abajo (confundido en el cristianismo como el infierno [*ídem*] o bien nociones católicas que no alcanzaron a transformar las nociones andinas, Millones 2010, p. 35-38), la condición de totalidad o bien al parto *pachachiri*, “la mujer que parió doble” (Depaz 2015, p. 43), entre otras.

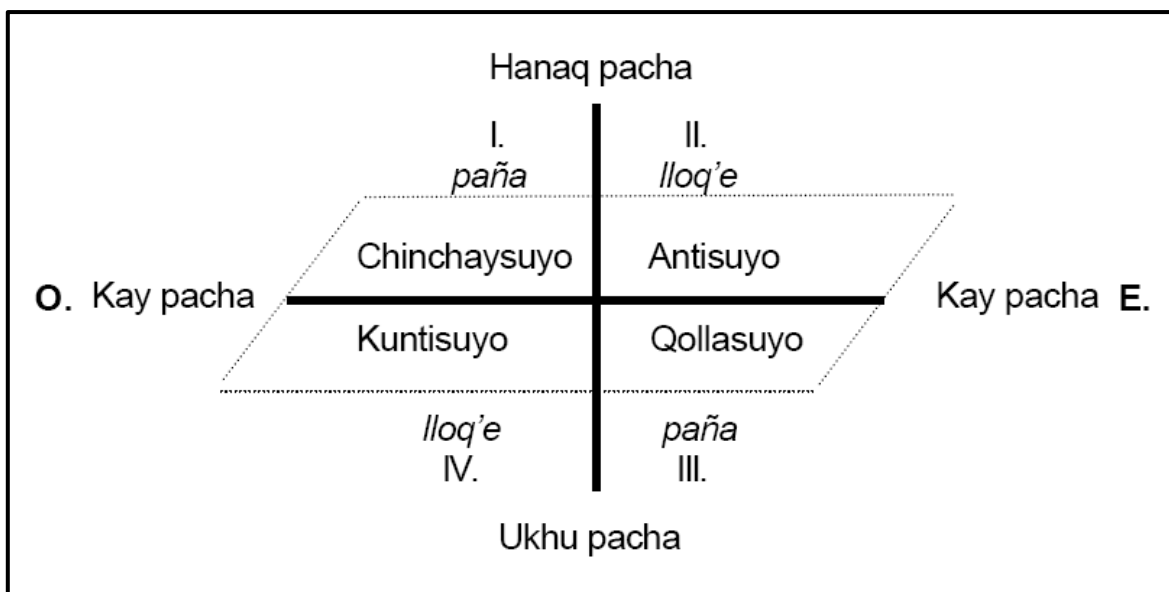
En el sentido que se expresará el término *pacha* y su relación con el espacio andino, está la que refiere a espacialidad o lugar, es decir, lo que he mencionado antes sobre el *hanan pacha*, el *uku pacha* y el *kay pacha*.

El *hanan pacha*, o mundo de arriba, es la esfera de lo celestial, asociado con los dioses mayores como el sol (*inti*), *Viracocha* o *illapa* (el trueno). La mayoría de los autores (Millones 2010, p. 48; Ossio 1992; Sánchez 2006, p. 31) lo relaciona con un universo sobre natural. Es una esfera en la que también se pueden integrar los *apus*, o montañas sagradas, ya que en sus cumbres se hacen los *pagapu*, como lo menciona Arroyo (1987, p. 29).

El *kay pacha* se refiere a “este mundo”, al habitado por los humanos o runas, campesinos; refiere también al tiempo presente como categoría temporal. Es el mundo terrenal, por decir de alguna manera.

El *uku pacha*, o mundo de adentro, refiere a la esfera dominada por la luna, como entidad celestial. Es la región de los muertos, confundida por el sincretismo como la del infierno Millones (2010, p. 47). señala que este espacio es el lugar de origen de los pueblos andinos, “origen o *pacarina*’ es el interior de la tierra, de la que brotan sus primeros padres siguiendo la voluntad de los dioses [...] lugar a donde van los muertos y donde germinan las plantas...”

Si se quiere ver de esta forma, el cosmos andino está dividido en dos esferas, el *hanan* y el *uku* o *hurin pacha*, que está atravesada por una intersección humana, el *kay pacha*.



Cuadro No. 10. Representación del espacio andino y las divisiones del incanato. Fuente: Sánchez 2006, p. 32.

El primer elemento del espacio y territorio andino está dado por los estudios sobre el Ayllu de Murra (2002), quien parte de la etnoecología, es decir, las percepciones de las poblaciones originarias sobre su entorno. En este sentido, el espacio corresponde a la visión inca, al sur de la zona de estudio, pero plenamente aceptable para otras regiones como los andes centrales, en particular con grupos que compartieron elementos culturales como los huancas.

Dicho autor ha señalado con claridad que el territorio andino consistía en una serie de pisos ecológicos de organización, que él denomina islas verticales, convivían personas extraídas de su lugar de origen para vigilar, labrar y pastorear para el incanato. Estos vigilantes, o *mitmaq* o *mitmaqkuna*, que significa ser enviado, son referidas como gente reubicada lejos de su lugar de origen, incluso se trataba de personas de diferentes adscripciones étnicas bajo el dominio o negociado con los incas. Dichos pisos ecológicos tenían características particulares: a) controlar cada uno de los pisos ecológicos por parte de los grupos; b) eran asentamientos que correspondían a un patrón andino, llamado archipiélago por Murra (2002, p. 127-128), en el cual la población quedaba bajo el control de una autoridad; c) existían relaciones de reciprocidad y distribución entre el centro del poder y los archipiélagos, se mantenían relaciones de parentesco por elementos ceremoniales; y d) la constante era la diversidad étnica en dichos territorios andinos.

Este aspecto es importante para nuestro estudio, ya que los pisos ecológicos estaban habitados por una diversidad étnica, chancas, huancas, etc., que estaban lejos de tener relaciones armónicas, por lo que estaban bajo ciertas tensiones y negociaciones:

Es tentador predecir que tal control vertical (referido al archipiélago bajo control inca) de un máximo de pisos ecológicos no se refiere simplemente a una etnia, sino a una red contradictorios reclamos, ajustes temporales, tensiones, luchas y treguas entre varios núcleos regionales en una etapa preparatoria a los ‘_hoizontes’ del arqueólogo (Murra 2002, p. 91).

¿Esa rivalidad étnica en los archipiélagos verticales perdura hasta la actualidad en el *tinkuy* o enfrentamiento de complementaridad andino? Es imposible contestar dicha pregunta en este momento, sin embargo, se puede señalar que en el *tinkuy* actual del Perú, como se verá adelante, existe una rivalidad marcada entre personas de un mismo grupo o de diferentes poblaciones, como ocurre en Canas, sur de Perú, en el que se enfrascan en una batalla ritual con un marcado tinte territorial.

La tierra andina tiene diferentes aspectos asociados: la verticalidad o archipiélago, la complementariedad ecológica y la productividad en diferentes microclimas (Murra 2002, p. 249). Los archipiélagos era la forma de organización y de control de la producción por tiros de tierra vertical en los que convivían diferentes sectores étnicos a veces conquistados por los incas o bien por cierto tipo de negociaciones en los que no hubo una conquista plena, como el caso de los huancas. En los archipiélagos se encontraban los *mitmaq* o *mitmaqkuna*, ser enviado, referidas como gente reubicada lejos de su lugar de origen o de su grupo étnico. Dicha organización dio lugar a la *mit'a*, trabajo de los diferentes grupos para el incanato (Murra 2002, p. 261). Así, las tierras del incanato provenían de los diferentes grupos sometidos o bien pactados, en los cuales se destacaba un sistema de reciprocidad y de intercambio de productos, en los que los productores directos del archipiélago y el incanato obtenían beneficios y suministros.

La tierra andina se obtenía por herencia y parentesco, situación que se asociará también a la pertenencia a cada grupo bajo el dominio inca. Murra (2002, p. 300-301) identifica tres tipos esenciales de organización que tienen como fundamento la tierra o el territorio, como se ha denominado aquí.

La primera forma de organización básica es el Ayllu, que corresponde a la organización parental de la vida en los archipiélagos. El *tapu* y la *chacra*, serían otras formas de posesión de la tierra. El primero es la parcela básica de las familias, obtenida por

repartimiento. Reside en el eje de la herencia por parentesco¹¹¹ y el segundo refiere a la tierra colectiva de la comunidad. La chacra sería la forma retomada por la reforma agraria del Perú en 1959 y daría lugar a las comunidades campesinas o núcleos agrarios después de ésta.

4.1.2 Los Apus

Los apus o montañas sagradas conforman el cosmos andino dado por esa prevalencia entre el *ayllu*, el *tapu* y la *chacra*. Las montañas son, entonces, puntos de referencia para las poblaciones menores, es decir, los pueblos y sus respectivos santos patrones, lo cual incluye, como en Huayucachi, otras deidades menores, pero que se celebran con gran estridencia, como el *Tayta niño*.

Arroyo recupera las narraciones sobre dos hermanos, dioses milenarios, “Hermanos Reyes Inkas”, uno bueno y otro malo. El primero construía cerros, lagos, *puquiales* (manantiales) y ríos; el segundo descomponía las acciones de aquél. En un episodio, los hermanos se enfrentaron a golpes, “a puñetazos (*takanakuy*)” (Arroyo 2008, p. 31), con cada golpe moldeaban un cerro y a cada paso creaban las pampas y cuencas.

Existe en la mitología una alusión a los enfrentamientos rituales entre los dioses y a esta característica es probable que pertenezcan los enfrentamientos tanto de Chongos Bajos como de Huayucachi, ya que son parte de la mitología ritual del *tinkuy*, peleas sagradas.

En la danza de Chinchilpos y gamonales se percibe una ritualidad dedicada a la fertilidad. De ganar el bando Chinchilpo en el zumbanayacu, la población tendrá cosechas exitosas, habrá lluvias, habrá abundancia. De ganar el bando gamonal, existe la creencia de que la cosecha será de baja productividad, habrá sequía.

Este hecho se puede asociar, porque en la actualidad los habitantes de Huayucachi explican el zumbanacuy por otras razones, con la visión de los grandes dioses del mundo andino, de tal forma que el “Hermano Bueno Rey Inka” representará al bando de los pobres, de los desprotegidos agricultores de los Chinchilpos, ya que al ganar éstos la cosecha será abundante, será fértil. El “Hermano Malo Rey Inca” sería equiparable al

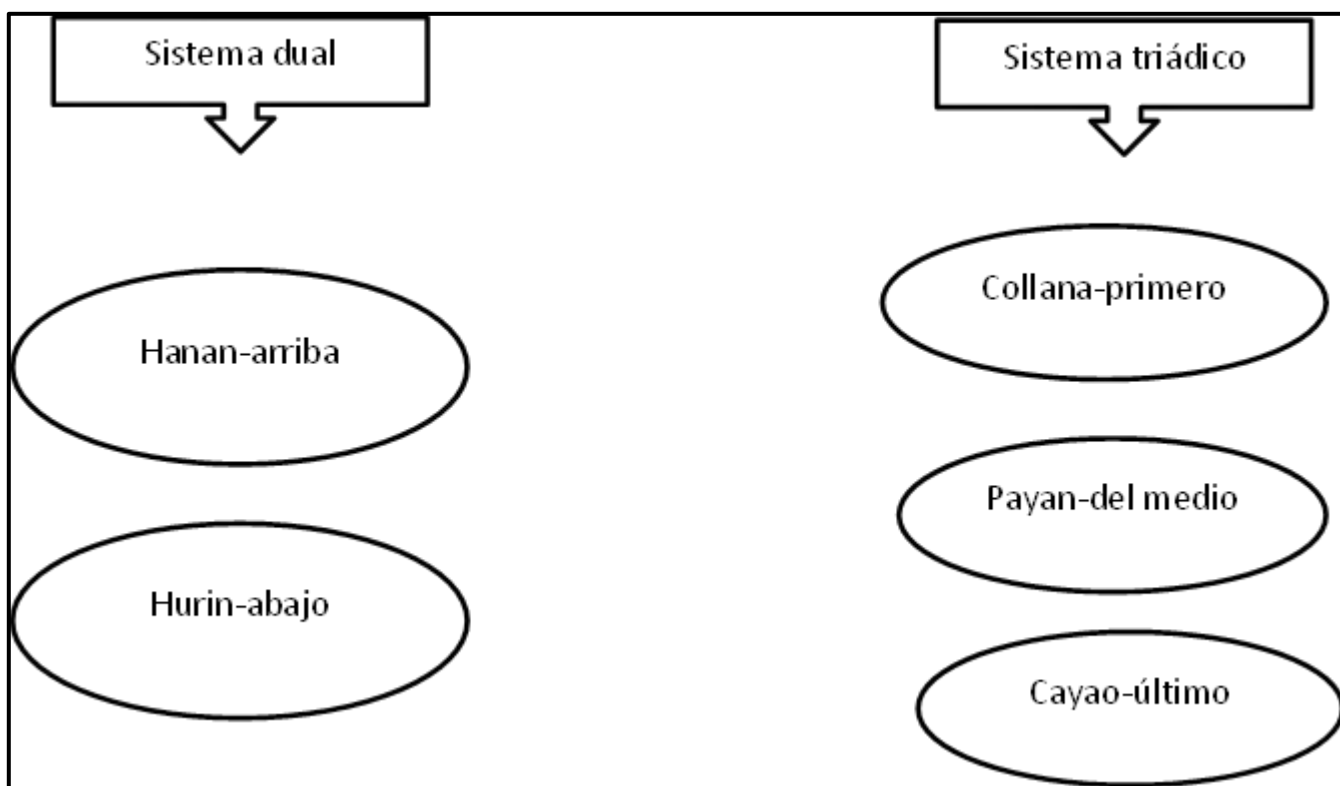
¹¹¹ Para conocer más sobre cómo se da el proceso de repartimiento de tierra por parentesco, véase Sendón (s/f, p. 285), quien sostiene que Zuideman completó el panorama del parentesco andino al considerar que no se trata de un parentesco unilineal o gentilicio, sino que destaca el *ayllu* andino y con una proclividad a descubrir formas de organización (sociales, económicas y simbólicas) reducibles a principios como la dualidad, la tripartición, la cuatripartición, etcétera, característicos de una “~~mentalidad~~ mentalidad andina”.

bando gamonal, ya que de ganar habrá escasas, sequía, baja cosecha. En el sustrato de la festividad del *Tayta Niño*, recae la fertilidad de la población. En la actualidad ya están en juego otras situaciones que hemos dejado claro en la etnografía, pero el análisis de la cosmovisión andina, se puede considerar de un sustrato que llega a los mitos de origen que varios autores han mencionado (Orellana 2004; Golte 2005; Arroyo 2007).

La asociación de los de arriba, como los gamonales, en el caso de la independencia está representado por el ejército realista (español) y el ejército de abajo representa, como los Chinchilpos, el ejército patriota, a los buenos, los héroes (Arroyo 2007, p. 33). Esto significa que los hechos se acomodan a un visión andinista, o como dice Arroyo, al paradigma andino de su cosmovisión.

En la Colonia, Ossio identifica elementos de la cosmovisión andina sobrepuestos a la espacialidad colonial.

Ei espacio estaría construido sobre la constelación:



Cuadro No. 11. El cosmos andino en la partición y tripartición. Elaboración propia a partir de Ossio (1992)

La división del Tawantinsuyo en varias espacialidades no sólo correspondía al avance de la conquista inca, también refleja en cierta medida la visión del espacio, y a su vez del territorio, del pensamiento andino. Esa división del Tawantinsuyo empezó con la división del Cusco. Como se ha afirmado líneas arriba, la división en los cuatro suyos encubre un sistema de clasificación del tiempo, del propio espacio y de la sociedad, correspondiendo a la cuatripartición y a la tripartición, como se ilustró anteriormente.

En breves líneas esbozaré esta situación, como las premisas para entender el etnoterritorio y el ritual de fertilidad que de forma simbólica refleja una revuelta de los pobres o chinchilpos de barrio *hurin* en contra de los ricos o gamonales del barrio norte en Huayucachi, envuelto en un ritual de fertilidad andina.

De otro lado, de manera análoga al modelo del hierotopo cuzqueño, existieron otros espacios sagrados como Chíncha, Pachakamaq, Chan Chan, Tumibamba, Vilcashuamán, entre muchos otros, de los cuales no tenemos suficiente conocimiento (Cobo 1956: Libro XIII, Cap. XII). Además, a la llegada de los españoles, ya se iniciaba la formación de un macrohierotopo a nivel de todo el Tawantinsuyu –siguiendo probablemente la lógica espacial del hierotopo local cuzqueño; primero por extrapolación de algunos *seges* fundamentales de cada uno de los cuatro suyos o quizás por la generación de nuevos *seges*; y segundo, incorporando al sistema, como satélites suyos, a los campos sacros provinciales (Aguirre 1995b: 65). La *Relación de las guacas del Cuzco*, elaborada por Bernabé Cobo, es un” (Sánchez 2006, p. 7)

Como se percibe en la cita anterior, los *ceges* eran el eje organizador que partían del Cusco. La zona de estudio, como ya se ha mencionado, pertenece al norte de éste, en la división denominada *Chinchaysuyo*, que eran los pueblos conquistados a partir de *Pachacutec*. Esa división refería a los dioses y esclavos presentados en el Cusco, como lo ha señalado Rostworowski (1988 p. 75), presentados en diferentes ritos como señal de conquista. El *Chinchaysuyo* organizaba los adoratorios, *wakas*, de otros grupos étnicos, como el de los huancas, y los waris, Arwaturu y Warivilca para el caso cercano de estudio. Al mismo tiempo, esa división incorporaba a los diferentes *Apus*, o dioses de las montañas, divididos por prestigio, que marcaba la organización política, religiosa y de trabajo con el *Yana*, la población extraída de sus *ayllus* para proporcionar trabajo al incanato, en los archipiélagos verticales que ha descrito Murra (2002), cuya importancia económica también estaba determinada por la pertenencia a uno u otro.

Al respecto, vale la pena recordar brevemente la historia de los huancas, como grupo étnico, o macroetnia como lo denomina Rostworowski, separado de la configuración

inicial del incanato, ya que su antigüedad se remonta del año 1200 al 1460, fecha calculada por diferentes historiadores, en que fueron dominados por los incas, después de ofrecer resistencia

El pueblo huanca se caracterizó por carácter altivo y belicoso, los Huancas ocupaban las actuales provincias de Jauja, Concepción y Huancayo. Según el historiador Dr. Waldemar Espinoza Soriano el reino Huanca estaba dividido en cuatro provincias o Huamanias: Hatun Xauxa, Lurin Huanca, Hanan Huanca y Chunco o Chongos, cada uno de ellos estaba gobernada por un caudillo poderoso que tenían poderes absolutos en los conflictos entre las parcialidades (Mallma s/f, p. 7).

Habitaron el lugar *Siquillapucara*, hoy conocido como *Tunanmarca*, en Jauja. Diferentes historiadores han puesto en duda la primera versión de Espinoza sobre la historia de los huancas, como un pueblo belicoso y gobernado por un “rey” de un territorio homogéneo. Torres Pianto (s/f, p. 13) y Hurtado Ames (2013, p. 224-225) atestiguan con información actualizada que los huancas estaban lejos de ser un grupo compactado y vinculados a una sola autoridad, eran, mejor dicho, dos grupos distinguidos plenamente, los jaujas y los huancas, no obstante que compartían el territorio del valle de Yanamarca —hoy al norte de Jauja— hasta el valle del Mantaro. Eran pueblos “fraccionados, en comunidades políticamente autónomas y en competencia, en las cuales la autoridad residía en algunos miembros de linajes pertenecientes a una nobleza local” (Hurtado, 2013, p. 224-225) identificados con el término antropológico de jefatura. No vivían en centros urbanos, pero sí tuvieron centros ceremoniales como el del Warivilca, cercano a Huayucachi.

En el aspecto religioso, se han identificado con los dioses andinos en general, por ejemplo a *kon ticse-wiracocha*, como deidad suprema, de lo que algunos denominan religión andina (Arroyo, 1998). Según Mallma (s/f, p. 8), le ofrendaban ganado y cuyes así como objetos de oro y plata. Tuvieron su propio dios tutelar, incluso hay quienes llegan a nombrarlo como “dios nacional”, conduciendo a un error con la comparación del héroe nacional actual. Dicha deidad era *Wallallo Carhuancho*, que en su representación de *apu* está dada por la montaña Huaytapallana, al oriente de la actual ciudad de Huancayo.

Después de la conquista inca realizada por Cápac Yupanqui alrededor de 1460, los curacas locales, como los Apoayala, Surichaquí y Huacrapaucar, negociaron con los cusqueños y obtuvieron ciertos privilegios, como la reconfiguración territorial en 3

parcialidades, Hatun Xauxa, Lurin Huanca y Hanan Huanca, a diferencia de las cuatro anteriores (Mallma s/f, p. 10).

Concluyo este apartado, relacionando lo que Torres ha dicho sobre el imaginario construido sobre una historia huanca de reino y lucha antes de los españoles bajo las conclusiones realizadas por el historiador Waldemar Espinoza:

Lo cierto es que, por el momento, sus planteamientos (de Waldemar Espinoza) han contribuido, como ya dijimos, a que la actual población de Huancayo y la parte sur del valle del Mantaro llegue a imaginar una “nación Huanca” y una “raza Huanca” indómitas, rebeldes y señoriales, en función a las cuales amplios sectores de distinta procedencia y estratos socioeconómicos, definen sus identidades étnicas y negocian con ellas en función de los contextos en los que se desenvuelven (Torres s/f, p. 14).

Existe un imaginario creado por la historia, por el territorio que ocupan e incluso por los discursos antropológicos apropiados, como el del propio Arguedas que continuó la tesis de Espinoza y de Adams respecto a una población indómita con una nación propia. Sin embargo, como he dicho, la zona de estudio estaba conformada por tres particiones heterogéneas en población como en el acceso a ciertos recursos naturales.

Sin embargo, eso ha logrado permear en las poblaciones del distrito de Huancayo, como en el caso de los chinchilpos y gamonales que se perciben como parte de esa etnia histórica llamada *wanka*.¹¹²

En este contexto regional de los huancas y del mundo andino, tanto de historia como de espacio, Huayucachi, la localidad de estudio, aparece como un lugar que tenía la división espacial y temporal del mundo andino (Murra 2002; Rostworowski 1988; Arce Ruiz 2007; Watchel 1971), tal como lo intentaré probar en líneas posteriores.

Huayucachi pertenece a la región de influencia de la cosmovisión andina, primero por su pertenencia a los *wanka-Xauxa* (Mallma s/f, p. 8-10), después por estar en la ruta de la mitología y de los viejos *Apu* y al pertenecer al camino del inca. Es decir, la geografía de los lugares en mucho fue establecida por su pertenencia a ciertos *Apu-Ayllu*, en el caso de Huayucachi, se puede afirmar su pertenencia a *Warivilca*, como evidencia del poblamiento del lugar (siglo VIII d.C.), y de las constantes referencias a uno de sus barrios, Huanmamarca, cuya colindancia está efectivamente con la actual zona arqueológica de *Warivilca* y en ruta con uno de los *Apus* mayores, el *Waytapallana*.

¹¹² Vale la pena mencionar que la propia forma de escribir sobre la “nación” huanca o *wanka* parte del ánimo de intelectuales que en la actualidad buscan destacar los atributos propios de la zona del Valle del Mantaro. Mallma s/f) escribe la palabra *wanka*, queriendo resaltarlo de la forma castellana de *huanca*.

Matayoshi (2012, p. 20) refiere que Huayucachi o “Guayocachi”, a veces también mencionado como “Wayocache”, es mencionado por Guamán Poma como lugar en la ruta del inca o *qhapac ñan*, ya que éste partía de la localidad de estudio, se dirigía hacia Chupaca y luego partía hacia Llullas, Pariacaca y posteriormente llegaba a Pachacamac en la costa limeña.

Huayucachi estuvo bajo el *apu* del *Waytapallana* como uno de los posibles lugares marcados por Murra (2002), es decir, como uno de los diferentes pisos que conformaban un *Ayllu* que provenían de la parte central de *Warivilca* como centro ceremonial y de resguardo de la cosecha, y es probable que bajara hacia las márgenes del Río Mantaro como parte de ese mismo entorno geográfico. Todo indica que en la época anterior a los españoles se empezaron a configurar las condiciones de distribución espacial que llevan a la identificación de los barrios de la zona baja y alta de la propia población. En otros palabras, un *ayllu* con varios micro *ayllus* a su interior, siempre bajo el dominio del *apu* mayor, *Waytapallana*.

Elogio Maldonado (1972, p. 24-25) refiere que en esa época Huayucachi fue un centro comercial en el que se distribuía sal entre los vecinos y aquellos grupos que rendían culto a *Warivilca*, además de que ésta se intercambiaba por maíz, charqui y lana. Lo anterior lo desprende del significado etimológico del nombre de la localidad, en quechua *Huayo* significa quebrado y *cachi* sal. Al respecto, también señala que en la etimología huanca-quechua, variante propia de la zona de Huancayo, se puede asignar otro significado a Huayucachi, ya que proviene de *Huayuyan* que significa abundancia y *cachi*, tierra que produce, es decir significa la tierra de la abundancia”.

4.2 Conquista y Colonia

4.2.1 Conquista

La invasión española rompió drásticamente la cosmovisión, la concepción sobre la tierra y las relaciones sociales entre la población andina, le sumó elementos de lo que Serna — considerando los aportes de antropólogo brasileño Darcy Ribeiro (especificada en el capítulo 2 de este trabajo, p. 125)— denomina pueblos testimonios, es decir la suma de diferentes concepciones, como andina, la europea y la del sector africano esclavizado, en cuanto a los elementos culturales, no así en los términos del mestizaje.

Sin embargo, el incanato enfrentaba problemáticas en su interior entre los hermanos herederos del poder. Rostworowski ha señalado varias razones para el decaimiento del incanato. En primer lugar las conquistas que éstos emprendieron contra diferentes macro etnias, como los chancas, en la zona de Huancavelica (1988, p. 98); asimismo, las enemistades entre las propias divisiones de los ceques. Sin embargo, una situación latente era la lucha interna por el poder en el Cusco, entre los medios hermanos Huascar y Atahualpa, como una especie de tradición cada que terminaba un gobierno, en el caso visto después de la muerte de Huayna Capac (Rostworowski 1988, p. 137).

Esta etapa del Perú empieza poco antes de la Conquista de los Mexicas, en 1521. Vasco Núñez de Balboa en 1517 ya alistaba sus embarcaciones en el recién descubierto pacífico, para dirigirse al sur del continente, de donde ya habían escuchado de un pueblo que gobernaba parte importante de tierras.

1524 Hernando de Luque, Diego Almagro y Francisco Pizarro llegaron al Perú y con ello se inicia la etapa de destrucción del dominio del Cusco. En 1532, Pizarro salió a la sierra andina en la búsqueda de la región tantas veces escuchada de un *reino* peruano. Establecido en Cajamarca, Pizarro desplegó su milicia y espías para contextualizar sobre sus enemigos. Con ello pudo apresar a Atahualpa, que como he mencionado, estaba en la disputa con Huascar. Así, el asesinato de Atahualpa en Cajamarca en 1533 marcaría el inicio de la destrucción del gobierno del Cusco.

La explicación proporcionada por Rostworowski (1988, p. 177) sobre la forma en que los españoles lograron su dominio en la zona andina es esclarecedora en muchos aspectos, contrario a lo que ocurrió en Mesoamérica, ya que los pueblos andinos no les ofrecieron resistencia a los invasores porque:

En la hazaña de Pizarro no existió un encuentro, un enfrentamiento guerrero entre los españoles y los andinos, no tuvieron ocasión los forasteros de medirse con los naturales porque nadie los atacó. En ningún momento Atahualpa ordenó una lucha o un exterminio de los hispanos. Al contrario, se les facilitó el acceso al real de Atahualpa sin que hallaran un estorbo en su camino.

Como se percibe en la cita precedente, no hubo un enfrentamiento de los invasores europeos con la población andina. Cabe preguntarse, por tanto, ¿de dónde viene el hecho de que los huancas se aliaron a los españoles?

En este primer momento no existió una resistencia, ésta aparecería en una serie de movimientos que van de 1534 y se prolongaron hasta 1572, cuyo bastión de resistencia se ubicó en Vilcabamba por parte de Tupac Amaru I.

Después de la trágica muerte de Atahualpa, los diferentes grupos andinos, como los huancas, se aliaron a los españoles movidos por “el deseo de independizarse de la hegemonía cusqueña” (Rostworowski, 1988, p. 178). La estrategia de Pizarro consistió en aliarse con diferentes grupos, y no sólo con los huancas, no obstante que éstos son a los que se les atribuye la traición de las poblaciones andinas y el resquebrajamiento de las altas culturas andinas. Al respecto, es necesario mencionar que también se aliaron a los españoles Chinchas, Yauyos, Chachapoyas, Cañaris, Collas, Chimúes y Tallanes, entre otros grupos. Matayoshi (2012, p. 23) expresa adecuadamente lo que ocurrió en el momento de decisiones políticas:

Todos estos pueblos [los antes mencionados...] llegadas las noticias de captura de Atahualpa por los españoles, enviaron “embajadas” de adhesión. Lo cual, trajo como consecuencia la polarización de las poblaciones andinas, no a favor o en contra de los españoles sino, optando entre quiteños (bajo el dominio de Atahualpa) o cusqueños (bajo el dominio de Huascar).

La historia de la Colonia en el valle del Mantaro también ha sido descrita por diferentes autores como Vara Llanos (1944), Waldemar Espinoza (1971) y Matayoshi (2012), obras que serán referidas con frecuencia en este trabajo.

La Colonia peruana en la sierra central andina tiene similitudes con el resto del país, concluida la Conquista, el derrotero español consistió en garantizar un gobierno local que impidiera rebeliones, tales como las que sucedieron incluso en los territorios que habían hecho alianza con ellos, como ocurrió en la zona de Huancayo, donde hubo rebeliones de los huancas en 1565 y la ocurrida después de 1600 con el Taqui Oncoy analizado por Flores Galindo (1986).

La búsqueda de una identidad andina en la época después de la Colonia, llevó a la construcción de lo que Flores Galindo ha denominado la utopía andina, es decir, la recuperación del mito del Taqui Oncoy (Flores Galindo 1986, pp. 43-44) o baile de convulsiones de un sector andino que buscaba recuperar el reino inca e insurrectarse al gobierno colonial. Lo anterior derivado de la gran violencia que vivió la población peruana, debido a la extirpación de idolatrías que buscaba consolidar el poder del clero sobre las almas de la población originaria como el control político del Virreinato del Perú.

El gran Atahualpa muerto de forma violenta en Cajamarca, donde Pizarro constató su poder, condujo a la población andina a imaginar la muerte del gobernante del Cusco en una desmembración de éste, produjo una idea en el llamado mito de Inkari. Desmembrado el último gobernante “inca”, la cabeza quedó separada del cuerpo, por lo que el gobernante regresará a sus dominios (cercana la idea a la de Quetzalcóatl en Mesoamérica, quien fue expulsado de Tula y viajó al oriente con la promesa de regresar, justo por el lugar donde llegaron los invasores).

4.2.2 Colonia

En la Colonia del valle del Mantaro, se ha probado la existencia de una alianza entre curacas y españoles para derrotar a Atahualpa, con lo cual obtuvieron beneficios de diversas maneras.

En 1533 se dio la alianza de los de Xauxa con los españoles, según lo relata Francisco de Jerez (citado por Arguedas 1957, p. 1). Los caciques de Xauxa, Gerónimo Guacra Paucar y Francisco Cusicacha (1957, p. 3) dieron combatientes, alimento y alojamiento a los españoles en sus localidades en espera de quitarse el yugo de los de “quito” y recibir beneficio de los españoles.

Arguedas concluye, después de una revisión etnohistórica de las fuentes, ciertos aspectos que configurarán la vida activa de Huancayo respecto al carácter general de la población de la región del Valle del Mantaro: “No hay duda de que hubo buen entendimiento entre xauxa-guancas y españoles durante los años iniciales de la conquista. Pizarro piensa en Xauxa como la Capital de su Gobernación durante ese periodo.” (Arguedas, 1957, p. 4). Como capital peruana formada la primera, después de unos cuantos años —1582— perdió su gloriosa alianza política y ningún español vivía en la localidad (Arguedas, 1957, p. 5, 19).

La imposición religiosa del catolicismo español en ningún momento hizo desaparecer la cosmovisión de los pueblos andinos. Ni siquiera la construcción de conventos ni de iglesias, como la primera de Chongos Bajo en 1565 —cercana a la zona de estudio— lograron erradicar las creencias andinas.

A su vez, el fortalecimiento de la estructura política de los españoles, que recogieron en mucho los principales de gobierno andino anterior a ellos, fue en un principio

el punto para imponer religión y gobierno. Así, Jauja, al norte de Huancayo, fue convertida en una de las primeras ciudades españolas, al ser considerada como capital o cabecera el 25 de abril de 1534, título que duró poco, hasta 1535, cuando se nombró a Lima la capital de virreinato del Perú.

Para el acercamiento a la historia colonial de la zona de estudio, es pertinente anotar que la figura de su divinidad de Huallallo Carhuincho fue ~~“mimetizada”~~ en el santoral católico con la figura de Santiago Apóstol por los atributos del relámpago, el trueno, presumiblemente similares condiciones al dios andino. A su vez, estos elementos también son compartidos por la figura de *Illapa* (Matayoshi, 2012, p. 29).

El trabajo de Arroyo (2008, p. 23) parte de considerar la existencia de un modelo de religiosidad andina y que los conceptos o categorías cristianas que se adaptaron al modelo existente.

Por lo que las categorías y los conceptos cristianos no afectaron en esencia, sino se adoptaron conforme dispone y exige el sistema operador del paradigma andino en el proceso de interpretación y organización del cosmos andino y cristiano, según las exigencias de la evangelización compulsiva y de la administración política económica de la colonia y de la república (Arroyo, 2008, p. 23).

Es una realidad que los pensadores peruanos, no sólo de la decolonialidad de Quijano (2007), están cada vez más cerca de construir un sistema paradigmático propio, acorde a las formas ancestrales de pensamiento. Ejemplo de lo anterior son dos trabajos que complementan la lectura de lo andino desde una postura propia, crítica de los trabajos de extranjeros que le han sumado a la interpretación del ~~“paradigma andino”~~ como lo llama Arroyo (2008, p. 23).

El trabajo de Sabino Arrollo (2008, p. 23), quien audazmente deja de lado el sincretismo, el hibridismo cultural, la aculturación, para señalar la existencia de un ~~“paradigma andino”~~, en el cual el cristianismo se acomodó y no al revés, que lo andino se sincretizó con lo católico, como algunos han sostenido para el pensamiento mesoamericano (en particular me refiero a los trabajos de quienes han estudiado la Sierra Norte de Puebla, objeto de estudio de esta propuesta, Lupo 1995; Signorini 1989; Segre 1990; Aramoni 1990). Se trata de darle ~~“vuelta a la tortilla”~~ y colocar el acento en verificar cómo la religión católica se adoptó al pensamiento andino, el cual es considerado como un modelo por el autor, quien al igual que Golte (2005, p. 16), sostiene que la conceptualización del

tiempo y el mito prehispánico, colonial y contemporáneo en los Andes tuvo su propio desarrollo.

Arroyo (2008, p. 23) sostiene que el pensamiento cristiano se recicló en la lógica del mundo andino y por tanto debe ser considerado estrechamente con los “sistemas económicos, sociales y políticos del mundo andino”. Esto convierte el sistema religioso andino y, más que una forma de pensamiento o cosmovisión, se engrana con la vida cotidiana en diferentes esferas que serán develadas por este autor.

En este sentido, la celebración del *Tayta Niño* se acomoda como un sistema de celebración religiosa y en la lógica de productividad, es decir, es una celebración ritual que conmemora el triunfo del barrio bajo, *hurin pacha*, como área productiva, pegada al río Mantaro, donde las tierras son irrigadas por ese cause y convierte a los pobladores representados por Chinchilpos en la lógica de la vida andina, la productividad y la fertilidad de la tierra. Contrariamente como sucede con los *gamonales*, quienes representan la esfera del *hanan pacha*, los adinerados, que al ganar el conflicto ritual marcan las desgracias en las cosechas y el pastoreo.

La celebración del *Tayta Niño*, como también lo ha afirmado Orellana (1997), es una actividad de conflicto social ligado a un ritual de productividad, un ritual religioso andino con un culto cristiano como telón de fondo.

En el discurso antropológico existen amplias referencias al ritual. Desde los procesos simbólicos de Víctor Turner (1988) hasta propuestas contemporáneas como la Rodrigo Díaz Cruz. Al respecto, entiendo el concepto de ritual de este autor, como un espacio-momento de orden y unidad en un colectivo, lo que permite la socialización, delimitación de funciones y conformación de roles entre los miembros de la organización determinada. El ritual aparece así como procesos, funciones y formas simbólicas. Interesa señalar que los rituales tienen un espacio y un tiempo establecido, es decir, como una fiesta que conmemora a un santo, como el *Tayta Niño*, que lleva a cabo una serie de acciones relacionadas con la fertilidad de la tierra. Esto lo podemos decir que es la acción del mismo donde la población se enfrenta dividida en dos secciones como los chinchilpos y gamonales, el zumbanacuy es la acción misma del ritual (Díaz Cruz, 1998, p. 225-226). A ello se le suma que genera orden, una puesta en escena, felicidad e infelicidad, por ejemplo en el caso estudiado una buena o mala cosecha, tienen una dimensión colectiva por poseer

un significado social y se expresan de múltiples formas en sonido, vestimenta, tatuajes, máscaras, cantos, alimentos, bebidas, etc.

Es decir, se acepta la tesis de que la religión andina incorporó al cristianismo en su interior por medio de la distinción de diferentes celebraciones, tal como lo ha probado Arroyo (2008) al “culto de los Hermanos Cristo” y colocamos en un paralelismo el culto a los niños en la región del Mantaro. Considera un modelo social, el cual consiste en “identificación, clasificación y comprensión de los rasgos singulares y recurrentes de la vida social, como un modelo social y cultural de existencia dentro del contexto de conflictos y utopías, con progresos adversos y diversos en el complicado mundo en caos” (Arroyo, 2008, p. 23).

4.2.3 El cosmos andino en la continuidad de la Colonia

En breves líneas se dejará claro que el territorio y la organización espacial del *hanan* y *hurin* referido en el cosmos andino, no tuvo una ruptura pese a la religiosidad impuesta y absorbida en el paradigma andino mencionado con anterioridad. En este sentido, el territorio y el espacio andino convergen con distintos elementos culturales, básicamente andinos, europeos y africanos, en la conformación de una cultura colonial.

El primer ejemplo de ello lo constituyó la organización del territorio. Para ejemplificar esta situación, aludo al caso estudiado por Waldemar Espinoza en el valle del Mantaro.

A partir de 1549 los españoles agruparon a los ayllus de la sierra central en centros urbanos de “carácter rural; pero trazados al estilo de las ciudades y villas de españoles en América.” Con fines sociales, económicos, políticos y religiosos, es decir, se congregó para una dominación precisa y completa de los grupos de la sierra central (Espinoza, 1972, p. 101) Reportan los pueblos de Santa Fe de Jatunjauja (Jauja), Santiago de León de Chongos y San Jerónimo de Tunán hacia 1565 (Espinoza, 1972, p. 103).

El 3 de julio de 1565, Lope García de Castro, creó “el corregimiento de Jauja” (Espinoza 1972, p. 104). Se nombró primer corregidor al capitán Juan de Larreinaga Salazar, a quien se le encargó el proceso de reducción de pueblos en la zona huanca.

Los curacas estuvieron acompañando al corregidor Larreinaga durante su recorrido por los *ayllus* para crear las reducciones, lo que muestra una vez más su negociación directa con el poder dominante (Espinoza 1972, p. 107).

Los curacas locales convocaron a los *ayllus* dispersos en la sierra entorno a los espacios convertidos en centros rectores de los españoles, como Jatun Xauxa. Se les indicó que, al trazarse las plazas públicas, les repartieran materiales para la construcción de viviendas alrededor de los espacios de poder de los españoles y la iglesia. Se señala que a partir del trazo de las plazas, se distribuyeron los solares a los curacas principales, quedando alrededor de ella, y de acuerdo con su grado de importancia se distribuyeron hacia arriba o hacia los lados los de menor importancia. El barrio designó plenamente el encuentro de los españoles con los indígenas, modificando el espacio social inmediato y el territorio como elemento de control social. Las danzas hoy organizadas por barrios, es la suma de ese aspecto español de consenso y de reducción de la población. El espacio ordenado: ~~una~~ plaza, manzanas cuadrilongas, calles rectas pero estrechas, sin aceras y sin empedrado, con chozas de un solo piso, con cimientos y muros de pirca, quincha y a veces de adobe, y sus cobertizos de *icho* o paja” (Espinoza, 1972, p. 108).

Al respecto, otro aspecto que constata la continuidad de los elementos territoriales y de la cosmovisión andina en la Colonia, se le suman el calendario lunar, conformado por 41 semanas de 8 días, 328 días, los grupos sociales, panacas para espacios de la clase alta y los *ayllus* para población de rango inferior.

–El tiempo, el espacio y el ordenamiento social fueron todos sometidos a las mismas premisas clasificatorias” (Ossio, 1992, p. 81). Es decir, el territorio y las clases sociales están relacionadas con un ordenamiento simbólico y jerárquico entre los incas, que continuó en diferentes localidades andinas.

El espacio de las poblaciones está dividido por el *hanan*, la parte de arriba de una localidad, es una división que clasificó el lugar de vivienda de los curacas o principales de la misma, en este trabajo se denominarán gamonales. El *hurin* pertenece a las clases desprotegidas o pobres, llamados aquí Chinchilpos.

Como pueblos testimonios, los pueblos andinos fusionaron la visión andina y la española después de la colonia. El territorio y la comunidad es explicado por Matos Mar como:

Este núcleo central o pueblo corresponde generalmente a una reducción, realizada por los españoles a partir de 1570, cuando centraron a los grupos indígenas que vivían dispersos. Los ayllus indígenas fueron agrupados en pueblos y éstos con su territorio dieron lugar a fines del siglo XVI a las denominadas comunidades indígenas. El ayllu prehispánico adquirió así un nuevo significado y a su vez la naciente comunidad de indígenas se erigió sobre las bases de patrones culturales indígenas modificados e influidos fuertemente por la nueva organización que a su vez respondía a patrones culturales peninsulares (Matos, 1976, p. 2).

La división de los pueblos, como también lo atestigua Ossio (*Op. cit.*), daba lugar a la partición espacial *hanan* y *hurin*. Esta correspondía a señalamientos diversos, que incluía la “jerarquización funcional, social y cultural [...] organización económica, mágico religiosa y social” (Matos, 1976, p. 2). En sentido estricto, el territorio andino es una representación simbólica de ese espacio de los dioses, en los cuales los humanos del *uku pacha* se organizan espacial y políticamente, por el parentesco y en la fertilidad de la tierra por medio de los rituales.

En este sentido, los pueblos ayllus agrupados dieron origen a denominaciones como el barrio de arriba o el barrio de abajo, barrio norte o barrio sur, pero estaban presentes las denominaciones del *hanan* o *hurin*.

Los barrios de los pueblos españoles intentaron suplir la división *hanan-hurin* de la denominación andina; sin embargo, los barrios, o esa división, permaneció en el tiempo, pero siempre señalando la espacialidad, jerarquía de la visión andina.

En la sierra peruana central, se han identificado situaciones similares a otras regiones andinas posteriores a la Colonia y al siglo XIX, donde las poblaciones pasaron de las propiedades comunales a la individual con el régimen estatal. Las comunidades campesinas, como la de Huayucachi reconocida de manera muy temprana en 1732 —como se verá más tarde— creó organizaciones de cofradías que resguardaron un territorio cedido por la iglesia para su siembra y mantener los gastos de las celebraciones religiosas.

En el siglo XIX, las comunidades campesinas enfrentaron primero la independencia, cuyas acciones buscaban despojarles del dominio español y esclavista en algunas comunidades, como la de Huayucachi y Chongos Bajo, combatir o contribuir con las guerrillas serranas en el enfrentamiento contra los chilenos. En este sentido, siguiendo a Matos Mar (1965, p. 5), la comunidad indígena andina reconocida legalmente por la colonia, fue “recreada por la República después de Bolívar, en 1824”.

Como se percibe, son diferentes cambios políticos, económicos, sociales y culturales, pero el sustrato de jerarquización interna, en el *hanan* y *hurin*, fue poco modificado. En sentido estricto, fue actualizada en cada una de esas etapas con nuevos actores, como lo plantea la noción de pueblo testimonio.

A los curacas del *hanan*, socio-espacialmente reconocidos por el incanato, se le agrega el español o hacendado, gamonal, que servirá de intermediario entre los poderes coloniales y limeños con el capitalismo en ascenso. En ese *hanan* también se encuentra la dominación de la religión por medio de las iglesias, a veces colocadas en las huacas antiguas, y de donde partía la organización del barrio español en calles. Así, la iglesia se convertía en el eje que marcaba el *hanan* y la continuación del *hurin*. ¿Puede considerarse al invasor chileno en el *hanan*? No se puede contestar esta pregunta con la información disponible en este momento, pero la pregunta es pertinente porque es un extranjero que pertenece a un ámbito político distinto al de los pueblos originarios de la zona andina.

El espacio *hurin*, correspondiente más a los pobres, no sólo incluirá al *runa* del *ayllu*, sino a los esclavos africanos incorporados en las festividades religiosas. Como se verá en la etnografía de la fiesta del *Tayta Niño*.

Para concluir con este periodo, es importante mencionar el papel de la mujer en la zona de estudio. Catalina Huanca es un referente en la historia de la Colonia en el valle del Mantaro, pero también de la propia contradicción de hechos y sucesos. Aluden a ella como un personaje existente y también se le niega (Matayoshi, 2012, pp. 62-70). Se ha probado la existencia de dos mujeres inusuales en la figura patriarcal andina, encontrándose que la participación de ellas fue como curacas andinas. Catalina ha sido señalada como curaca y poseedora de una fortuna, quien distribuía entre los diferentes ayllus de la zona centro andino, la cual tenía bajo su control. En el caso de Huayucachi —lugar de estudio— se ubica su nombre como la persona que dio origen a la comunidad indígena en 1715, porque su personero dio las tierras a dicha localidad.

4.2.4 Huayucachi y el contexto huanca en la Colonia

Uno de los textos más emblemáticos para entender el proceso ocurrido con la tierra huanca, a diferencia de otras zonas de Perú y de la zona andina, *Los Huancas aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del*

Perú 1558-1560-1561, escrito por Waldemar Espinoza Soriano (1971), pone el acento en las negociaciones de los caciques huancas con Pizarro al establecer en una alianza que permitió el dominio de los incas.¹¹³

Espinoza (1971, p. 14-15) refiere que las luchas internas entre los hermanos que dominaban el Cusco, Huascar y Atahualpa, representantes a su vez de la división espacial propia de ese lugar en el hanancusco y hurincusco, es emblemático reflejo de la pelea entre los hermanos. De esta forma, el autor explica la derrota de los incas por parte de un puñado de españoles. Los conquistadores europeos (calculados en más 170 soldados), se aliaron a los caciques huancas que acentuaron las rivalidades internas de los hermanos y permitieron la caída de los incas. En este sentido, es necesario especificar que diferentes caciques, no sólo huancas, se aliaron con los españoles como los Chachapuyas y Cañares, no obstante, éstos no figuran como traidores, a diferencia de los huancas que sí son reconocidos como tales.

Felipe Guacrapáucar, don Francisco Cusichaca y Carlos Apo Ayala, curacas principales huancas, mandaron escribir unas *Memorias* sobre su colaboración con los conquistadores europeos. En dichas memorias reclamaban su participación por la ayuda brindada a los españoles de 1532 a 1560 y 1561.¹¹⁴

En 1533 los curacas se aliaron a Francisco Pizarro y participaron en la captura de Francisco Hernández Gigón, quien se había revelado contra aquél, pero fue capturado por los huancas. En dichos documentos, también se expresa la visión del mundo andino de ese territorio hoy denominado Valle del Mantaro, que comprende a Jauja y Huancayo. El *lurinhuanca*, como se le denomina al *hurin huanca*, estaba comprendido en el informe de Jerónimo Guacrapáucar del 26 de agosto de 1560. El de *jatunsausa*, o *hanan Xauxa*, fue elaborado por Francisco Cusichaca en 1561.

Los caciques en sus memorias conservaron *quipus*, el sistema contable inca, en los que se daba cuenta de los insumos y apoyos dados a los españoles, la ciencia andina al servicio de la contabilidad y de la negociación, como los menciona Espinoza (1971, p. 21).

¹¹³ Otra interpretación del suceso puede verse con De la Puente (2011).

¹¹⁴ Los caciques mencionados, junto con Jerónimo Guacrapáucar, quien sabía leer y escribir y había viajado a España para solicitar el pago de los servicios prestados, demuestran una gran capacidad de negociación con los conquistadores y que finalmente permitieron la reproducción y tenencia de la tierra que será comentada adelante.

Arguedas (1957, p. 1-3) refiere que en 1533 se dio la alianza de los de Xauxa con los españoles, según lo relata Francisco de Jerez. Los caciques de Xauxa, Gerónimo Guacra Paucar y Francisco Cusicacha, que como se dijo antes proporcionaron diferentes ayudas a los españoles para obtener prerrogativas.

Arguedas concluye, después de una revisión etnohistórica de las fuentes, ciertos aspectos que configurarían la vida activa de Huancayo respecto al carácter general de la población de la región del Valle del Mantaro: “No hay duda de que hubo buen entendimiento entre xauxa-guancas y españoles durante los años iniciales de la conquista. Pizarro piensa en Xauxa como la Capital de su Gobernación durante ese periodo” (Arguedas 1957a, p. 4).

Lo anterior significa, como lo ha confirmado Arguedas, que las poblaciones del valle del Mantaro recibieron dádivas, principalmente en su autonomía respecto a la producción y organización colonial, muestra lo fueron las escasas haciendas en la zona, con lo cual las poblaciones mantuvieron la relación directa con sus gobernantes locales y sus formas de tenencia de la tierra no se vieron alteradas.

El reparto de tierras impulsó, por el contrario, el proceso de cambio cultural y ni entonces, ni antes, se formaron en el valle grandes latifundios, ni se implementaron, en ningún tiempo, las instituciones del yanaconaje ni el de los indios “colonos”, formas típicas de servidumbre indígena, productos del latifundio colonial remachado por la República (Arguedas, 1957a, p. 6).

En esta tesis de Arguedas, se rebate fácilmente lo que Mariátegui (1979) y González Prada ([1908] 2001) anuncian sobre la condición colonial y subordinada de la población indígena en el Perú. La tesis de Arguedas va por la aceptación del cambio cultural en este sector de la sierra, producto de ese dinamismo histórico y su alianza con los españoles. Al parecer el trasfondo sería mayor, ya que hay dos visiones del mundo indígena andino, no se trata de una visión única de la condición colonial, como se puede decir ahora, se trata de un dinamismo andino en la región Jauja-Huancayo que le permite tener vigorosidad económica actual, pero que ya había sido descrita por el propio Arguedas en la Feria de Huancayo (1957b)

A partir de 1549 los españoles agruparon a los ayllus de la sierra central en centros urbanos de “carácter rural; pero trazados al estilo de las ciudades y villas de españoles en América”. Con fines sociales, económicos, políticos y religiosos, es decir, se congregó para una dominación precisa y completa de los grupos de la sierra central. Reportan los pueblos

de Santa Fe de Jatunjauja (Jauja), Santiago de León de Chongos y San Jerónimo de Tunán hacia 1565 (Espinoza, 1972, p. 103). El 3 de julio de 1565, Lope García de Castro, creó “el corregimiento de Jauja” (*ibid.*, p. 104). Se nombró al primer corregidor al Capitán Juan de Larreinaga Salazar, a quien se le encargó el proceso de reducción de pueblos en la zona huanca.

Los curacas estuvieron acompañando al corregidor Larreinaga durante su recorrido por los *ayllus* para crear las reducciones, lo que muestra una vez más su negociación directa con el poder dominante (Espinoza, 1972, p. 107). El espacio y territorio que tenían los huancas fue controlado y distribuido por los propios caciques locales, lo que fortaleció su liderazgo a través de la distribución de terrenos y de los medios de subsistencia como el barro, el maguey, la piedra y la paja para la construcción de casas, paredes y techos.

El aspecto relevante está que en las reducciones, o los poblados que hoy están en el valle del Mantaro, siguieron elementos ya urbanizados al tipo español, con lo cual modificaron simbólicamente su espacio, al trazar plazas que diseñaron sobre

[...] los solares a los curacas principales, quedando alrededor de ella, y a medida de importancia se distribuyeron hacia arriba o los lados lo de menos e importancia. El barrio designó plenamente el encuentro españoles con los indígenas, modificando el espacio social inmediato y el territorio como elemento de control social. Las danzas hoy organizadas por barrios, es la suma de ese aspecto español de consenso y de reducción de la población. El espacio ordenado: —una plaza, manzanas cuadrilongas, calles rectas pero estrechas, sin aceras y sin empedrado, con chozas de un solo piso, con cimientos y muros de pirca, quincha y a veces de adobe, y sus cobertizos de icho o paja (Espinoza 1957, p. 108).

Las relaciones sociales entre dominados y subalternos quedan de manifiesto con un documento de la fundación del cabildo de Santiago de Chongos, cuya aparición en el documento inédito se debe al trabajo importante de Waldemar Espinoza. El documento del 3 de enero de 1566, relata la forma en que se formó el ayuntamiento político, cuyo dominio quedó en manos de los curacas:

En las mismas Instrucciones del 27 de julio de 1565, quedó prohibido que los curacas fueran varayoc (la autoridad tradicional andina), para evitar la implantación de una oligarquía autóctona. Sin embargo, Larreinaga Salazar eligió como uno de los primeros alcaldes de Jauja al curaca principal don Jerónimo Guacrapaucar. Hubo razón poderosa para ello: si a todos los varayoc o alcaldes se los designaba de las clases socialmente bajas, jamás hubieran administrado justicia en las causas en que hubieran intervenido las clases nobles o influyentes (Espinoza, 1957, p. 110) [el cabildo después se modificó en 1571].

En este sentido es importante mencionar que ya para inicio del siglo XVIII, la intendencia de Huancayo, que tomó mayor importancia que la antigua capital de Jauja, contaba con un curato que regía a diferentes localidades y tenía pueblos principales respecto a la configuración espacial y territorial del valle del Mantaro en la actualidad: «La categoría de los pueblos [...] tales como Matahuasi, Cencepción, Sicaya, Chongos y Chupaca, Huayucachi y Pucará, pueblos muy antiguos, especialmente Huayucachi, figuran como anexos de Huancayo» (Arguedas, 1957b, p. 6). Con la referencia anterior, se confirma que la población objeto de estudio ya tenía una fuerte presencia política en la vida colonial del valle del Mantaro.

Huayucachi vuelve aparecer en la historia colonial a partir de la solicitud de tierra, que hizo en el siglo XVIII. En el documento original del 14 de junio de 1715, la población de Huayucachi estuvo representada por Agustín Afano, quien a su vez representó a Catalina Huanca, como cacique del Ayllu de Huayucachi, el cual pertenecía a la Villa y Provincia de «Santa Fe de HATUN JAUJA». Es importante recordar, que en la historia regional del Valle del Mantaro, Jauja fue un centro ceremonial huanca importante, Pizarro la estableció como ciudad principal y capital colonial el 26 de octubre de 1533, después de la conquista, y fue la provincia a la que perteneció Huayucachi durante muchos años, incluyendo la propia ciudad de Huancayo.

En el documento colonial se solicita la posesión del pueblo de:

Guayocache y sus comprensiones, punas, pastos, canchas y sus abreviaderos nombrados Guamanmarca, Guacrapollo, Requis, Cacas, Cullpayo, San Pedro, Renmayo, Pacha, (y) otros abreviaderos, Quellespata, Allpa, Chacahuaro, Mayopampa, Chommas, digo: que para el efecto se dé posesión a todos mis representados indios, Caciques de dicho pueblo y como también los tenemos (de) cofradías y comunales, punas: que son las siguientes: El Santísimo dos partes en Choncal y otra en Moyopampa; Natividad, Tres partes en Quellespata, Sequesmachay, -y otro tendejal- Niño de Culpayo, Plaza Cruz Santo Cristo, dos partes iguales en Chimpaocto,- Santa Rosa dos partes (en) Antahuesca, Pacamarones,- Santa Ursula dos partes, Oto Corral Jarachacra,- y más Santa Cruz.- Jesús Nazareno, Chanches, comúnmente todos terrenos general de los Aylllos indios principales y común del pueblo (Maldonado, 1972, p. 28).

Solicitan, entonces, la posesión de todas las tierras, del común y cofradías, se pide que no se permita enajenar ni a indios, ni caciques, ni sacerdotes, ni gente del ejército, ni a alcaldes y jueces «ordinarios» y a ningún inca.

Posteriormente a la solicitud, el escribano real Antonio Sarmiento Sotomayor, contestó para ordenar que, tanto él como el Visitador General Antonio Fontanilles, hicieren cumplir lo solicitado, especificando que se debe hacer saber a los otro Ayllus, para dicha notificación, la cual tendría que llevarse a cabo en 4 días, se acompañarían de 8 soldados de la corona. Los terrenos que les fueron entregados: Guancan, Cualep, Hatun Azapallanga, Pocaracoto. Por tanto, les fue expedida una Real Cédula favorable. Se les dio posesión el 25 de junio de 1715.”

El territorio tiene dos antecedentes básicos que modificaron la tenencia de la tierra en el valle del Mantaro: la de 1920 y la reforma agraria del presidente Juan Velasco en la década de los 70. Primero en apariencia, su reorganización en las figuras jurídicas de “comunidades campesinas” no de forma textual del concepto, ya que se reconocieron las diversidades al interior de los poblados que recibieron la mención de comunidad (Sendón s/f, p. 291).

4.3 El siglo XIX en el valle del Mantaro

La República ha significado para los indios la ascensión de una nueva clase dominante que se ha apropiado sistemáticamente de sus tierras. En una raza de costumbre y de alma agrarias, como la raza indígena, este despojo ha constituido una causa de disolución material y moral. La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que “la vida viene de la tierra” y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente. La feudalidad criolla se ha comportado, a este respecto, más ávida y más duramente que la feudalidad española. En general, en el “encomendero” español había frecuentemente algunos hábitos nobles de señorío. El “encomendero” criollo tiene todos los defectos del plebeyo y ninguna de las virtudes del hidalgo. La servidumbre del indio, en suma, no ha disminuido bajo la República. Todas las revueltas, todas las tempestades del indio, han sido ahogadas en sangre. A las reivindicaciones desesperadas del indio les ha sido dada siempre una respuesta marcial. El silencio de la puna ha guardado luego el trágico secreto de estas respuestas. La República ha restaurado, en fin, bajo el título de conscripción vial, el régimen de las “mitas” (Mariátegui, 1979, p. 37).

Las palabras de Mariátegui que abren este apartado, son plenamente ilustrativas en lo referente a la historia del Perú, en el cual el problema de la población originaria o *indígena* o *india*, como la llama el autor, es el problema de la tierra. Ya que tiene una carga de cosmovisión al *desposar a la tierra*, otorgándole un papel predominante en la reproducción de la vida misma, es la *alegría* del habitante del campo. Sin embargo, ésta le

ha sido despojada particularmente por la clase dominante y lo deja en una posición servicial como en la Colonia. Sin embargo, el propio autor en líneas adelante coloca el acento en las diversas regiones del Perú, y como se mostrará, un buen grupo de autores han puesto énfasis en la dinámica particular que tiene el valle del Mantaro, pero no deja de tener la importancia como la ha señalado el *amauta*.

El siglo XIX peruano está marcado por un intenso periodo de guerras internacionales y separatistas, así como los procesos políticos internos que dificultaban la formación de un gobierno con capacidad de despegue económico.

La situación del Valle del Mantaro es el reflejo de la consolidación de un capitalismo de desarrollo diferenciado, como lo maneja Matos Mar (1976) y lo retoma Alberti (1974). Consideran que hay un cambio en la actividad relacionada con la tierra y el poder en el Valle modificado desde la Independencia, continuando con la guerra con Chile, el arribo de la minería en Cerro de Pasco, la introducción del ferrocarril, la aparición de sindicatos, las luchas internas por el poder entre los representantes de la guerra contra Chile, la aparición de sindicatos con las empresas mineras y el cambio de sede del poder colonial que residía en Jauja por la creación de la provincia de Huancayo, éstos significaron algunos de los aspectos que movieron el poder y la actividad agrícola en la zona; el arribo de las autoridades liberales a partir de la reorganización política de las comunidades y la creación de Distritos y Provincias, permitió que las élites mestizas limeñas y locales se beneficiaran.

En suma la versión de Arguedas de que la alianza huanca-españoles fue lo que le brindó a Huancayo sus cambios culturales y pujanza económica, se vio enriquecida por la serie de planteamientos que Alberti considera relevantes para el despegue económico de la zona.

4.3.1 Independencia

En el contexto latinoamericano, la independencia de las colonias españolas se basó en ideas liberales surgidas en Europa, no obstante que tomaron un giro particular en cada país. En el caso de Perú, se caracterizó por diversos movimientos que provenían de revueltas en la época colonial, como la de Juan Santos Atahualpa en el lapso comprendido entre 1742-

1756 o bien la te Túpac Amaru, 1780-1781, así como la propia intervención de sectores “eriollos” que demandaban poder en el virreinato de Perú. El país andino culminó su independencia de España el 28 de julio de 1821, bajo el mando del militar José de San Martín (véase Guerra, 2016; Riva-Agüero, 1971; Pease 1993).

En la época de la liberación de Perú de los españoles, resulta sobresaliente que dos acciones militares fueran fundamentales para consolidarla. La batalla de Junín, el 6 de agosto de 1824 —población cercana a la de estudio— y la de Ayacucho, el 9 de diciembre de 1824, fueron acciones que contribuyeron al pleno establecimiento de la vida independiente del país andino.

En este proceso histórico, la tierra en la zona Andina en general, sufrió un primer revés, como lo señala Matos Mar (1976, p. 21). El régimen de constitución bolivariana de 1824, empezó el lento camino de desarticular a las comunidades indígenas en el Perú, éstas se convirtieron en “pequeños propietarios” en la agricultura y ganadería, bajo el ánimo liberal de querer convertir a todos en ciudadanos, tal como ocurrió en México después de las Leyes de Reforma de 1857.

Al igual que en México y otros países latinoamericanos, la situación de la tierra andina enfrentó el embate de las políticas liberales que condujeron a la aparición de mestizos encargados de los gobiernos locales, con lo cual se desplazaba a los curacas locales del poder que habían mantenido, bajo la idea de la ley republicana peruana. “En efecto, las comunidades indígenas después de la Independencia sufrieron sistemáticamente el asalto de terratenientes blancos y mestizos, que supieron aprovechar las condiciones creadas por una legislación de inspiración liberal” (Alberti, 1974, p. 32).

En el caso de la zona de estudio, se reporta que Huayucachi, localidad de estudio, fue incendiado por el ejército realista el 28 de diciembre de 1820, por prestar apoyo a los libertadores.

Según Florencia Mallon (2003), el valle del Mantaro vivió una época complicada caracterizada por la filiación de las localidades y pobladores originarios con la configuración de la recién creada autoridad estatal o el germen de éste en la zona a partir de los poderes de los militares que dominaron la región. En particular refiere a la forma en que diferentes localidades del Valle hicieron alianzas con los líderes políticos y militares, que les permitió enfrentarse o actualizarse en las políticas decimonónicas. Otra opinión marca

un sentido distinto, pero complementario al de Mallon, sobre la historia del siglo XIX en la zona. Alberti (1974, p. 32) refiere que las comunidades indígenas después de la Independencia de Perú, “sufrieron sistemáticamente el salto de terratenientes blancos y mestizos” que bien se aliaron a los curacas locales con lo que el valle del Mantaro entró en una dinámica propia de crecimiento económico y organización social.

En este sentido, en la óptica de Mallon quedaron dos alternativas a la población: resistir y sublevarse o establecer esas alianzas en medio de un contexto regional marcado por la disminución minera en Huancavelica, el decaimiento del cacicazgo Dávila-Astocuri-Apoayala (Mallon 2003, p. 362). Las poblaciones del valle del Mantaro apelaron a confirmar la organización comunal, refiriéndola como la “hegemónica cultura política de las ‘comunidades de indios’” (Mallon, 2003, p. 263), es decir, poblaciones enmarcadas en el poder local de sus curacas pero con ventajas de cierta autonomía al interior de sus poblaciones y en cierto sentido oapuestas a las políticas liberales del centro del país.

Las rebeliones en la zona también se configuraron por la aparición de otros pueblos que disminuirían el papel de Jauja y fortalecerían políticamente a Concepción, San Gerónimo de Tunan y principalmente Huancayo.

La lucha simbólica por el territorio está fuertemente alojada en las postrimerías de la independencia peruana y la guerra con Chile, ya que los curacas, caciques andinos, no obstante los beneficios que recibieron en la colonia por su alianza con los españoles, expandieron sus tierras en el siglo XIX promoviendo la rebelión de la población andina, muchas veces en los anexos, ya que los curacas residían en las jefaturas distritales. “Los arrendatarios de las estancias cada vez más privatizadas, hicieron causa común con las autoridades comunales y las familias campesinas para impugnar la expansión de las propiedades de los kurakas” (Mallon, 2003, p. 362).

La autora refiere los hechos colocándolos en poblaciones cercanas a la localidad de estudio, sobre todo en Chongos Altos y la región de Comas.

En otro sentido, afirma que, en la región, las revueltas en el siglo XIX surgieron en ocasiones contra los curacas o las autoridades mestizas de los distritos (como en el caso de Chupaca [Mallon, 2003, p. 384]), es decir, hubo rebeliones de las poblaciones contra la cabecera distrital. En los estudios locales, la danza de negritos de Chongos Bajo es una representación de la revuelta que los anexos, las localidades, hicieron contra el distrito, tal

como lo afirma el historiador local Aquilano Sedano Manrique (información verbal 26 de julio de 2016, Chongos Bajo, Chupaca), en el que se percibe una coincidencia entre la versión académica y la versión local. En el caso de Huayucachi, por las dificultades propias del trabajo de campo y las visitas a la zona, resultó imposible hacer una revisión del archivo con la finalidad de constatar de primera mano que lo señalado para otras regiones del Valle, haya ocurrido en la localidad de estudio. Por eso solo se puede asumir que la dinámica del siglo XIX involucró a Huayucachi en esa revuelta de los anexos y sus pobladores contra sus autoridades ya curacas o mestizos, así, el zumbanacuy también sería una expresión de esas revueltas en la localidad.

En ese contexto postindependentista del Perú, el valle del Mantaro gozó de cierta autonomía respecto a otras regiones del país. Por ejemplo, sólo en el valle de Yanamarca, al norte de Jauja, se ubicó la presencia de haciendas. Por el contrario en Jauja y Huancayo, así como Huayucachi, no existieron éstas y sus habitantes tenían parcelas individuales, tenían tierras comunales para el pastoreo, tenían una organización comunitaria y –su actividad diaria y su misma existencia no dependía de un terrateniente”, como ocurría en otras regiones de la zona Andina, y se explotaba en –forma más sutil” (Alberti, 1974, 36-37).

Hubo una guerra previa a la invasión chilena en la conformación de lo que Riva-Agüero ha llamado la primera guerra Perú-boliviana con Chile (Riva-Agüero, 1971, p. 184) en 1836-1839, debido a rivalidades mercantiles. Se refiere a la conformación de las dos naciones actuales que estaban bajo la misma organización colonial, Perú y el Alto Perú, hoy Bolivia. Le antecedió a dicho suceso la Confederación Peruano-Boliviana de 1836 a 1839, que enfatizaba la unión de los territorios del norte y sur de Perú con Bolivia, bajo el liderazgo del mariscal Andrés de Santa Cruz.

En los años de 1841-1842 se enfrentaron Perú y Bolivia dado que el primero quiso anexarse el territorio recién liberado de Bolivia. Posteriormente, la llamada Guerra del Pacífico, 1879-1883, se debe en gran medida a un contexto de expansión por parte de Chile, tal como lo explica Riva-Agüero (1971, p. 185): –Durante la dictadura de Melgarejo (1864-1871), Bolivia cae bajo la tutela de Chile, que la azuza contra el Perú, y la despoja de una parte de su litoral por el tratado del 10 de agosto de 1866”. Para 1878 Bolivia impuso nuevos aranceles a una empresa chilena y se promovió un conflicto internacional. Es decir, el inicio del conflicto que se desarrollaría posteriormente se debe a aspectos del capital y

las ambiciones económicas y territoriales de empresas de Chile y Bolivia. Perú se había aliado a éste y la invasión chilena comenzó al ocupar Antofagasta.

En el periodo que comprende la invasión chilena, en la zona del Valle del Mantaro:

El general Andrés Cáceres, tal vez inspirado por la reciente victoria mexicana contra la Intervención Francesa, viajó a la región central para organizar la resistencia ante la ocupación chilena. Para apoyar a un pequeño ejército regular, Cáceres pensó en crear un frente nacional multiétnico y multiclacista de grupos guerrilleros llamados montoneras, organizado pueblo por pueblo. Encabezando las montoneras estarían los sacerdotes de los pueblos, las autoridades municipales, los campesinos ricos y los comerciantes locales — gente que era, según Cáceres, idónea; o sea, adecuada por su adaptación a las costumbres y el lenguaje del lugar—, y servirían como fuertes vínculos en la alianza a nivel local (Mallon, 2003, p. 370).

En algunas referencias (Mallon, 2003, 370-385) se menciona a las ~~mon~~“montoneras”, es decir, el involucramiento militar de las poblaciones de la zona andina con el ejército regular en la defensa de la invasión chilena, se perciben como ciudadanos-comuneros y soldados. Eran guerrillas que daban soporte al ejército regular de Cáceres y proveían insumos para la resistencia. En apariencia recibieron entrenamiento militar y organización, se sumaron a los elementos del estado en ciernes. ¿La tradición andina se mezcló con esas formas traídas por los militares? La fuerte influencia militar en los bandos del *hanan* y *hurin* de la danzas de negritos en la Zona Central andina, ¿es el reflejo de ese encuentro entre militares de Cáceres con la visión andina de la fiesta? ¿Los negritos bailadores del zumbanacuy tomaron sus atuendos militares de esa época?

No se puede dar una respuesta afirmativa a dichos cuestionamientos, pero la organización que hemos descrito para la fiesta de Huayucachi, apunta a una fuerte actualización de su forma, incluso los atuendos militares. Pero no se cuenta con evidencia contundente de dicho acontecimiento.

El ~~Capitán~~“Capitán” es una danza que refiere a la captura de Atahualpa por los españoles en el siglo XVIII, ~~las~~ figuras del Capitán y del Inca bailan en un conflicto ritual. El Inca era símbolo de la conquista y la derrota, mientras que el Capitán representaba la dinámica fuerza conquistadora, bailando con su cabeza en alto, al ritmo de la música a alto volumen [...]” (Mallon, 2003, p. 395).

La danza del Capitán refiere, según Mallon, a un juego de identidades étnicas, no en el sentido de la utopía andina de regreso de Inkari, como lo analiza Flores Galindo (1971),

sino como “expresión ritual de la necesidad de incluir a la mayoría indígena en las definiciones de ciudadanía e identidad nacional” (Mallon, 2003, p. 398).

4.3.2 Las guerrillas indígenas en el valle del Mantaro

La invasión chilena se dio en 1882 en el Valle del Mantaro. Ocuparon Huancayo y las poblaciones llamadas de la margen izquierda del río, es decir, las del oriente, mientras que la del lado derecho o poniente quedaron con cierta libertad. Huayucachi ocupa el margen izquierdo del río, por lo que fue una población ocupada. En tanto su vecina Chongos Bajo quedó alejada de la invasión de los chilenos.

Una de las batallas importantes ocurrió en Pucará y Concepción el 9 de julio de 1882, de donde los chilenos salieron derrotados, junto con la batalla de Ayacucho son los hechos que marcan la expulsión de los invasores.

Un dato que se debe precisar es la conformación política de Huayucachi en el periodo de posguerra, ya que la fundación del distrito, lo que en México se denomina municipio libre, se dio el 17 de octubre de 1896 y se dio a conocer oficialmente el 10 de noviembre del mismo año.

En este contexto, es importante ampliar una breve explicación de lo que Nelson Manrique (1981) denomina guerrillas indígenas en el valle del Mantaro.

Nelson Manrique ha descrito la forma en que se organizaron las guerrillas indígenas del valle del Mantaro durante la invasión chilena.

Manrique hace una distinción que asumimos sobre la denominación de los grupos que se enfrentaron al ejército chileno. En la historiografía se habla de montoneras como “una agrupación armada de composición interclasista, dirigida por un individuo a veces desclasado o marginal pero que tiene un status relativamente elevado a nivel regional o local...” (Manrique 1981, p. 12) y que además se formaban como organización militar como fracciones políticas en tiempos de guerra. Las guerrillas en cambio se “habrían caracterizado por haberse reclutado en un medio social homogéneo: los indios, quienes se aseguraron su dirección y control.” (*Ibid*) La montonera era de organización vertical, en cambio la guerrilla descansaba sobre el consenso y la decisión voluntaria de sus integrantes, “organizadas en base (sic) a la decisión voluntaria de los pobladores de comunidades que impulsaban su creación; sus jefes eran democráticamente elegidos, y expresaban los

intereses inmediatos de los indígenas que las formaban, centrados, en un primer momento, en la defensa de su territorio, familia y pertenencias contra las depredaciones de las fuerzas de ocupación, y después, en las acciones contra los terratenientes, en la post guerra.” (Manrique 1981, pp. 12-13)

Llama guerrillas al conjunto de indígenas organizados por comunidades que utilizan estrategias de ataque intermitente y que fueron el mecanismo a través del cual las poblaciones centro andinas resistieron la invasión extranjera. Se trata de organizaciones fuera del ejército regular que se enfrentaba con los chilenos en otras latitudes del Perú.

Las guerrillas del valle del Mantaro¹¹⁵ en el periodo de invasión se organizaban bajo ciertos principios de lo que hoy llamaríamos comunalidad; respondía a una lógica interna de las poblaciones andinas tal como si sucediese con las fiestas tradicionales donde el pueblo contribuye con trabajo y especie a la realización de un festejo. Estas guerrillas se organizaban por localidades, como en Cajas y otras poblaciones alto andinas del valle del Mantaro. No obstante que algunos militares peruanos ofrecieron a las guerrillas desaparecer las haciendas que había en algunas localidades, la dinámica interna de las poblaciones reaccionó a la violencia, el despojo y las intromisiones del ejército chileno por cuenta propia, a veces lejos de las órdenes militares.

Sin embargo, Manrique reconoce que hubo cierto sentido nacional por parte de la población Andina que no surgió de manera inmediata al comienzo de la invasión, sino que se fue propagando a lo largo del tiempo debido a que al inicio las poblaciones del valle del Mantaro no presentaron cambios sustantivos respecto a la invasión; algunos habitantes que fueron llevados por hacendados a combatir a otros lugares de Perú, en los casos que hubo sobrevivientes, éstos arribaron a sus localidades de origen con una visión del conflicto; a medida que los invasores abusaban de las poblaciones de la zona, se incrementó un enojo contra éstos, incluso “La conciencia antichilena indígena permitió subordinar las contradicciones de clase entre terratenientes y campesinos a la contradicción entre ‘peruanos’ y ‘chilenos’” (Manrique 1981, p. 380); a esto se le suma el colaboracionismo de

¹¹⁵ Manrique (1981, p. 177-178) menciona que las poblaciones organizadas bajo ese modelo de defensa fueron: Sincos, Mito, Orcotuna, Muqui, Muquiayuyo, Pillo (hoy Pilcomayo), Huaripampa, Chupaca, Huamanmarca, Ahuac, Huáchac, Sicaya, Chongos Alto, Chongos Bajo, Huasicancha, Carhuacallanga, Potaca y Colca. Es de resaltar que para la época de la invasión chilena, la población objeto de esta tesis, Huayucachi, recientemente se había separado de Chongos Bajo, ya que fue creado como Distrito, similar al municipio, el 10 de noviembre de 1857.

terratenientes andinos a favor de los chilenos. Sin embargo, el sentido de nación de los grupos guerrilleros no corresponde del todo con la noción de nación que pudieron tener los militares de la época y ni mucho menos en la actualidad. Ese nacionalismo de la población originaria del valle del Mantaro refiere no a la inclusión como ciudadano, ni si quiera a la sociedad dominante, buscaban consolidar el sentido de comunidad. (Manrique 1981, p. 384)

Es necesario señalar que el nacionalismo guerrillero indígena, como lo denomina Manrique, responde más bien a un sentido de conciencia derivado de su existencia y apego a la tierra. —La invasión de éstas, y los inenarrables abusos cometidos por los ocupantes, crearon las condiciones para una conciencia de tipo territorial que alimentó un tipo de ‘nacionalismo’ sui-géneris.” (Manrique 1981, p. 383) El nacionalismo de las guerrillas del valle del Mantaro, coincide con lo que Mariátegui ha señalado sobre la condición del indígena en Perú en general, el problema del indio es el problema de la tierra. Bajo la óptica del etnoterritorio, ese nacionalismo —sui-géneris” de la población originaria del valle del Mantaro puede ser el detonante para las diversas manifestaciones de las que se hablará en el capítulo siguiente, ya que el zumbanacuy es una revuelta contra los gamonales con un alto sentido militar y la fiesta de marcación ganadera de Santiago manifiesta también ese apego por la tierra de la población de Huayucachi.

Lo anterior explicaría en parte que los grupos guerrilleros del valle del Mantaro, una vez terminada la invasión chilena, continuaron con luchas enfrascadas con terratenientes locales. ¿De aquí surge la lucha de chinchilpos y gamonales representada en el zumbanacuy, la lucha clasista que determina la abundancia o escases de cosecha descrita en el capítulo siguiente? No se puede constatar de manera efectivo dicho cuestionamiento, pero es posible que la organización militar actual del zumbanacuy pueda expresarse por esa resistencia a los terratenientes de la época.

En momentos de relajamiento de la guerra, los grupos guerrilleros se divertían con su música y hacían del acto una fiesta, incluso en la actualidad la danza de *Los Avelinos* es una representación de esos momentos de guerra, en la cual Andrés Avelino Cáceres figura como héroe, no obstante que abandonó a la población serrana después de terminado el conflicto con Chile, él incluso consideraba inconcebible apoyar a la población originaria del valle contra los terratenientes, ya que él era uno de ellos. (Manrique 1981, p. 388)

4.4 La tierra en el siglo XX

El Perú después de la guerra con Chile quedó con dolencias fuertes en la organización política, pero una de ellas fue la construcción del Estado mismo. Situación que ha sido debatida en varios aspectos, pero que confirma la polarización de las posturas de que éste no existe y otra que está en proceso de formación.

Osmar González (2001) ha realizado una periodización de la formación del Estado peruano en el siglo XX. El fortalecimiento del Estado peruano corresponde a una de auge de las clases altas, comerciantes y a un blanqueamiento, ya que se invisibilizó a la población indígena, no obstante de ser mayoría.

En una primera etapa de 1894-1919, el poder residía en un pequeño grupo de familias, u oligarquía peruana, pero que al mismo tiempo mantenían diferencias regionales, el norte de Cajamarca con su industria azucarera o bien aquellas que proveían de conglomerados indígenas del centro y sur andino, con un fuerte papel de intermediarios entre el gran capital limeño y esas diversas regiones.

Por otro lado, como señala Plascencia Soto (2007), hubo tres hechos fundamentales para entender la dinámica de desarrollo regional y económico del valle del Mantaro a principios del siglo XX. El primero de ellos fue la formación de la Cerro de Pasco Corporation establecida en 1902, empresa minera que continúa vigente y señalada como la principal fuente de contaminación del río Mantaro; el segundo hecho fue el establecimiento de sociedades ganaderas entre 1905 y 1910; por último, el arribo del ferrocarril central a Huancayo en 1908, proyectado desde 1851.

Estas acciones favorecieron el intercambio comercial del valle con la costa al igual que de la selva central a la zona alto andina y luego su descenso a Lima. Al mismo tiempo favoreció el trabajo asalariado en las minas de Cerro de Pasco y La Oroya, como dice Plascencia Soto (2007), empezó el empleo asalariado para las poblaciones campesinas del valle y con ello también comenzó una diferenciación interna en las poblaciones.

De 1919 a 1930, González (2001, p. 620-621) denomina la existencia de un Estado y una historia nacional marcada por la “centralización populista y la aparición de las clases subalternas”, ya que hubo caudillismo político por parte de Augusto B. Leguía, como

presidente del país, quien controló un tanto esa oligarquía y surgieron algunos movimientos de oposición de grupos no ligados al poder directamente. Es la etapa en que surgirá el partido con mayor prevalencia en la historia reciente del país, el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) o partido Aprista.

De 1930 a 1960 las clases poderosas arribaron al poder de nueva cuenta y mantuvieron el país en un periodo de golpes de estado, hubo movimientos sociales, incluso es la época de la lucidez del pensamiento de Mariátegui. Frente a la crisis ocurrida desde los últimos meses del leguismo, nuevamente la vieja oligarquía —especialmente los terratenientes del sur— encontró la oportunidad para retomar el poder mediante el golpe militar de agosto de 1930 comandado por el coronel Miguel de Sánchez Cerro” (González, 2001, p. 623). Enfrentaron un conflicto social que terminó bajo el uso de la fuerza en 1932. Una situación de dominio sobre la población peruana permitió el “populismo autoritario” de Manuel A. Odriá (1948-1956). Hubo un acercamiento a algunos sectores de la población marginal, porque impulsó ciertos servicios, como hospitales y escuelas. En esta etapa las zonas rurales iniciaron un proceso de migración a Lima, y las zonas rurales enfrentaron problemas de tierras entre el devenir de las llamadas comunidades indígenas, a lo que serán las comunidades campesinas.

En este proceso de reconfiguración del Perú, es importante mencionar que los análisis sociales empezaron a aportar elementos concretos de ese proceso.

Desde la óptica de los estudios de grupo étnico, también se ha incluido la polémica sobre la raza, el poder y la estratificación social presente en el Perú. Fuenzalida Vollmar (1971) hace un recuento de las opiniones de los intelectuales peruanos antes de 1950 sobre la condición de lo étnico, los migrantes y los blancos en el Perú bastante atractiva para explicar el periodo. De ese análisis se desprende una situación también presente para los indigenistas de México; los indígenas se conciben como un lastre de la sociedad, por ello había que someterlos al desarrollo de un país; como los responsables del subdesarrollo.

En el análisis, los indigenistas y mestizos han distinguido el “Problema indígena” en una división de clases y razas: indios, mestizos y blancos en un primer momento, muy cerca del inicio del siglo XX. Desde esta postura, ni los blancos o españoles se salvan de la opinión negativa, ya que al igual que los indios optaron por una postura cómoda, ligada a la flojera, el alcoholismo. Visión catastrófica de la población, donde todo está mal, hacen que

el país no tenga un futuro o desarrollo; esta conclusión llega en el momento en que se ve el planteamiento en un punto de partido desarrollista: el Perú está subdesarrollado por su población, incluso ningún sector se salva, más que la élite intelectual que critica esos núcleos poblacionales.

Un segundo momento, que va de 1920 y hasta aproximadamente 1950, es una visión dualista, indigenista, donde aparecen dos sectores de la población; la costa progresista, blanca y mestiza, en contra parte con la sierra indígena subdesarrollada.

Posteriormente, analiza algunos trabajos de los investigadores, quienes tampoco se aproximaron a la solución del “problema indígena”. En este proceso el Estado se ha presentado como el que protege o bien el que integra a los indígenas, o campesinos-etnias con el reconocimiento de sus quehaceres culturales.

Después surge una especie de espejismo, en versión del autor, en la cual el problema indígena no es biológico, sino social, multicultural: “El peruano se autoclasifica y clasifica a otros con base en una configuración de rasgos en la que intervienen elementos económicos, culturales y sociales de índole diversa, y en la que el fenotipo y el ancestro ocupan una posición apenas secundaria (Fuenzalida, 1971, p. 21).

En su discurrir para analizar la problemática del indio en Perú, Fuenzalida desestima las definiciones del indio, pero recurre a un aspecto que antes había expuesto no con entera confianza sobre su aceptación, nombrar los sectores del país andino según la semántica aplicada en cada grupo social, pero a fin de cuentas termina aceptando la existencia de tres esferas sociales, estratificaciones antropológicas: indio‘, chuto‘, llajtaruna‘, hacendaruna‘, natural‘, denominaciones para los indígenas; para los mestizos: misti‘, mestizo‘, vecino‘; para los españoles o blancos: criollo‘, blanco‘ (Fuenzalida, 1971, p. 24).

No obstante, considera esta postura como más llevadera, tampoco le es suficiente e inicia una investigación por diferentes poblados para mostrar su punto de vista. Analizó cuatro zonas del Perú, para concluir que la multiplicidad de identidades y estatus sociales en Perú se debe a las dinámicas internas de cada localidad y región, en la medida en que ésta actúa en los “Sistemas localistas de clasificación social. Sistemas que varían según el grado de modernidad y urbanización del área o la ciudad” (Fuenzalida, 1971, p. 75), no es lo mismo la sierra central, que las zonas comerciales de cultivo de la costa o bien la zona

sur en Puno. A su vez, los estatus no son estáticos, presentan una movilidad, ya que en algunos lugares el indio puede ser clasificado como mesti o bien éste como indígena, aunque aspire a ser blanco. En esta situación, lo único que es cuestionable es su apego a una simplicidad al reconocer que el problema es de tipo semántico, indígena, mesti o blanco, según como se nombren en cada microrregión, pero al mismo tiempo le otorga un carácter de problema desarrollista, tal como lo hizo Gunder Frank con la teoría de la dependencia.

Analiza también la condición del cholo, indígena que migra a la ciudad, ubicándolo como una categoría intermedia entre el indígena y el misti. Su problemática de tipo semántico lo reafirma en:

<Cholo> significa, simplemente, advenedizo, persona de baja extracción que se incorpora a una clase superior y se toma atribuciones que no le corresponden por origen, persona de nivel social inferior al nuestro de la que queremos distinguirnos. En el contexto de la capital, se añade un matiz que define un origen provinciano en general. El término se emplea, por lo general, en sentido peyorativo cuando se pretende establecer la diferencia de origen o subrayar la procedencia provinciana (Fuenzalida Vollmar, 1971, p. 82-83).

Bajo esta conceptualización, a más de la crítica del párrafo anterior, ¿qué similitudes existen entre la clasificación de cholo y las marías en México? ¿Cómo este proceso de migración para el indígena abre las posibilidades para la clasificación semántica-discriminatoria?

La conclusión de poder, etnia y estratificación social de Fuenzalida es de tipo transicional y coloca autores como Weber, el cual no estaría en su modelo, y la cadena arborescente, eslabones representativos de instancias mediadoras de un flujo de ascendencia y descendencia en la clasificación social (no obstante que no especifica teóricamente qué es la cadena arborescente).

En un espacio tan heterogéneo como el del Perú, esto significa una extensa gama de situaciones que despliega desde la extrema segregación de casos similares al moyano, hasta la extrema fluidez del Valle del Mantaro: el predominio corresponde, sin embargo a las situaciones intermedias ilustradas por Pisaj, Huayompa y la ciudad de Puno (Fuenzalida, 1971, p. 85).

Una etapa más en la vida política del Perú, es la que González (2001, p. 626) denomina el reformismo militar abanderada por el general Juan Velasco Alvarado.

El reformismo militar estuvo dirigido por una cúpula militar y asesores civiles de distintas tendencias, pero todas antioligárquicas (como ex apristas, ex comunistas,

ex guevaristas, demócratacristianos y socialprogresistas), que trataron de constituir un Estado nacional. En estos años se consiguió cierta estabilidad pero en autoritarismo, al interior de una economía que crecía y de una prédica nacionalista e integradora inédita hasta ese entonces en el Perú.

La etapa fue de crecimiento económico e industrialización, la creación de sindicatos y centrales obreras, se estableció el quechua como lengua oficial.

Entender este periodo de suma complejidad en la historia del Perú, nos desviaría un poco de la temática de este capítulo, por lo que sólo reseñaré brevemente los aspectos que permitirán entender el etnoterritorio en la zona andina, por lo que es pertinente observar que existe bibliografía importante que da un panorama completo del suceso (véase Matos, 1976; Matos y Mejía, 1980; Caballero, 1980; Rojas, 2016, entre otros)¹¹⁶

En este contexto de la historia peruana y regional, Huayucachi y el valle del Mantaro tuvieron su propia dinámica interna.

Como ya quedó especificado antes, la región de estudio comprende Junín, como Estado y su capital Huancayo, como sede del Distrito de Huayucachi.

Huancayo tiene una prevalencia de tierras de uso agrícola, incluso su población está considera como campesina, ya que cerca de 50% de ella realiza actividades agrícolas, en el nivel regional, Junín está clasificada como zona agrícola, al dedicarse más de 90% de su población a una actividad de este tipo (Contexto social 2009, p. 1).

Por otro lado, habla de una percepción sobre la tierra comunal vigente hasta 1904, pero convertida en privada desde esa fecha, la cual no había dado lugar al acaparamiento de tierra. ¿Por qué entonces las alusiones constantes a los gamonales como terratenientes? ¿Cómo es la visión real del cacicazgo en la región de Huancayo?

Arguedas lo explica porque hubo una “integración pacífica de las castas” (1957a, p. 6), es decir, los mestizos, blancos, tenían el poder de la administración y los indígenas el de la comunidad, el tránsito se dio después de 1904 y 25 años después un indígena ocupó el cargo de presidente del distrito. Todo esto lo extrae de Richard Adams que estudió en Muquiyauyo.

Esta integración pacífica de las castas y culturas en el valle del Mantaro es como ya dijimos, un hecho excepcional en la historia de las comunidades indígenas del Perú.

¹¹⁶ Es importante mencionar que la antropología en el valle del Mantaro ha tenido un desarrollo particular en las cuales las corrientes teóricas dominantes en otras latitudes del mundo, como el estructuralismo francés o el funcionalismo británico, entre otras, han analizado los temas de cambio cultural en la zona. Véase a Solano Sáez 1993.

Se explica por la ausencia del factor que ha hecho imposible en las otras provincias con demás población indígena, inclusive en zonas tan próximas a Jauja como Huánuco. Tal factor es el latifundista, el tradicionalmente llamado gamonal. No figura en el estudio de Adams; no lo encontró, no lo nombra, ni como un elemento perturbador o coadyuvante. No fue agente (Arguedas, 1957a, p. 6-7),

Basándose en Manuel Pardo, afirma que no hay terratenientes en el valle del Mantaro, por tanto, –Consideramos, por eso, que el caso del valle del Mantaro se nos ofrece como muy excepcional (propiedad comunal de la tierra), como un caso singularísimo en la historia de la propiedad agrícola y de la historia económica-social, en general del país” (Arguedas, 1957a, p. 13).

Se percibe un matiz en las grandes generalizaciones sobre el gamonalismo, pero también una distancia entre el enfoque sociológico de Mariátegui y González Prada, con la fina lente del etnólogo que se consolidaba como bachiller. No obstante, tampoco todo es de maravilla en el Valle, Huayucachi tenía un gamonal y una hacienda, tal vez no un gran terrateniente, pero sí un cacique que controlaba la tierra que ya no era comunal, porque su litigio agrario da como resultado que la propiedad colectiva regrese en la década de los 50 del siglo XX.

Para el siglo XX que analizo en este apartado, he recurrido primero a la versión de Arguedas para explicar el cambio cultural, resultado tan sólo de la negociación entre huancas y españoles. No obstante, la revisión de la zona de estudio en el periodo de 1900 a 1970 revela datos que se suman a las afirmaciones de Arguedas.

La situación del Valle del Mantaro es el reflejo de la consolidación de un capitalismo de desarrollo desigual,¹¹⁷ como lo maneja Matos Mar (1971) y lo retoma Alberti y Sánchez (1974). Estos últimos consideran que hay un cambio en la actividad relacionada con la tierra y el poder en el Valle, modificado desde la Independencia, después continúa con la guerra con Chile, el arribo de la minería en Cerro de Pasco, la introducción del ferrocarril, la aparición de sindicatos, las luchas internas por el poder entre los representantes de la guerra contra Chile, la aparición de sindicatos con las empresas mineras y el cambio de sede del poder colonial, que residía en Jauja, con la creación de la

¹¹⁷ Alude básicamente a la diferenciación que se presenta en los andes y en Perú en general, —utilizado para tipificar los desequilibrios estructurales existentes en la sociedad peruana, como producto del cambio de su articulación dependiente con los centros dominantes” (Matos, 1968), citado en Alberti y Sánchez 1974, p. 22. Cada uno de los lugares no tuvo un desarrollo homogéneo, sino que presenta diferentes casos y no pueden ser comparables del todo, mucho menos entre el valle del Mantaro y la zona andina del sur, incluso ni con la cercana Huancavelica y menos con el norte andino.

provincia de Huancayo después del Perú republicano, éstos son algunos de los aspectos que movieron el poder y la actividad agrícola en la zona; el arribo de las autoridades liberales a partir de la reorganización política de las comunidades y la creación de Distritos y Provincias permitieron que las élites mestizas limeñas y locales se beneficiaran.¹¹⁸

En suma la versión de Arguedas de que la alianza huanca-españoles fue lo que le brindó a Huancayo sus cambios culturales y pujanza económica, se vio enriquecida por la serie de planteamientos que Alberti y Sánchez consideran relevantes para el despegue económico de la zona.

Sin embargo, para los intereses propios de este trabajo, deben ser mencionados aspectos con mayor profundidad. Alberti acepta la tesis de Arguedas acerca de que el Valle se vio beneficiado por el acuerdo de huancas y españoles en la Colonia, lo que permitió consolidar una oligarquía jaujina que controló de manera diferente los aspectos de tierra. Mientras en la zona sur de Jauja, dominada por la emergente Huancayo del siglo XIX donde había en apariencia mayor autonomía territorial y no existían haciendas (sólo en apariencia, porque las autoridades locales eran controladas por la élite jaujina), en la parte norte del valle, en el denominado Valle de Yanamarca, existían haciendas controladas por los caciques de Jauja. En ese mismo sentido, retoman los trabajos del norteamericano Richard N. Adams, conocido en México por sus trabajos en el Octavo día y la Red de la expansión humana, y muy poco por sus trabajos en Muquiyauyo, en el cual sostiene, al igual que Arguedas, que el valle del Mantaro ha tenido un cambio profundo, la misma tesis que siguen Alberti y Sánchez, pero sumándole el aspecto de que es un cambio desigual.

¹¹⁸ Como señala Plascencia Soto (2007), hubo tres hechos fundamentales para entender la dinámica de desarrollo regional y económico del valle del Mantaro en el siglo XX. El primero de ellos fue la formación de la Cerro de Pasco Corporation establecida en 1902, empresa minera que continúa vigente y señalada como la principal fuente de contaminación del río Mantaro; el segundo hecho fue el establecimiento de sociedades ganaderas entre 1905 y 1910; por último, el arribo del ferrocarril central a Huancayo en 1908, proyectado desde 1851.

Estas acciones favorecieron el intercambio comercial del valle con la costa al igual que de la selva central a la zona alto andina y luego su descenso a Lima. Al mismo tiempo favoreció el trabajo asalariado en las minas de Cerro de Pasco y La Oroya, como dice Plascencia Soto (2007), empezó el empleo asalariado para las poblaciones campesinas del valle y con ello también comenzó una diferenciación interna en las poblaciones.

Con las afirmaciones hechas antes, se constata que hubo un ritmo de cambio diferenciado en la zona del valle del Mantaro, incluyendo la zona de estudio, por lo que no estuvieron alejados de situaciones similares a las descritas.

Interesa señalar que la región enfrentó una serie de conflictos en los años cuarenta del siglo pasado, fecha en que las localidades de Pucará y Huayucachi se enfrentaron a la iglesia, cuando ésta quiso vender las tierras de cofradías, cuyo eje es la articulación de la ritualidad a través de las fiestas patronales, de las cuales pudo ser motivo de revuelta simbólica, como se tratará adelante con el caso etnográfico de Huayucachi.

Pucará ha sido referencia en el marco de lo que se ha denominado el cambio cultural en el valle del Mantaro. Arguedas (1957), Matos Mar (1976), Alberti (1974) y Alers-Montalvo (1967), han dado cuenta de los cambios en la región de estudio, provocado por diferentes circunstancias, como la instalación de la industria extractivista, que al parecer en esta zona no generó conflicto por su establecimiento, sino algunos problemas de tipo laboral, como lo indicaré brevemente adelante, así como, la introducción del ferrocarril en Huancayo a partir de 1908 y la titulación de las comunidades campesinas, entre otros aspectos. Lo relevante es que ha sido identificada por su integración al capitalismo en el desarrollo desigual (Matos Mar 1976).

Las tierras comunales en el siglo XX empezaron como una iniciativa estatal acompañada por el reconocimiento y creación de diferentes distritos (autoridades políticas del Estado). Sin embargo, como lo señalé antes, para el caso de Huayucachi en la Colonia, las comunidades indígenas del Valle fueron reconocidas por los documentos reales que les otorgaron las negociaciones de los caiques de la región. Éste elemento fue ampliado y oficializado por medio de la *comunidad campesina*, que en Huayucachi se remonta a 1941, fecha en que varias localidades de la zona fueron reconocidas como tales.

En palabras de Alers-Montalvo, el reconocimiento de comunidad campesina implica:

[...] el Estado garantiza la integridad de las propiedades de la comunidad, que son —imprescriptibles, inalienables e inembargables—, se crean nuevas posiciones de índole político como el Personero de la Comunidad y se le da reconocimiento a otras posiciones comunales (si ya existen) o se crean esas posiciones, por ejemplo la Junta Comunal. No se paga impuestos por la propiedad comunal (Alers-Montalvo, 1967, pp. 54-55).

Para que las poblaciones tengan esos beneficios estatales, deben tener un reconocimiento de su posesión —inmemorial— y que en efecto tenga tierras comunales.

La creación de las comunidades campesinas permitió crear un poder paralelo a la esfera de la autoridad distrital, cuyo eje fueron los descendientes de quienes pertenecían a esa comunidad; no obstante, quienes tenían tierras particulares pudieron optar por integrarse a la misma y ampliar sus posesiones de tierra.

Otro hecho, fue que en algunas poblaciones del valle del Mantaro, la autoridad comunal compartía el poder con los ancestrales varayoc, o autoridad tradicional, que en muchos casos estaban encargados de las celebraciones religiosas. Incluso en Chongos Bajo, distrito de Chupaca, pude entrevistar a las autoridades de vara de esas localidades. Sin embargo, en Huayucachi han desaparecido hace algún tiempo, tan es así que la gente no puede referir con precisión cuándo pasó. El prioste en algún momento puede ocupar dicho puesto de mando tradicional al tomar el poder.

Aunque no se tienen noticias sobre lo acontecido en el periodo 1941-1943, fechas de titulación de comunidades campesinas, y la Reforma Agraria (1969), los trabajos de Adams en Muquiyauyo refieren cambios culturales y de patrones de trabajo en el valle del Mantaro.

El cambio radical en lo referente a la tierra en la zona andina, se presentó con la Reforma Agraria del General Juan Velasco Alvarado, quien impulsado por el acaparamiento de tierras en otras zonas del Perú, promulgó la Ley No. 17716 el 24 de junio de 1969. Debe entenderse el contexto de esta medida, justo en una fecha icónica para el pensamiento andino cargado de simbolismos agrícolas, ya que el 24 de junio es la fecha de San Juan Bautista, celebración del Inti Raymi en la zona de Cusco y de otras zonas de los Andes, marcada por la fiesta al sol y una celebración con un marcado tinte agrícola, cuyas representaciones han correspondido a las deidades andinas del agua, celebración incluso en Mesoamérica asociada con Tláloc. Las tierras del sur, de algunos lugares del centro andino, como Huancavelica, y el norte de Perú, en costa y sierra, estaban acaparadas en pocas manos, situación que no privaba para el caso aquí descrito.

Entender la Reforma Agraria en Perú permitirá contextualizar la continuidad de la visión etnoterritorial de los huancas y sus rituales agrarios y ganaderos, por eso es breve y recomendamos obras de mayor alcance para su explicación.

En este sentido, Caballero (1980, p. 24-25) caracteriza las condiciones de la tierra general en la sierra andina del Perú de la siguiente manera:

21.5% de la agricultura en tierras bajo riego, el resto en seco. Importante ganadería (vacunos, ovinos y camélidos) sobre todo extensiva. Complejo latifundio-minifundio. Actividad agrícola no-capitalista con predominio de relaciones no salariales. Importante sector de comunidades campesinas. Grandes y medianas explotaciones agrícolas y ganaderas capitalistas aisladas. Agricultura de valle en los valles interandinos, más ganadería extensiva en los altiplanos. Agricultura comercial y de autoconsumo. Relaciones de trueque, circulación de productos en mercados locales e integración ecológica vertical. Algún tipo de producto para la exportación (lana), la mayoría para el mercado interno. Pocas agroindustrias. Escaso uso del crédito formal. Tecnología pobre. Baja productividad por hombre.

Este contexto es importante porque en apariencia hay una prevalencia de las relaciones no capitalistas en las tierras andinas, contrario a lo que han afirmado los etnólogos y antropólogos que han hecho estudios en la zona del valle del Mantaro, donde la aparición del capitalismo ha promovido la ruptura de viejos lazos entre cabeceras distritales y sujetos, formando nuevos distritos y promoviendo una industria combinada con la actividad agrícola. Esto se explica por las condiciones particulares que tuvo el propio territorio del valle del Mantaro.

Así, la reforma agraria en la zona desarticuló en gran medida las organizaciones comunales, incluso como lo percibe Alers-Montalvo para Pucará y lo advierte el texto de “Contexto” (s/f). Se habla, entonces, de un fracaso de la reforma agraria promovido desde los militares que encabezaban el gobierno en su momento. Esto sin lugar a dudas se debe a que en Perú no existía una representación del campesinado, similar a México donde está integrado a las filas partidistas, no obstante la existencia de algunas centrales campesinas. En Perú, siguiendo a Caballero (1980, p. 71), la aparición de los campesinos en la escena nacional motivó un cambio en la esfera política, que antes estaba controlada por una oligarquía, ésta perdió poder como clase dominante y los llamados gamonales perdieron poder dentro de la oligarquía peruana. Esto se explica por los movimientos migratorios, tanto de las zonas rurales a las urbanas, así como de la población del sur andino al centro de Huancayo; también se debe a una diferenciación interna (Caballero 1980, p. 60) de las propias comunidades campesinas, lo que coincide con las etnografías de la zona del valle del Mantaro, analizadas en el apartado siguiente, que más que ver a las comunidades campesinas como estáticas, las perciben con una gran movilidad y luchas entre las cabeceras distritales y sus sujetos, lo que lleva a la aparición de nuevos distritos; cierta

influencia de la industrialización de las zonas agrícolas así como el contexto nacional del impulso a la educación, la aparición de los medios de comunicación (Caballero 1980).

No obstante lo anterior, la reforma agraria desarticuló ciertos poderes locales, al crear nuevas formas de alianzas y de poderes a partir de las empresas agrícolas que promovía finalmente la reforma de Velasco, ya que se trataba en mucho de impulsar la visión capitalista de la tierra.¹¹⁹

4.4.1 Guerra interna

Para esta etapa se considera periodo que abarca de 1980 al año 2000, pero las fases de violencia y de conformación de los grupos guerrilleros y armados, así como la propia preparación del Estado peruano es más amplia.

Sin embargo, el periodo de confrontación obliga a una conceptualización que sólo esbozaré como elemento contextual de suma trascendencia en la historia nacional peruana para entender el impacto en la zona de estudio. Para ello recomiendo obras que abarcan con mayor amplitud y precisión los datos sucintamente mencionados aquí (véase Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003; Escárzaga, 2001, 2002, 2006; Degregori ,2011; Escamilla, 2012, Haciendo Memoria, 2013; Theidon, 2004, entre otros).

La Comisión de la Verdad y Reconciliación ha generado diferentes documentos en los que se puede analizar las causas y consecuencias de dicho conflicto armado, con el cual se considera que hubo más de sesenta mil muertes, más de un millón de afectados, incluyendo a más de veintiséis mil desaparecidos en todo el territorio.

Las causas del conflicto pueden establecerse a partir de la pobreza estructural, la avasallante política de blanquitud de quienes representaron al Estado peruano, la formación de una élite militar, el intermediarismo económico de ciertos sectores vinculados a las comunidades campesinas y la producción regional que alimentan el capital de los sectores ricos, entre otros aspectos. Sin embargo, la Comisión de la Verdad señala que el conflicto se debió esencialmente a la decisión del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) de declararle la guerra al Estado Peruano.

¹¹⁹ Sobre la Reforma Agraria en Perú existe una bibliografía abundante, pero las hay como la citada en este apartado, que son críticas y colocan el acento en las poblaciones rural o bien que tienden a pregonar sólo la visión romántica de la medida de los militares (Schumacher, 1975, p. 55-63).

Un informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, describe lo sucedido en las zonas campesinas y de población originaria como la de estudio de este trabajo:

El impacto de la violencia en la vida cotidiana de las zonas rurales afectadas por el conflicto armado interno trascendió el ámbito privado o familiar y se instaló en la colectividad de manera constante, erosionando las formas de relación entre los miembros de las comunidades y deteriorando las instituciones representativas y los canales de participación política. Para comprender cabalmente el fenómeno es necesario recordar que para la población campesina y nativa la comunidad no es sólo el referente fundamental de su identidad social, sino también la que conecta simbólicamente a las personas entre sí y con la naturaleza. Por ello, la violencia ejercida por los grupos terroristas y los agentes del Estado alteró la cosmovisión de los pobladores del campo afectados por el conflicto, y por tanto sus patrones de conducta y organización. El desplazamiento masivo, fenómeno fundamental en la medida en que sintetiza la destrucción de la organización comunal, la instalación de formas anárquicas y desorganizadas de vida, la exacerbación de conflictos locales y la imposición de autoridades ilegítimas, son los elementos que determinaron la paulatina destrucción del orden social en el campo (Informe final (s/f). Comisión de la Verdad y Reconciliación, Fascículo 4, p. 40).

La presencia del Partido Comunista de Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) en la región de Huancayo, se ubica a partir de 1983, lo que provocó muertes y desapariciones, un atentado a las torres de transmisión eléctrica que afectó a Lima y el ingreso a la Universidad Nacional del Centro del Perú en ese mismo año, según lo registra el Arzobispado de Huancayo (Haciendo Memoria, 2013, p. 41). Las acciones del PCP-SL también se vieron reflejadas en la llegada de personal que infiltró la universidad, pintas, amenazas a las autoridades, ingreso a los colegios (nivel secundario en México), toma de estaciones de radio, entre otras acciones.

Por otro lado, el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru anunció el inicio de sus operaciones en la zona de Jauja, Concepción y Huancayo para 1984.

Referente a la violencia en las comunidades campesinas, la localidad de estudio no fue ajena a dicha situación. En Huayucachi tuvo cierto impacto la llegada de Sendero Luminoso, quien se encargó de desarticular las cooperativas agrícolas provenientes de la Reforma Agraria.

Este tema es tratado con mucho cuidado por la población huayucachina, incluso, casi ni se menciona. Fue difícil llegar a testimonios grabados, porque se esquivo el tema, duele como parte de la memoria reciente de esa zona de Perú.

Lo poco que pude indagar directo en el campo, provino de un personaje del que omitiré su nombre, ya que respetaré las escasas palabras proporcionadas al respecto.

El *Tayta Niño* es netamente folklórico, solamente dos días están enemistados los bandos pasar (la zumba), están brindando, están tranquilos, por más que tú me has herido, están golpeados [...] mira el niño me castigó [...].

Según la leyenda de que el niño apareció en la antigua iglesia, ahí apareció en forma de paloma ya han hecho esa palomita para saber qué pasa, porque está ahí [...] en la parte alta de la iglesia estaría ubicada, le han bailado, le han ofrecido chonguinada, llamichus, huaylarsh, y nada. El que soñaba, el que cuidaba en la iglesia, le decía báilame otra cosa, han bailado chinchilpos y gamonales. No estaba antes como ahora está uniformizado con su respectivo color [...] Antes yo, por este grupo voy a bailar, por los chinchilpos, los indios más pobres, dicen. Los más ricos pues ahí están con su buena banda. Esos se juntaban nada más, lo que tenían plata se juntaban y hacían la fiesta, los gamonales. Los chinchilpos nos quedábamos, hacían cuota entre ellos y contrataban a su bandita, pero al látigo era uno a uno, pero nada tenía que mezclar cosas de terrenos. No hay ningún signo de eso, ni literatura que dice que es por disputarse terrenos.

Había aquí el Travesán pero ellos (el supuesto hacendado de Huayucachi) nunca ha participado. Ellos tienen aparte su capilla, ellos tenían su cruz [...] tenían su fiesta particular, nada con el Tayta Niño. Ellos eran latifundistas, nada que ver con el pueblo, yo tengo mi fiesta. Eso es en mayo [...] ellos eran como unos tiranos que no querían juntarse con la gente, con el pueblo, al contrario los explotaba. (En su hacienda los hacendados) producían papa, choclo [maíz], forrajes, tenían animales, frejoles, criaban vacas lecheras. Ellos vendían más que nada a Lima.

Por el problema de la subversión [de Sendero Luminoso], hubo muchos problemas, por eso el señor Alfredo Travesán, poseedor por aquel entonces del terreno que le dio Reforma Agraria, fue beneficiado. La Reforma Agraria para que siembre, use, no para que venda. Entonces, llegó el terrorismo, para no toparse con ellos, [Travesán] ellos lo venden a la hacienda SAIS Cahuide, que tampoco está en vigencia, ellos compran con sus fondos, allí mismo está hace como tres años, la SAIS Cahuide seguían con lo que les había dejado Travesán. (SAIS son las siglas de las Sociedades Agrarias de Interés Social fundadas a partir de la década de los 70 y 80. SAIS Cahuide se refiere a la empresa agrícola más importante de Junín, tuvo presencia en los distritos de Pariahuanca, Chongos Alto y Santo Domingo de Acobamba (provincia de Huancayo), Yanacancha (distrito de Chupaca) y el distrito de Comas (provincia de Concepción) y una parte de Huancavelica)

Entró la subversión [refiriéndose a la aparición de Sendero Luminoso en la zona], los amenazaron, allá hay una zona de Tarapongo, zona de Chongos Alto, el río Canipacu, ahí tiene su sede la SAIS Cahuide. Ahí empezaron a matar, a deshacer, no hay ni un [...] la han desaparecido los subversivos, la han quitado. Esta sociedad la han deshecho, formaron su comisión liquidadora, aquí vinieron, pero también al ver la rebeldía de la SAIS Cahuide, la comunidad entró (refiriéndose a la comunidad campesina). Unos mil comuneros entraron y se han poseído del terreno. A la comunidad campesina posesión, pero no la propiedad. La SAIS Cahuide adquirió el terreno de Alfredo Travesán de manera fraudulenta, no era para vender el terreno. Reforma Agraria le ha dado para que siempre, le ha dado el terreno a los

que querían invertir y sembrar. Pasó hace 25 años, más o menos del año 1989. (Testimonio de varón, 50 años, Huayucachi, 2 de mayo de 2014).

Uno de los conflictos presentes en la danza proviene de la época posterior a la aparición de Sendero Luminoso. Según la bibliografía existente (Haciendo Memoria, 2013), la zona de Huancayo y en particular Huayucachi, fueron receptoras de la población que huía del conflicto armado, donde la influencia de Sendero Luminoso y la presencia del ejército propiciaron combates y actos en contra de las poblaciones por parte de ambas fuerzas enfrentadas. Así, la población proveniente de Huancavelica y principalmente de Ayacucho promovió una migración en el marco de un exilio de guerra.

Sin embargo, los conflictos por tierras no fueron problema, según los vecindados incluso recibieron algunas tierras en préstamo y arriendo; otros fueron incorporados a los padrones de las comunidades campesinas.

En el testimonio, la danza a la que me referiré en el capítulo V, se relaciona directamente con el PCP-SL, ya que el testimonio visualiza la festividad como un acto folclórico, pero cargado de aspectos políticos, por incorporar la visión de una clase pobre, los chinchilpos, y la clase rica, los gamonales, quienes tuvieron dificultades en la época del conflicto interno, por representar una parte de los sectores que atacaba Sendero Luminoso. La familia que históricamente ha sido identificada como los *potentados* de Huayucachi, los gamonales de Travesán, vendió sus propiedades a la empresa paraestatal Seis-Cabriles, que a su vez fue tomada por las fuerzas simpatizantes del PCP-SL y desarticuló en favor de los intereses del Estado y una parte fue proporcionada a ciertas comunidades campesinas. El efecto directo fue el incremento del padrón de comuneros de Huayucachi, que ya he mencionado.

Por otro lado, algún sector de la población se identificó y se incorporó a las filas de Sendero. En la actualidad es difícil la aceptación de dicha simpatía. Sin embargo, en las palabras de un habitante local, Sendero llegó a ~~hacer~~ hacer buenas cosas.”

En este contexto, ¿cómo se expresa el etnoterritorio en Huayucachi? ¿Qué elementos del etnoterritorio son referidos en los rituales agrarios y ganaderos de la localidad?



CAPÍTULO V

EL ZUMBANACUY Y LA

FIESTA DE SANTIAGO

EN HUAYUCACHI

Capítulo V. El zumbanacuy y la fiesta de Santiago en Huayucachi

Como se especificó en el capítulo I de este trabajo, en el cual se trazó la ruta teórica continuada hasta este momento para referirse al etnoterritorio, existen dos vertientes sobre el mismo. En los capítulos II y III, referentes a la forma en que los grupos totonacos y nahuas han respondido a la presencia de los mega proyectos de muerte, se ha percibido el actuar del pueblo originario como una movilización política en defensa de su ambiente inmediato, es decir, se perfiló el etnoterritorio en su vertiente política. La defensa de la tierra por medio de la resistencia, oposición, movilización e implementación de aspectos culturales con un claro tinte político; muestran la movilidad de la concepción tutelaría de la naturaleza tan vigente entre los totonacos de los distintos pueblos examinados, incluyendo el caso de Tetela de Ocampo, más cercano a la presencia nahua, hasta una movilización, organización y resistencia en favor del territorio.

Como lo he sostenido desde el inicio de este trabajo, más que a un estudio comparativo debo referir a dos historias paralelas de estudio entre los pueblos de la Sierra Norte de Puebla enfrentados a los proyectos extractivistas en México, en su dimensión etnoterritorial política, y el caso de los huancas de Huayucachi, Junín, Perú, el cual se describirá a continuación. Como se trató de mostrar en páginas anteriores, los totonacos colocan el simbolismo del territorio en su defensa de la vida, en su concepción tutelaría de las entidades antes olvidadas y hoy rescatadas, así como en las danzas que reflejan el *continuum* de su cosmovisión, donde combinan elementos propios junto con las influencias africanas y europeas.

Pese a que en las cercanías de Huancayo se encuentra Huancavelica —centro minero de la Colonia en los Andes— y Cerro de Pasco —sistema minero al aire libre que condena a la sequía y a la contaminación de los ríos a grandes extensiones de tierra— en Huancayo no existe un movimiento de oposición minero evidente, desconozco si lo hubo en el pasado.

En este sentido, la metodología del paralelismo entre la sierra Norte de Puebla, México, y la Sierra Centro Andina no comparten elementos visibles de movimientos antimineros. Como se mostró en los capítulos II y III, el primero vive una efervescencia en defensa del etnoterritorio de las empresas mineras, hídricas y de fracking; en tanto la segunda zona de estudio no manifiesta movimiento aparente contra este tipo de industria

extractivista, lo contrario, la requiere para mantener cierta vigorosidad económica; los movimientos mineros se limitan a conflictos entre patrones y obreros, pero no a una lucha organizada por parte de la sociedad frente a esas empresas.

En el caso de Huayucachi, lugar en que no existe presencia de industria minera, el paralelismo metodológico de esta tesis debe ser cauteloso para no llevar a resultados equívocos ni mucho menos a especulaciones, ya que el paralelismo se manifiesta en el uso de la metodología del etnoterritorio en su fase cultural, la cual se fundamenta en un amplio sistema simbólico, en el que actúan ciertas aspiración políticas e identitarias a partir de la defensa territorial de un sector de la población pobre, denominada chinchilpos, frente a una población rica, llamada gamonal. En sentido contrario de lo sucedido en las poblaciones nahuas y totonacas de México, en Huayucachi se acepta la minería y la resistencia y oposición se presenta por medio de otros mecanismos simbólicos en una defensa marcada por el enfrentamiento entre chinchilpos y gamonales, como se mostrará adelante. Pero ese proceso de enfrentamiento tiene un sustento en una concepción del mundo andino y con un ritual agro-ganadero representado en la fiesta del Apóstol Santiago.

En el caso que se describirá a continuación, el elemento en común es el territorio o etnoterritorio sagrado, como elemento cultural, pero en ningún momento se desentiende de lo político. Si se quiere ver así, en los capítulos anteriores el etnoterritorio político tiene como sustento el elemento cultural y en éste es lo cultural permeado por lo político.

En el caso de los huancas de Perú, por medio del análisis de las fiestas de fertilidad y agro-ganaderas, se percibe en las danzas de la *morenada* o de *negros* una vinculación con una cosmovisión andina que permea de fondo el ritual agrario, pero donde se ven involucrados actores de dos clases sociales distintas, cuyo eje es una revuelta simbólica por dejar la dominación y, a su vez, como irrigación de la *mama pacha*, no la *pachamama*, si no que refiere a una concepción de la tierra donde se vinculan la cosmovisión andina, la influencia española y la presencia negra por medio de esos rituales.

Al trazar una ruta en el derrotero de comprobación de la relación territorio y pensamiento andino, lo primero que debe entenderse es el cosmos y la concepción de la “naturaleza” en términos occidentales en la cual se ubica el etnoterritorio.

Así, la primera parte de este capítulo analizará el mito de Huayucachi y los mitos huancas como punto de partida para entender el etnoterritorio sagrado, el cual reside en

mucho en el cosmos andino y en particular el de los huancas, que he referido en el capítulo anterior.

Posteriormente, se analizará el zumbanacuy en dos partes. La primera de ellas con una interpretación a partir del enfoque afrolatinoamericano y después el aspecto etnográfico del ritual de fertilidad, por último, se analizará la fiesta agro-ganadera de Santiago.

5.1 Mito de origen

Como se ha expresado en el capítulo 1, las dos tradiciones analizadas aquí pertenecen a un conjunto articulado de sistemas ideológicos, relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo; además de que es un hecho histórico de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración, integrado por diversos sistemas ideológicos como un macro sistema estructurado y congruente, es decir, forma parte de la cosmovisión (López Austin, 2001).

En la teoría, la cosmovisión mesoamericana y andina conviven en ideas, así lo han expresado Millones (2010) y López Austin (2008, 2015), es decir, al parecer son sistemas integrados a un cuerpo ideológico, lo —andino”, como se ha probado con el espacio, y la manera en que un grupo social integra su forma de aprehender al universo. En este sentido, el mito forma parte de esa visión del mundo.

Para Alfredo López-Austin, la cosmovisión —es un conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo” (1989, p. 20). Esta cosmovisión integra, por principio de cuentas, representaciones, ideas y creencias, en todas las esferas de los individuos y grupos sociales, que pueden ser sumamente elaboradas, o conceptos simples, expresados en valores o acciones. Estas representaciones, ideas o creencias forman parte de un sistema ideológico de acción en el que los grupos y los individuos operan sobre el universo. Al ámbito dentro del cual se inscribe la cosmovisión, López Austin lo denomina complejo ideológico, el cual consiste en la suma de un conjunto de cosmovisiones en una época histórica determinada. Para la mayor parte de pueblos indígenas de nuestro país, la cosmovisión ha estado vinculada a las

creencias sobre el origen a partir de ciertos relatos que pudieron desprenderse de Mesoamérica y que se mezclaron con la cosmovisión religiosa católica.

La cosmovisión está integrada, desde la anterior perspectiva, por creencias que pueden ser identificadas a partir de relatos o concepciones sobre el origen de un pueblo. Las creencias sobre el origen vinculan directamente a las nociones sobre el territorio donde habitan los individuos, el cual también es objeto de una construcción identitaria en una relación intrínseca entre creencia (cosmovisión) del origen y las distintas formas de identidad utilizadas para distinguirse de los otros e incorporar a sus pensamientos las concepciones sobre su territorio.

La cosmovisión conlleva acciones propias de los individuos o grupos sociales que las crean y al hacerlo generan elementos culturales que la reflejan: los relatos, los cuales son entendidos como narraciones orales sobre algún suceso de la colectividad, son recordados y proyectan una explicación sobre la vida. En este sentido, la cosmovisión de algunos pueblos indígenas de nuestro país, integran elementos del Estado-nación a su identidad territorial a partir de explicar el origen de su población o colectividad.¹²⁰

Así, la cosmovisión integra las ideas o creencias que algunos pueblos hacen sobre su origen y tratan de explicar su génesis a través de una expresión identitaria colectiva, el mito se convierte entonces, en fuente de la identidad, del ritual y de la vida misma en el sector andino.

A continuación exploraré brevemente la noción de mito para explicar el del Tayta Niño de Huayucachi.

Para López Austin el mito es un hecho histórico (entendido como tal una unidad de comprensión de los procesos sociales) de producción de pensamiento social (que implica que el objeto de estudio es una masa de pensamiento y creencias), inmerso en procesos de larga duración (si bien modificado por otros ritmos históricos), y que consisten en creencias y narraciones que refieren acerca del origen y conformación de los seres mundanos en el tiempo primordial. De tal forma que el mito puede ser mito creencia o mito narración. En donde el último es básicamente una narración oral.

¹²⁰ Por Estado-nación considero la definición proporcionada desde la visión histórico-cultural de Smith: “es un grupo humano designado por un gentilicio y que comparte un territorio histórico, recuerdos históricos y mitos colectivos, una cultura de masas pública, una economía unificada y derechos y deberes legales e iguales para todos sus miembros” (Smith, 1997, p. 13).

Los mitos Andinos tienen su propia especificidad, como se verá a continuación. En algunos trabajos se ha abordado el tema desde diferentes ópticas. Por ejemplo, Golte (2005) intenta desarrollar un modelo de relación de la iconografía prehispánica, los textiles y los relatos de la época contemporánea. Por su parte Valcárcel (1998) sostiene que lo andino rebasa una temporalidad que proviene de la época anterior a los españoles y, más aún, sobrepasa, porque de las estructuras rurales de los Andes, ha logrado llegar incluso a las ciudades.

El mito andino debe ser leído considerando la cosmovisión andina tanto del espacio como de las propias narraciones, parte de una lucha de contrarios, una lucha de dioses, y de un enfrentamiento constante entre los personajes mismos de la narración, incluso de los animales en ésta. En el mito andino se enfrentan en un ir y venir de disputas, que terminan con el origen de los humanos y de la vida (Valcárcel, 1988, p. 27-31). Por ejemplo, *Kan* fue el primer dios, después llegó *Pachacamac* y desterró al primero.

Así, se percibe en el mito la enajenación social, los excedentes de producción, las clases sociales. En el análisis del mito andino llevado a cabo en el *ayllu*, en ocasiones se determina la posición de los *curacas* y los *runas*, gente del pueblo, en el cual los primeros mantenían una especie de colectividad agraria en condición de esclavitud de la segunda. (Valcárcel, 1988, p. 63 y ss).

En este sentido, partimos del principio de que en los *ayllus*, independientemente de su densidad poblacional y de sus relaciones de negociación (como en el Valle del Mantaro) o de su sometimiento a los españoles, es posible identificar a los curacas, como a los que se les llama los gamonales, ya que ejercían las hegemonías locales sobre las poblaciones de runas (en el caso estudiado serán denominados chinchilpos) por medio del control político, económico y, como lo prueba Valcárcel (1988, p. 111), también mediante las creencias, ya que han sido señalados como curanderos o sacerdotes indígenas u originarios.

En otra vertiente del mito Andino, Golte alude a la representación del tiempo en el pasado, el presente y futuro, como parte de esa visión del mundo, afirma que «tiene tendencialmente una estructura lineal (o expresado en términos de sistema de parentesco: una estructura de sistema bilineal andino, que adicionalmente trabaja con un sistema de rangos entre linajes interrelacionados)” (Golte, 2005, p. 16).

Esta linealidad temporal tiene una particularidad: al pasado fundante y a los seres fundantes originados primordialmente se les atribuye un poder (*kamaq*) especial, que se expresa en su capacidad de transformación (en cualquier especie u objeto) y en su capacidad atemporal (Golte, 2005, p. 16).

Es probable que esta observación corresponda a la visión del mito huanca, el cual está muy cercano a la visión bíblica de la destrucción de Sodoma y Gomorra, tal como se atestigua en el mito de Ñahuinpuquio, donde dios es convertido en un anciano pobre y se presenta en la localidad como mendigo, donde todos, menos la mujer pobre, le da comida y él le dice que tiene que abandonar la ciudad sin voltear atrás, pero su desobediencia la paga con su vida al convertirla en piedra.

Algo similar me contó Roly Carhuallanqui en Huayucachi sobre el *Tayta Niño*, que sale de su lugar de origen y destruye el poblado, pero alguien volteo y se convierte en piedra. Una aseveración similar me comentaron respecto a lo del pago al cerro, así, la persona tiene que dejar su mal, que ya se ha transferido al cuy, si volteo no se sanará.

En los Andes existen especialistas que jubea¹²¹ a una persona enferma con el cuy (*cavia porcellus*), que bien sirve para degustarse en una comida o bien para que funja como una especie de *alter ego* de una persona enferma para hacerle una radiografía. Cuando una persona tiene diferentes padecimientos, recurre a un especialista tradicional, como me tocó atestiguar incluso con profesionistas de la medicina que tienen algún malestar y la medicina occidental no logra un efecto positivo en la persona. El especialista andino toma un cuy negro y jubea a la persona, es decir, le pasa el cuy por la cabeza, luego por la parte del pecho y la espalda, el estómago, los órganos reproductores y las piernas. Con su uña, el especialista andino le provoca la muerte al cuy, le quita la piel y finalmente lo abre empezando desde la parte de la cabeza hasta la cola. El médico andino da un diagnóstico según las partes dañadas del animalito, correspondiendo a las posibles áreas enfermas de la persona.

Después del jubeo, el cuy será enterrado en la montaña o Apu, la persona enferma brindará ciertos elementos como aguardiente o cerveza, flores, agua y velas para que el cuy

¹²¹ El jubeo es la actividad llevada a cabo por un especialista terapéutico para diagnosticar enfermedades andinas. También se le denomina curandero y entre sus especialidades teraéuticas están la medicina tradicional, hierbero, huesero, sobador y también hace jubeo. Éste es utilizado como diagnóstico de ciertas enfermedades, funciona como una radiografía de la persona a quien se le pasa el cuy (o conejillo de indias) por encima de su cuerpo, sobre todo por enfermedades naturales y sobrenaturales (Arredondo 2006, p. 76)

sea enterrado. Si la persona enferma voltea a ver el lugar donde fue enterrado el cuy, no sanará.

Esto es de suma importancia y muestra la relación entre la medicina y la cosmovisión andina contemporánea, ya que reproducen ciertos pasajes que aparecen en la mitología de la zona.

A mi tío... lo iban a curar porque tenía un mal en el muslo, pensaban que era el chacho, el huari [enfermedades de filiación cultural que provienen de estar en un lugar sagrado como una huaca antigua o porque se encontraron con los gentiles, seres antiguos que habitan los lugares sagrados], que se había provocado por una caída o algo. Entonces programaron para un viernes en la noche para que le curen. Vino una señora, creo era de Chongos [Bajo, un distrito frente a Huayucachi]. Para hacer esa curación, [se requiere colocar una] mesa para hacer el pago [a la tierra] necesitaba de dos parejas [de personas], de las cuales no tenía que ser ni su hija ni su hijo de la persona que iba a curar, en este caso mi tío. Entonces me pide, ~~o~~ "eye negro apóyame". Ya tío. Y saliendo de la escuela, a eso de las nueve de la noche, ya van a empezar. En ese momento de la curación teníamos que tomar trago [aguardiente], fumar y chacchar [coca] durante el periodo de la curación.

Y una vez que terminó la curación, la señora nos dijo ~~a~~ "las 12 en punto vamos a salir de acá y vamos a ir al cerro San Cristóbal. Ahí vamos a hacer el pago a la tierra". Y mientras llegaban las 12, ya había terminado la curación, más o menos a las 11 [de la noche] seguimos con todo el proceso del ritual, chacchar, tomar el trago y fumar. No debíamos de dejarlo.

Ya llegada la hora, salimos rumbo al cerro. Pero para ello la señora nos advierte y nos dice ~~una~~ "una vez que salgamos acá de la casa nadie va a voltear, todo es mirar hacia adelante, al lugar al que vamos a ir". Entonces, todos salimos, la señora, su hijo, mi persona y una prima. Y subimos al cerro, más o menos donde está el primer tanque de reservorio [se refiere al distribuidor del agua que proviene del *puqio* o manantial que ha sido entubado y surte a la población de agua]. Y la señora dice ~~acá~~ "acá va a ser". Bajamos toda la curación [referido al cuy con que fue jubeado el tío del entrevistado], el pago que se le iba a hacer al cerro, que era frutas, trago, coca y las flores. La señora empieza a punzar el suelo con un cuchillo y buscaba y buscaba. Casi como una vuelta se dio (rodeando el reservorio de agua) hasta que encontró uno [un lugar en la tierra] y dijo ~~aquí~~ "aquí es". Empezó a hacer hueco con el cuchillo. Hizo el hueco, hicimos el pago a la tierra [enterrar los elementos antes descritos]. Tuvimos que esperar un rato. Pero durante ese rato que la señora empezó a escavar, a hincar, seguíamos con el ritual que era mascar coca, tomar trago y fumar. No debíamos de descansar en nada de eso. Luego de ahí hasta que encontró el lugar e hicimos el pago. Hasta la una, una y media más o menos, y la señora dijo ~~hay~~ "hay que esperar. Debe haber una señal que nos diga cómo ha ido la curación". Y en eso que estamos ahí sentados, trasnochados y ya mareados apareció un ave en la madrugada. Un ave casi empezó a volar por el lado en que estábamos nosotros, y empezó a cantar, a silbar. Y la señora dijo ~~ya~~ "ya, ya ahora sí está bien hecha la curación". En eso, ¿cómo sabe que está bien hecha la curación o cuál ha sido la señal?, le pregunto. Y me dice: ~~joven~~ "joven, ¿cuándo has visto un ave de noche y

cantando?”. Y la verdad me asombré, porque las aves no vuelan de noche y menos y menos en el cerro, porque no hay luz, no hay nada. Bajamos hasta la casa del que han curado, mi tío, y seguíamos con el ritual hasta el alba. Empezó a amanecer, el sereno, y ahí sí recién nos fuimos a descansar.

[Al terminar esta parte del relato, le indago al entrevistado los motivos por los cuales no debían voltear hacia atrás cuando se dirigían al cerro].

Cuando tú volteas, giras, el mal te llega a ti, te choca, regresa el mal. Como estás llevando la curación, volteas así [el entrevistado gira hacia su espalda] y el mal se refleja en ti, te choca. Y la curación no vale. Por eso la advertencia que nos hizo.

La mesa es todo lo que vas a ofrecer a la tierra, el pago, formada por ejemplo por la fruta, las flores, el trago, la coca y el cuy que está curándolo.

[Le interrogo si es una mesa similar a la que se pone en el Santiago y contesta] No, es diferente. En la mesa del Santiago no lleva frutas, porque las frutas, la huaya, te la cuelgan acá [señalando su cuello], y todo lo que vas a pagar está en la mesa y eso de frente vas y lo entierras ahí, en el hueco que hizo la señora con el cuchillo. La mesa del Santiago lleva lo que le vas a poner a los animales, la cinta; la chicha [fermentado de maíz], el quinto [la coca seleccionada que representa a los ganados], el trago y las huayas. Las hojitas enteras de coca se mezclan con la chicha y el trago se pone en hocico de los animales, como un adormecimiento para que no le duela lo que le vas a pinchar con la cinta [en ese momento se lleva la mano a la oreja derecha tratando de ilustrar que la cinta se coloca en las orejas de los ganados], le haces comer al animal eso [Roly Carhuallanqui, 21/7/2018, Huayucachi].

En estas breves líneas se percibe la importancia que la tierra tiene en las concepciones médicas andinas (desarrollada en la p. 302 de este trabajo), y se constata la relación directa con los mitos ya que se alude a la petrificación de las personas en el momento de origen en los Andes centrales.

Es decir, en las narraciones varias veces se recupera el momento de origen para referirse a momentos particulares de la actualidad. Es probable que Golte (2005, p. 16) tenga razón en su aseveración sobre el tiempo.

Me parece que las afirmaciones sobre la petrificación de las personas en el pasado, en efecto, como lo dice Golte (2005, p. 19), sigue guardando mucha relación con los cerros: [⋮] Los elementos del pasado que tienen características atemporales, especialmente los seres fundadores relacionados con grupos sociales específicos (waka, willca, wanka), los que siguen actuando en el presente, por lo general se manifiestan permanentemente en petrificaciones, rocas prominentes y cerros” (*idem*).

¿Cómo es posible que olviden los nombres de los cerros? Si el mito es tan importante, ¿por qué no recuerdan el nombre quechua de San Cristóbal?, ¿se trató de un

abandono?, ¿de una aculturación? ¿Cómo se identifican esos seres fundantes en los mitos? ¿Cómo se transforman esos seres fundantes?

Los mitos que cuenta aluden a acciones similares tanto en la época prehispánica, la colonia y en relatos recogidos en la década de los ochenta por antropólogos, me parece muy adecuada de enfocar la situación, pero esos brincos tan grandes en la historia, cubriendo especulativamente la primera etapa hacen caer la reflexión, pero sus mitos son muy buenos, por ejemplo para ligarlos con el resto de mitos sobre cerros, apus y petrificaciones.

Por la historia han sido confirmadas varias formas de trabajo diversificado en la zona del Valle del Mantaro, la horticultura y la ganadería. En este sentido, el etnoterritorio se ha construido sobre una base de lo que Golten (1980) ha llamado la “racionalidad de la organización” de los pobladores andinos en la producción de mercancías que tienen como destino el mercado limeño.

5.1.2 Mitos huancas

En el trabajo prístino de Arguedas sobre la recuperación de la tradición oral en la zona andina, se ubican dos relatos que refieren a la vida de los huancas. En este sentido, son relevantes para este trabajo pues tratan sobre el mito de origen. En Huayucachi encontré la dificultad de que la gente ya no refiere los mitos de manera verbal, excepto el de origen de la celebración del *Tayta Niño*. Remiten a las compilaciones bibliográficas que ya contienen los mitos. En este sentido, es pertinente hacer unas preguntas que por el momento no podré contestar: ¿El mito de origen huanca ha tenido un proceso de oficialización a través de la escritura? ¿Qué piensa la gente sobre el mito? ¿Cómo se explica la referencia al mito original huanca y de Huayucachi a una bibliografía?

5.1.2.1 Mito huanca 1

Origen de la palabra wanka

(Junín)

Las provincias de Jauja y Huancayo fueron en remotos tiempos cubiertas por las aguas del río Mantaro, que no teniendo por donde desaguar, cubrió todo el valle, formando un inmenso lago. Dícese que en este enorme lago existía una peña de grandes dimensiones, a la que llamaban los vecinos habitantes Wanka (piedra), y que solo era visible en las primeras horas de la aurora. Sobre la piedra se aparecía un venerable anciano con barbas de felino, acompañado de dos misteriosos personajes. El peñón estaba ubicado en la hoy plaza de Huamanmarca, de la ciudad de Huancayo.

Por un fenómeno físico bien conocido, las aguas del lago abrieron su cauce por la quebrada llamada Chupuro, y la llanura quedó desecada; pero por efecto de la altura, quedaron las lagunas de Paka en Jauja; de Ñawinpuquio en Ahuac; de Llulluchas en Huayucachi. Y cuenta la leyenda que en el mismo sitio donde existió el peñón, se edificó la iglesia de la Santísima Trinidad de Huancayo, que fue destruida, ocupando actualmente su lugar el Hotel de Turistas. La fiesta de esta divinidad se celebra con gran pompa y solemnidad por todos los indios wankas, diez leguas a la redonda, fiesta a la que asistía lo más grande y noble de la sociedad de ese tiempo (Arguedas e Izquierdo, 2009, p. 43)

En esta narración no se percibe un mito como lo he definido antes, sin embargo, presenta algunos elementos del mismo al ser una narración de las creencias fundacionales de la población huanca. La palabra huanca proviene del quechua *wanka*, piedra. Por eso la referencia a la huaca¹²² del peñón, cuya posible coincidencia, como lo afirman algunos historiadores, refiera a una huaca, centro ceremonial, que fue destruida en algún momento de la historia de la localidad.

La narración confirma que los lugares sagrados de los huancas son las piedras o montañas, *apus*, como los he definido antes, las lagunas y manantiales. Esta narración también es el preámbulo del mito de origen huanca y del mismo mito de Huayucachi desarrollado líneas adelante.

El mito refiere a una *pacarina*, que se caracteriza por ser el origen de poblaciones andinas. Los lugares fundacionales pueden ser montañas, cuevas o lagunas. En este caso, la *pacarina* de los huancas, y por tanto de Huayucachi, se visualiza en el relato en la laguna y en la piedra o montaña.

Sabino Arroyo, basándose en Valcárcel, refiere a las pacarinas (*paqarina*, proviene del quechua *pacary*, cuyo significado es surgir, amanecer o bien, como la luz en la aurora) como las intermediarias entre dos mundos, el mundo de adentro (*kay pacha*) y el mundo de los humanos (*uku pacha*), esos dos mundos se comunican entre sí por medio de oquedades,

¹²² En México la huaca sería el simil de una estructura piramidal de las diversas zonas arqueológicas. La huaca es un lugar sagrado donde viven los gentiles o antiguos seres fundadores del espacio y vida de los andes. –Huaca constituye un importante término/concepto panandino, común a las dos principales lenguas de los Andes, el *qhichwa* (*waqa*) y el aymara (*wak'a*). En las crónicas y documentos jurídicos del período colonial temprano se usó ampliamente para describir una variedad de lugares y objetos naturales y de obra humana (por ejemplo, divinidades nativas, que incluyen piedras, rocas, montañas, cerros, fuentes, ídolos), los santuarios dedicados a aquellas divinidades y las cuevas y enterratorios en que se encontraban tesoros. Además, se empleó como una categoría de parentesco, y tuvo un uso amplio para referirse a los antepasados lejanos y a los objetos y fenómenos extraños y/o extraordinarios” (Astvaldsson 2004, pp. 89-90).

cavernas o cuevas, también se consideran en este rubro las lagunas, manantiales, fuentes e incluso los cráteres volcánicos.

En la actualidad, las pacarinas:

[...] no solo marcan el surgimiento del sol tras la colina o que signifique el nacimiento del día, también define el culto a los Apus y la representación de las montañas sagradas constituyen una forma de reafirmar las identidades culturales y de definir las fronteras étnicas en un país multicultural y ambiente pluriétnico, desde tiempos precolombinos [refiriéndose al Perú] (Arroyo, 2011, p. 31).

En este sentido, el mito de la wanka en el valle del Mantaro serviría como un marcador identitario de la etnia wanka y en la cual se reconocerían los elementos andinos de origen.

Contempla las lagunas como el origen, incluso en esa laguna se encuentra el amaru, o serpiente sagrada que también es referencia en la amplia bibliografía sobre los mitos andinos y aymaras. En este sentido, es pertinente recordar que los mitos, tal como lo señala López Austin, pertenecen a una tradición cultural, en este caso, la andina.

Las lagunas existentes hasta la actualidad, en las cuales hice recorrido de campo debido a la referencia de Arguedas, son la laguna de Pakas, como lo escribe el autor, pero en la caligrafía actual es de Pacas y la laguna de Ñawinpuquio de Ahuac, incluso de donde se presentará el mito más adelante relatado por niños guías de turismo.

La laguna de Llulluchas de Huayucachi no existe en este momento y las personas de la localidad tampoco la refiere. Esto es importante debido a que la población consultada no refiere mito de origen o no lo recuerda, pero tampoco recuerda la laguna referida en el mito recopilado por Arguedas.

Regresando al mito, el hecho refiere también a la desaparición de la huaca donde se adoraba a la *Wanka*, etnónimo del grupo huanca, que se encontraba en el centro de lo que hoy es la ciudad de Huancayo y donde se estableció una iglesia dedicada a la Santísima Trinidad. No he ubicado estudios que hablen del mito y su relación con la visión católica, pues se ha aceptado como un hecho histórico. Sin embargo, la narración recopilada por Arguedas refiere a la *wanka* como origen de tres lagunas, que darían origen a esa triada religiosa, la Santísima Trinidad en expresión de tres lugares de origen con sus respectivas lagunas: Pacas, Ñawinpuquio y Huayucachi.

El segundo mito referido en la recopilación de Arguedas refiere a la aparición de los seres humanos en la región de estudio.

5.1.2.2 Mito huanca 2

La aparición de los seres humanos sobre la Tierra
(Junín)

En tiempos remotos, el actual valle de Jauja o del Mantaro estaba cubierto por las aguas de un gran lago en cuyo centro sobresalía un peñón llamado Wanka, sitio de reposo del Amaru, monstruo horrible con cabeza de llama, dos pequeñas alas y cuerpo de batracio que terminaba en una gran cola de serpiente. Más tarde, el Tulunmaya (Arco Iris) engendró en el lago otro Amaru para compañero del primero y de color más oscuro, este último nunca llegó a alcanzar el tamaño del primero que por su madurez había adquirido un color blanquizco. Los dos monstruos se disputaban la primacía sobre el lago, cuyo peñón, aunque de grandes dimensiones, no alcanzaba ya a dar cabida para su reposo a los dos juntos. En estas frecuentes luchas, por cuya violencia se elevaban a grandes alturas en el espacio sobre trombas de agua, agitando el lago, el Amaru grande perdió un gran pedazo de su cola al atacar furioso al menor.

Irritado el Tikse descargó sobre ellos una tempestad, cuyos rayos mataron a ambos, que cayeron deshechos con diluvial lluvia sobre el ya agitado lago, aumentando su volumen hasta romper sus bordes y vaciarse por el sur.

Cuando así hubo formado el valle, salieron lanzados del Warina o Waripuerto (que proviene de las palabras: *wari*, escondrijo no profanado que guarda alguna cosa o ser sagrado; y *puquio*: manantial) los dos primeros seres humanos llamados Mama y Taita, que hasta entonces habían permanecido por mucho tiempo bajo tierra por temor a los Amarus.

Los descendientes de esta pareja construyeron, más tarde, el templo de Warivillka, cuyas ruinas están todavía.

Hoy, es creencia general entre los wancas, que el Amaru es la serpiente que, escondida en alguna cueva, ha crecido hasta hacerse inmensa, y aprovechando los vientos que se forman durante las tempestades intenta escalar al cielo, pero es destrozado por los rayos entre las nubes; y según sea blanca o negra la figura del Amaru en el cielo presagia buen o mal año (Arguedas e Izquierdo, 2009, p. 44).

En particular este mito es de bastante importancia para la zona y para la localidad de estudio. En primer lugar, porque las lagunas y manantiales son parte de esa “naturaleza” que permite la cosecha y la vida en general. Forma parte de las actividades rituales, por ejemplo, en el zumbanacuy relacionadas con la fertilidad. En segundo lugar, porque de los seres míticos, los dos *amarus*, se inicia la vida la cual surge de la intervención de la deidad mayor, el *Tikse* (sobre este ser mítico, la alumna de Arguedas que recopiló la narración solo lo menciona como un dios que la gente no pudo identificar). Al respecto es menester recordar que el conjunto de mitos, cuentos y leyendas fueron recopilados por alumnos y

profesores con quienes Arguedas tuvo relación como maestro y etnólogo de la zona y de otras regiones de los andes.

En particular, para mayores detalles, cabe referir a las notas a pie que no aparecen en la narración pero que muestran el interés particular de Arguedas por el cambio cultural, al cual lo identifica en la sustitución de los dos *amarus* por los toros de otros mitos de las regiones andinas. Marca la pauta para señalar que los *amarus* serían las nociones andinas de las deidades, en tanto que su desaparición en otras narraciones y a su vez la aparición de los toros como elementos europeos, muestran un proceso del cambio en las narraciones andinas.

En este mito, los humanos surgen del *uku pacha*, del interior de la *warina*, no se especifica si de la tierra o de la propia laguna, pero remarca la indisociable veneración del mundo andino sobre estos elementos. En particular, marca el inicio de *warivilka*, referida como un templo. Es de mucha importancia señalar que las ruinas referidas son parte del Distrito de Huayucachi, de la localidad de Huamanmarca, por lo que se puede inducir que son originarias de la localidad de estudio.

De las primeras peleas de los *amarus* surgen los humanos expulsados del *wari-puquio*, lugar sagrado del manantial. Así, los primeros seres humanos son originados de un lugar sagrado llamado *warivillka* y tienen un origen acuático.

La supervivencia de los humanos está marcada por las peleas que mantienen los *amarus*, quienes ocultos en algún lugar, y solo cuando hay vientos salen de su refugio para intentar llegar al cielo, son destrozados por otra deidad que no está mencionada en el mito, *illapa*, que como hemos dicho, forma parte del panteón andino de las deidades antes de la llegada de los españoles. Las luchas constantes de los *amarus*, mantienen las disputas y los enfrentamientos, como en el *tinkuy*, o pelea sagrada con tintes rituales y agrícolas, que describiré adelante.

En el relato se menciona que los *amarus* son destruidos por los rayos que surgen de nubes blancas o negras, las cuales toman la forma de esos seres míticos y son el augurio de cómo será la cosecha: “según sea blanca o negra la figura del Amaru en el cielo presagia buen o mal año”. La explicación que proporciona la población de Huayucachi sobre el *zumbanacuy*, la batalla ritual de fertilidad agrícola, está dada por el enfrentamiento entre dos sectores de la población, los del *hanan* y *hurin*, los celestes y los rojos, los ricos y los

pobres, quienes se enfrentan a latigazos y determinarán si habrá buenas o malas cosechas según el ganador. Ante esto la pregunta es importante: ¿el *Tayta Niño* de Huayucachi es la sustitución religiosa de los *amarus* ocultos en algún lugar y que se pelean entre sí para determinar buena o mala cosecha? ¿Los *amarus* del mito son sustituidos por las nociones espacio-territoriales del *hanan* y del *hurin*? ¿Las nubes blancas y negras, representantes de los *amarus* en el mito, pueden ser consideradas en las representaciones simbólicas de los colores celestes de los gamonales y rojas de los chinchilpos?

Antes de aventurar alguna respuesta a estas preguntas, es pertinente analizar con mayor detalle los mitos huancas sobre el origen de las poblaciones y el mito del *Tayta Niño* de Huayucachi.

5.1.2.3 Mito huanca 3

Mito de la laguna de Paca, Jauja

Antiguamente toda esta laguna era un pueblo, un pueblo llamado *hatun sausa*, una gran ciudad de *Xauxa*, cuenta que todos los habitantes, que vivían en el pueblo, eran gente mala, envidiosa, egoísta. Lo único a que se dedicaban eran los vicios, los tragos y la borrachera. Así, esto no le gustaba a nuestro señor dios. Y decide bajar del cielo en forma de un mendigo pidiendo limosna de casa en casa, de puerta en puerta, pero algunas de las personas no le dieron nada. Lo que le dieron eran piedras, palos. Así, el mendigo llorando al atardecer. Una señora lo ve que está llorando; lo va pasar a su casa. Le da de beber, de vestir y de comer y alojamiento. (El mendigo) Dijo, señora usted que ha sido tan buena conmigo, yo también seré bueno con usted. Mañana usted irá al cerro más alto llamado *Pikchapuquio* [quiere decir cinco manantiales]. Le dijo pero con una condición. Si llegas al cerro, nunca voltees la cabeza hacia atrás. Porque si volteas la cara hacia atrás te convertirás en piedra. Así, el mendigo le dijo que saliera a las seis. Y el mendigo al día siguiente desaparece.

Después de esto, empieza a llover. Suenan truenos, rayos, relámpagos. Y la señora que llegó a partir, entonces del cielo cae una gran tinya.¹²³ Como la tinya contenía bastante agua, al caer reventó. Al reventarse liberó gran cantidad de agua. Y cuando todas las personas pedían auxilio, socorro, al final se convirtieron en esta laguna de Pacas. La señora por desobediente, no soportó mucho los gritos y los llantos. Voltea la cara hacia atrás y se convierte en una estatua de piedra. Cuenta que en cada 24 de junio y en luna llena sale una serena cantando en quechua, dos toros arrastrando una cadena de oro. Esta laguna tiene conexión con el mar. Atrás del cerro está la laguna del tragadero, en *Ñawinpuquio* en Chupaca (Niño guía de turismo en la laguna de Paca, Jauja. Notas de campo. 21 de febrero de 2014).

¹²³ Se refiere a un tambor utilizado en la fiesta de Santiago, hecho de cuero, incluso se dice que los antiguos huancas lo hacían de cuero de sus rivales.

Este mito, extraído de las notas de campo durante el recorrido por la zona de estudio, alude a un mito andino de gran envergadura. Como se visualiza, tiene bastante relación con el segundo mito recopilado por Arguedas, en donde los ejes principales son la piedra y la laguna que se presentan alrededor del hecho de que la figura divina, Dios, los *amarus* o *Tikse*, castigan a la humanidad y surgen las huacas como centros de poder divino y marcadores étnicos, como lo señala Sabino Arroyo, y constatan la identidad local de los huancas. Tiene continuidad con el mito que da origen al zumbanacuy en Huayucachi.

5.1.2.4 Mito de origen del zumbanacuy en Huayucachi

Tuve la oportunidad de registrar varias veces ese mito, pero presentaré dos que son representativas. La primera corresponde al profesor Roly Carhuallanqui, quien labora en el centro escolar Virgen del Carmen de Huayucachi. Tiene 45 años y una amplia experiencia profesional en la educación así como activo participante del zumbanacuy representando un negro mayor.

Acá la tradición de *Tayta* Niño de los negros, viene cuando menos de los años 1700, en la época del Virreinato. Acá usted verá una iglesia antigua. Es la iglesia en donde empezó la tradición de esta fiesta. Cuenta la leyenda que acá en Huayucachi había gente pudiente, que tenía esclavos, trabajadores, empleados, etcétera, que era lleno de gamonales. Por la historia se sabe que los gamonales son las personas pudientes que tienen mucho dinero, muchas extensiones de terreno y tienen sus obreros.

Entonces, en el distrito de Pallallá, que es de Huancavelica, también la gente era igual, y allí tenían una imagen y esa imagen se transformó en una paloma y vino para acá, a Huayucachi. Tanto permaneció acá sobre una roca, donde ahora está edificada esa iglesia antigua, que a una ancianita, una abuelita, se le revela en su sueño y le dice la paloma –yo soy el niño Jesús”, veo acá la gente muy pudiente, que no respeta, no comparte y yo quisiera de quedarme acá en Huayucachi.

Hasta que un día dijo, al niño no le gusta ninguna de estas danzas [referidas a las practicadas en el valle del Mantaro referidas más adelante]. Hay que hacer otra danza nueva. Y entonces es ahí donde dice, por qué no, si a nosotros nos castigan, nos hacen trabajar como peones, como esclavos, hay que rebelarnos en contra de los gamonales, hay que tirarnos zumba. Entonces es ahí donde empieza la tradición y el niño ya no se volvió a ir (Roly Carhuallanqui, bando Chinchilpo, 23 de enero de 2014).¹²⁴

¹²⁴ Un tema relevante desprendido de esta aseveración, es la relación de los mitos huancas relativos a la fundación de distintos pueblos, a partir de lagunas o piedras en las que se renuevan poblados y poblaciones, que a su vez reflejan cierta influencia católica de la destrucción de Sodoma y Gomorra. Este tema está en preparación a partir del mito centro andino de la fundación de pueblos, palomas y niños como ejes de análisis. Es decir, de forma provisional se puede decir que el mito andino incorporó a su visión explicativa la presencia de población afrodescendiente, pero por el momento solo puede quedar como una hipótesis en trabajo.

5.1.2.5 Mito de origen 2 del zumbanacuy en Huayucachi

La que presento a continuación es una versión “oficial” del mito, considerada leyenda, porque es la que aparece en las invitaciones de los priostes, de los bandos chinchilpo y gamonal, e incluso en la versión oficial de la autoridad distrital. Existen otras variantes pero con cambios mínimos.

LEYENDA DEL PATRON “FAYTA NIÑO” DE HUAYUCACHI

Sobre el origen del Niño, cuenta la tradición que en tiempos antiguos, posiblemente durante el coloniaje, anterior a 1715, en un pueblo del sur llamado Pallallá, perteneciente a Huancavelica tiene su origen el Niño, que era habitada por gente potentada, ególatra y egoísta que se habían olvidado de Dios y donde se realizaban orgías. Un día, cuando todos se dedicaban a celebrar una de las tantas fiestas, llegó al pueblo un anciano forastero, enfermo y andrajoso apoyado en un nudoso bastón, se acercó a la casa del patrón de la fiesta, quién se encontraba en pleno banquete, le pidió algo de comer y beber, más el dueño de la fiesta le negó y le replicó ¡fuera viejo sarnoso!, pues le dio asco al comprobar que el extraño llevaba un vestido andrajoso en la que se distinguía su carne llena de llagas. Entonces se presentó a la cocina y a la cocinera le pidió de comer, ella atenta y caritativa le cedió su plato y un vaso de chicha. El anciano no comió, simplemente olió por que era Dios. Él agradeció y le recomendó a la señora alejarse del pueblo sin dar vuelta aunque escuchara algún ruido extraño, en caso contrario si daba vuelta se convertiría en piedra; porque castigaría a sus habitantes por su maldad. Cuando la señora se alejaba del pueblo, escuchó un ruido estrepitoso de rayos y truenos, dio vuelta para ver al pueblo que desaparecía y se inundaba, vio volar una paloma blanca en dirección al Norte, ella quedó convertida en piedra. De este pueblo salió el Niño Jesús convertido en una paloma blanca, pasando por diversos pueblos sureños llegó a Huayucachi y un día lunes apareció en el altar del templo, la población al conocer la noticia decidió ofrecerle varias danzas costumbristas a fin de que se quedase y así bailaron los Llamichus, la Chonguinada y el huaylash y nada nuevo ocurría de tal modo que le ofrecieron una fiesta distinta a todos los indicados así que danzaron en su honor los del barrio abajo denominados los CHINCHILPOS y los de barrio arriba los GAMONALES el baile de la negrería que se vestían de negro, con mascarás [sic], botas portando látigo. Este baile era muy distinto a todos los ofrecidos que agradó al niño que se encontraba como paloma y que luego se transformó en el NIÑO JESUS que a la postre se llama “FAYTA NIÑO” PATRON DEL DISTRITO DE HUAYUCACHI, PROVINCIA DE HUANCAYO, REGION JUNIN [Cursivas mías] (Documento proporcionado en las oficinas del Distrito de Huayucachi. Señala la fiesta del año 2010).

5.1.2.6 Análisis de los mitos

Nombre del mito	Lugar	Personajes	Acción	Huaca	Momento subliminal	Lugares mencionados	Dios
Origen de la palabra wanka	Provincias de Jauja y Huancayo	Se aparecía un venerable anciano con barbas de felino, acompañado de dos misteriosos personajes	En el mismo sitio donde existió el peñón, se edificó la iglesia de la Santísima Trinidad de Huancayo, que fue destruida, actualmente su lugar es ocupado por el Hotel de Turistas Fiesta grande	Peña de grandes dimensiones Wanka (plaza de Huamanmarca, de la ciudad de Huancayo) Lago de grandes dimensiones	Primeras horas de la aurora	Quebrada Chupuro Lagunas de Paka en Jauja Ñawinpuquio en Ahuac Llulluchas en Huayucachi	
La aparición de los seres humanos sobre la Tierra	Junín Valle de Jauja o del Mantaro	Amaru blanco Amaru negro Tulunmaya Tikse Mama Taita	Los dos monstruos se disputaban la primacía sobre el lago, cuyo peñón, aunque de grandes dimensiones, no alcanzaba ya a dar cabida para su	Lago en cuyo centro sobresalía un peñón llamado Wanka Después de la tempestad	Tempestades Rayos		Amaru, blanco, monstruo horrible con cabeza de llama, dos pequeñas alas y cuerpo de batracio que terminaba en

Nombre del mito	Lugar	Personajes	Acción	Huaca	Momento subliminal	Lugares mencionados	Dios
			<p>reposo a los dos juntos.</p> <p>Tempestad cuyos rayos mataron a ambos, que cayeron deshechos con diluvial lluvia sobre el ya agitado lago, aumentando su volumen hasta romper sus bordes y vaciarse por el sur</p> <p>De la warina surgieron los seres humanos llamados Mama y Taita</p> <p>Sus hijos construyeron Warivillka</p>	<p>surgieron las Warina o Waripuerto</p> <p>Warivillka</p> <p>Lugar donde se encuentra el puquio sagrado</p>			<p>una gran cola de serpiente</p> <p>Tulunmaya (Arco Iris) engendró en el lago otro Amaru color más oscuro</p> <p>Tikse lanzó tempestad</p>

Nombre del mito	Lugar	Personajes	Acción	Huaca	Momento subliminal	Lugares mencionados	Dios
			<p>Amaru es la serpiente que, escondida en alguna cueva, ha crecido hasta hacerse inmensa, y aprovechando los vientos que se forman durante las tempestades intenta escalar al cielo, pero es destrozado por los rayos entre las nubes; y según sea blanca o negra la figura del Amaru en el cielo presagia buen o mal año</p>				
Mito de la laguna de Paca, Jauja	Paca, Jauja <i>hatun sausa</i> <i>Xauxa</i>	todos los habitantes gente mala, envidiosa, egoísta	Dios enojado baja a la tierra a castigar las lisonjas y lo apedrean Retribución del	Laguna Pikchapuqio (quiere decir cinco manantiales)	Hora seis sin especificar tarde o mañana Empieza a llover. Suenan truenos, rayos,		Señor dios bajó del cielo en forma de un mendigo pidiendo limosna de casa en casa

Nombre del mito	Lugar	Personajes	Acción	Huaca	Momento subliminal	Lugares mencionados	Dios
		Señora ofrece ayuda y alimentos al limosneros	<p>anciano a la señora que lo atendió advirtiéndole de que se destruirá la ciudad y debe salir de ella pero sin volver la cara porque de lo contrario se convertirá en piedra</p> <p>El lugar que antes era habitable se convirtió en una laguna</p> <p>La señora por desobediente, no soportó mucho los gritos y los llantos. Voltea la cara hacia atrás y se convierte en una estatua de</p>		<p>relámpagos. Y la señora que llegó a partir, entonces del cielo cae una gran tinya</p> <p>Cada 24 de junio y en luna llena sale una serena (sirena) cantando en quechua, dos toros arrastrando una cadena de oro</p>		

Nombre del mito	Lugar	Personajes	Acción	Huaca	Momento subliminal	Lugares mencionados	Dios
			pedra.				
Tradición del Tayta Niño	Huayucachi Pallallá, que es de Huancavelica	Gamonales. gente pudiente, que tenía esclavos, trabajadores, empleados	En el distrito de Pallallá, que es de Huancavelica, también la gente era igual, y allí tenían una imagen y esa imagen se transformó en una paloma y vino para acá, a Huayucachi. Tanto permaneció acá sobre una roca, donde ahora está edificada esa iglesia antigua Ancianita, una abuelita, se le revela en su sueño y le dice la paloma -yo soy el niño Jesús”	Roca que antecedió la construcción de la iglesia iglesia antigua (debajo del manantial y a las faldas del Cerro San Cristóbal)			Imagen religiosa convertida en paloma Niño Jesús=paloma

Nombre del mito	Lugar	Personajes	Acción	Huaca	Momento subliminal	Lugares mencionados	Dios
			<p>Gamonales no respeta, no comparte</p> <p>Al niño no le satisfacen las danzas</p> <p>Y entonces es ahí donde dice, porque no, si a nosotros nos castigan, nos hacen trabajar como peones, como esclavos, hay que rebelarnos en contra de los gamonales, hay que tirarnos zumba</p> <p>El niño ya no se volvió a ir</p>				

Nombre del mito	Lugar	Personajes	Acción	Huaca	Momento subliminal	Lugares mencionados	Dios
<u>LEYENDA DEL PATRON "FAYTA NIÑO" DE HUAYUCACHI</u>	Huayucachi <i>Pallallá, pertenece a Huancavelica</i>	<i>Gente potentada, ególatra y egoísta que se habían olvidado de Dios y donde se realizaban orgías</i> <i>Anciano forastero enfermo y andrajoso, carne llena de llagas</i> <i>Patrón de la fiesta</i> <i>Cocinera</i>	Hechos en Pallallá El anciano pide de comer al potentado del pueblo y lo corrió Cocinera le da de comer, <i>el anciano no comió, simplemente olió por que era Dios.</i> <i>Él agradeció y le recomendó a la señora alejarse del pueblo sin dar vuelta aunque escuchara algún ruido extraño, en caso contrario si daba vuelta se</i>		Rayos y truenos Desaparición del pueblo	Pallallá Huayucachi	Dios Niño Jesús

Nombre del mito	Lugar	Personajes	Acción	Huaca	Momento subliminal	Lugares mencionados	Dios
			<p><i>convertiría en piedra; porque castigaría a sus habitantes por su maldad.</i></p> <p><i>Ruido estrepitoso de rayos y truenos, dio vuelta para ver al pueblo que desaparecía y se inundaba, vio volar una paloma blanca en dirección al Norte, ella quedó convertida en piedra</i></p> <p>De este pueblo salió el Niño Jesús convertido en una paloma blanca, pasando por diversos</p>				

Nombre del mito	Lugar	Personajes	Acción	Huaca	Momento subliminal	Lugares mencionados	Dios
			<p>pueblos sureños llegó a Huayucachi</p> <p>Población, al conocer la noticia decidió ofrecerle varias danzas costumbristas a fin de que se quedase y así bailaron los Llamichus, la Chonguinada y el Huaylash</p> <p>Danzaron en su honor los del barrio abajo denominados los CHINCHILPOS y los de barrio arriba los GAMONALES el baile de la negrería que se</p>				

Nombre del mito	Lugar	Personajes	Acción	Huaca	Momento subliminal	Lugares mencionados	Dios
			vestían de negro, con mascararas (<i>sic</i>), botas portando látigo				

Se puede apreciar que en los mitos mencionados los dioses aparecen en el origen y tienen una relación conflictiva que termina en una lucha. Los personajes, potentados y esclavos, gamonales y chinchilpos también participan del conflicto y lo solucionan mediante un enfrentamiento.

Los *amarus*, blancos y negros, representan dos divisiones espaciales, posibles reminiscencias del espacio andino del *hanan* y *hurin*, son espacialidades de la población que la habita.

El anciano, la paloma y el niño Jesús son aspectos que se intercalan en los relatos como seres divinos a partir de los cuales se genera el cambio y la destrucción de los poblados, todo ello en los lugares de origen o pacarinas, en estos mitos la constante es la conversión en piedra.

Como se aprecia en el mito, éste tiene semejanzas con lo relatado en el Génesis de la biblia, donde dios le ordenó a Noé construir una barca para salvar a la humanidad del pecado, incluyendo a los que crean en él, y a las especies que sube a la embarcación. Una inundación termina con la vida y Noé empieza con su familia una nueva generación de humanos. Sodoma y Gomorra corren con la misma suerte, donde las personas han caído en pecado y son castigados con una lluvia de fuego.

En la primera parte del mito se alude con toda claridad a los cambios del relato andino, en el cual la figura de dios baja a la tierra en forma de anciano, mediante una paloma que toma la forma humana para castigar a un pueblo, ya sea Pacas, Jauja o Pallallá, Huancavelica, lugares donde vivía gente adinerada que mantenía una vida de lisonja y de agasajo con los placeres mundanos. Esa figura de dios como pordiosero o mendigo en la primera versión de Pacas, puede ser la transformación de un sector, el del pobre en comparación con el rico (gamonal en la zona) que sigue una vida material. No obstante que el mito tiene bastantes elementos de la religión católica, los autores (Millones 2010a) sostienen que el sustrato es netamente de la cosmovisión andina.

El hecho de convertir a los pobladores pecaminosos en piedras refleja el mito huanca del que habló Arguedas, en el sentido de que la *wanka*-piedra de Huancayo es la que origina la vida y el surgimiento de las poblaciones del valle. En este sentido, las piedras son el elemento fundante de las poblaciones, es el geosímbolo del que hablé en el capítulo I. Es el referente identitario y de paisaje incluso, como lo dice Descola. Las piedras no solo

representan el mal apaciguado o exterminado, son el punto fundante de la deidad con el ser humano que habita el *uku pacha*.

La mujer que se porta bien con el anciano-dios, tiene la posibilidad de salir redimida, solo con la condición de no voltear, pero la humanidad está llena de curiosidad o de dolor solidario, ya que voltea y recibe el castigo de todos aquellos que se dedican al derroche y la borrachera. Sin embargo, su figura representa a la nueva wanka, la piedra que será venerada en la huaca, tal como sucede en Huayucachi. El *Tayta Niño* representa a dios en el papel de anciano mendigo o en pobreza, que proporciona un salvoconducto a la señora, pero ella voltea y es convertida en piedra.

El mito, la cosmovisión y la medicina andina están plenamente entrelazadas en las narraciones del pasado como en los relatos actuales sobre la curación por medio del jubeo en la insistencia del mirar hacia el frente y no voltear la vista hacia el lugar en que ocurre el desastre o bien se realiza la curación de un enfermo, porque de lo contrario se convertirán en piedras o bien la curación no funcionará.

5.2 Huayucachi

En el Valle del Mantaro, en el centro de la zona andina de Perú, se ubica una gama diversa de expresiones religiosas acompañadas por variadas comparsas dancísticas, las cuales, en palabras de los propios pobladores de la zona, es tan amplia que cada día se puede asistir a una festividad patronal durante el año.

La zona del río Mantaro, anteriormente denominada Hatun Mayo, comprende los antiguos territorios de xauxas y huancas,¹²⁵ lejos está este escrito de profundizar en la historia de la región. Interesa particularmente señalarlo como parte del Chinchaysuyo, una de las cuatriparticiones realizadas por los incas en su dominio político, social y cultural. Los huancas fueron aliados de los españoles en el siglo XVI. Por ello diferentes autores (Espinoza, 1971; Arguedas, 1957a) los identifican como un grupo que obtuvo privilegios de los conquistadores: el escaso establecimiento de haciendas; la poca población española en su territorio, no obstante que Jauja fue la primera capital del Perú, posteriormente trasladada a Lima, lugar al que se dirigieron los invasores europeos; la minería en las

¹²⁵ No obstante que algunos autores los identifican como una misma presencia étnica antes de la llegada de los españoles, otros coinciden en diferenciar étnicamente a dichos segmentos, pero en la actualidad comprenden un territorio con expresiones culturales similares.

regiones aledañas a la región huanca, como la Oroya o Huancavelica, y la cercanía con la zona selvática, permitió el crecimiento económico y político de la región de Junín, cuyo departamento central es Huancayo.

Huancayo es un centro importante de actividad económica actual, pero también tiene presencia por un conjunto dancístico tan amplio, que permite detectar danzas agrícolas, como *el huaylash*, *los segadores*; ganaderas como *el toril*, *la llamichada* o *Santiago*; algunas plenamente reconocidas de origen anterior a los españoles, como *las collas*; otras típicamente de influencia española-religiosa como *la calachquis*, *la Jija*; las históricas que reflejan parte del conflicto armada del siglo XIX con Chile, tal es caso de *el chiple*, o bien de tipo histórico del Perú, como *los avelinos*; de sátira, *la chonguinada* y *la tunantada*; o bien de tipo plenamente ritual como la *huaconada* (Fiesta en los andes. Ritos, música y danza del Perú, 2008; “La negrería en el Perú”, 2010; Orellana, 1990, 2007; Parra, 2009; García Miranda, 2006; Vilcapoma, 2008; Rojas y Palacios, 1988; Robles, 2012; Pampa, 1991; Enríquez, 2011; Romero, 2004). Pero, a su vez, también se distingue por la fuerte presencia de danzas referidas a lo afro, en sus diversas acepciones, de *negrería*, de *negros* o *morenadas* (Celestino, 2004a; Sánchez, Carlos, 2010; Vásquez, Chalena 2010; Millones, 2010b; Alarco, 2010; Orellana, 2007; Schmidt, G., 2007; Rocca, 2010, entre otros).

5.2.1 Etnografía mínima de Huayucachi

Huayucachi¹²⁶ es un Distrito político de la provincia de Huancayo, del departamento de Junín, Perú. Habitado por descendientes de los huancas, como se mencionó en el capítulo anterior, grupo étnico con presencia anterior a los incas, aproximadamente del 900 d. C. a la conquista. Localizado en la zona centro andina del Valle del Mantaro, a 3 200 msnm, con población estimada de 8 548 habitantes, en alto porcentaje dedicada a actividades agrícolas; posee una comunidad campesina, es decir, un grupo de campesinos reconocidos ante el Estado, escasa industria, caracterizada por un comercio intenso con Huancayo, en productos como papa, trigo, cebada, maíz, alfalfa, quinua y olluco (tubérculo).

¹²⁶ Huayucachi significa de acuerdo a Alfredo Torero citado por García (2011, p. 97), es un doblete lingüístico Aru-quechua conformado por las voces aru: “Wayu” o “Huayu”, y quechua: “-tchi” o “-eachi” que en ambos casos significarían: sal. Esto llevaría a suponer que era un lugar donde se podía encontrar sal. Creado como distrito político el 10 de noviembre de 1857.



Panorámica de Huayucachi y el río Mantaro. Foto: Víctor Manuel García Torres.

Recientemente introdujeron el cultivo de la alcachofa como producto de exportación que presentó serios problemas por su baja en el mercado en el año 2008. Básicamente, su agricultura se realiza de forma manual, con poca maquinaria o tecnología agrícola. En las márgenes del río Mantaro, la agricultura es mas de riego y

en las zonas alejadas del río, de temporal.

En este apartado me referiré a una de las expresiones de esas danzas llamadas de *negros* o *negrería* para colocar el acento en una revuelta simbólica a partir de una danza agraria y la convergencia étnica y cultural de distintos segmentos de la población, como la andina, la africana y la española por medio de lo afroindolatinoamericano. Así, el zumbanacuy de Huayucachi será el eje para entender el etnoterritorio en su acepción cultural en la zona Andina.

La propuesta se enmarca en una vertiente que busca enlazar las relaciones o contactos entre población traída de África y la población originaria del continente después de la llegada de los españoles. Dicha propuesta es denominada Afroamérica y lo afroindolatinoamericano (Serna, 2014, 2010; Serna y Solís, 2012). Consiste en concebir las relaciones entre lo africano, lo indígena-originario, lo mestizo y lo blanco en una misma condición, sin menoscabar a ninguno de los involucrados, y, por el contrario, buscar las intersecciones de las relaciones sociales entre dichos grupos y superar así una condición de invisibilidad de lo afro en los andes. Así, Afroamérica integra distintas regiones y comunidades de nuestro continente, surgida del traslado de población africana a regiones originarias a partir del siglo XVI, este periodo presentó procesos complejos de relaciones interétnicas. Las poblaciones de origen africano y andino compartieron territorios y espacios simbólicos comunes, intercambiaron genes y elementos culturales. Esas

relaciones, sin embargo, estuvieron caracterizadas por la dominación, sometimiento y esclavitud de dichos grupos humanos; fueron oprimidos por la hegemonía español-occidental-europea y en particular por el grupo gamonal, terratenientes o curacas ricos de la zona andina.¹²⁷ La población afrodescendiente enfrentó, entre otros, la esclavitud en su territorio, su traslado a América significó una colonización más, y su inserción en un territorio de dominio español fue otra.



Negritos bailadores en el desfile en honor a Tayta Niño de Huayucachi. Foto: Víctor Manuel García Torres.

En este sentido, es indispensable hacer un breve recuento sobre la forma en que se ha interpretado el contacto de la población africana y andina, para después colocar el acento en la danza actual de chinchilpos y gamonales a partir de la perspectiva afroindolatioamericana que pone el énfasis en los contactos culturales entre esos grupos y, por supuesto, la influencia de los españoles.

Este trabajo deriva de una etnografía recabada durante la celebración en honor al *Tayta Niño* de Huayucachi, el último domingo de enero del año 2014, periodo que comprendió un registro detallado de dicha actividad.

5.3 La presencia esclava africana en el Valle del Mantaro

Diferentes autores han probado fehacientemente la existencia del contacto étnico entre población afrodescendiente y andina en diferentes etapas de la historia del Perú. Incluso, Olinda Celestino habla de un cierto descuido del tema entre los especialistas. Las relaciones de contacto entre población africana y andina se ubican en una época muy temprana de la Colonia.

En la primera etapa de la conquista, la población afro fue utilizada para conquistar, incluso se formó un batallón separado conformado por 40 negros, quienes solo se dedicaron

¹²⁷ Las referencias a lo hegemónico es entendido en los términos de Gramsci (1975, p. 17-18) como un aspecto superestructural del grupo dominante, en este caso los esclavistas europeos y los gamonales, representantes del sistema colonial dominante; en contraparte con lo subalterno, es decir, los grupos dominados, esclavos africanos llegados a la zona andina así como la población campesina, los runas o chinchilpos, como serán denominados más adelante.

al pillaje, y marcaron una fuerte comunicación con la nobleza originaria andina (Celestino, 2004a, p. 26 y 29).

El trabajo del esclavo pudo ser equiparado a la condición andina, al trabajo del *yana*, personas que daban trabajo al incanato. La palabra *yana* refiere también al color negro o moreno en quechua, concretamente al campesino, el *yana-runá* (Celestino, 2004b, p. 28; Flores Ochoa, 2004, p. 59).

Por otro lado, se visualiza la presencia de afrodescendientes en los andes con el Inca Tupac Amaru II, quien al rebelarse en 1780 contra los españoles, tenía estrategias afrodescendientes y su esposa zamba, abolió la esclavitud en Perú. La población africana participó en las revueltas de la época colonial, asimismo participaron en el periodo de Independencia con el general San Martín y Bolívar (Celestino, 2004b, p. 32). Sin embargo, la población afrodescendiente también cumplió ciertos papeles en la dominación y control de población andina.¹²⁸

En la región de estudio, el valle del Mantaro, ha sido plenamente reconocida la permanencia y el paso de población africana en Jauja a partir del siglo XVII, pero no se descarta su presencia a mediados del siglo XVI, igual que en otros sectores de los andes. Barriga (2008) prueba, mediante el archivo, la presencia de población afrodescendiente en el trabajo doméstico con los pocos españoles habitantes de la zona de Jauja así como en las casas de curacas o principales, como un símbolo de estatus. –Es necesario señalar que los esclavos eran señal de estatus, pues marcaban la diferencia entre ricos y pobres” (Barriga, 2008, p. 46). El trabajo de la población esclava se destinó también a actividades ganaderas y como colaboradores en la hechicería. La población afrodescendiente fue escasa, una minoría que tuvo que adaptarse a las condiciones de vida de la población centro andina, situación que probablemente explique por qué diferentes autores disminuyen o niegan la presencia afro en los Andes. Barriga proporciona una explicación al respecto: –Es así que los negros (incluyendo a las castas como mulatos o zambos) se asentaron como una minoría étnica en el valle” (Barriga, 2008, p. 47) que rápidamente fue absorbida por la población andina. Respecto a las danzas, el autor señala la presencia de diferentes grupos cuyo origen deriva de esa presencia esclava africana, más aún si se considera que las llamadas danzas de

¹²⁸ Rostworowski (2000, p. 32-33) ha señalado que la violencia de la población afro hacia la andina pudo deberse al sistema de violencia general promovida por la dominación española.

negritos se presentaron en el mes de diciembre y enero, como lo describo más adelante, debido a la liberación de esclavos en el mes de diciembre.

En otro sentido, la población afrodescendiente pasó en repetidas ocasiones por el valle del Mantaro. En un comunicado dirigido al general Daniel Florencio O'Leary (de origen irlandés que combatió al lado de Bolívar en la independencia de varios países del sur) se le informaba de la presencia de “fuerzas que se hallan en las Provincial de Jauja de las tropas enemigas” respecto a diferentes contingentes formados por población afrodescendiente proveniente de Arequipa, en localidades cercanas a la de estudio, con “cuatrocientos negros” en Chupaca y “Cien morenos cazadores” en Chongo — posiblemente Chongos Bajo— (Noticias..., 1882/1991).

Con lo anterior se prueba la permanencia de población afrodescendiente en el siglo XVII. Posteriormente durante el periodo de independencia en el siglo XIX, se establecieron contactos de los cuales se desconoce si fueron efímeros o duraderos, pero marcaron la confluencia de sectores andinos y afrodescendientes, que muy probablemente compartieron no solo los genes, sino elementos culturales que derivaron en la influencia de algunas de las danzas existentes en el valle del Mantaro.

Por otro lado, el decreto de abolición de la esclavitud firmado en Huancayo el 3 de diciembre 1854 por Ramón Castilla, proviene de diferentes elementos históricos (Rodríguez, 2005), entre los cuales destacan el propio clima de la época, bandos enfrentados, como el de Castilla contra José Rufino Echenique, las propias rebeliones de esclavos a lo largo de la Colonia, y los sectores peruanos e internacionales en contra de dicha práctica, entre otras; con lo cual se alude a una posible presencia afro y andina bajo esa condición en la zona de Huancayo, aunque el decreto, por supuesto, abarcaba a la gran presencia afro en la costa peruana.

5.3.1 Las danzas andinas con presencia afrodescendiente

En otro orden de ideas, en una esquematización tentativa surgida de la revisión bibliográfica de algunos de los materiales que tocan dicho tema, se pueden identificar, por lo menos, cuatro vertientes claramente establecidas para hablar de la presencia afro en las danzas de los andes. Esta modesta esquematización es un primer intento de acercamiento al

tema, por lo que no se puede hablar de esta propuesta como única o exclusiva, al contrario, constata la falta de análisis mayores para considerarla consolidada.

Una primera línea sostiene que en la cosmovisión andina se encuentran arraigadas presencias referidas a lo oscuro-negro. Se reconoce la articulación entre lo indígena-africano-español. Celestino (2004a, p. 24) habla del *Ccallac Pacha Tuta* o *Tutayacpacha*, que en el origen es oscuridad, caos, desorden. *Tutanquiri*= *Tuta*=negro=noche, como le llamaron a los negros; representarían a la noche en la visión andina. Es decir, en ésta ya existían nociones referidas a lo oscuro, que al contacto con los esclavos africanos le sumó al *tutayquiris*.

En los Andes, los españoles o *Wiracochas*, los africanos o *Tutayquiris*, los indígenas o *Runasimis* han llevado esos nombres quechuas desde el siglo XVI hasta hoy. Estos tres grupos sociales se encuentran en América del Sur y se teje entre todos ellos una relación de dominación y dependencia. La historia tradicional los separa fundándose en una lógica de castas que existía durante el período colonial. Algunas veces los tres grupos o más particularmente los africanos y los indígenas han establecido lazos estrechos que aparecen en la vida cotidiana, pues estos dos últimos grupos se encontraban en una situación subalterna (Celestino, 2004a, p. 25).

En la cita de Celestino, se percibe el entrecruzamiento de grupos diferenciados por su nombre, pero en el caso de los afrodescendientes, se percibe la referencia a la oscuridad con el color de piel de los esclavos traídos por los europeos. Al mismo tiempo señala la convergencia de los sectores étnicos en los andes peruanos; entre ellos siempre existió una relación de dominación, lo español, y de subordinación, los africanos y la población andina, unos con mayor o menor grado de dominación dependiendo del tiempo histórico y los lugares, así como de las actividades productivas.

Lo relevante es mencionar que en la visión andina ya existían representaciones de la noche, por lo que los esclavos africanos fueron denominados “*Tutayquiri*, divinidades y personajes sagrados de la noche, de la oscuridad y de los abismos”. En contra parte, los colonizadores “representaban a *Wiracocha*, símbolo de lo blanco y del día; el Dios tanto tiempo esperado que regresaba” (Celestino, 2004a, p. 25).

Entre los tres actores hubo intercambio cultural, incluso se le llama mestizaje, rebasando los límites de las castas. Entre africanos e indígenas hubo una mayor combinación genética por su condición subalterna, pero también por las condiciones de la

sierra andina, donde los que estaban mejor adaptados al medio eran los originarios del continente.¹²⁹

Una segunda versión de cercanía entre las danzas de negritos o con posibles reminiscencias de lo afro, se desprende de un elemento plenamente reconocido en la cosmovisión andina, la partición espacial en el *hanan*, arriba, y el *hurin*, abajo, como formas de organización y relaciones sociales, de gobierno y productivas en los *ayllus*.¹³⁰ En este sentido, la parte de arriba, *hanan*, por lo general se identifica con sectores de población con mayores recursos, pudientes o adinerados, los gamonales en la actualidad; en tanto, la parte de abajo, *hurin*, es señalada como el sector correspondiente a los campesinos, *runas*, pobres o *chinchilpos*, como los descritos más adelante. Diversos autores (Celestino, 2004b, p. 51; Vásquez, 2010, p. 78; Orellana, 2007, p. 22) han identificado la presencia de esas particiones o mitades en los nombres mismos de las danzas.

Por su parte, Luis Millones hace una aseveración relevante sobre la continuidad de la cosmovisión andina. En la expresión dancística de los negros de Otuzco, Trujillo, Perú, los niños son ofrecidos a la virgen de la Concepción o “Mamita de Otuzco”, quienes junto con los *hanan-qapaq* negros (ricos) y los *hurin-waqcha* negros (pobres) son identificados como sus esclavos para servirle en la iglesia como una especie de acólitos; de esta manifestación, el autor expresa que transmite una tradición andina de “[...] dedicación o sacrificio de infantes es una constante. Las deidades de la región recibieron este tributo en ceremonias tan importantes como la *Capac Cocha*, muchas veces documentada” (Millones, 2010, p. 121).

En ese mismo sentido, el trabajo de Chalena Vásquez (2010, p. 75-76) refiere a las diferentes danzas de negritos o negrería, pero coloca el acento en *El Qhapaq negro*. La autora habla de una recuperación de la danza, después de años de abandono, por lo cual la

¹²⁹ El cimarronaje, la huida de población afrodescendiente a la zona andina, también permitió el contacto entre esos grupos de población. Es pertinente mencionar que los esclavos arribaron a Perú por Panamá, Brasil, el Pacífico, Chile y Argentina, entre otros puntos (Celestino, 2004a p. 26-27), se extendieron en la costa sur (Chincha), la central (Lima) y la norte (Piura-Lambayeque) de Perú y algunos fueron trasladados a la sierra andina (Rocca, 2010, p. 35).

¹³⁰ Véase el trabajo de Murra (2002) sobre la organización de los *ayllus* en el periodo inca, donde existía la división en los cuatro suyos, además de la división territorial arriba, *hatun*, y abajo, *hurin*, la cual incluye una relación de subordinación entre curacas y los *runas*, los de poder y los campesinos, la clase alta y la baja. Rostworowski (1998, p. 25) ha señalado al respecto que la división en el *hanan*, arriba, y *hurin*, abajo, corresponde a una “...división dual en todo el ámbito andino” como complementos, pero con cierta “oposición relativa”, marcando el *ayllu*, los pueblos y los valles. A esta división complementaria se le suman las nociones incas de *icho* y *allauca*, izquierda y derecha.

designa como una “invención de tradición”, porque se retoma el nombre, pero se inventan los pasos y la música a partir de unos entusiastas a mitad del siglo pasado, aproximadamente en 1950.

Celestino refiere sobre esta misma danza, que *El Qhapaq negro* representa al esclavo que fue llevado a la zona andina a trabajar en las minas y los coteles. Su contraparte, sería el *Qhapac*, proveniente de la palabra quechua para designar a un rico. Sin embargo, se debe añadir que la estructura de la danza también representa el cosmos andino, en la división del arriba, *hatun*, y el abajo, *hurin*, ya que se presume una posible división de la danza de negros en la antigüedad:

Parece que anteriormente existían dos grupos de danzas: *Qhapaq negro* y *Waqcha negro*, los ricos y los pobres; estos últimos utilizaban un vestuario sin bordados y como adornos llevaban rosarios; en cambio, los *Qhapaq* usaban vestuario de la mejor seda, con ceñidores en la cintura, ricamente bordados, cintas multicolores, hermosos detentes, monedas de plata, oro y pedrerías (Celestino, 2004b, p. 51).

Con lo anterior se confirma una presencia de distribución espacial, como de la cosmovisión andina, arriba-abajo, *hatun-hurin*, plenamente marcada por sectores de la población donde el rico y el pobre, en apariencia, aparecen reproducidos en la danza como en el espacio andino. Como se mencionará más adelante, en el zumbanacuy, pelea entre chinchilpos y gamonales, también reproduce esas esferas socio-espaciales del arriba-*hatun* de los ricos y el abajo-*hurin* de los pobres. En éste, el esclavo y el campesino andino, runa, comparten la condición social que los lleva a enfrentarse con los ricos. En la etnografía andina, es reiterada la división en el arriba y el abajo, pero resulta sorprendente que también la danza repita esa división espacial con características de ricos y pobres (Vásquez 2010, p. 78; Celestino, 2004b, p. 51).

Es decir, en las danzas también se extiende la tradición andina, tanto por su organización, en dos bandos o filas, o bien por pertenecer a una tradición de lucha y confrontación entre esos mismo bandos, el bando de chinchilpos y gamonales, o bien los negros de Santiago de León Chongos bajos, o bien *hanan-qapaq negro* (rico) y los *hurin-waqcha* negros (pobres), que formarían parte de las luchas rituales de la vida andina que que ha mencionado Orellana (2007).

Una tercera visión sostiene que las ampliamente difundidas danzas de negritos o negrería en los andes peruanos, no tienen un sustento visible, o es muy escaso, de la influencia afro. Así, la visión de Rosa Alarco sobre la danza de negritos de Huánuco, Perú,

visualiza influencias –europeas, árabes-españolas, religiosas, indígenas y alguna reminiscencia patriótica militar, tanto en la danza, música, como en el vestuario” (Parra, 2009, p. 67), pero escasa influencia de lo afro.

Por otro lado, una cuarta postura sostiene que las danzas de negritos en los andes peruanos puede deberse al auge postindependentista en el Perú, pero en ningún momento descarta los acercamientos culturales de afrodescendientes y población andina antes del siglo XIX. Sostiene, por el contrario, que las danzas de negrerías se extendieron sobre todo en la época de la República, a la mayor parte del territorio peruano después de 1854 (Sánchez, 2010, p. 18), ya que Ramón Castilla emitió un decreto el 3 de diciembre de ese año, que “[...] Proclama la libertad de todos los hombres que pisan el territorio de la República” (Sánchez, C., 2010, p. 26). Esto explicaría la alta presencia de las fiestas de negrerías en el mes de diciembre, es decir, son navideñas o festejan al niño Dios, ya que por el decreto y la cercanía con las fiestas decembrinas, se acoplaron a ese calendario festivo.

Por otro lado, existe una vertiente más que habla de la presencia de lo afro en el Perú, cuya presencia se enmarca en lo *afroperuano*, no explorado en este trabajo, de las costas del pacífico con la plenamente identificada presencia de sectores afrodescendientes por medio de la herencia musical, dancística, literaria y de culto religioso por medio de cofradías, entre otros aspectos.¹³¹

Correspondiendo con esta tipificación provisional, este escrito promueve el enfoque de lo indoafrolatinoamericano, referente a las relaciones interétnicas complejas de los sectores afro, la población originaria de los andes y los europeos en el conjunto de danzas, sin la intención de polemizar con alguna de las posturas anteriores, por el hecho de que cada danza en las distintas zonas de los Andes peruanos tuvo sus propias dinámicas de contacto entre afrodescendientes, población originaria y española o árabe, como lo menciona Alarco para los negritos de Huánuco, lo cual muestra un hecho decisivo: más que una unidad, se percibe una diversidad en la influencia o de orígenes en las llamadas danzas de negrería.

Por lo tanto, recorro a las palabras de los propios actores como elemento de identificación y filiación con los negros esclavizados en la región andina. Al respecto, el

¹³¹ Sobre este tema existe una amplia bibliografía, destacan algunos textos emblemáticos en los que se pueden encontrar las referencias para ahondar en este tema (*Lo africano*, 2000; Rocca, 2010; Schmidt, 2006; Arroyo, 2006; Melgar, 2013; Vásquez, s/f; Cairati, 2011, entre otros).

estudio de la oralidad se encamina al reconocimiento de los locutores como los protagonistas de su historia.¹³² Este trabajo coloca el acento en las voces de los protagonistas del zumbanacuy de Huayucachi, quienes identifican en una parte de su celebración ceremonial a los esclavos africanos, por medio de los *negros mayores*, como caporales tiradores de zumba, y a los *negritos bailadores*, como parte de la división socioespacial del *hanan-urin*, arriba-abajo del centro andino peruano.

5.4 El Zumbanacuy de Chinchilpos y Gamonales de Huayucachi

Existe una difusión de las danzas de negros o negrería en zonas andinas en las cuales aparentemente no hubo población esclava proveniente de África, o bien si la hubo no hay registros o faltan estudios con mayor sistematicidad para dar cuenta de ella.¹³³ Tal es el caso de la zona de estudio de este trabajo, la región central de Perú, en el Distrito de Huayucachi, cuyo origen es huanca, enemigos de los incas, posteriormente aliados de los españoles, pero donde al parecer no hay memoria de negros y la población es esencialmente descendiente del grupo originario de la región centro andina. Al respecto, coincido con Celestino cuando afirma que en poblaciones donde en apariencia no hay población negra, pero sí originaria y mestiza, las danzas de negritos —presenta el problema de la alteridad de la imagen del Negro como lugar de identidad para los mestizos” (Celestino, 2004a, p. 51). En este sentido, considero que también es una alteridad para la población originaria, ya que ellos son los primeros artífices del manejo de la imagen de lo negro en sus danzas y música. Por ejemplo, en la danza de negritos de Huánuco, se visten de negro, pero los movimientos, la música y la ritualidad asociada al niño Jesús son de carácter netamente originario de la zona andina. En el caso descrito a continuación, la alteridad se percibe en la imagen del campesino pobre en situación similar a la del esclavo africano, no hay oposición étnica entre ellos, se percibe la alteridad en una condición de subalternidad. Esa alteridad también

¹³² Véase Guiteras, 1986; Molina, 1990; Lupo, 1995, entre otros, en la que los protagonistas de las historias son los propios actores y sus historias de vida hacen plausible entender una visión del mundo de distintos grupos originarios de Nuestra América.

¹³³ —Negros, morenos o negritos son los apelativos más comunes de los conjuntos de danzantes que intervienen en la mayoría de festividades populares a lo largo de los Andes. No son descendientes de africanos, se trata de población de claro ancestro indígena que se disfrazan de negros. La mayoría de grupos de ‘negros’ que danzan o desfilan en las festividades reclaman como origen la presencia de los esclavos descendientes de africanos” (Millones, 2010b, p. 118).

estaría dada entre estos grupos como pobres frente a lo adinerado representado por el gamonal.

En el ciclo ritual de Huayucachi, se pueden identificar tres grandes celebraciones festivas y dancísticas. La primera y de mayor importancia económica y festiva, es la del zumbanacuy, realizada el último domingo de enero de cada año. La otra es el carnaval, con fecha variable dependiendo de la Semana Santa católica, cuyo eje es la danza del *huaylarsh*, de carácter agrícola, y bailado por diferentes comparsas integradas por mujeres y varones. La zona donde se asienta Huayucachi, se considera el origen de esta danza altamente difundida en la zona andina central, pero con las dificultades de explorar con certeza dicho comienzo. Sin embargo, debe señalarse que las apropiaciones sobre esta danza y la gran cantidad de grupos o asociaciones que la bailan —incluso en Lima donde hay un concurso nacional— tiene claros tintes económicos y de prestigio. No obstante lo anterior, es una danza muy extendida en la zona de estudio.

Los episodios dancísticos también se presentan con eventos religiosos como en la danza de Santiago, o de marcación ganadera, realizada en el mes de julio,¹³⁴ y la celebración de las cruces, en honor al cerro San Cristóbal, sobre el cual se erige parte de la población de Huayucachi y que en últimos años ha perdido presencia por el privilegio del zumbanacuy y del *huaylash* de carnaval.¹³⁵

El zumbanacuy ha sido clasificado por uno de los mayores estudiosos de la zona central andina, como una batalla ritual (Orellana, 2007). Se trata de batallas o conflictos con marcado contenido territorial o de organización espacial del *hanan-arriba* y *hurin-abajo*. También, se les denomina batallas rituales por su vinculación con la fertilidad de la tierra, en las cuales se enfrentan diferentes sectores de una misma población o de diferentes poblados en una lucha simbólica por el florecimiento de la tierra y la bonanza en las cosechas. Algunos ejemplos de esas batallas son mencionadas por Orellana (2007, p. 53): el *Chiriaje*,¹³⁶ Canas, Cusco, se realiza el 20 de enero y el jueves de carnaval, un

¹³⁴ Véase García Miranda, Juan José y Tacuri Aragón, Karlos (2006).

¹³⁵ Al respecto vale la pena comentar que ésta es una hipótesis por probar en cuanto al aspecto territorial inmerso en las danzas mencionadas, que forman parte de la tesis doctoral en proceso y que considera el ámbito etnoterritorial de los totonacos de México y los huancas de Perú.

¹³⁶ Otros autores han mencionada sobre estas batallas o *tinkuy*, como un acto de complementariedad y oposición de las relaciones sociales andinas, por ejemplo Duviols (1997). Respecto al *Chiriaje*, como batalla ritual es de las más estudiadas, como acto de complementariedad y oposición en el cosmos y división socio-espacial andina (Brachetti, 2001, 2005; Lorente, 2011, entre otros).

enfrentamiento entre la población como ritual agrario y de paso; en el mismo sentido, en Tocto, en la frontera de Canas y Chumbivilcas, Cusco, se lleva a cabo un enfrentamiento ritual, agrario y de paso; en Mudanza, Tupe, Yauyos, ocurre algo similar, limitado a un ritual agrario y de paso durante agosto y septiembre; el *Lucheo*, en Tomanga, Ayacucho, ocurre algo similar durante febrero y el carnaval, señalando el enfrentamiento como ritual agrario y de paso, entre otras confrontaciones que recuerdan la división territorial del *hanan*, arriba de los ricos, y el *urin*, abajo de los pobres.

Orellana atribuye al zumbanacuy un origen temprano, antes de la llegada de los españoles, a la autoridad de grupos que sometieron al *ayllu* de Huayucachi, tal como la dominación huari, luego la yarovilca y posteriormente la inca, en la que el primero mantuvo relaciones de dependencia hacia aquéllos y debido a esos conflictos pudo surgir el zumbanacuy (Orellana, 2007, p. 62-63). Aunque menciona que esos conflictos pudieron continuar en la Colonia, no presenta una argumentación mayor al respecto. En este sentido, relaciona el zumbanacuy al *tinkuy* o batallas rituales en la que los *Yana Auka*, los *negros mayores* o *negritos bailarines*, hace un sacrificio ritual de flagelamiento [...] están dando en ofrenda su sangre o su vida a la *Pachamama* para que ella retribuya, al *ayllu* o a la comunidad, con sus cosechas generosas y abundantes” (Orellana, 2007, p. 57).

A su vez, relaciona el negro de la máscara que utilizan chinchilpos y gamonales a elementos *simbólicos* de posible origen huanca, en raíces mágico-religiosas más profundas [...]” (Orellana, 2007, p. 65),¹³⁷ las cuales incluyen ofrecimiento de granos de maíz negro y coca en el templo de Chavín por parte de un Wari, referido a los huari asentados cerca de Huayucachi; sangre de llamas negras [...] en un momento determinado, el sacerdote se cubría con la piel del animal sacrificado; posteriormente se utilizaron carneros negros. Los curanderos saben que el cuy negro es ideal para el *jubeo*” (Orellana, 2007, p. 65).¹³⁸ Sobre esta visión, se percibe el enfrentamiento con un origen antes de la llegada de los conquistadores y lo negro de la máscara del zumbanacuy en plena relación con elementos mágicos y rituales de la zona andina. Así, puede ser clasificada, a partir de la

¹³⁷ La *yahuirca* es el látigo o zumba utilizada por los chinchilpos y gamonales, en la que Orellana ve el otro elemento preincaico que “sobrevive” en la confrontación ritual. Sin embargo, es pertinente mencionar que el látigo fue un signo de dominación en la Colonia por parte de los españoles y de la población afrodescendiente al servicio de éstos.

¹³⁸ El cuy es el conejillo de indias. En la actualidad en ciertas enfermedades, los terapeutas tradicionales utilizan un cuy negro para hacer el *jubeo*, pasar el animal sobre el cuerpo del enfermo. Una vez hecho esto, el cuy será sacrificado para que sea un medio de diagnóstico de la parte enferma de la persona.

esquematación realizada anteriormente, como parte de esa visión de lo oscuro de origen andino, pero sobre todo no menciona la posible influencia de lo afrodescendiente. En este sentido, nuestra perspectiva suma el posible contacto colonial con la población afro, en el sentido de grupos subalternos a la dominación española.

El zumbanacuy es una celebración en honor al *Tayta Niño*, niño dios patrón de Huayucachi, en la última semana de enero de cada año. Para la celebración, el pueblo se divide en dos bandos: el gamonal de la zona norte, de los ricos, y el sur de los campesinos pobres o chinchilpos.¹³⁹

El zumbanacuy en que participan los *negritos* de Huayucachi, no refiere precisamente a una danza, no obstante, se da el reconocimiento como tal por parte de los propios participantes; es, como se ha mencionado antes, un enfrentamiento con un carácter eminentemente agrícola. La gente comenta que si el rico gamonal gana el enfrentamiento, en la población habrá hambrunas; si los chinchilpos, los pobres o campesinos, ganan, la cosecha será abundante: “[...] manifiesta la tradición, de que si gana el Chinchilpo la pelea va haber abundancia, si ganan los gamonales va haber sequía, hambrunas, etc.” (Oscar Carhuallanqui, bando Chinchilpo, 4 de febrero de 2014).

Desprendido de lo anterior, se percibe el sustento andino como ritual de fertilidad, tal como los especialistas lo consideran, de enfrentamientos entre bandos del arriba y del abajo, como sectores que habitan el espacio andino.

Las batallas rituales tienen como elemento explicativo a la necesidad de asegurar la producción de los campos de cultivo, y la reproducción de los animales domésticos cuanto de los seres humanos bajo el cuidado benevolente de los dioses/montaña. El derramamiento de sangre humana en el tinku batalla parece constituir un elemento propiciatorio destinado a asegurar una abundante cosecha. Se considera que la mitad que elimina a un mayor número de oponentes es la que ha de obtener una cosecha más abundante (Sánchez, G., 2006, p. 272).

Para establecer al ganador en la actualidad, la celebración marca diferentes elementos de calificación, ya plenamente determinados para evitar posibles conflictos entre los bandos. El aspecto esencial lo determina el zumbanacuy, es decir, la confrontación de los bandos por medio de la zumba, látigo pequeño elaborado de cuero vacuno con una base

¹³⁹ Sobre la palabra chinchilpo no se pudo ubicar un sentido etimológico, por el momento, pero es igualada a la de campesino o pobre. Sin embargo, refiere a una hierba pequeña, pero cuando tú lo dejas crecer se convierte en un arbusto y crece. Por eso es Chinchilpo. [...], pero a su vez] también Chinchilpo se le dice a las hormigas. La palabra *chiquis* también es una palabra quechua y *chiquis* es una hormiga pequeña [...].” (Roly Carhuallanqui, 23 de enero de 2014). La palabra gamonal determina la condición de rico o hacendado.

de madera. Otros elementos contabilizados para determinar el triunfo de uno u otro grupo, son el desfile inicial, la fama de las bandas de música contratadas, los *castillones* de los fuegos artificiales y un juego de fútbol, entre otros aspectos.

En el mito de origen de la celebración del *Tayta* Niño, se visualiza un punto de encuentro entre la condición de los afrodescendientes, como esclavos, y la población andina en la misma situación, la subalternidad al dominante gamonal.

En las palabras de Roly Carhuallanqui (ver 5.1.2.4 Mito de origen del zumbanacuy), como en la mayor parte de testimonios recabados, la situación de lo *negro* en Huayucachi es igualada a la esclavitud, condición de explotación padecida por los runas en los campos agrícolas de la zona. En este sentido, las posturas que señalan la inexistencia de población afrodescendiente en la zona, tienen que tomar otro rumbo, pues los descendientes huancas la han incorporado plenamente a su visión mítica, religiosa y ritual. Por este hecho, la convergencia afro en los Andes toma cabal presencia, no solo en el discurso, sino incorporado al mito antes mencionado y expresado por medio del zumbanacuy, en una confrontación en contra de los gamonales explotadores. Como lo mencionó Orellana, el zumbanacuy de Huayucachi representa esa sublevación contra el dominio huari e inca, antes de los europeos; después de éstos, es probable que los huancas sumaron al esclavo africano como su par en la explotación y al europeo como el dominante.

La visión de los chinchilpos también es compartida por las personas integrantes del bando gamonal, los ricos, en cuanto a la salida de la esclavitud mediada por el zumbanacuy.

Bueno, eso es por la parte de ubicación [...] la parte norte, lo consideramos como gamonal. Y la parte sur la hemos considerado la parte, lo que nos representa a los chinchilpos. Entonces por eso es la división. [...] La palabra gamonal es siempre [...] justamente la que tiene dinero, como los gamonales de la parte pudiente. Ahora, por eso le dicen chinchilpo, es la parte de la clase baja y los gamonales de la clase pudiente, pero en realidad no es así. [En la actualidad] Somos iguales, por ejemplo en los chinchilpos hay personas que tienen más dinero que como le llaman los gamonales. Nosotros [los gamonales] somos gentes humildes, pero bueno lamentablemente representamos a la parte alta y los chinchilpos a la parte baja, pero bueno eso es en representación nada más [...] la palabra negro, creo que no siempre detalla la clase pudiente y la clase baja. De todos modos, anteriormente, ¿quiénes eran los esclavos? Eran los negros [...] a raíz de eso la palabra negro vamos a bailar, negros, entonces, para salir de la esclavitud.

[...] en este pueblo había un terrateniente, que era la familia Travezan [...] siempre ha existido como esclavo, los trabajábamos, mucha gente ha trabajado, porque ellos tenían tremendas extensiones de terreno. Siempre, la gente de aquí del pueblo de Huayucachi, hemos trabajado en su hacienda. Entonces, viendo toda esa

situación, teníamos que salir de esa esclavitud. Porque ellos nos gobernaban, ¿por qué?, porque ellos eran pudientes, económicamente eran pudientes (Almicar Ferrer, bando Gamonal, 29 de enero, 2014).

Como se puede apreciar en el testimonio del integrante del bando gamonal, también reconoce que lo *negro* se iguala a esclavo, es decir, la población campesina andina en igual condición de esclavitud, maltrato y pobreza por parte de los ricos de la población. Los *negros* (participantes en el zumbanacuy), aunque no realizan una danza en sí en la fiesta,¹⁴⁰ por medio del enfrentamiento buscan salir de la condición de esclavos.

Los chinchilpos, como se mencionó, son el grupo de personas pobres, campesinos o runas, ubicados espacialmente en el *hurin*, el abajo, como una categorización socio-espacial. La referencia al bando gamonal, a pesar de que en la zona no hubo grandes haciendas, refiere a los hacendados, a los ricos o adinerados, como sucede en otras áreas de Perú o de América del sur. Quijano (2007, XXII) ha sostenido que los gamonales incluyen al gran hacendado, pero también a curacas locales o campesinos ricos, intermediarios del poder nacional, en los ámbitos político y económico que contribuyen a la dominación de la “burguesía imperialista” peruana. Los gamonales pertenecen al *hatun*, el arriba socio-espacial. En este sentido, el barrio es una denominación plenamente de origen español, no obstante, se percibe la gran influencia del espacio de la cosmovisión andina, como se señaló anteriormente.

Antes de continuar, merece explicación el mito involucrado en la ritualidad del zumbanacuy, el cual permite explicar de cierta forma el ritual de fertilidad implícito en la danza de *negritos* antes descrita.

Los chinchilpos usan el color rojo en el casco, en una especie de corbata y en la chompa (suéter), como tono diferenciador. Por su parte, los gamonales visten igual, pero

¹⁴⁰ El enfrentamiento entre chinchilpos y gamonales está considerada como una danza porque al inicio del desfile, hacen una coreografía marcada por movimientos lentos que resaltan el uso de la zumba o el látigo, pero en apariencia carece de complejidad. Sin embargo, dichos pasos marcan su incorporación al conjunto de danzas de la zona andina de Huancayo. Resulta que esos pasos se dejaron de hacer hace algunos años, pero hoy la junta directiva de los bandos gamonal y chinchilpo los están reviviendo porque están buscando el reconocimiento por parte del Ministerio de Cultura como danza patrimonio cultural de Perú, pero para ello requieren contar con una coreografía. De ahí su intento de revivirlos del abandono. Es probable, también, que la referencia como danza se encuentre en la parte del desfile en la que reproducen danzas de la zona centro andina, como se describirá después, ya que los *negros bailadores* reproducen éstas en forma de sátira, pero cumpliendo los movimientos y los vestuarios de las representaciones de las que se burlan.

con el celeste (azul) en el casco, listones y bufandas; su chompa es blanca.¹⁴¹ Ambos grupos completan su vestimenta con uno de los aspectos que refiere a lo afro, su máscara de color negro, hecha de piel de vacuno, pintada de negro y adornada con múltiples diseños de barba negra o de color rojo o celeste, según los integrantes de cada sección.

En palabras de Almilcar Ferrer, del bando gamonal, señala claramente la pertenencia a un bando:

[...] por la parte de ubicación que tiene el pueblo de Huayucachi. Este centro es Huayucachi, esta parte más o menos de barrio Centro, barrio Yacus, barrio Libertad, barrio Manya, barrio Chanchas, barrio Huanmamarca casi a la parte norte, lo consideramos como gamonal. Y la parte sur la hemos considerado la parte, lo que nos representa a los Chinchilpos. Entonces por eso es la división. Esta parte del norte es gamonal y la parte sur es los Chinchilpos (Amilcar Ferrer, 29 de enero de 2014, bando gamonal).

Los barrios del bando chinchilpo son los de Quillispata, Colpa Alta, Colpa, Miraflores y Mantaro. Orellana (2007, p. 63) ha señalado apellidos plenamente reconocidos para el bando gamonal, como Travezan y Montes de Oca, el primero como el gran terrateniente de Huayucachi a finales del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX. El bando chinchilpo estaría integrado por apellidos como el de la familia Carhuallanqui. En este sentido, es importante mencionar que el barrio gamonal está identificado por apellidos hispanizados o de probable origen español y también por apellidos de origen quechua como Unsihuay, pero mientras el barrio pobre o chinchilpo por apellidos huanca-quechuas.¹⁴² ¿Se trata de un enfrentamiento étnico, entre descendientes españoles o curacas españolizados y los runas pobres? ¿Los apellidos Travezan y Montes de Oca, del norte-*hatun*, y el de Carhuallanqui, del *urin-sur*, son

¹⁴¹ Además de lo ya señalado, ambos bandos visten con pantalones blancos, capote negro, que recuerda una especie de capa que cubría a los policías de la guarda civil a mediados del siglo pasado; botas tipo militar en color café. El casco es adornado con la crin de caballos. Oscar Carhuallanqui especificó que la homologación de colores es reciente, a partir de 1968; anteriormente, las empresas de transporte público contribuían a la fiesta, y los “ladiadores”, como también se les llama a los participantes del combate, utilizaban diferentes colores, incluso los de los autobuses patrocinadores. El color rojo de los chinchilpos también ha sido identificado como un color simpatizante de los movimientos revolucionarios de América Latina y la influencia del Che Guevara; además, la bandera del bando es acompañada con color negro, que remite a la bandera de huelga. Estos datos son relevantes para el trabajo doctoral, pero por las intenciones de este escrito, no serán desarrollados aquí, aunque refieren a una revuelta simbólica del grupo subalterno, chinchilpo pobre, contra el grupo dominante, el gamonal rico.

¹⁴² Hasta el momento, no he podido identificar algún estudio sobre parentesco en la localidad que trate esta situación, pero tampoco lo he podido desarrollar por las limitaciones del trabajo de campo. Véase, por ejemplo, Chávez de Paz (2005) y Orellana (2007).

indicadores de pertenencia étnica? En este momento de la investigación, es imposible contestar dichas preguntas, pero lo evidente es que se hace presente la división socio-espacial andina, en el norte-*hatun* los ricos-gamonales y los chinchilpos pobres en el sur-*urin*.

Como mencioné en el capítulo anterior, la lucha de clases reflejada en el zumbanacuy, dada por los pobres o chinchilpos y los gamonales, los ricos, se lee como una lucha de clases con origen de principios del siglo XX, cuando las familias Travezan y Montes de Oca acaparaban el poder del Distrito mediante los presidentes y el cabildo. Al mismo tiempo, esa lucha de clases puede asumirse que proviene de las guerrillas indígenas que combatieron a los chilenos en 1882 y que posteriormente mantendrían una lucha contra los terratenientes o gamonales de la zona. Al mismo tiempo, deriva de los organizadores del zumbanacuy que eran jóvenes en los años 70 y que estaban contagiados por los movimientos sociales como la revolución cubana.¹⁴³ A su vez, el zumbanacuy representa el enfrentamiento de la población de Huayucachi por defender sus tierras en los años 40 del siglo pasado, cuando el sacerdote intentó vender las tierras de cofradía, es decir, las tierras a cargo del Prioste o mayordomo para que obtuviera recursos para financiar las celebraciones como la del *Tayta Niño*. Como se explicará adelante al hablar de la fiesta de cruces, también hay una oposición simbólica de la fiesta del pueblo representada por el zumbanacuy respecto a la fiesta de los ricos o potentados del poblado que celebraban la fiesta de la cruz.

La fiesta en honor al *Tayta Niño* integra personajes como el prioste (mayordomo), caporales por bando, encargados de apoyar a los *negros* de su organización, los simpatizantes de éstos y los *negritos*. La víspera de la fiesta inicia el jueves último de enero y se extiende al sábado. El domingo y lunes serán los días principales del zumbanacuy y las *invitaciones* comienzan el martes y duran unos cinco o seis días. A continuación se describirán brevemente para llegar, así, a la participación de los *negritos* en el zumbanacuy.

¹⁴³ Lo anterior se desprende a que Don Oscar Carhuallanqui compuso una canción de Santiago que dice: Pichi wayta, pichi wayta/Desde Cuba he venido/Pichi wayta, pichi wayta/Desde Cuba he venido. Solamente por quererte/Solamente por amar. Fidel Castro es mi hermano/Che Guevara es mi suegro/Fidel Castro es mi hermano/Che Guevara es mi suegro. Luli paya magustacaman/Hanan paya magustaycaman/Hahahay, hahahay. Pichi tiene significados como constelación, elemento, espíritu de bebé, perrito y armadillo. En tanto wayta es flor. Lo cual puede entenderse como florecita. Es de resaltar también que la bandera que representa al bando chinchilpo es una bandera roja y negra, que semeja los colores de la huelga.

La fiesta patronal en honor al *Tayta Niño* está organizada por el sacerdote (mayordomo), su familia y amigos, en quien recaen los gastos de la celebración como los de animación musical, banda de viento, las ropas del niño-santo, la comida ofrecida el domingo con la cual oficialmente inicia la celebración, los fuegos artificiales y otros gastos como animadores y adornos de la iglesia. El sacerdote también está afiliado a uno de los bandos, rotado cada año entre chinchilpos y gamonales. En el año 2014, el sacerdote perteneció al bando chinchilpo. En una escena paralela a la de organización del sacerdote, se encuentran los caporales por barrio, personas que ocupan el puesto por un año y que tienen como fin apoyar al bando al que pertenecen, pero también como un acto de solidaridad por los gastos de la fiesta hacia el sacerdote y su grupo de simpatía. Así, por cada barrio hay mínimo tres y hasta once caporales; por ejemplo, para el bando chinchilpo hubo 30 caporales en el año 2014, quienes participan activamente en la fiesta, pero sobre todo después de concluida la celebración oficial, como se describirá más tarde.

La Víspera se refiere a la celebración previa al último domingo de enero, dividida en tres días, jueves para chinchilpos, viernes para gamonales y el sábado corresponde al sacerdote. De manera general describiré algunos elementos de éstas, ya que el sábado se hace la elección de *Negros mayores* por bando.

La Víspera del bando chinchilpo, arranca la celebración el día jueves. Ellos se encargan de vestir al *Tayta Niño* y de adornar el interior de la iglesia con flores de color rojo. Posteriormente, hacen una procesión por la noche en la que desfilan sus simpatizantes, mayoritariamente vestidos con prendas rojas y flores del mismo color. Son acompañados por una o dos bandas de viento por las calles de la población, hasta llegar a la iglesia, en la cual el sacerdote oficiará una misa para dicho grupo.¹⁴⁴ Al terminar la celebración religiosa, se lleva a cabo una convivencia en el atrio de la iglesia y la Plaza de Armas de la localidad, en la que participan ambos bandos, pero de nueva cuenta se percibe la competencia musical, ya que cada uno de ellos tiene su propia banda de viento que acompaña los huaynos; se toma cerveza, *calientito*, bebida de aguardiente o pisco con hierbas, y se baila

¹⁴⁴ Al respecto, vale la pena mencionar que la propia configuración del interior de la iglesia, marca la división de los dos bandos. El lado norte de ésta tiene un altar pintado con motivos de color azul que corresponde al bando gamonal. El lado sur tiene su altar con colores rojos. Esta iglesia es reciente, la iglesia antigua, señalada anteriormente en el mito de origen del *Tayta Niño*, ahora está en ruinas, solo queda el campanario, algunos muros y la fachada en pie. Esta iglesia está más cargada hacia el lado sur, del barrio chinchilpo y ha sido denominada por Orellana (2007, p. 30) como la *huaca*, centro ceremonial de los huancas antes de los españoles.

al ritmo del artista musical contratado por el bando para animar la convivencia. El día viernes, corresponde al bando gamonal organizar su propia víspera, similar a la descrita anteriormente.

El prioste tiene a su cargo la víspera central, el día sábado, ya que se encarga de vestir al *Tayta Niño*¹⁴⁵ con los colores rojo y celeste de cada bando, chinchilpo y gamonal respectivamente; organizar la misa; la quema de *castillones* y el baile general en la plaza pública de la localidad.

5.4.1 Aspecto religioso del *Tayta Niño*

La breve etnografía que ofreceré a continuación, parte de una estancia corta de investigación en dicho lugar, como ha quedado de manifiesto antes, por lo que los datos son resultado de las observaciones propias y complementadas por las referencias de los habitantes.

Antes de pasar a la descripción de las actividades religiosas, es importante abrir un paréntesis para reflexionar sobre lo que significa el prioste y más aún la denominación que recibe localmente de *Mama Tayta*.

Mama proviene de la palabra quechua madre y *tayta* de la palabra padre. Por tanto, la denominación de *mama tayta* representa a la madre y al padre. ¿Quiénes son los que configuran o representan a la madre y al padre?

Esta pregunta representa la simplicidad del análisis, pero en realidad encierra muchos elementos de complejidad del pensamiento andino que ya he recorrido en líneas anteriores. Sin embargo, no está de más recordarlo. La *mamapacha*, expresión más frecuente en la zona que *pachamama*, representa a la tierra en un sentido muy reducido. Sin embargo, diferentes autores (García y Tacuri, 2006, p. 51; sobre *pacha* y sus múltiples significados, Depaz, 2015, p. 41-51) se han encargado de ampliar y colocar el acento, como se expresó ampliamente en el inicio de este capítulo. *Mama pacha* refiere al universo, al tiempo, mundo, ropa, abrigo, enfermedad, amanecer, suelo, hogar, que conducen a la tierra,

¹⁴⁵ La participación de las mujeres en la celebración se despliega en aspectos como el apoyo al esposo o hijos, en el acompañamiento a los diferentes momentos de la fiesta, pero sobre todo el apoyo el día de la tirada de zumba, ya que curan, de ser el caso, cualquier herida provocada por la batalla; o bien preparar los platillos regionales que se comparten en la víspera del sábado. En este sentido, el zumbanacuy es un acto eminentemente masculino, porque son ellos los protagonistas del enfrentamiento. La vestida del *Tayta Niño* es una actividad plenamente femenina, mujeres de ambos bandos acompañan al prioste y su esposa a cambiar las ropas del santo patrono.

allpa. ¿El sacerdote, en su advocación como *mama*, es la representación de todos esos significados? Parece ser que no.

Sobre el significado que se le otorga en el poblado, recae más en el intermediario de un poder local, entre los pobladores, el gobierno institucional, el gobierno comunal y la iglesia, representaría una forma de abrigo y calma para el poblado. En este sentido, está lejos de las grandes advocaciones que acompañan a la palabra *pacha*, cuyo significado es más amplio que el de *mama* (ver el capítulo anterior sobre el espacio andino).

En la población de Chongos Bajo, vecino de Huayucachi, pude recopilar el término de *mamayta* que se emplea para designar a mujeres responsables del culto a la virgen del Carmen, cuya celebración ha sido empalmada a la del Apóstol Santiago, en cuya figura recae el papel de un hombre que coordina la celebración religiosa, denominado Capitán, que también correspondería a la palabra de sacerdote.

Por tanto, en Huayucachi la celebración es hacia un niño Dios, por lo que puede ser que ante la ausencia de una virgen se le denomina *mama tayta* al sacerdote.

Respecto al *Tayta*, la palabra significa padre. Lo relevante es su uso extendido en los andes centrales, en particular en Huancayo, para referir al *Tayta Wamani*, también de quien ya se habló al inicio de este capítulo. Éste es el dios tutelar, el marcador étnico, el dios que habita la montaña, como lo han referido los autores mencionados (García y Tacuri, 2006, p. 53-54; Arroyo, 1987, 2008a, 2008b).

¿Entonces qué significa el *Mama Tayta*? Es la vinculación de la dualidad del pensamiento andino, donde se reúnen dos seres que marcan o configuran el universo, el mundo, la tierra, las relaciones sociales y parentales y organizan el territorio local a partir del espacio. El sacerdote, en su papel de *mama tayta*, no solo es el encargado de la festividad religiosa, como se mostrará líneas abajo, es un ser humano revestido de poder religioso vinculante de los grupos sociales, de las particiones del mundo, del *hanan* y del *hurin* representado por los gamonales, los ricos, y los chinchilpos, los pobres. Ocupa un micro espacio dado por la localidad donde interviene con los poderes, institucional (presidente distrital), comunal (la autoridad de la comunidad campesina) y el poder religioso. Además, en el papel histórico, a él se le asignaba la producción de la localidad por medio de las tierras de cofradías, cuyo fin era permitirle ocupar el puesto de prestigio mediante de la producción agrícola.

Las actividades plenamente religiosas y que corresponden al sacerdote, inician una semana antes de los días centrales. Así, un jueves antes de la primera víspera, inicia la novena, que se trata de rezos que serán encabezados por diferentes sectores de Huayucachi. Se involucran asociaciones religiosas, como la Legión de María, o bien por empresarios como las boticas (farmacias) y los transportistas. Sin embargo, en esas actividades religiosas previas también participan los poderes formales o institucionales del distrito, así a las autoridades de la comunidad campesina y al presidente del distrito junto con sus regidores, les corresponde un día de rezos junto al sacerdote. Desde nuestra propia observación, se trata de arreglos formales del poder local —institucional— con el poder informal que toma el sacerdote al ser el responsable de la celebración religiosa, ya que se aprovecha para tomar acuerdos y afinar detalles de la fiesta.

La procesión del *Tayta Niño* es el punto de reunión entre los dos grupos que integran la población de Huayucachi, cuya particularidad es la vinculación a través del sacerdote, mayordomo, que coordina el día sábado el inicio de la fiesta con la víspera y da comienzo con la procesión el día domingo por la mañana.

Inicia con el arreglo y el cambio de atuendo por cuenta del sacerdote, en el 2014 fue varón y en el 2015 lo encabezó una mujer. El sábado, antes de comenzar la víspera, el *Tayta Niño* es acompañado por diferentes mujeres en su mayoría, de todas las edades, niñas y unos cuantos adultos. En ese momento se percibe una especie de toma del poder religioso por parte del sacerdote y de quienes lo acompañan en la iglesia, ya que el sacerdote no interviene, en apariencia, en algún momento. El sacerdote solo se limita a coordinar la actividad del sacerdote y de la gente que lo acompañará.

El *Tayta Niño* será vestido con un manto blanco impecable, se le colocará una banda, como la que porta el sacerdote y los caporales, como marcador de poder, se le colocará una corona y un cetro, que recuerda la vara de mando de los varayoc, autoridad tradicional de los Andes, en Huayucachi ha desaparecido desde hace ya algunos años.

El sacerdote también está a cargo del arreglo del “anda” o la tabla donde se colocará el *Tayta Niño* para iniciar el recorrido. Es una acción de mediación entre el barrio norte o *hatun* y el barrio sur o *hurin*, es decir, el barrio de los chinchilpos al sur y de los gamonales al norte. Se adorna con flores, rosas y azucenas, celestes (azules) para el bando gamonal y rojo para el chinchilpo. Se le colocan cuatro maderos de sustento, los cuales serán, de nueva

cuenta, divididos para cada uno de los barrios. Así, el cortejo que carga al *Tayta Niño* está formado por cuatro filas, dos celestes de gamonales y dos de chinchilpos. En apariencia no hay un orden o un aspecto que determine quiénes cargarán al santo patrón, pero usualmente participan en la cargada de éste los de la junta directiva de cada uno de los bandos o quienes han salido seleccionados como negros mayores, ya que desde aquí empiezan a coordinar las actividades. Los simpatizantes de cada barrio toman su lugar, como siguiendo un orden en apariencia desconocido, o estructura de pensamiento, al lado de cada uno de su barrio.

El recorrido tampoco tiene un orden en apariencia, más porque la parroquia actual sustituyó a la antigua, según Orellana (2004), ésta era la huaca antigua del *ayllu* de Huayucachi. Sin embargo, rodea la calle principal del poblado hacia el sur, barrio chinchilpo, y después dobla hacia el norte, barrio gamonal.

La música es lenta, a diferencia del huayno festivo que caracteriza el zumbanacuy. Es una especie de balada con la banda de aliento.

El recorrido no dura más que unos 30 minutos y al finalizar se coloca al *Tayta Niño* frente a la iglesia, como una especie de ordenador de las relaciones entre barrios que se enfrentarán.

Mejor dicho, el *Tayta Niño* es el mediador entre dos segmentos de la población que disputarán un poder simbólico marcado por el ritual agrario, determinado por el triunfo de uno y la derrota del otro, que se hará públicamente. El prioste es mediador entre las relaciones de esos grupos y con los diferentes sectores religiosos del poblado, por ello la organización de la festividad ha garantizado la participación de priostes por bando gamonal o chinchilpo con rotación anual, por lo que ninguno de la partición logra mantener la hegemonía de la festividad.

El otro aspecto que media el *Tayta Niño* es un poder determinado por la comunidad y las posibilidades de reciprocidad;¹⁴⁶ afianzará las alianzas entre simpatizantes de uno y otro bando, entre aquellos que hacen la mejor víspera (antesala de la fiesta) o que se esfuerzan por ganar el desfile o el zumbanacuy mismo. Al mismo tiempo, fijará el poder de

¹⁴⁶ La reciprocidad en los Andes ha sido objeto de estudio amplio. Desde Murra (2002) hasta Alberti y Mayer (1974, p. 21), la definen como –el intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, en el que entre una prestación y su devolución debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por formas de comportamiento ceremonial.”

convocatoria y de reciprocidad entre los caporales de cada uno de los barrios, ya que pondrán en marcha sus recursos para captar a los negritos de cada barrio y socializar sus recursos con el resto de los habitantes del poblado. Al final, cada caporal volverá a una dinámica familiar que reafirma los lazos de parentesco ritual y consanguíneo.

Al terminar la ceremonia religiosa y litúrgica, el prioste ofrece una especie de conciliación de los bandos antes de la batalla, ya que ofrece un desayuno en el recinto ferial del poblado, al cual asistirán los gamonales y chinchilpos, así como sus simpatizantes y público en general. Es una reunión de camaradería, donde los latigazos que se proporcionarán por la tarde no marcan diferencias sociales ni ningún tipo de distinción. Se trata de una reunión de reconciliación encabezada por el prioste y los segmentos de población del *hanan* y *hurin*.

Posterior al desayuno, el prioste encabeza el inicio del desfile, del cual hablaré más adelante. En éste, el prioste asume la posición de poder local, ya que en él reside la celebración de la fiesta en sus dos días centrales, el último domingo de enero de cada año.

Un acontecimiento que refiere a la cuestión afro en la celebración, se lleva a cabo precisamente en la víspera general, el sábado por la tarde-noche, en el interior de los locales que cada bando. Se trata de la elección de los *negros mayores* y de la Junta Directiva de cada bando. Describiré brevemente la presenciada en el local de los chinchilpos; al mismo tiempo, los gamonales hacen una actividad similar. Los cargos, antes mencionados, tienen duración de un año y empiezan en función de forma inmediata, después de ser elegidos, ya que estarán a cargo de la zumba al día siguiente.

En una plenaria en la cual participan los integrantes y simpatizantes chinchilpos, tanto de los residentes de Huayucachi como de los provenientes de Lima o de otras localidades donde han migrado a trabajar, la Junta Directiva saliente rinde cuentas del capital y de las acciones llevadas a cabo, lo cual está lejos de ser una reunión idealizada. Se identifican cuasi grupos, algunos simpatizantes o detractores de quienes tienen el mando al turno; se despliegan críticas de las acciones de la junta en función e incluso se cuestionan los gastos de los recursos económicos recabados en la fiesta anterior. Como se mencionó antes, el pertenecer a un bando está determinado por la pertenencia a uno de los barrios de la división *hatun* y *hurin*, pero también se presentan los casos al interior de una misma familia que los integrantes, por voluntad propia, determinan su simpatía por el bando

distinto de donde nació. Al mismo tiempo, hay cambios de adscripción de bando, incluso entre los *Negros Mayores* se llega a cambiar cuando se ha tirado zumba para uno de los bandos por varios años, pero se hace por mantener privilegios, tales como salir número uno en la batalla, conservando el rango de *Negro Mayor*.

Al turno de elegir a los *negros mayores*, los cuasi grupos despliegan también sus simpatías por quienes han demostrado un manejo del *látigo* efectivo para vencer a sus rivales y realizan una votación para determinarlos. El resto de participantes en la celebración, son identificados como *negritos bailadores*.¹⁴⁷ En este sentido, independientemente de que haya habido o no esclavos en Huayucachi o la zona de Huancayo —que los hubo— la población andina se representa a sí misma como *negro*, no obstante, el bando rico o pobre, pero que remite a una convergencia de lo afroindolatinoamericano mencionado con anterioridad; es decir, a una relación marcada por los contactos entre población africana, andina y europea a partir de sus propias palabras, como en los testimonios anteriores, o sus propias denominaciones, como *negro mayor* y *negrito bailador*.

A los *negros mayores*, les corresponderá la responsabilidad de participar en los primeros turnos del látigo o zumba, la pelea entre éstos y los gamonales, el orden y la organización de los grupos de danzantes en el desfile, así como en los turnos de participación en la zumba. Aquí el *negro* es la alteridad de fuerza, de valor y de dominio de la zumba (látigo), así como su capacidad de evasión de los golpes del *negro* contrario.

Sin embargo, también es pertinente hacerse algunas preguntas sobre la identificación de la población africana como capataces en la Colonia en distintas zonas andinas y costeras del Perú: ¿El *negro mayor* es una herencia de los afrodescendientes caporales de la Colonia? El látigo utilizado en la zumba, ¿representa la figura del capataz afrodescendiente que controló a la población andina en el cultivo de la tierra y el trabajo en las minas? Lejos estoy de proponer si quiera alguna hipótesis al respecto, pero es importante considerarlas para futuros estudios de mayor profundidad.

¹⁴⁷ En cada uno de los bandos, se asumen como *negritos bailadores* más de 300 personas, solo hombres, pero en la zumba que me tocó presenciar, solo participaron poco más de doscientos. El número de participantes también ha ido en aumento año con año de la fiesta, como lo marcan las etnografías antes mencionadas.

Quienes salieron elegidos *negros mayores* y *negritos bailadores* tienen la obligación de pagar económicamente a las autoridades del Distrito o del bando, el derecho de participar en el zumbanacuy.

El domingo inicia oficialmente la celebración del *Tayta Niño*, con una procesión en la que cada bando, organizados en dos filas separadas, pasean al santo patrón por las calles del pueblo.¹⁴⁸ Posteriormente, el sacerdote ofrece un almuerzo de *camaradería* al cual se integran chinchilpos y gamonales, simpatizantes y espectadores en general. Al terminar éste, se realiza el desfile, el cual forma parte de la competencia oficial, en el que cada bando reproduce a manera de sátira, las diferentes danzas del Valle del Mantaro. No obstante de que las danzas originales integran mujeres en su elenco, los varones de ambos grupos asumen la vestimenta y roles de ellas. De nueva cuenta, el bando chinchilpo inicia el desfile de corte militar, solicitando permiso a las autoridades locales, los jueces encargados de calificar a los bandos participantes y el sacerdote, para iniciar la marcha. Los gamonales harán lo mismo por su parte.

Terminado el desfile, ambos grupos se dirigen al estadio de Huayucachi, donde se cobra la entrada de cinco soles¹⁴⁹ para iniciar el partido de fútbol, en el cual los integrantes participan con la máscara negra y el vestuario antes descrito. El resultado del juego también es contabilizado para determinar a la sección ganadora.

Al respecto, las etnografías sobre chinchilpos y gamonales,¹⁵⁰ y la propia observación en el año 2014, refieren una gran movilidad de la celebración religiosa y de la incorporación de varios aspectos de la vida nacional de Perú. La música de la banda de vientos andina, las botas de tipo militar, el capote de la policía civil de Perú de los años

¹⁴⁸ Orellana (2007, p. 24) ha mencionado la probabilidad de que la organización de los dos bandos, gamonal y chinchilpo, tenga una reminiscencia en las cofradías fundadas durante la Colonia. Éstos eran grupos con tintes religiosos que tuvieron a su cargo secciones de terreno para sembrar y subsanar los gastos de la festividad. Este dato es importante para el enfoque afroindolatinoamericano, ya que Arroyo (2006) y Rocca (2010) han señalado que las cofradías en distintos lugares de Perú, pero esencialmente en Lima, estuvieron conformadas por población afrodescendiente para los cultos del Cristo Negro, señor de Pachacamilla. Con ello, no se afirma el mismo proceso para Huayucachi, pero sí puede ser un dato que coloque el acento en las cofradías como una probable reminiscencia del contacto de población afro y originaria andina; tal como lo señalan también otros autores, por ejemplo, Aldo Panfichi (2000).

¹⁴⁹ Los recursos recabados por el cobro al estadio, al inicio de la década de los setenta del siglo pasado, se dividen entre 40% para chinchilpos, otro similar para gamonales, y 20% para la iglesia. Este cobro ha permitido a cada bando contar con sus respectivos locales donde llevan la selección de las mesas directivas y de los *negros mayores*. Esos porcentajes se incrementan para cada bando, por el cobro de los *negritos bailadores*, o zumbadores, que pagan el derecho de combatir.

¹⁵⁰ Véase Maldonado Palacios (1972); Chávez de Paz (2005); Manrique y Unsuhay (1999); Orellana (2007); Manturano Cuba (1997).

cincuenta del siglo pasado, el cobro por presenciar el zumbanacuy, el incremento de los días de la celebración, antes de la década de 1990 únicamente había una víspera; el cambio de sede del enfrentamiento del atrio de la iglesia antigua al estadio distrital y el incremento del número de *negros mayores* (en los setenta solo había uno y en la actualidad hay diez por cada bando), entre otros aspectos, no considerados por el momento en este estudio, forman parte de esa flexibilidad de la celebración para incorporar aspectos de su entorno. En este sentido, el partido de fútbol realizado como el preámbulo del zumbanacuy, también es una incorporación reciente, incluso Orellana lo menciona en el registro de los años setenta que hizo de la celebración, como “Fodo un espectáculo es el partido de fútbol entre chinchilpos y gamonales. Esto no forma parte de la estructura ritual del zumbanacuy” (Orellana, 2007, p. 47). En la actualidad, el partido es uno de los espectáculos principales e incluso forma parte del puntaje que determina al bando ganador.

El zumbanacuy o la tirada de látigo es el evento esencial, que comprende el domingo y el lunes. Consiste en una actividad de contacto y de fuerza, ya que los *negros mayores* y *negritos bailadores* se enfrentan entre sí, con una duración de 30 y 20 segundos, respectivamente, cada uno compitiendo por su bando gamonal o chinchilpo. En la actualidad, las juntas directivas de los bandos buscan imparcialidad para determinar a los ganadores, por ello recurren a la Policía Nacional de Perú, para que éstos funjan como jueces del enfrentamiento.

El ganador en la zumba se determina por propiciar mayor número de latigazos al adversario y mostrar agilidad al evadir los del contrario, pero el triunfo es inobjetable cuando uno de los peleadores logra derribar al contrario. Los oficiales de la policía controlan el tiempo y al finalizar la pelea, uno de ellos levanta un casco del color del ganador, rojo para chinchilpo y azul (celestes) para el gamonal, o bien ambos para determinar un empate. En el año 2014, participaron más de doscientos *gladiadores* por bando, como le llaman a los *negritos*, divididos en enfrentamientos con más de tres horas de duración el domingo y el mismo intervalo para el lunes. Los *negritos* entre sí desconocen la identidad de su adversario, ya que portan la máscara que alude a lo afrodescendiente. Sin embargo, como se establece una lista en el orden de participación, incluso hay *negritos* que negocian su lugar para poder confrontar a alguna persona determinada, por tanto, la zumba también se convierte en un escenario para dirimir

conflictos personales o sociales, pero quedan reducidos solo a los latigazos, por lo que ganar y perder no conlleva a la extensión de peleas posteriores a la celebración.

El lunes de la fiesta principal, inicia con una ceremonia religiosa en la que participan chinchilpos y gamonales, ulteriormente vuelven a desfilan al estadio en compañía de sus simpatizantes. Después de mediodía, comienza de nuevo el zumbanacuy, en el que se vuelven a enfrentar los bandos por más de tres horas, con el resto de *negritos bailadores* pendientes por pelear. Al finalizar la confrontación, los jueces anuncian al ganador. En la confrontación presenciada, los chinchilpos fueron ganadores, con lo cual se esperó que la cosecha del año 2014 fuese abundante, pero también se determina un prestigio social por parte del grupo vencedor, pues éste es reconocido en el ámbito social mayor de Huayucachi.

Terminada la publicación del ganador en la zumba, cada bando ameniza su propia fiesta con las bandas de viento contratadas para la ocasión, al mismo tiempo inicia un último acto musical contratado por el prioste, el cual marca el fin del zumbanacuy.

El día martes inician las *invitaciones* o el cambio de caporal. Las invitaciones es un acto de reciprocidad social, el cual está dado por ambos bandos. Los caporales de cada uno de éstos, organiza por su cuenta una celebración extendida durante seis días más, cuya finalidad es, en primer lugar, hacer el cambio de caporales de cada uno de los bandos. En palabras de Orellana Valencia (2007, p. 49):

[...] el cambio de caporal (también denominado caporía); esto consiste en la visita a diferentes casas de chinchilpos y gamonales, en las que se eligen nuevos caporales, mediante la entrega de un cuchiponte (chancho [cerdo] asado) y todo tipo de bebidas.

En las invitaciones, los caporales hacen entrega de una comida especial, una especie de reconocimiento a los *negritos* de su bando por la disputa en el zumbanacuy.

Los *negros mayores* vuelven a ser protagonistas de la actividad, ya que los caporales les entregan a ellos los alimentos, cervezas y chicha a repartir entre los *negritos bailadores* del bando. Ellos dosifican el alimento y la bebida en las dos horas que dura la invitación, terminada ésta, deben regresar vacíos los utensilios en los cuales les fue compartida la comida y bebida. Por día se celebran aproximadamente cinco invitaciones, a las que poco a poco se integran los *negritos bailadores* y los simpatizantes para compartir los alimentos y bebidas.

De esta forma termina la fiesta religiosa y ritual del zumbanacuy en honor al *Tayta Niño*, en la cual se percibe que los chinchilpos y gamonales remiten a dos sectores antagónicos en la sociedad andina. Los pobres, trátense de población originaria, o *negros* o mestizos, que no tienen propiedad y están bajo la servidumbre del señor gamonal, el patrón, el rico y dueño de las tierras.

Lo afirmado hasta ahora está lejos de considerarse una interpretación final sobre el zumbanacuy. Es, por decir lo menos, un acercamiento inicial a la complejidad de las relaciones y convergencias étnicas en los Andes a partir del enfoque afroindolatinoamericano, el cual busca identificar esas relaciones de acercamiento más que poner el acento en las diferencias.

En este sentido, las palabras de los protagonistas del zumbanacuy dejan huella clara de la visión de los runas-campesinos de la zona centro andina sobre la población afrodescendiente: se les ubica como esclavos y al mismo tiempo en una situación similar de explotación. La filiación de la población andina con el esclavo y con los campesinos de la zona baja del *hurin*, permite observar la convivencia de ambos sectores, ya sea por el contacto permanente o transitorio, bajo una misma condición que los lleva a enfrentarse al grupo dominante, identificado aquí como el de los gamonales. Así, el zumbanacuy es una forma de liberarse de los gamonales mediante la lucha con latigazos.

Al mismo tiempo, refiere a una visión sobre la fertilidad de la tierra. El triunfo de los chinchilpos da certeza sobre la abundancia de la cosecha, pero de ganar el gamonal, la baja productiva marcará el destino de los campesinos. De tal forma, se puede aventurar que el enfrentamiento de los ricos y los pobres, plenamente reproducida por la visión socioespacial andina, incorporó la noción del esclavo y la población originaria andina de Huayucachi en una revuelta contra la dominación de lo europeo-mestizo-rico como el explotador y esclavista.

En el mito sobre el origen de la fiesta del *Tayta Niño*, en la danza de chinchilpos y gamonales se percibe que los participantes de la parte baja o sur, el *hurin*, correspondiente a los campesinos pobres identificados como esclavos, en igual condición que los afrodescendientes, salvan al pueblo de la esclavitud a la cual son sometidos por los gamonales por medio de un enfrentamiento que también tiene su realización en el ritual

agrario de abundancia de cosecha. En este sentido, el mito incorpora la alusión a la población afro y campesina en un proceso de libración.

Compartimos la visión de los expertos en el sentido de que en la batalla de chinchilpos y gamonales hay evidencias claras de una visión andina sobre lo oscuro, como el color de la máscara que portan, los aspectos mencionados por Orellana en cuanto al aspecto ritual que tuvo el color negro en la historia de los huancas. Pero al mismo tiempo consideramos que esa presencia y la plena alusión a los esclavos, muestran la concurrencia de diferentes sectores étnicos en la sierra andina con la llegada de los invasores europeos después la conquista en los Andes.

Las voces de algunos de sus protagonistas y la utilización de la máscara, claramente aluden a una población afro que, de manera tangible o ficticia, participa de la esclavitud, condición de subalternidad compartida por la población andina bajo las condiciones de explotación de los curacas o campesinos ricos, identificados con el nombre de gamonales. Es decir, la autoidentificación como *negros mayores* o *negritos bailadores*, pone en juego la visión de la alteridad que ha mencionado Celestino, en la cual se iguala al esclavo africano con la de la población originaria de los andes.

Se trata, al mismo tiempo, de una revuelta simbólica contra los caciques centro andinos, protagonizada en el zumbanacuy, en el cual el objetivo es que gane la clase subalterna, los *negritos* o runas andinos, percepción que coloca a lo *negro* y chinchilpo como representación de la pobreza.

Faltan mayores elementos de investigación, algunas preguntas ya planteadas, acerca de la posibilidad de considerar el papel de los *negro mayores* como los capataces de los campesinos andinos durante la Colonia, por tanto, no se debe perder de vista que quedan más preguntas que respuestas definitivas sobre las relaciones de la población afrodescendiente y originaria en los Andes peruanos.

5.4.2 La fiesta como acto del pueblo, de lo subalterno

En el caso de Huayucachi, la ritualidad de la fiesta tiene dos esferas no contrarias, sino complementarias. La primera es la esfera de lo eclesiástico, el sacerdote se pone de acuerdo con el prioste, pero el primero solo es encargado de las misas, de abrir y cerrar el templo. La liturgia y la evangelización, como lo dice Matos Mar (1976), fue hecho con un fin

hegemónico desde la Colonia, la cual a veces fue intolerante con las expresiones de los subalternos en lo que algunos han llamado lo “popular”, es decir, las fiestas organizadas por el pueblo como un acto de rebelión u oposición a la hegemonía sacerdotal-católica en los templos.

En el caso de Huayucachi, las relaciones entre iglesia como hegemónica, y del pueblo como subalterno y dominado por las creencias religiosas, no han pasado desapercibidas, sobre todo cuando están en juego los recursos de las fiestas patronales. En la historia de Huayucachi, y de Sapallanga, se enfrentaron al obispo de Huancayo, Manuel C. León y el párroco de Huayucachi, quienes pretendían vender las tierras en Junín, mejor dicho, se apoderaron de las tierras que la organización comunal determinó para la cosecha festiva, la cual estaría dada al prioste y caporal en turno, cuya propiedad es del común y por tanto esa tierra es por rotación, donde el pueblo participa con el trabajo y a los grupos participantes (no especifica si por barrio o por bando) les tocaría un porcentaje, pero al prioste un porcentaje mayor para cubrir parte de los gastos generados por las celebraciones de las fiestas.

Los sacerdotes intentaron vender esas tierras comunales, pero la población “indígena de Huayucachi” como dice el texto, se inconformó, porque al parecer eran tierras de la población, pero también por querer comprarlas.

Respecto a las celebraciones festivas, anota:

“Los terrenos dedicados a esas festividades se denominaban COFRADÍAS y la costumbre, brevemente descrita anteriormente, que tuvo su origen en la Colonia, fue fomentada en la República por los mismos indígenas que veían en cada FIESTA DE ESAS, QUE MAS TIENE DE PRACTICAS Y RITOS PAGANOS QUE DE MEDIOS PARA PROCURAR SUPERACION ESPIRITUAL. UN MEDIO PARA DEDICARSE A LA EMBRIAGUEZ Y AL OCIO COLECTIVO.” Pero más aún, QUIEN ESCRIBE, muestra una mentalidad colonial en pleno siglo XX, con respecto a los curas como entes hegemónicos de salvación espiritual: “LOS CURAS HAN SIDO Y SON LOS PRINCIPALES FOMENTADORES DE UN VERDADERO ESPIRITU DE EMULACION ENTRE LOS INDIGENAS PARA ASUMIR LA DIRECCION Y COSTOS DE ESAS FIESTAS QUE A LA POSTRE LOS LLEVA A LA RUINA ECONOMICA MAS ESPANTOSA EN COMPENSACION DEL “HONOR DE HABER PASADO CARGOS” CON NOTABLE BRILLO Y FASTUOSIDAD DIRECTAMENTE PROPORCIONADOS CON LA MAYOR DURACION DE LAS BORRACHERAS Y LA PRODIGALIDAD Y ESPLENDIDEZ EN LA PAGA DE LOS DERECHOS SACERDOTALES Y LAS REGALIAS A LOS CURAS” (mayúscula aparecen en la fuente. Citado en Maldonado, 1972, p. 46-47).

En esta manera de ver a la fiesta indígena, queda suficientemente probado el carácter hegemónico que mantiene la iglesia con respecto a la celebración del grupo subalterno. Hoy, en apariencia esa supuesta barrera se ha perdido, sin embargo, por observaciones en campo, el sacerdote se limita a los servicios religiosos, casi abandonando el templo católica cuando prioste y caporales se adueñan de la iglesia para adornar a *Tayta Niño* durante la víspera, el sábado anterior al Zumbanacuy. Lo mismo sucede mientras es adornado con las andas, así será paseado en procesión el *Tayta Niño*.

Sin embargo, el propio zumbancuy en un acto rebeldía, no solo a los gamonales, sino de asalto literal a la iglesia, por eso se puede suponer que es un acto de subversión a la hegemonía católica por medio de la figura del prioste y los caporales, pero también por la de los Gamonales y Chinchilpos que toman el control de la festividad.

La otra esfera es lo popular. La fiesta del pueblo que queda en manos del prioste y caporales, además del presidente de cada bando.

5.5 Carnaval y fiesta de las cruces

El conjunto ritual de Huayucachi no implica solo la festividad antes mencionada, es la que ocupa el primer lugar. Sin embargo, existen otras festividades que describiremos sucintamente porque nos interesa plantear la idea de que el proceso ritual del etnoterritorio inicia con el zumbanacuy y termina con la fiesta de Santiago.

Por ello describiré brevemente las otras fiestas de Huayucachi que tienen importancia.

5.5.1 Carnaval

La fiesta de carnavales es una celebración de envergadura mundial y Perú es un país que no es indiferente a tal situación. Los carnavales de Cajamarca, de Ayacucho, de Piura, de Arequipa, de Cusco, compiten entre sí por llevarse la primacía en cuanto a su desenvolvimiento y presentación.

En este sentido, el carnaval de Huayucachi se inscribe al de Huancayo en el marco religioso de la celebración de la Semana Santa, como un acto festivo con sus propios tintes andinos. Respecto al tema, el baile principal de la fiesta de carnaval en la región del valle del Mantaro es el Huaylarsh. Huayucachi es considerada la capital del Huaylarsh, porque se

dice que en sus dominios territoriales y de entre su gente surgió esa forma propia del huayno huancaíno.

El huaylarsh también es una batalla ritual, como todos los carnavales donde se avientan fruta y se empapan de talco. En el caso de Huayucachi, incluso se presenta un proceso de sustitución del talco por latas de espuma a presión, la cual empapa a todos los bailarines y después el talco.

La pelea se da entre los propios integrantes del grupo de danzantes, pero sí se busca marcar a su compañero o con mucha espuma o con talco. Es una pelea entre mujeres y hombres, no hay un ganador, todos resultan victoriosos. ¿Será una transformación de la pelea y de integración de la mujer al ritual de fertilidad y de combate ritual del *tinkuy* en los términos que se ha explicado?

Los varones empapan a las mujeres y éstas quieren hacer lo mismo con ellos, al igual que los pocos adolescentes sin vestimentas y niñas y niños que empapan al bando del que se consideran parte.

En apariencia es un baile reciente, cuya música se registra en composición a principios del siglo XX. Por tanto, puede leerse como una continuación de esa guerra reproducida al carnaval más tradicional.

5.5.2 Fiesta de la cruz Huayucachi

La otra celebración que complementa el ciclo ritual en Huayucachi es la fiesta de la cruz, realizada el 3 de mayo de cada año. Para iniciar este apartado es pertinente una pregunta que apunta la revuelta simbólica de la que parte mi hipótesis. ¿La fiesta del *Tayta Niño* y del zumbanacuy es la sublevación de la clase subalterna, de los runas campesinos y de los profesionistas surgidos de éstos, contra el poder local de los gamonales, de los ricos que festejan a la cruz? La respuesta es sí.

Como comenta la gente, si hace más de 40 años la fiesta era importante para la población, ahora es solo un resquicio de festividad marcada por la separación de barrios y sobre todo organizaciones no huayucachinas que compiten en su nombre en el huaylarsh. Es decir, se percibe un sisma entre las instituciones de carnaval y los grupos más inteligentes que se quedaron en la consolidación de la festividad del *Tayta Niño*. Incluso recopilé un dato relevante, el cual se refiere a que la fiesta de la cruz de Huayucachi

formaba parte del culto de los ricos o gamonales, de aquellos curacas o caciques locales que mantenían la explotación de la gente. Es decir, la fiesta de cruces era una especie de divisor étnico, ya que quedaba en los mestizos, incluso son migrantes algunos de ello, en tanto la población indígena u originaria de Huayucachi festejaba al *Tayta Niño*.

Había aquí el Travesán pero ellos [el hacendado de Huayucachi] nunca ha participado. Ellos tienen aparte su capilla, ellos tenían su cruz [...] tenían su fiesta particular, nada con el Tayta Niño. Ellos eran latifundistas, nada que ver con el pueblo, yo tengo mi fiesta. Eso es en mayo [...] ellos eran como unos tiranos que no querían juntarse con la gente, con el pueblo, al contrario los explotaba. [En su hacienda los gamonales] producían papa, choclo [maíz], forrajes, tenían animales, frejoles, criaban vacas lecheras. Ellos vendían más que nada a Lima (entrevista al Juez de Paz de Huayucachi, John Carhuallanqui Palacios, 1 de mayo de 2014).

La fiesta de la cruz en esta ocasión estuvo presidida por el señor Adrián L., como el representante de la nueva Organización San Cristóbal de Huayucachi, encargada de representar al poblado en los diferentes festivales regionales y nacionales de la fiesta carnavalera.

Relatan las personas mayores, incluso el propio cura lo remarcó en la celebración de la capilla de la cruz en el cerro San Cristóbal, que hace años en esta celebración se realizaban corridas de toros por la gran unidad que vivía la población para celebrarla. El padre argumentaba que se basaba en la gran devoción del pueblo huayucachino por la pasión de Cristo, el cual fue conducido al Cerro Golgota para ser crucificado, de ahí la importancia de la fiesta.

El relato de la señora, hermana de los fundadores de las asociaciones carnavales, reportan el cisma entre la población y la realización de las fiestas, pues en ciertas esferas buscaban beneficios personales más que preparar la festividad en sí, tal vez de ahí la importancia adquirida y revalorada por la fiesta del *Tayta Niño*, ya que fue después de los años sesenta y setenta que los jóvenes de Huayucachi se aferraron a hacer crecer y sistematizar la festividad.

La fiesta de la cruz consiste en una víspera, el día 2 de mayo, en que se lleva a cabo una misa en la parroquia del poblado, se queman castillones, se comparte con la banda y se *cervecea*, al lado de las personas que donan toretes, cerveza y calentitos. Se celebra como en cualquier otra fiesta, hasta que las personas están de ánimo.

El día 3 de mayo, las cruces que están en la iglesia son conducidas en un camión de redilas a la cima del cerro San Cristóbal, donde está la capilla; se llevan las dos cruces, unos floreros y unos cuantos candelabros, los cuales, resultan insuficientes para el número de velas.

Sin un horario marcado propiamente dicho, el evento empezó después de las once de la mañana, antes de las doce. El prioste pasa por la cruces, algunos de sus invitados y los monta en el camión, incluido quien escribe, para evitar el penoso camino de subir las cruces, tal como se hacía antaño, donde relatan que había dos días previos de velación y el día 3 a las cuatro de la mañana subían a pie el cerro para colocar las cruces en la capilla.

Ahora con una escasa participación de no más de 100 personas, una banda, familiares, participantes de la institución folclórica y amigos, se lleva a cabo la misa en la capilla del san Cristóbal. Breve, como si el sacerdote quisiera acelerarla por todo momento, solo colocando el acento en lo ya dicho de la obra de dios y la cruz.

Después de la misa, viene el compartir los obsequios que la gente le acerca al prioste, vino, champaña y galletas, empiezan los huaynos. Después se comparten las cervezas y la charla de algunas personas aumenta, como los compadres mayores, quienes se esfuerzan en comunicarse en quechua (después me enteré de que no son de Huayucachi, son de Chuapaca y otras poblaciones pero hablan el idioma como una forma de comunicación, incluso con los jóvenes).

Posteriormente se compartió huaypachupe o huallpachupe, un guiso tradicional de fiesta que incorpora el mondongo, maíz gordo (o pozolero de México), arroz (a diferencia del mondongo tradicional que no lo lleva, incluida la papa).

Lo relevante de este apartado, es asociar que las fiestas de Huayucachi presentaron un cisma o rompimiento en la historia, caracterizada por la condición económica de sus pobladores. Mientras los ricos o gamonales (que no participan del zumbanacuy si no que eran los adinerados del pueblo) se avocaban a la celebración de la cruz del cerro San Cristóbal (en mi interpretación el *apu* local), la gente del común, los runas o chinchilpos, incluso de aquellos que representan a la “*elase pudiente*”, como dice el mito, los gamonales, se dedican a celebrar al Tayta Niño.

Se percibe así una asociación de varios espacios simbólicos de poder en las esferas de eso que se llama folklore, pero que va más allá a partir del contexto estudiado.

5.6 La fiesta ganadera y de marcación de Santiago

Tayta Shanti, *Tayta Wamani* o *Tayta Santiago* son algunas de las denominaciones que recibe la fiesta dedicada a la marcación ganadera en la región del Valle del Mantaro. Las palabras *shanti* o *wamani* refieren al apu, el dios patronal de los huancas, en primer lugar identificado como el Huaytapallana, como se especificó en el capítulo anterior.

La fiesta de marcación ganadera se empalma con dos celebraciones católicas de profunda raíz y cuya influencia inició en la Colonia, con las acciones evangelizadoras que fueron llevadas a cabo en la sierra de manera muy temprana. Ejemplo de ello lo constata la iglesia erigida en Chongos Bajo, población cercana a la de estudio, de hecho se encuentran frente a frente, divididas por el río Mantaro o *Hatun Mayo*. La iglesia del Copón, como es conocida esa primera edificación religiosa en el Perú, fue construida por los dominicos en 1534. La construcción del convento de Ocopa en la zona de Concepción, Jauja en 1537, también denota la incursión religiosa en la zona.

Incluso, en un trabajo de observación etnográfica en la fiesta de Santiago en Chongos Bajo, se puede señalar la coincidencia de la construcción de la iglesia de éste, la iglesia antigua de Huayucachi donde empezó la historia del zumbanacuy y la montaña sagrada o apu de Huaytapallana. Sin embargo, faltan mayores estudios de arqueastronomía para adelantar hipótesis al respecto, los cuales son nulos en la zona.

El complejo de las festividades del Valle del Mantaro está involucrado en una religiosidad y ritual de prevalencia andina.

La festividad de *Tayta Shanti* o *Tayta wamani* involucra más que una mera sobreposición de lo católico y lo andino. En realidad, con base en nuestras observaciones en campo, domina por completo el ámbito andino porque el ritual ganadero se acompaña del intercambio, de la reproducción y (la) fertilidad ganadera, con un profundo contenido mágico religioso, predictivo y protectorio de sus ganados” (Taïpe, 1988, p. 64). En él se presentan casos de trueque y cohesión intracomunal descrito para el caso de Huancavelica, pero que es compartido en las regiones de Huancayo y de otras del sur andino.

Se trata más que de una celebración católica, de un festejo al apu donde pastan los ganados, pero al mismo tiempo es el cierre de la visión del territorio como fertilidad, ya que es la época del secano, de las secas de mayo a junio. Es la fecha en que se solicita la protección de Santiago. Al respecto existe una amplia bibliografía, sin embargo para el

caso de estudio interesa de manera particular la de García y Tacuri (2006), Alers-Montalvo (1967), Favre (1967), Arroyo (1987, 2008), entre otros.

5.6.1 Santiago Apóstol

Es reconocido una de las figuras católicas españolas más difundidas en América Latina. Esto se debe al acoplamiento de la liturgia católica después de la conquista, con los elementos del pensamiento mesoamericano y andino.

Santiago Apóstol fue hermano de Juan el Evangelista. Al igual que al apóstol Andrés, era pescador y se confió en ellos para que atraparan con sus redes a los infieles.

Recibió de Cristo el nombre de "Boanerges", cuyo significado es "Hijos del trueno", uno de los atributos que se le imputan en el mundo andino, dada su cercanía con la celebración de Illapa, el dios del trueno en los andes.

Destaca en la biografía del santo, el aparecer como el primer santo de la cristiandad, ya que fue torturado y decapitado por Herodes. A esta misión evangelizadora, se le sumó su papel como "defensor de la fe", pues combatía a los infieles cabalgando un caballo blanco y blandiendo una espada. Destaca como defensor de la fe cristiana en España durante la invasión musulmana y su primer viaje a ese territorio lo consolidaron como una fuente de inspiración que presumiblemente tenían los primeros españoles desembarcados en tierras americanas. Warman (1972, p. 23) asocia a Santiago con la actividad teatral española en el siglo XIV, con las procesiones del Corpus, plenamente incorporado en las danzas de Moros y Cristianos. De manera general, Santiago fue impuesto en nuestra América en varias figuras, la plenamente religiosa, ligada al Apóstol, como combatiente de los infieles, en este caso de la población mesoamericana y andina (Warman 1972, p. 72) y su llegada en la danza de Moros y Cristianos como parte de los procesos teatrales con fines de evangelización.

–En 1519, Hernán Cortés llegó a Veracruz, y en Lantigua construyó la primera iglesia dedicada a Santiago Apóstol en el continente americano." También en 1521, cuando México fue conquistada, Cortés construyó una iglesia en las ruinas de los aztecas que igual fue dedicada a Santiago Apóstol." (Santiago s/f, p. 6)

Debido a su importancia para los conquistadores, su culto y figura rápidamente fue introducido en distintos lugares: Santiago de Chile; Caracas, Venezuela, fundada el 25

de julio de 1567 con el nombre de Santiago de León de Caracas; Santiago de Guayaquil, Ecuador; Santiago de Cuba; Santiago de Querétaro, México; Santiago de Cali, Colombia; Santiago de Guatemala; Santiago de Veraguas, Panamá; Santiago de Chiuitos, Bolivia; Santiago de los Caballeros, República Dominicana; Santiago del Estero, Argentina; Provincia de Mendoza, Argentina; San Felipe y Santiago de Montevideo, Uruguay, destacan entre los lugares más emblemáticos.

Sin embargo, en muy poblaciones de todas las naciones que hoy integran nuestra América, el culto a Santiago fue impuesto por el ánimo evangelizador. Más aún, porque dada su cercanía con la figura del rayo, como se mencionó antes, los evangelizadores empalmaron cultos y calendarios con ciclos rituales mesoamericanos y andinos. En el caso particular de Perú, uno de los dioses del *hanan pacha*, Illapa, el rayo, será asimilado en la operación sincrética evangelizadora con Santiago Apóstol, más aún por la cercanía del invierno serrano, con lluvias y la aparición frecuente de los rayos.

Por ello, es emblemático que la primera construcción religiosa que ordenó Pizarro en la sierra central andina fue la de Santiago de León de Chongos Bajo. Una construcción dominicana que provino de la iglesia del copón, marcado como la primera construcción en territorio andino.

5.6.2 Santiago en los Andes

Se encuentra en el marco de las últimas cosechas y el secano, de mayo a junio, antecedente de la época de lluvia del invierno, no obstante que se confunde con el verano referido por los pobladores de la zona de Huancayo (Arredondo 2006, p. 12), como se ha dicho antes.

Su precedente es la fiesta de San Juan, el 24 de junio, que oficializa la apertura del rito ganadero mediante la *quema de chamizo* (la quema de los restos de la cebada o la avena) en el corral o *qatus* de los ganados. Por lo que, la *Gran Hoguera Andina* simboliza el proceso de limpieza del cosmos, fijando el final de la cosecha o del ciclo agrario cargado de malestares o anomalías con efectos sociales y naturales y señalando la *fiesta del ganado* como el período de los ritos de limpieza y propiciación.” (Arroyo año, p. 120)

La celebración del 24 de junio con San Juan se marca el inicio del “Año nuevo andino”, fin del año agrícola, que después dará lugar a la fiesta del agua, o limpia de acequias.

Posterior a estas celebraciones, inicia el “señalacuy”, “Santiago”, “Tayta Shanty”, “herranza”, “marcación” o la “fiesta del ganado”. Arroyo lo ha identificado como la época de pago mayor o pagapu, que son la época de las ofrendas dedicadas a los apu wamani. (ídem)

Hablar sobre la tinya y el cacho, la música de la fiesta. Contrariamente, en la localidad de estudio este tipo de música ha sido sustituido por la música de viento de las orquestas o bandas locales, la Juventud Huayucachina o los Ases de Huayucachi, como muchas otras agrupaciones, disfrutan de los altos costos de la época porque cada familia o pueblo los contrata para dar vida a su fiesta ganadera.

Incluso en Huancayo la fiesta adquiere un tinte oficial, de turismo étnico, porque atrae gran cantidad de turistas.

—Idgar a la sierra siempre es un alimento para mi mirada. No obstante, reconocer en ella la formación de múltiples procesos culturales significa un reto, como lo es describir el impacto que provoca la comercialización y patrimonialización de la fiesta del Tayta Shanti, como es que se oficializa en Huancayo, en la fiesta ganadera. Por comentario escuché que en las localidades se sigue conservando el ritual de marcación ganadera, algunos se organizan y van al Huaytapallana a depositar su pago o pagapu. Muchas familiar organizan su propia festividad, aunque ya no realicen el ritual.

Por otro lado, está a lo que me refiero de oficialización y patrimonialización de la celebración del Santiago. Se organizan bailes populares en la Plaza Huamanmarca con la presencia de agrupaciones locales de baile y de música; el Festival Internacional Huancayo con celebraciones occidentalizadas como competencias de belleza, la coronación de la mujer bella del Mantaro, se invitan agrupaciones y cantantes del ámbito nacional e internacional; se organiza un desfile protagonizado por la autoridad regional a la que se invita a las dependencias de gobierno y centros educativos a desfilar para embellecer el evento. Restaurantes, antros, discotecas y peñas están abarrotados. El hospedaje sube casi un 100% su precio, de encontrarse, ya que es tal la cantidad de gente que llega, que es poco probable encontrar uno disponible en el centro de Huancayo.

La policía nacional hace operativos a lo largo de los eventos, principalmente en el desfile los oficiales registran, incluso con algo de violencia, a menores de edad y adultos en busca de algo que no sé identificar.

A lo largo del día 25 y hasta el 28 de julio, en la ciudad hace eco la música característica del Santiago huancaíno interpretado con las orquestas de viento. En el atrio de la iglesia de María Inmaculada, se agrupan incontables músicos que formarán orquesta, ya que es cuando más obtienen recurso, porque las familias y localidades intentan contratarlos, por lo que los costos se incrementan. A veces se trata de orquestas ya formadas o de músicos que se integran a otras, pero todos alrededor del atrio en espera de que llegue el cliente.” (Diario de campo, 28 de julio de 2015)

En el ámbito religioso católico, Santiago tiene importancia por ser un apóstol de Jesús, también llamado Jacobo, éste derivó en Iago, Tiago y Santiago. Se convirtió en figura central después de la muerte de Jesús por formar parte de la iglesia prístina y a su vez por su labor evangelizadora, así como por su violenta muerte. Como figura del santoral católico, tiene presencia en distintos lugares del mundo, tal como sucede en Santiago de Compostela en España. En América Latina tiene una presencia altamente extendida en países del sur y norte.¹⁵¹

Diversos especialistas (Favre 1967, Arroyo Aguilar 1987, 2008; Taípe Campos 1988; García Miranda 2006 y 2016 entre otros) sostienen que la figura del apóstol Santiago en la sierra se aleja de la visión católica y le incorpora una serie de simbolismos asociados a la propia visión de los Andes. Así, aparecerá en la representación del illapa, el rayo y como trueno; Wamani, es decir el dios protector de las montañas, Apu; como ganadero al montar su caballo y ataviado elegantemente; al mismo tiempo, da lugar a una danza llamada santiago.¹⁵²

—...el Apóstol Santiago se arraiga en las creencias de los habitantes del Valle del Mantaro, en el departamento de Junín. Es llamado Tayta Shanti y es considerado patrón y protector de los animales. Según Castro Vásquez (2000), esto se debe a que el santo, en sus íconos e imágenes aparece cabalgando un elegante caballo, cual si fuera un patrón de hacienda o un pastor por antonomasia, por lo que se le reconoce como protector de los animales que representa al Tayta Wamani, Padre de la Montaña. En este caso, el imaginario acerca de Santiago Apóstol se amplía. Es considerado y asociado al Illapa, al trueno, al relámpago, a las montañas y hasta al Wamani que mora en las entrañas de las montañas. Es indianizado y por tanto aliado de los indios.” (García Miranda y Tacuri 2006, p. 48)

Las montañas, como lo ha dicho Favre (1967, p. 123) ocupan distintas posiciones según el momento o condiciones, ya que unas veces pueden ser jerárquicamente superiores y otras inferiores, además de estar relacionadas con conjuntos de montañas aledañas a la zona. Para Huancavelica, las montañas Qatun Wamani y Sullka Wamani tendrán esos atributos pero están en ciertos momentos supeditas a montañas mayores como el Waman Rasu y el Waman-Chiri. Para el caso de estudio, la montaña principal es el Waytapallana, montaña tutelar del valle del Mantaro o apu wamani.

¹⁵¹ Para mayores datos al respecto, véase García Miranda y Tacuri 2006, pp. 40-50.

¹⁵² En adelante, cuando se trate del apóstol Santiago se escribirá con mayúsculas la letra inicial de su nombre, cuando se escriba en minúsculas (santiago) aludirá a la fiesta realizada en el valle del Mantaro que tiene el mismo nombre.

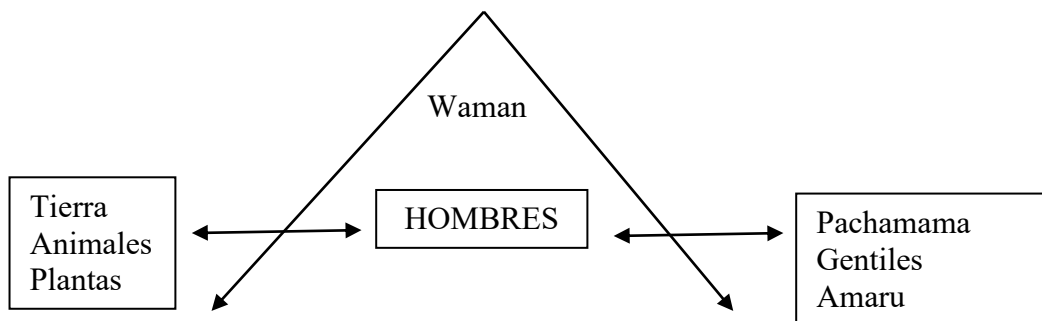
Recibe dos tipos de cultos, los que son relativos a familias y los prodigados por comunidades completas. El wamani, la montaña, protege una familia y la beneficiará o castigará según sea el culto de ésta hacia aquélla, se trata de cultos exclusivos de familia. Al mismo tiempo, protege o castiga, enriquece o empobrece, siguiendo a Favre, a la misma familia o a una comunidad. Lo que demuestra que las montañas están íntimamente ligadas a determinados grupos de descendencia, o *ayllus*, a una comunidad, a un valle, una región o un área geográfica (Favre 1967, p. 123).

Para Sabino Arroyo, al *Tayta Shanti* se le brindan tres tipos de rituales en el pagapu: Chakra pagapu, el pago a la tierra como rito agrícola; el animal pagapu, perteneciente a los ritos ganaderos, y runa pagapu, vinculado a la actividad curativa o medicina andina (Arroyo, 1987, p. 29). El pagapu manifiesta una relación particular de los humanos con los no humanos, divinidades, que habitan lo que la cultura occidental llama naturaleza. En otras palabras, ha sido descrita esa relación, llamando la atención sobre nuestra aseveración: “[...] pagapu: Relación entre el hombre y la naturaleza y relación entre los hombres o relación social” (Arroyo, 1987, p. 97). Así, el pagapu se considera una ceremonia mágico-religiosa con fuerte contenido católico y también de aspectos incas, para “comunicarse con una deidad a fin de solicitar un beneficio o aplacar la ira, mediante el ofrecimiento y entrega de su derecho” (*idem*, p. 100).

La aseveración que hace el autor referido a la vida en la “naturaleza” es de suma importancia para vincularla con la noción de etnoterritorio y a su vez con la concepción animista de Descola, de donde se puede desprender que existen entidades naturales que viven en la “naturaleza” a las cuales se les tiene que hacer un pago o pagapu por los dones y bienes recibidos a partir del runa. Esas esferas quedan visualizadas en los tipos de pagapus antes mencionados. Es decir, el chakra pagapu se vincula con los seres, el Apu Wamani, que es el “dueño” o contralador de la cosecha, es de tipo agrícola, económico y social, la ofrenda es a la pachamama, pero en realidad su canal es el apu wamani (Arroyo, 1987, p. 36) con el fin de evitar algún mal de la cosecha; el segundo tipo se vincula con los seres que permiten el pastoreo, la reproducción del ganado, es la esfera del animal pagapu. Por último, el pago lo hace la persona por haber enfermado en algún lugar de la sierra andina, ya sea su propia chakra o por el pastoreo o por andar en el Apu. Así el chacho, el pago al árbol, el pago al agua son aspectos que las personas ponen en práctica como

medida de sanación a esos seres que enferman en la sierra. Al parecer se puede equiparar esta noción de entidades tutelares de los totonacos a la de la zona andina, en ese mismo sentido podría ayudar la aseveración de Arroyo (1987, p. 104) al referir que los oferentes, su chakra y sus animales, del pagapu están en el dominio del «tutelar» es decir, el Apu Wamani que recogió del comunero.

Tierra, animales, plantas —hombres— pachamama, gentiles, amaru. Relación vertical y horizontal.



Cuadro No. 12. El ciclo que implica el Tayta Wamani, basado en Arroyo (1987)

La festividad de Santiago en Huayucachi, al igual que en otros poblados como Chongos Bajo, se trata de varias festividades, tanto de aquellos que ponen en práctica la marcación ganadera, como las de índole familiar. Describiré cada una por separado para después llegar a un intento de interpretación.

La fiesta de marcación se hace en honor a Santiago, el apóstol, y *Tayta Wamani*. Existe un reconocimiento pleno de su vinculación con el *apu* mayor, Huaytapallana. Incluso a él se le ofrenda de diferentes maneras en la casi totalidad de sitios, incluyendo Huancán que lo tiene como santo patrón.

5.6.3 Fiesta de marcación en Huayucachi

La marcación ganadera empieza con una velada, *velacuy*, que hacen las personas que todavía tienen ganado. La empiezan en la madrugada para velar el lugar donde hace un año hicieron el entierro de aguardiente (caña), chicha de jora en un porongo y las figuritas de animales o piedras que la simulan. Me parece que también se entierra una figura de Santiago.

Se forma una *mesa*, similar a la que utilizan los curanderos andinos del norte, descrita por Mario Polia (2001), cuyo origen, él identifica posiblemente en la palabra *Misa*, del catolicismo, pero con un remanente andino total.

La mesa se coloca encima sobre la manta multicolor que portan las mujeres andinas en las que trasladan a los niños y los elementos utilizados en su trajín diario. Esas mantas reciben diferentes denominaciones, pero hasta el momento no he identificado algún estudio sobre los nombres o simbolismos asociados a ellas. Se denominan *qipis*, *trawakatas*,

pullukatas y *uwishkatas*, *katas*.¹⁵³ En la mesa se coloca una figura de Santiago en su caballo, dato importante porque el Santiago también puede estar de pie, ataviado con elementos característicos de la zona, justo al centro de la mesa, una manta tipo qipis, vestido blanco, flores, ramas y frutas y panes enlazados por un hilo blanco delgado. También se colocan en un florero, o improvisación en botellas de plástico, flores y ramas que después se compartirán con los asistentes a la celebración como señal de abundancia y fertilidad.

La *mesa* queda completa con un recipiente o plato de peltre en el que depositan hojas de coca y agua, después le ponen refresco, cerveza y caña. Una bolsa de plástico con harina, que también señala un elemento natural de abundancia y recuerda a la usada en los carnavales. También se acompaña con hojas de coca que se repartirán entre algunos asistentes para simular ganado, su robo y principalmente su abundancia, porque darán un pago a la mesa. Se colocan figuras de toros, de vacas y borregos, los cuales también tienen una cinta; en el caso de los toros, como esa forma de humanizar al animal mediante el uso de una corbata.

El *pagapu* antes mencionado con Arroyo (1987) en las montañas sagradas para agradecer al *Apu* por las bendiciones, abundancia y fertilidad. ¿Se trata de una traspolación del ámbito mayor de la cosmovisión andina en un microsomas familiar y personal?

También se le añaden frutas y panes perforados por el centro por medio de una aguja y unidas por un listón blanco.

Antes de continuar con la descripción del Santiago en Huayucachi, es necesario abrir un paréntesis sobre algunas notas de trabajo de campo en las cuales se percibe una continuidad entre la *mesa* del curandero o especialista terapéutico que atiende enfermedades naturales o sobrenaturales en los Andes con la *mesa* del ritual de la fiesta ganadera, como parte de la medicina andina.

En el caso del etnoterritorio establecido para el caso de Perú, ha sido necesario visualizar la importancia que cumple la medicina andina en el proceso de contemplación de la tierra. Es decir, no se trata sólo de hablar de etnoterritorio a partir de las actividades agrícolas y ganaderas en los dos rituales antes descritos. También es importante no

¹⁵³ Estas denominaciones aluden a las mantas que durante la festividad de todos santos o día de muertos se lleva a cabo en Chongos Bajo, población vecina de Huayucachi. Nombres proporcionados por Perales y Rodríguez (2011, p. 229-230).

descuidar, *grosso modo*, su relación con la medicina andina, pero que por la intención primera de esta tesis, no se abordará de manera profunda.

Tanto para Mesoamérica como para los Andes, existe una amplia bibliografía que relacionan la existencia de un sistema médico propio o cuando menos diferenciado de lo que Eduardo Menéndez (1992) ha denominado sistema médico hegemónico y los diferentes sistemas subalternos a éste, como es el caso de la medicina andina. Ya diferentes autores (Polia 2001; Arroyo Aguilar 2013; el libro colectivo de Millones y Limón Olvera 2014; Arredondo Barquerizo 2006; Sharon 2011) se han encargado de señalar la existencia de un conjunto de prácticas médicas en los Andes, llamada medicina andina, la cual se caracteriza por la existencia de un terapeuta especialista denominado curandero o especialista tradicional, que son depositarios de diferentes técnicas de sanación para la recuperación de la salud.

Para los fines de este trabajo, es importante mencionar que la medicina andina tiene diferentes características, y una de ellas es la utilización de la *mesa* por parte de los curanderos, referida como uno de los ejes principales para que el especialista médico pueda hacer la intermediación con las divinidades y sanar a las personas. Al respecto, en el análisis del etnoterritorio en Huayucachi y principalmente en el ritual agro-ganadero de Santiago, se ha mencionado la *mesa* como referente de una parte del ritual, sobre todo en el *kintokley*, tal como se ha descrito antes.

Como lo hemos mencionado anteriormente, Santiago Apóstol refiere a un ser católico pero que encubre la divinidad andina del *Tayta Shanti*, el *apu* protector de las poblaciones de Huancayo como entidad encargada del cuidado de los ganados y de las personas dedicadas a esa actividad.

Por la descripción que he realizado anteriormente, se visualiza que el Santiago es el protector de las familias que realizan el ritual agrario en la forma que más ha sido aceptado, como protección del ganado. En otro sentido, pero no menos importante, es la actividad como protección familiar de quienes no realizan actividad ganadera pero llevan a cabo la fiesta como un culto a los ancestros que les dieron vida pero que sí eran ganaderos y combinan con las actividades agrícolas.

La *mesa* en la fiesta ganadera ha sido poco descrita, en este trabajo no intento hacer un estudio minucioso de la misma, pero sí señalar que forma parte o es una extensión con el

mismo sentido que tiene la *mesa* del curandero, es mantener la salud de las personas que recurren a él. Pero en el caso de fiesta de Santiago, ya sea en el plano de familias ganaderas o bien de aquellas que veneran a sus ancestros, se trata de una actividad de cuidado y protección familiar y colectiva. Las diferentes familias tienen por fin venerar a la figura de Santiago por medio de su ritual particular, pero que al mismo tiempo aboga por una condición social cuando en la población se llevan a cabo los cultos no obstante de ser separados y hasta acomodados por cuestiones de tiempos y visitas familiares.

La *mesa* entre los curanderos, según varios autores como Polia y los dos de rituales andinos, tiene como fin la intermediación de un especialista para recuperar la salud o bien para hacer un daño. La conformación de la mesa en tres dimensiones es el reflejo de la cosmovisión del espacio andino, tal como ocurre con las nociones territoriales que he descrito al inicio del capítulo 4. Es decir, la mesa tiene un *hanan pacha*, un *huy pacha* y un *uku pacha*. Son los tres dominios de los curanderos. Las tres localizaciones de la mesa están relacionadas con la tierra, la izquierda con el papel de la ganadería, la noche, con el *hurin pacha*. Polia (2001, p. 34) asocia esta parte de la mesa al pasado, a los gentiles, la primera época pre inca, llamada *uju (uku) pacha*, pasado remoto. La segunda etapa, también anterior a los europeos, sería la época de los ~~ing~~as”, el pasado no tan remoto, *hurin pacha*. ¿El *hurin pacha* también puede aludir al pasado inca o preinca asociado con el runa explotado que se enfrentará a lo español?, ¿la planta de chinchil que refiere a chinchilpo puede ser la planta no cultivable de la mesa del curandero andino? También es de los moros, refiriéndose a los españoles. Representa a las partes altas de los andes, a los incas y a las huacas (2001, p. 38)

La central se sería el *Kay pacha*, el mundo terrenal. Sirve para ver el futuro. Para ver en los sueños, pasado y futuro.

La parte derecha correspondería al *hanan pacha*, la zona del amanecer, una parte del cielo, a los *apus*, sol estrella, luminosidad, se relaciona con Santiago y el culto a *Tayta Shanti*, *Tayta Wamani*, o Santiago, también correspondería a los elementos cultivados colocados en la mesa, vino blanco y elementos procesados industriales. Operaciones de florecimiento. Como se visualiza, el espacio andino vuelve a tomar vigencia en esta parte de la distribución de la mesa, por lo cual se relaciona directamente con la forma de

organización social, incluso con el espacio andino que divide a Chinchilpos en el *hurin* y Gamonales en el *hanan*.

Correspondiendo a la división calidad y fresca señalada por Polia (2001, p. 42-45) detectada en la mesa de los curanderos andinos, de la izquierda, hurin, pasado, huacas, ingas, respecto a la frescura, al apu, a lo moro, católico, se puede hacer una hipótesis relativa a las fiestas importantes en la zona andina. ¿Las fiestas decembrinas que ubican lo cálido, porque también coincide con el verano, en que se dan golpes o latigazos como el zumbanacuy, remite al pasado andino, al pasado de los dioses como Huallallo Carhuincho, como apertura y confrontado al mismo tiempo con las fiestas andinas de marcación ganadera con el Santiago como el que florece la tierra, tal como fuera la mesa del lado derecho del hanan, del apu o de Santiago, a su vez como el elemento que cierra el ciclo ritual?

La mesa del curandero

PARTE IZQUIERDA	PARTE CENTRAL	PARTE DERECHA
Tiempo pasado. Mundo de abajo y de adentro, <i>Hurin/uju pacha</i> Función: defender y atacar; limpiar y botar los "contagios" Noche profunda.	Presente de la visión o sueño centro de los tiempos. Centro del mundo: totalidad del espacio, <i>kuy pacha</i> Función: ver para buscar lo perdido; ver para defender, atacar y cum. Horas centrales de noche.	Tiempo futuro. Mundo de arriba; "alto cielo", <i>janan pacha</i> Función: propiciar suerte y salud. Alba y aurora.

Cuadro No. 13. Elaboración propia a partir de Polia (2001)

Por lo que pudimos ubicar en campo, las *mesas* utilizadas en los rituales agrarios de Huayucachi son integradas por elementos de las tres partes de la mesa del curandero pero no en el sentido estricto de enfermar. En este sentido, la mesa del Santiago busca integrar los elementos de las tres partes del curandero cuando defiende, cuando trata de ver el futuro, es decir, procurar un año de protección de la totalidad del espacio, propiciar suerte y salud.

En el caso de la zona de estudio, Arredondo Barquerizo ha identificado que en las enfermedades provocadas por eso que llamamos naturaleza, están presentes las mesas de los curanderos en lo que él llama del *cutuchi* o mejor conocido como *pagapu*, el:

—Ritual de hacer ‘pagos’ u ofrendas al lugar causante del —mal’ o enfermedad como el susto (manchay), —hacho’ (daño de la naturaleza); —to ha agarrado’, gentil o abuelo (ruinas, cavernas, espíritus de los antepasados que ocasionan —males’ cuando se transgreden normas culturales de —alta de respeto’). Se arma una mesa simbólica con elementos en número de: 2 manzanas, 2 galletas animalitos, 2 caramelos, 2 pasas, 2 puñados de harina de maíz, 2 hojas de coca quinto, 2 botellitas de vino oporto y pisco, 2 plátanos, 2 puñados de quinua y maní; estos elementos acompañan al uyhuacha (cuy jubeado y muerto). Aproximadamente a media noche se entierra todo fumando, chacchando la coca, retornando por otro camino y sin voltear atrás para —engañar’ y no vuelva la enfermedad.” (Arredondo 2006, p. 83-84)

En este caso, no hay descripción de la mesa del curandero para visualizar las similitudes de las observaciones de Polia y los otros para curanderos norteños. Sin embargo, forman parte de una visión de la enfermedad bastante extendida en los Andes. La mesa del Santiago es un elemento que sólo realizan las familias que tienen ganado, al contrario de las familias que llevan a cabo la festividad por otros fines, como el recuerdo de los ancestros, no colocan mesa.

En el Santiago, la *mesa* no tiene un orden establecido, pero sí colocan la imagen del santo católico montado en su caballo, diferentes flores como *lilo lilo* (para escuchar mejor), *silo silo*, la *oreja de conejo* (utilizada para mitigar la tos), entre otras, que crecen a las orillas del Huaytapallana en la época de invierno. La montaña sagrada permite o no su recogida, la cual ya no la hacen directamente las personas que llevan a cabo el ritual, sino que las compran en el mercado Modelo de Huancayo.

Otros elementos de la *mesa* es el plato de metal o de peltre que contiene agua, aguardiente, cerveza y que será el repositorio de los quintos de coca, que como ya se dijo, representan los ganados en bienestar, abundancia y salud. No obstante que la mesa no cumple con división de los curanderos de mesa, se presenta como una representación o extensión de ese poder de intermediación con el *apu* o *Tayta Shanti*, *Tayta Wamani* convertido en Santiago.

En sí mismo es, como lo señalé, una representación de ese simbolismo de lo que pudo ser la fiesta ritual agro ganadera en el pasado, con mayores fines rituales y religiosos que por el momento en Huayucachi no pude constatar.

Resulta sorprendente la similitud que existe entre el mito de origen huanca cuando se habla de una ancianita que será salvada de la destrucción por parte de los dioses sino voltea cuando recibe la indicación de la deidad. En el caso de la enfermedad que es tratada en la mesa por el curandero huanca (véase testimonio de la página 237 de este trabajo), al enterrarse la mesa en forma de pago para la curación, la persona no debe voltear para que no vuelva la enfermedad.

La diferencia, como lo he señalado, está en que la mesa ganadera, por lo menos en lo observado, no intenta dañar a otros ni mucho menos generar un mal a alguna persona o vecino. La mesa ganadera cumple al menos con todas las indicaciones del curar o prevenir males. Es por ello que las familias que se dedican al pastoreo en Huayucachi todavía realizan la mesa en su ritual, aunque a veces el sentido no se concibe en la totalidad de la división estricta del curandero. No obstante, ¿en algún momento la división de la mesa del curandero la tuvo la mesa del ritual del pagapu a Santiago? En las etnografías consultadas, se habla de la mesa pero no de su división como la del curandero, no obstante que se haga referencia al cuidado y protección familiar y grupal. ¿Puede leerse la *mesa* del Santiago utilizado por las familias de Huayucachi como una expresión de curación grupal, similar a la *mesa* del curandero en la curación individual? Con los datos recogidos hasta el momento, resulta imposible hacer aseveraciones contundentes, pero por la bibliografía existente así como por las observaciones en campo, antes descritas en los dos tipos de Santiago realizado en Huayucachi, la mesa sería un ritual familiar y grupal de protección o bien de cuidados ante la posible enfermedad o enojo de la deidad, en este caso el apu representado por Santiago.

Continuando con la descripción del Santiago, la selección de los invitados también se da por cierto rango, parentesco o afinidad. Ellos retomarán algunos elementos del Estado como la autoridad de gobernador, juez y coordinador y policías o vigilantes, quienes trasladan la mesa del interior de la casa al exterior para dar lugar al inicio de las actividades de marcación.

La elección de las personas que ayudarán a la familia anfitriona se realiza por simpatías y parentesco, ya que se les da un cargo honorario en lo que dura el ritual de marcación. Esas personas forman parte de una comisión del *quintoacley*, parece que le

dicen en quechua-wanka. La cual es identificada como una *fiesta costumbrista* del valle del Mantaro.

A los seleccionados se les da un *qipi*, manta multicolor andina, para que la coloquen cruzando de hombro a estómago. Asimismo se les coloca un collar de la abundancia, frutas y panes unidos por un lazo. Algunos de los invitados incluso niegan la invitación y no aceptan que les coloquen el *qipi*.

A los integrantes se les da un cargo de la organización estatal. Como presidente, encargado de organizar las actividades lúdicas. La familia sigue en cargada de los arreglos pero se valen de la ayuda de estos personajes. Están también los policías o jueces, que funcionan como autoridad en tanto se reparten las hojas de coca y hacen cumplir los castigos, como colgar de los pies o amarrar por una falta a los invitados. También se encargan de hacer llegar el *cariñito*, las bebidas de caña y de cerveza que se les ofrece a los invitados cada vez que pasan a la mesa. Hay otro personaje encargado de arreglar y coordinar la entrega de hojas de coca así como de recibirla —no sé el nombre.

Respecto a la mesa, es importante abrir un paréntesis aquí. En esta ocasión se trató de una familia emparentada con otra de origen huayucachina. Su casa es de dos plantas construidas con tabique y loza. Cuenta con los espacios de las casas tipo occidental: comedor, sala, cocina y otras habitaciones que no pude ver. Baño. La planta alta suponemos que es para las habitaciones. La superficie de la casa supera los 500 metros cuadrados. Hay un gran patio que mínimo debe medir los 500 metros, todo cubierto por piso de cemento. Cuentan con varios espacios para el ganado, incluso una especie de potrero donde se separa a los animales. En un espacio tenían vacas y toros, borregos y aves. En otro espacio, cercano al patio principal, se tenía a los animales que iban a ser marcados, principalmente toros. Una pared que separa la casa principal de otro espacio, tenían patos, toros y becerros.

Para ser exclusivamente ganaderos se percibe una opulencia. También contaban con propiedades para la siembra. La casa se ubica en pleno barrio chinchilpo o de la parte baja, al sur, en el descenso hacia el río Mantaro, con abundantes cosechas, lo que puede explicar la opulencia mostrada.

La mesa se coloca cerca del ganado, en el patio interior de las casas, y se colocan los elementos que la integran sin aparente orden.

Chongos Bajo y Huayucachi. Encerrados en el círculo negro se encuentran los cerros separados denominados igual en ambas localidades: San Cristóbal.

Ambas localidades están separadas por el afluente del Río Mantaro, pero los cerros aledaños a las poblaciones, que las vigilan y cuidan, son llamados de la misma manera: San Cristóbal.

En Chongos Bajo pude recabar varios testimonios en los cuales el cerro San Cristóbal es identificado con el *apu* o wamani, el *apu* local. Como lo he dicho antes, en Huayucachi no se refieren a él, pero las prácticas de la marcación ganadera, los rituales de fertilidad y la medicina andina, como la del jubeo del cuy, son practicadas en las faldas, lo que recuerda el pagapu hecho al *apu*, como lo ha descrito Arroyo para el resto de la zona andina.

¿Por qué el olvido de la población huayucachina de su *apu*? No obstante que no se puede especular al respecto, es importante recordar que hay varios indicios de que el cerro de Huayucachi, el San Cristóbal, refiere al *apu* del *ayllu* antiguo.

La gente de Huayucachi menciona que siempre han denominado al cerro de la misma manera y que no recuerdan el nombre quechua wanka de la montaña. Sin embargo, los predios son nombrados en éste idioma, no solo en documentos antiguos, sino en la propia toponimia utilizada por la gente para los diferentes predios en la actualidad.

El cerro de Huayucachi tiene las mismas características de otros apus andinos que los extirpadores de idolatrías se empeñaron en borrar mediante la colocación de cruces en las montañas donde se practicaban rituales de la población originaria, como el pagapu. Esas cruces, como también lo ha afirmado Arroyo (1987), se trata de marcadores étnicos y de los *ayllus*.

También en el cerro se han construido aspectos del catolicismo, como la gruta de la Virgen de Lourdes, justo donde está el afluente del manantial, detrás de la iglesia nueva o la llamada Capilla de la Virgen de Piedra, denominada así porque al realizar trabajos para la construcción de las escaleras de piedra que ascienden al San Cristóbal, un trabajador identificó a una virgen, por lo que le hicieron una capilla. Además se encuentra la Capilla de la Cruz, cuyo festejo es el 3 de mayo y de la cual ya se habló. La llamada capilla de la Virgen de Piedra, es uno de los elementos que he identificado como posible lugar de rituales con raigambre andina, pues se coloca una flor fresca permanentemente y se le prenden velas, pero también se ubican indicios de algún aspecto ligado al pago al *apu*.



Imagen de la Capilla de la Virgen de Piedra alineada a la Capilla de la Cruz, señal indiscutible de la presencia de *apu* durante la Colonia. Foto: Víctor Manuel García Torres.

Al mismo tiempo, el cerro alberga el manantial Jass Ñahui-ntuna, que quiere decir Ñahuin manantial, y las capillas colocados donde había una huaca, o adoratorio antiguo.

Estos elementos hacen plausible la hipótesis de que el cerro San Cristóbal de Huayucachi en realidad es el *apu* del *ayllu*. En este sentido, ¿al ser la fiesta de propiciación ritual de fertilidad en honor al *Tayta Niño*, se puede pensar que esta figura católica “oculta” el culto antiguo del *apu* de Huayucachi? No se cuenta con información precisa y total al respecto, pero se puede aventurar provisionalmente que sí.



Tayta Niño fuera de la iglesia. De fondo la iglesia del Perpetuo Socorro y el cerro San Cristóbal.
Foto: Víctor Manuel García Torres.

Esta segunda parte consiste en hacer una serie de actividades lúdicas, la cual se centra en la mesa que ha sido seccionada mediante una serie de varas secas de distintas flores, las cual dividen a la mesa como si se trataran de los establos familiares. Esta parte del ritual recibe el nombre *kinto akley*. Refiere al quinto, medida de ganado y de hojas de coca que la gente tomará de la mesa. Esta parte deriva de la medida que los patrones retiraban posiblemente del trabajo de los obreros en los obrajes y en las haciendas, ya que la medida quinto refiere a la quinta parte de una producción total.

Es decir, la mesa es una especie de representación simbólica del hogar de la población andina, en la cual mantienen diferentes divisiones como la apuntada antes, donde el ganado descansa y come. La mesa es dividida en varios corrales donde se

colocarán hojas de coca. ¿Qué simboliza la hoja de coca? Representa al ganado. En sentido estricto, un elemento de la naturaleza con una fuerte carga ritual, por su utilización no solo en los pagapus sino como una forma de conectar al ser humano con los dioses, representa otro elemento más de la naturaleza, como el ganado.

Sobre el *qipi* se trazan cuatro espacios, que simulan corrales, en los que se colocan hojas de coca. ¿Será una representación de la cruz instalada sobre el apu donde muchas veces pasta el ganado? En su interior se colocan hojas de coca que representan los ganados en el interior de los corrales. Los protagonistas y personajes designados como gobernadores hacen la tarea de organizar estos *ganados*. Posteriormente empiezan a llamar a las personas de la lista previamente elaborada para que tomen sus *ganados*, sus hojas de coca de una sola de las divisiones, pero los que han sido llamados intentarán tomar de otras divisiones para acumular el mayor número de *ganados*.

Las personas pasan por parejas, principalmente de matrimonios y, por lo menos en este caso, no permiten que se acompañen entre hermanos. Estas personas reciben el nombre simbólico, con posible carga histórica, de patrones, ya que serán los que tomarán el ganado y pagarán por él. Los patrones son los anfitriones, pero el resto de participantes son considerados pastores.

Cada pareja recibe la indicación del *juez* que controla la *mesa* para que tomen solo un montón de *ganado*. Esta parte consiste en que la pareja obtenga el mayor número de hojas de coca para que cuando los encargados de la *mesa* les pidan un número determinado de *ganados*, tengan con que pagar. La pareja desobedece y toma el mayor número de hojas de coca de los otros potreros, provocando que los responsables los señalen como ladrones e intenten perseguirlos; bien pueden robar las cintas que están en la mesa con la que se amarrará al ganado. Así pasarán todas las parejas de la lista de los anfitriones. La comisión nombrada por los anfitriones también está conformada por cinco personas, que portan el *qipi*, con lo cual son identificados el *juez*, el *secretario* y los *vigilantes* o *policías*. No se llama juez, pero es una persona con cualidades de mando y de dirección. En la reunión con los anfitriones o patrones, esa persona demuestra su don de mando asignando las funciones de los otros cuatro colaboradores: él llama a las personas y cuida la mesa; el secretario que tiene la lista con los nombres de los parientes que integran a los pastores; los responsables

del calabozo son dos, llamados policías, uno que cuida el calabozo y otro que *jala* a quienes serán castigados; y otro ayudante del que no pude localizar su nombre.

Cuando esta comisión que simula la organización estatal sale de la casa donde estaba la *mesa*, se les pide a los músicos que amenizan el evento, que toquen una melodía específica para colocar la *mesa*. Tocan un Santiago, ritmo tradicional de la época; el anfitrión principal encabeza al grupo con la figura diminuta de Santiago en su caballo, acompañado por sus familiares encargados de organizar el Santiago, la comisión de la *mesa*. Los policías de la comisión permanecen con una soga, con la cual simulan traer a los pastores, incluso les dan con ésta simulando apresurar a los *pastores*. Los *pastores* que bailan bien y entregan bien su ganado, son premiados también con un *parabién* (un vaso con aguardiente) y un par de cervezas.

Al mismo tiempo, algunos invitados hacen bromas a los responsables de la *mesa*, intentar arrebatárles más hojas de coca o la lista de nombres. Los asistentes que no participan de la lista observan cómo se desenvuelve esta parte mientras consumen la cerveza. Los que toman más *ganados* serán llevados presos de forma simbólica. Se les castiga por tomar más hojas de coca o burlarse las autoridades de la *mesa*; en tiempos pasados, refieren los huyucachinos, se les ataba de los pies y se les colgaba. En la actualidad se ata una cuerda a una viga y se intenta amarrar a quienes trasgreden de alguna manera la *mesa*, pero en realidad todo forma parte de un juego, de diversión familiar y de camaradería. Incluso cuando se intenta amarrar a algún *culpable*, las esposas o familiares intervienen para que los *policías* no lo hagan bromeando estridentemente con la soga. También se les dará caña y cerveza como parte de permanecer en la cárcel.

Otra manera de castigo consiste en azotarlos con una soga, pero lo hacen como diversión. Las parejas que son mencionados por el *presidente* de la *mesa* que no pasan por su *ganado* también son multados con tragos de caña y cerveza.

Posteriormente son llamados los pastores para que entreguen su quinto, es decir, las hojas de coca de las que previamente han seleccionado las que no están maltratadas, similar a lo que ocurre con las hojas de coca en un pagapu, como los dos presenciados en Lima. Básicamente las mujeres ordenan montones de coca, apiladas una tras otra, sin que estén dañadas.

Las hojas de coca, llamadas *ganados*, deben ser entregadas en cantidades simbólicas que representan un número de *ganados*. 30 mil o más *ganados*, sin una cuenta específica que debe darse, solo representan el número. La pareja que hará entrega del *ganado* es llamada y se espera a que entren acompañados por la música de banda y con pasos de baile de Santiago. Se les dice un número de ganados, el cual depositarán en el plato de peltre que tiene agua y hojas de coca de la velada. Con ello incrementarán la fecundidad de los animales en reproducción y el beneficio de los anfitriones.

Su entrega es premiada con un *parabién*, la mujer y el hombre deben beber caña y se les da una cerveza también como recompensa por ser buenos pastores. Se les proporciona un número y se entregan las hojas de coca diciendo frases como “Yo tengo ganados hasta por gusto. Yo he traído ganados para que se dupliquen, aunque sean robados pero he traído sanos” (Carmen Ferrer, 30 de julio de 2015). Después se les da su *parabién*. Si alguno de los integrantes de la pareja se niega o no puede beber su *parabién* se le da con una sogá.

Después del *quinto kley*, inicia una etapa más, tal vez una de las más relevantes: la marcación del ganado. Los anfitriones y la comisión encargada de la mesa se dirigen a los corrales interiores de la casa. Éstos, previamente han seleccionado y amarrado a los ganados que serán marcados. Para este episodio no hay una señal específica, solo se inicia después del *quinto kley*.

La marcación del ganado consiste en colocarle a los toros cintas con orillas de color rojo —¿qué significa el color?— y blanco. Se coloca una cinta en forma de corbata, solo amarrada a los toros, ya que a ellos no se les marca la oreja, como al resto del ganado, presumiblemente por el riesgo que implica debido a la bravura del animal.

Los dueños del ganado son los encargados de amarrar esas cintas en compañía de la mesa y unos pocos curiosos, ya que el grueso de los invitados permanece en el patio principal degustando cerveza. La banda de música también debe acompañar a la marcación con piezas específicas sobre la actividad, es decir, piezas de santiago. En este acompañamiento tampoco falta la cerveza.

No obstante que los toros son amarrados con anterioridad, como lo hacen usualmente en los días cotidianos, los anfitriones lazan el ganado para sostenerlo y que así sea relativamente fácil colocar la cinta en el toro. La actividad no es sencilla, ya que los animales se inquietan

por la cantidad de gente que está en el corral y muy probablemente por los sonidos de la banda. En tanto, una persona de la comisión se encarga de pasar el lazo por el pescuezo del toro y anudar la cinta. Aunque las personas tratan de no lastimar al ganado, la inquietud de éstos hace que se enreden con las sogas e incluso que intenten cornear a quienes están cerca.

En cada uno de los corrales de la casa, hacen lo mismo, como quedó dicho antes, los corrales están divididos: toros en unos, vacas en otros y ovejas por separado. A las vacas se les coloca una citan de color rosa, al parecer identificándola con lo femenino correspondiente a una noción más que occidental, de la moda actual.

Posteriormente, se seleccionan un becerro y una ternera que son colocados en el centro del patio e inicia una actividad relacionada con la tierra y la fertilidad misma, donde en apariencia se establece un contacto mayor entre humanos y no humanos, el ganado, ya que se simboliza la unión de una persona con el ganado. Varón con ternera y mujer con el becerro. Esta situación se intentará explicar adelante con respecto al animismo o analogismo de Descola. La mesa y los ganados depositados en el plato de peltre con cerveza y caña, todo el tiempo se encuentra cerca de los enlaces matrimoniales, también como señal de abundancia.

Los anfitriones o algunos invitados muy cercanos a la familia sostienen a los animales, en tanto las mujeres de la casa sostienen una cobija, con la cual se hará un enlace matrimonial entre humanos y no humanos.

De entre los asistentes se elige a una mujer soltera, incluso sin novio, para que contraiga nupcias simbólicas con el becerro. La mujer debe tener la intencionalidad de participar de la actividad, incluso mostrando un poco de pena por el acontecimiento.

El enlace matrimonial entre humana y no humano consiste en que ella se monte sobre el becerro con la ayuda de los integrantes de la comisión. Una vez que la mujer logra subirse, serán cubiertos por la manta o cobija y con un qipi, simulando un contacto sexual, con lo cual queda sellado el matrimonio. ¿Cuál es el simbolismo del qipi en este enlace? ¿cómo se presenta el qipi en los matrimonios humanos?¹⁵⁴ Algún miembro de los invitados

¹⁵⁴ Identifiqué el uso del qipi en un enlace matrimonial realizado en la misma fecha del Santiago, ya que por ser días feriados cercanos al 28 de julio, día de la independencia del Perú, varias personas aprovechan la fecha para tomar nupcias. ¿También lo hacen porque la fiesta de Santiago busca los cuidados y abundancia? ¿Es una extensión de lo que pasa con la tierra y los ganados? El qipi en la celebración religiosa acompaña los

pide una “acta de matrimonio”, una libreta cualquiera, donde queda asentado el enlace. La mujer permanece a un lado del becerro, en tanto, la gente festeja con risas y aplausos el enlace, la banda musical interpreta la música universal de las nupcias, un vals que identifica el matrimonio.

El hombre, igualmente seleccionado entre los invitados —en el caso presenciado fue un familiar con bastantes ganas de participar en la actividad— se monta en la ternera y también son cubiertos con la misma cobija que cubrió a la mujer y al becerro. En el caso del varón, la actividad es amenizada por risas y la participación de un mayor número de varones que al ser cubierto el *novio* con la cobija, la mueven simulando un acto sexual, con mayor duración y gracia que el de la mujer. Al terminar, el varón simula besar a la ternera y baila al compás del huayno que señala el final del enlace. En recompensa al varón se le da una cerveza, la cual es ofrecida a los espectadores para después ser consumida en un solo trago, mientras, el presidente de la comisión pasa la aguja con cintas por la oreja de la ternera. En este caso, se colocan cintas en las dos orejas de la ternera y se le coloca la cinta rosa, signo distintivo de lo femenino, con lo cual se cumple el rito de marcación.

Inmediatamente después, al ritmo del género musical de santiago, los anfitriones de la marcación reparten caramelos y frutas aventándolos a los asistentes, como se hace en los carnavales y en otras celebraciones, compartiendo la abundancia y la fiesta con sus invitados.

La comisión y los anfitriones se ocupan entonces de guardar la *mesa* y las mantas o qipi utilizados en el ritual, siempre acompañados por el plato de peltre en el que está depositada la coca que simboliza el ganado. Ello da paso al baile y la cervecada. ¿Qué se hace con la mesa y las hojas de coca?

Una vez que terminó el enlace matrimonial entre humana y no humano, mujer y becerro, el presidente de la comisión le coloca una cinta, similar a la descrita para los toros, y le pone su corbata (un hecho de humanización del animal) y posteriormente toma una

elementos occidentales del vestido blando de la novia que ha sido interiorizado en la cultura andina, pero aparece repetidamente porque las mujeres lo portan como un elemento del cuidado de los niños y niñas pequeñas. Se utiliza para cubrir las cosas importantes. Pero también el qipi es usado para colgar billetes en forma de regalo que se le obsequiará al recién matrimonio. ¿El qipi es un símbolo de abundancia? En apariencia sí. Por tanto, puede suponerse que el qipi en el enlace del humano y no humano también es una extensión de búsqueda de esa abundancia y fertilidad.

aguja de la cual penden cintas de diferentes colores que atraviesan la oreja del becerro y con ello se marca el ganado.

Posteriormente, la banda de viento ameniza los diferentes grupos que se han conformado y se reajustan dependiendo de los invitados, compadres, amigos y vecinos que se incorporan. Son grupos pequeños de entre cuatro y cinco y hasta quince personas. En el lapso comparten cervezas, la cual es bebida en un vaso de plástico que se intercambia entre las personas que integran el grupo. Al mismo tiempo, bailan y platican de diferentes temas, pero todos ellos son los invitados de la familia que organizó la marcación.

5.6.4 Explicación del ritual

Esto significa que, desde la perspectiva teórica enunciada la inicio de esta tesis, el ganado es una extensión más de eso que occidente llama naturaleza, pero en realidad forma parte de una visión del mundo, no animista, más analógica, en términos de Descola (2004).

La hoja de coca y el ganado, cada uno por separado y por el momento ritual que se describe, se incorporan a las relaciones humanas, ya que su salud y alimentación dependen del *apu*, el Santiago, en una relación de reciprocidad marcada por la presencia humana. Mejor dicho, el *Tayta Wamani*, el Santiago como representación del *apu*, es el intermediario entre sus poderes locales, rituales y religiosos y el bienestar de los humanos, por ello procuran darle su pago.

No obstante que en Huayucachi no se reconoce el cerro San Cristóbal con el *Apu*, en el pueblo vecino de Chongos Bajo reconoce su cerro que también recibe el nombre de San Cristóbal, como su *Apu*.¹⁵⁵ En épocas pasadas el Cerro San Cristóbal gozaba de una fiesta colorida muy fuerte, durante la celebración del 3 de mayo, fecha en que la religión católica realiza la celebración de las cruces, anteriormente referida con el trabajo de Arroyo sobre el *Apu* como marcador étnico y cultural, pero también inmerso en ciertas pautas de una religión occidental.

Ese entierro se hacen en el lugar donde generalmente pastan los animales o bien donde se guardan o pernoctan. Durante la velada desentierran los elementos antes dichos, se toma la chicha y la caña. Luego se procede a enterrar una chicha y una caña nueva con

¹⁵⁵ Durante julio de 2015 pude testimoniar y hacer una breve etnografía de la festividad de Santiago de León de Chongos Bajo, distrito de Chupaca, con el fin de tener un referente de la fiesta patronal y del Santiago en una localidad distinta de Huayucachi. La referencia al *Apu* la hicieron diferentes personajes de la festividad.

los mismos elementos. Ya que ellos procederán a proteger a los animalitos. Por un lado, los mantendrán sanos, no les llegarán enfermedades y, por otro, hará que el lugar donde se guarden tengan seguridad, sino mal recuerdo incluso de los robos, pero sobre todo mantendrá el pastizal fértil para su alimentación.

Durante el día, se realiza una fiesta o reunión de las personas cercanas a la familia organizadora, parientes, amigos e invitados en general. Hay una especie de clasificación social, ya que primero están los de mayor rango o importancia con la familia anfitriona, esto se percibe porque son los que más se involucran en las actividades descritas más adelante o bien porque se hace una lista de los que jugarán al ganado. De entre los invitados, se seleccionan a hombres para iniciar el proceso.

5.6.5 Diversificación de la fiesta de Santiago. El Santiago familiar sin marcación ganadera

En Huayucachi conviven dos expresiones de la fiesta de Santiago Apóstol. Respecto a la forma descrita anteriormente sobre la fiesta de celebración al santo patrón Santiago, se añaden otras formas que coexisten con la marcación ganadera, las cuales básicamente residen en festejos familiares con marcados elementos festivos y a veces rituales.

Este segundo tipo de festividades será descrito por medio de una etnografía breve presenciada en la localidad durante la celebración de la familia Carhuallanqui.

Este festejo tiene como objeto principal una especie de culto a los ancestros, ya que se focaliza en recordar las actividades realizadas por los padres y abuelos de la generación adulta contemporánea. Es decir, el conjunto de apellidos Carhuallanqui no tiene una sola expresión. En el poblado coexisten diferentes núcleos parentales con el mismo apellido. Algunos remarcan el parentesco solo como aspecto social, pertenecen a un ancestro común. Pero lejos de mostrar una unidad, se diversifica en grupos que en la actualidad ya no llevan a cabo las actividades agrícolas o ganaderas o bien, realizan una pero dejando de lado la otra.

La familia Carhuallanqui en su mayoría han sido profesionales de la educación, instruidos en la zona del Mantaro, pero también en la ciudad de Lima. Su migración se ha hecho a Huancayo y Lima.

El Santiago que esta familia celebra es coordinado por los hermanos mayores Carhuallanqui, y ahora los sobrinos asumen una gran responsabilidad en la misma. Programaron su conmemoración para el día 1 de agosto, justo en la fecha que, por casualidad o no, se lleva en la octava de Santiago. El día 25 de julio es la celebración religiosa, la cual en Huayucachi no se festeja con mayor trascendencia. Las familias que empiezan con esta celebración son las que ponen en práctica, pero no forma parte del santoral religioso de la población de manera abierta, como es la celebración al *Tayta Niño*, descrita anteriormente.

En la visión de Sabino Arroyo (1987), al estudiar los *apus*, el *apu* Santiago se abre en la montaña para recibir el pagapu y se cierra en la octava, es decir, el 1 de agosto.

La familia Carhuallanqui inició su conmemoración a las 9:00 horas en el panteón distrital, en el cual visitaron las tumbas de los padres. La llegada de los familiares e invitados se da poco a poco. Permanecen hasta estar reunidos, donde la banda de viento afina, para dar paso a las palabras introductorias de la actividad. Posteriormente, salen del panteón por las calles de Huayucachi, dando paseos y bailando al ritmo de santiago.

Las y los invitados así como los integrantes de la familia Carhuallanqui, se alinean por matrimonio, donde hombre y mujer desfilan y bailan juntos, a veces acompañada por la madre de uno de éstos o bien por algún invitado.

Forman una fila que encabeza una figura de Santiago en su caballo, o en su representación de Santiago guerrero o “mataindios”, la cual es cargada por algún integrante de la familia y después rolan el grupo de personas que lo portarán. Solo los varones cargan la figura del apóstol. La fila también fue encabezada por las nietas y nietos infantes, quienes también ondeaban una bandera del Perú. Hacen un recorrido del camposanto por la calle principal, o Panamericana Sur, hasta llegar a la plaza de armas de la localidad. Lugar en el que ya se encuentran varios núcleos familiares también festejando su Santiago.

Es destacable que todas las familias inician a horas distintas, pero la actividad es similar. Del punto de reunión e inicio, se hace un recorrido por las calles y se llega a la plaza, en la que no visitan ni la iglesia, pero hacen presencia como si se presentaran entre sí o como el punto principal de partida. Aquí vale la pena señalar que el punto local tiene una carga simbólica, porque es allí donde está el poder local, el alcalde del Distrito y la iglesia, pero donde converge el pueblo con su centro y sus diferentes barrios, los cuales están

divididos por el espacio andino en el *hana* y *hurin*, como lo he señalado en el capítulo anterior.

Al mismo tiempo, como ya algunas familias hacen el Santiago como fiesta familiar, puede verse cierta competencia entre éstas, por el número de invitados y principalmente por el tipo de conjunto contratado. Mientras mayor renombre tenga la agrupación, se puede interpretar que hay mayor prestigio del contratante, tanto por la calidad musical de la agrupación como por el monto pagado.

Al ritmo del santiago, hacen un recorrido por algunos sectores de la plaza de armas y después cada núcleo familiar se dirige al lugar donde ha determinado llevar a cabo su actividad, que bien puede ser un local rentado, una casa o bien la calle.

Al llegar a la plaza, las mujeres comparten dulces con los observadores. Sacan de sus qipus algunos caramelos y los avientan como una muestra del Santiago que comparte los frutos de la tierra, como lo pude constatar en Chongos Bajo, donde se hace la misma actividad como parte de los frutos obtenidos. También se sirve cerveza en el parque, aunque algunos no lo hacen.

Al llegar al domicilio donde se realiza la festividad, concluyen el baile rodeando varias veces el patio hasta terminar el número musical. Los anfitriones distribuyen, al inicio, la bebida que forma parte del ritual, la chicha de jora, entre los asistentes, para reponerse del sol y el cansancio del recorrido. Una vez que los invitados han tomado lugares, empiezan a compartir los alimentos. Serán repartidos por las comisiones organizadas internamente por la familia Carhuallanqui. Comisión de alimento, de música, de bebida.¹⁵⁶

Al concluir los alimentos, el anfitrión principal, Oscar Carhuallanqui, tomó la palabra para dirigirse a los presentes, agradeció a dios por la reunión, se invita la cerveza, o *-eopi cruz'*, se alienta a ser una reunión de camaradería y de amistad.

En primer lugar agradecer a dios por esta grata reunión. Dentro de ello también, decir muchísimas gracias a nuestros queridos padres que, seguramente, están intercediendo hasta con el divino creador para esta grata reunión. Grata reunión porque veo, observo, de que son realmente familiares y amigos que de corazón estamos siempre en casa. Dentro de ello, vamos a proseguir. El programa elaborado era para poder servirnos un *copi cruz* allá en el parque, pero por premura del tiempo,

¹⁵⁶ En esta festividad no se dio alimento tradicional, como el caldo de mote, similar al pozole mexicano, o chicha colorado. Se compartió con los invitados un platillo más elaborado que no forma parte de la comida ritual, esto fue, un pollo asado con papa, crema de rocoto y lechuga.

lo vamos a hacer acá. Y quiero compartir con cada uno de ustedes, que esta reunión sea más que nada de confraternidad, de camaradería y de amistad. En ese sentido también, felicitar a mis sobrinos, que ellos están tomando la batuta para seguir con esta costumbre que nos han dejado nuestros queridos viejos para poder continuar. Como siempre he dicho, linda concurrencia, esta casa va a quedar hasta el final, hasta que el último nieto de repente deja de existir, y no sé qué se hará. Esta casa no se vende, no se hace nada, es patrimonio de nuestro querido padre y lo queremos muchísimo. Y dentro de ello pienso que cada uno de ustedes están presentes acá por la amistad y por el cariño que nos tienen a cada uno de nosotros. Muchísimas gracias y nos vamos a brindar estas cajitas de cerveza (Oscar Carhuallanqui, Huayucachi, 1 de agosto de 2015.)

A continuación la banda toca una especie de diana, en tanto, los anfitriones organizan la cerveza para repartir a todos los asistentes. Con ello inicia el baile y es permitida la convivencia entre pequeños grupos que comparten las cervezas y bailan al ritmo de santiagos y huaynos.

Sobre el baile

Al organizarse en filas, los hombres de un lado y las mujeres de otro, durante el Santiago musical, reproducen el zapateo del huayno combinado con una especie de espirales donde la fila avanza, da un giro, da otro y vuelve a tomar dirección hacia el lugar al que se dirigen. Posteriormente, quienes encabezan la fila, en este caso siempre fueron los hijos directos de los Carhuallanquis o sus nietos, dan la iniciativa para que las filas se separen y hagan una especie de vuelta, en la cual la fila de varones y de mujeres se separa en un círculo para volver a tomar la forma de la fila inicial. Al llegar a la plaza, las mujeres hacen un círculo interno rodeadas por los varones. Hacen un alto y continúan con el baile.

5.6.6 Otra vertiente de Santiago

Otro tipo de Santiago es el que refiere una familia de la que no proporcionaré apellidos por lo delicado de sus observaciones. Esta familia es de ganaderos, al momento de la entrevista contaban con más de 20 vacas lecheras y un incontable número de cuyes. No obstante que tienen ganado, esta familia no realiza el Santiago.

El Santiago es la fiesta costumbrista del valle del Mantaro. Fiesta grande. Todo el mundo se emborracha. Antes paseábamos de casa en casa con chibolos (se refiere a pasear a becerros por las calles), ñña le dicen, con su orquesta. Casa en casa gritábamos, café, chicha y todos visitábamos. Al mayor le daban trago

(aguardiente). Se hacía el luci luci (quemar pasto por la noche en la víspera del Santiago), se quemaba para que las vacas aumenten, era la creencia de los viejos.

En la tarde, antes de la víspera del Santiago, había un *shacteo*, cuy y gallina siempre shactan. Y esa tarde agarraban los toros y se le ponía azúcar como primera vez.

Ahorita se ha comercializado el Santiago, se ha vuelto negocio. Antes no era negocio, era tradicional netamente, costumbrista, donde el patrón quiere gastar billete. Ahora no, el patrón ahora gana (billete). Hace una fiesta en un local para su negocio, todo es negocio.

Se ha comercializado el Santiago, antes no era así. Antes se hacía su chicha de jora, se enterraba un año, y en la tierra tenías tus animalitos de piedra, de arcilla [se refiere a figuras de barro que simulaban el ganado de la familia], le ponían su cinta [de marcación] y lo enterraban con caña pura [aguardiente]. A eso le llamaban huaca. Un día antes, como víspera [del Santiago] entre una familia, la tenemos que desenterrar, tomándote tu trago [aguardiente], su orquesta, chacchas tu coca y te vas a sacar esa huaca, esa señal que tú tienes. Eso se hacía años tras año. Hacías esa huaca y al siguiente año en el Santiago tenías que sacar, hacer una fiesta. Todo eso ha perdido lo que es esa tradición.

Ahora poca gente hace luci luci, o ya muchos no tienen sus vacas. Pero sí lo hacen [el Santiago] con un fin de diversión, por vacaciones, porque julio es de vacaciones y es una fiesta tradicional de la fecha.

Yo tenía su edad de él [dirigiendo la mirada hacia un niño que juega al lado de donde se realiza la entrevista], seis años [el informante tendría 31 años en la fecha en que se realizó la entrevista], de ahí se ha perdido bastante. Más o menos 25 años que se ha cambiado todo eso.

Año en año se está perdiendo toda una costumbre. Pero celebras el Santiago con el fin de diversión en tu familia te agrupas. Otros lo hacen con el fin de negocio. Ahora tú has visto la fiesta. De aquí a 10 años que la veas cambió. Siempre hay un cambio, como dicen hay evolución. Todo eso está afectando la tradición. Se están dejando atrás muchas cosas.

Antes no se tomaba cerveza, todo era chicha de jora, tu aguardiente, se mareaba. La música era cacho largo [se refiere a la utilización del cuerno de la vaca y del toro como instrumento musical acompañado de la tinya, tambor pequeño de cuero de vaca]. En Huancán [población cercana a Huayucachi] todavía lo conservan. Acá (en Huayucachi) ya no (Varón, 31 años, Huayucachi, 14/08/16).

Como se percibe por el testimonio, se alude a que el Santiago tiene un fin comercial por parte de algunos sectores que venden cerveza en locales alquilados para celebrar la fiesta, pero donde ya no se realiza la marcación ganadera.

Es sorprendente que la familia del entrevistado tenga ganado pero que ya no realice la fiesta de marcación, esencialmente por cuestiones económicas y porque algunos de los integrantes de la misma han tenido que migrar a Lima, otros lugares de Perú e incluso al extranjero.

Se debe resaltar que en la visión del entrevistado la fiesta cambia y se adapta a los momentos actuales. Incluso entre familias que realizan el Santiago solo como diversión.

En este sentido, se desprende que el etnoterritorio ritual respecto a la fiesta de Santiago, tiene diversas acepciones, tanto de familias que realizan la marcación, otras que la realizan como una especie de culto a los antepasados, o bien otros que solo buscan un fin de comercialización y ganancia a través de la venta de cerveza. Esto comprueba que el etnoterritorio cultural o ritual no es homogéneo en localidades que, como en Huayucachi, aparentan tener cierta tradición cultural respecto a la fiesta de marcación ganadera del Santiago.

CONCLUSIONES

Conclusiones

La intención principal de esta tesis fue mostrar cómo el etnoterritorio, en sus dimensiones política y cultural, es una vía teórica y metodológica que permite el acercamiento de dos contextos separados geográficamente.

En América Latina como en México y Perú, el etnoterritorio tendrá diferentes lecturas y miradas en los procesos políticos, sociales, culturales y religiosos analizados por medio de dicha noción.

El etnoterritorio refleja las ideas y concepciones construidas por las propias personas de cualquier localidad sobre la tierra en su sentido histórico, cultural, de cosmovisión, de defensa y lucha. Así, la exploración que he realizado hasta este momento permite sostener que la capacidad explicativa del etnoterritorio en la defensa de la tierra y el agua en la Sierra Norte de Puebla tiene pertinencia en la acepción política del mismo. En el caso de Perú, se puso el acento en la visión del etnoterritorio en su aspecto cultural o territorio sagrado, tal como se especificó en el capítulo 1.

A lo largo de la exposición de los elementos que conforman el etnoterritorio en Perú y México, se debe tener en cuenta diversas situaciones, las cuales abordaré a continuación.

El aspecto metodológico de estudio paralelo intentó conducir la investigación sin llegar a equívocos generales, a los que puede conducir una mirada superficial de la historia de ambos países estudiados. El desarrollo de mexicas e incas, huancas y totonacos, poseen parecidos, los primeros como grupos dominantes y los segundos como subalternos.

Aunque la formación cultural, las expresiones que de manera general cada uno de ellos hizo en sus periodos históricos, antes de la llegada de los españoles, durante la conquista y la Colonia, así como en el virreinato y el siglo XIX, y con menos elementos parecidos en el siglo XX, no se propuso un estudio comparativo tal como lo propone José María Arguedas, al encontrar poblaciones muy parecidas en cuanto elementos culturales, ecológicos, económicos, políticos, religiosos y sociales. Debido a que los grupos seleccionados partieron, uno de la existencia de minería en su territorio, como en Huancayo, y el otro de la imposición del modelo extractivista, en la Sierra Norte de Puebla, en México, pero que las condiciones de dicho acontecimiento no podría permitir un estudio en estricto sentido comparativo.

Ambos países comparten un espacio geográfico similar en las sierras, en México los totonacos de Puebla habitan lugares hasta mil metros sobre el nivel del mar; los huancas habitan la sierra central peruana, en los Andes, a una altura promedio de tres mil a tres mil ochocientos metros sobre el nivel del mar.

La cosmovisión e identidad territorializada de los grupos originarios de nuestro continente son el complejo de creencias o sistemas ideológicos que les han dado vida y generan una visión o contemplación sobre la vida cotidiana, con su concomitante práctica cultural, además de la concepción sobre el origen, pues marca con ideas y creencias el relato fundador mediante la municipalidad o la historia local de separación de una cabecera municipal por otra y los ubica dentro de los límites del Estado-nación, el lugar que ocupan dentro de la división político-administrativa del territorio. Sin embargo, el territorio y la cosmovisión se imbrican con los relatos producto del sistema ideológico y del momento histórico en que son engendrados.

La teoría del etnoterritorio permite percibir que éste se refiere a las formas de contemplación del territorio histórico, cultural e identitario que cada grupo reconoce como propio, ya que en él no solo encuentra habitación, sustento y reproducción como grupo sino también oportunidad de reproducir cultura y prácticas sociales a través del tiempo.

Respecto al etnoterritorio en México, señalo que el elemento político emerge de las estructuras sociales y económicas, así como religiosas previas a la imposición del extractivismo.

En este sentido, la hipótesis central antes del trabajo de campo, se perfilaba por probar que la estructura de las tiendas locales y las organizaciones de producción local, eran la base de la respuesta organizada, a los intereses de las empresas canadienses y chinas que buscan extraer oro, plata, gas y agua de la sierra. No obstante, lo que mostró el análisis de la sierra es que la respuesta política tiene diferentes caras.

Enoterritorio político en México

En Huehuetla, poblado que no presenta la actividad minera e hídrica directamente, se convirtió en el polo de organización política por la experiencia que se tiene en la forma de consolidar respuestas políticas, tal como lo mostró el breve análisis de la Organización Independiente Totonaca (OIT), de la cual se puede señalar su profunda raigambre en la teología de la liberación y de su papel como extensor de la doctrina social y comunitaria,

así como el de rescatar rituales agrícolas totonacos y nahuas que se han dejado de llevar a cabo en las localidades.

La defensa por el territorio inició en Tetela en el año 2012. En este caso, la hipótesis planteada al inicio dejó de ser suficiente. La evidencia en campo arrojó que diferentes sectores de la población, pequeños empresarios, administradores de hoteles, comerciantes del mercado, profesores, albañiles, vendedores de comida, fueron quienes constituyeron el eje de la defensa de su territorio, aglutinados en una asociación civil, “Tetela hacia el Futuro”, cuyo eje de organización reside en pobladores con la intención de defender su territorio en términos políticos, pero también ancla su defensa del etnoterritorio en los lugares sagrados; con el fin de mostrar oposición al proyecto minero, alude a los dos cerros como dadores de vida, son montañas sagradas que deben ser reguardadas porque proporcionan el vital líquido y es el lugar de diferentes especies, tanto animales como vegetales silvestres.

Otra vertiente de la visión del etnoterritorio en Tetela de Ocampo, se encuentra entre la población de a pie, es decir, los habitantes comunes de la población. Antes de continuar debe precisarse que las movilizaciones para manifestar su rechazo a la mina tuvo una alta aceptación entre la mayoría de su población. Sin embargo, las autoridades iniciaron una serie de obras con el fin de consolidar un panorama turístico de Tetela al mismo tiempo de aludir a su pasado liberal glorioso. No obstante, las personas que viven de la venta de diferentes productos alimenticios fueron removidos por las autoridades municipales de los lugares que ocupaban “de años” en la plaza, para dar lugar a la remodelaciones del mismo espacio con el fin de hacerlo más atractivo.

Estas personas, en su momento mostraron su apoyo al grupo “Tetela hacia el futuro” y a las acciones de la presidencia por “embellecer” el poblado, pero una vez que su espacio simbólico y económico fue trastocado, empezaron a manifestar descontento porque su mini espacio en la plaza pública fue ocupado por albañiles, por ello, fueron reubicados en una calle aledaña a la presidencia donde sus ventas se vieron disminuidas.

Como se ha señalado, en Tetela perviven dos visiones sobre el etnoterritorio: una claramente identificada por aludir al etnoterritorio desde una vertiente cultural, al señalar las montañas como sagradas. La segunda consiste en la visión de los comerciantes que, por las remodelaciones de la plaza y del mercado municipal, vieron modificados sus ingresos,

al mismo tiempo que sufrieron un desequilibrio en las concepciones de sus espacios simbólicos-económicos en la espacialidad de su localidad, pero ello no implica que no defiendan su población de las avasalladoras intenciones capitalistas de la minera Frisco.

En el caso de Olintla, tanto de la población de Ignacio Zaragoza como de Bienvenido, la irrupción de los grupos totonacos en defensa de su territorio adquiere un sentido especial, que proviene del etnoterritorio político, en el cual la respuesta está marcada por la organización comunitaria o civil de la población totonaca. Crea nuevas organizaciones y alianzas con otras localidades que enfrentan la amenaza minera.

El *Makxtum Kgalhaw Chuchutsipi*, que en totonaco significa “Todos unidos como pueblo”, es una organización surgida de una pequeña localidad que hoy tiene alcances regionales y se vincula con otras organizaciones comunitarias para formar redes en defensa del territorio. La forma de defender el territorio en Ignacio Zaragoza, y los testimonios que se presentaron, forman parte del etnoterritorio político, derivaron en mucho de las comunidades eclesíásticas de base y sobre todo del papel de un grupo de religiosas que han fomentado la valoración del entorno natural a través de “la espiritualidad de la tierra”, la cual consiste en una catequización; al mismo tiempo promueve una conciencia política sobre el territorio.

Otra forma de resistencia, se presentó con organizaciones de más amplia envergadura, como el Consejo *Tiyat Tlali*, “en defensa de nuestro territorio”, reúne diferentes organizaciones indígenas y no indígenas,¹⁵⁷ que buscan promover el turismo comunitario, la educación, la investigación social, entre otras actividades, ha sido uno de los actores visibles en defensa del territorio olintleco, en particular de la comunidad de Ignacio Zaragoza.

En primer lugar, la defensa del etnoterritorio es un asunto de la comunidad totonaca. Llamo la atención sobre una defensa territorial indígena, popular, surgida en las bases de la vida comunitaria, no dirigida desde intelectuales o empresarios, ni por las autoridades

¹⁵⁷ —Algunas de las organizaciones que conforman el consejo participan a su vez en otras redes como: CIUDEM MAC (Comunidades Indígenas Unidas en Defensa del Maíz), OIIA (Organización Indígena – Independiente Ahuacateca), OIT (Organización Independiente Totonaca), Cooperativa nuevo Amanecer y Pankizaske, RITA (Red de Turismo Indígena de México), CADEM A.C., (Centro de Asesoría y Desarrollo Entre Mujeres), YOLTLI AC, Maschual Sihamej Mosenyolchicauanij, PROTURZA (Promotora Turística de Zacapoaxtla), Red de Turismo Indígena de Puebla “Huitiki Tijit”, CICU (Centro de Investigación y Documentación Cultural), COMALETZIN A.C. (Coordinación Interregional Feminista Rural)”. Propia autoadscripción de organizaciones hecha por *Tiyat tlali*, fuente: <http://consejotiyatlali.blogspot.mx/p/quienes-somos.html>, fecha de consulta, 14 de marzo de 2013.

municipales. Es una irrupción indígena similar a la zapatista o de los purépechas de Cherán, que se enfrentan al Estado, las organizaciones criminales o al capital privado, después de años de colonización interna. Es decir, el etnoterritorio es el arma de descolonización en Olintla y Huehuetla.

Por otra parte, los casos de Tetelilla y San Juan Ozelonacaxtla muestran que la percepción etnoterritorial en la Sierra Norte de Puebla, también ocupa otros ejes que están alejados de lo político, y se concentran en lo local a partir de la historia de las poblaciones estudiadas. En este caso las utilicé solo como poblaciones muestra para probar que las narraciones sobre el etnoterritorio incluyen una visión, en particular, que muy probablemente tiene su origen con las acciones liberales del siglo decimonónico, que sitúan a Tetelilla como una cabecera municipal. Por tanto, el etnoterritorio entre la población de Tetelilla deriva de un hecho referido a la formación formal del territorio en los límites del Estado a partir de la categoría de municipio y que fue ampliamente difundida por los liberales del siglo XIX.

En San Juan Ozelonacaxtla podemos probar que el etnoterritorio es político, pero en términos del Estado nacional. El etnoterritorio se ubica en los diferentes relatos que sus pobladores refieren al origen del poblado, los cuales provienen principalmente de acontecimientos originados en el siglo XX, promovido por elementos posrevolucionarios que ubican a San Juan Ozelonacaxtla en una ruptura de su antigua cabecera municipal, San Miguel Atlequizayán, en 1937, fecha en que se sumaron al municipio de Huehuetla, cuya separación geográfica es evidente. Este acontecimiento es uno de los que más hacen mención sus habitantes, ya que pareciera que el origen del poblado remite a ese hecho y no a un mito de origen de tipo totonaco.

Lo más importante es señalar que el etnoterritorio, en su dimensión política de defensa o de contemplación como territorio sagrado o de origen, no debe buscar generalizaciones abstractas, debe considerar múltiples situaciones, las voces de los diferentes actores, que permitan tener un panorama completo de la diversidad.

Por tanto, y a partir de los casos analizados, se puede derivar que el etnoterritorio no es homogéneo, ya que en las poblaciones serranas actuales, bien puede derivar de la defensa del territorio por la intromisión de las compañías mineras (de Carlos Slim o de Germán Larrea), en donde el gobierno estatal y la esfera municipal pueden tener posiciones

acordes más que a los intereses sociales, a intereses particulares. En Ignacio Zaragoza se evidenció que las autoridades municipales son los principales aliados del capital y de las empresas hídricas, incluso, empleando la represión velada mediante el aislamiento y la presión, asimismo, pretenden desarticular una organización surgida de la base comunitaria del pueblo totonaco, el cual ha sido respaldado por múltiples organizaciones sociales y locales.

El etnoterritorio es referido a partir de lugares sagrados dadores de vida, principalmente el agua, como elemento esencial para ésta y el medio ambiente; en este sentido, en Tetela se conformó la asociación civil “Tetela hacia el Futuro”, que ha logrado consolidar diversos sectores para la defensa de las montañas dadoras de vida. El discurso articulador se compone de aspectos muy generales, pero no menos importantes, como el agua y el pulmón de la sierra. Al mismo tiempo, la población que defiende el territorio en Tetela, observa con cierta actitud crítica, que el “municipio” —refiriéndose al presidente y las acciones del gobierno del estado— renueve el centro de Tetela con fines de convertirlo en centro turístico, lo cual, afecta los micro espacios simbólicos de comerciantes de comida y de locatarios del mercado municipal.

En Ignacio Zaragoza, por el contrario, el territorio es visto desde una perspectiva sagrada pero particular, en la tierra se siembra, ella da vida pero desde el trabajo campesino; es decir, la comunidad que se opone a la construcción de la hidroeléctrica, refiere al territorio como sagrado porque proporciona el alimento a través del trabajo agrícola, incluso cuando las personas no tienen acceso a la tierra, sino que en una relación plenamente capitalista, la arriendan para obtener medios de subsistencia.

Estas cuatro visiones sobre el etnoterritorio, me obliga a considerar que falta mucho por construir en cuanto a esta noción. Pero más aún, he de señalar que en un espacio geográfico similar, como la Sierra Norte de Puebla, éste tiene múltiples expresiones derivadas de procesos ligados a la globalización o bien a situaciones históricas de cada localidad, pero que, al final, otorgan un carácter rebelde y de oposición al capitalismo minero. Situación que deberá seguirse con atención y compromiso por la posible activación de un movimiento indígena en defensa de su territorialidad a escala regional.

La danza de negritos, ampliamente descrita en el capítulo II, muestra que ésta forma parte de la resistencia étnica de los totonacos y nahuas, pero debe ser analizada con una

mirada creativa a partir de la etnografía que permite combinar el estudio de poblaciones de origen americano con la influencia de la herencia africana. Por ello, el enfoque afroamericano permite ubicar las sumas de aspectos culturales que parten de una resistencia desde la danza.

Enoterritorio sagrado o ritual en Perú

El territorio sagrado o cultural se puso de manifiesto en los rituales agro-ganaderos de Huayucachi, Junín, Perú. El zumbanacuy es un ritual agrario en el que dos sectores o dos clases sociales de la población de Huayucachi se enfrentan a latigazos. El bando chinchilpo o de los pobres representa el espacio del *lurin-hurin* o de abajo a partir de la cosmovisión andina. El bando gamonal o de hacendados o potentados correspondería al *hanan*, arriba. Esta visión se transformó en la Colonia en barrios de arriba o de abajo, lo que muestra una continuidad de la división espacial andina sobre las concepciones coloniales.

El zumbanacuy deriva del tinkuy, enfrentamiento andino que tiene como finalidad la solución de problemas y a su vez la distribución de recursos en los Andes. Si el zumbanacuy es ganado por los chinchilpos la población gozará de buenas cosechas. Por el contrario, si es ganado por los gamonales habrá escases de éstas y ocurrirán desgracias.

Como lo probamos en el capítulo 4, el zumbanacuy es un ritual de petición agraria enmarcado en la celebración religiosa católica en honor al *Tayta Niño*, imagen que representa al niño Dios. No obstante que no se obtuvieron testimonios que refieran al *Tayta Niño* como posible representación del *apu*, la teoría, los testimonio médicos para hacer pagos a la tierra y en particular al *apu*, los momentos históricos y las continuidades sobre la cosmovisión Andina después de la Conquista, me hacen asumir que el *Tayta Niño* es un espejo del *Apu* de Huayucachi representado por el cerro San Cristóbal, en cuyas faldas se asienta el poblado de estudio.

Por otro lado, la versión colonial de liberación de esclavos en la natividad (24 de diciembre) parece ser una de las razones que explica la alta presencia de celebraciones de danzas de negrería, morenos, o morenada, según la acepción de cada localidad. Al mismo tiempo, explicaría la extendida costumbre de celebrar al niño Dios desde la fecha antes indicada y hasta finales de enero.

Este panorama permite confirmar que el ritual agrario de Huayucachi celebrado durante el zumbanacuy y que reúne danza de negritos bailadores y negros mayores, la

imagen del *Tayta Niño-Apu* San Cristóbal, y la organización en dos barrios, chinchilpos y gamonales, que representan el cosmos antes de la llegada de los españoles, son una reunión de elementos Andinos, coloniales y presentes que muestran una actualización constante de la danza y del ritual mismo.

En este sentido, se puede sostener que el ritual agrario pertenece al llamado etnoterritorio sagrado o cultural del que he hablado.

El zumbanacuy tiene, por otro lado, elementos importantes que pocas veces han sido referidos en las etnografías de dicho ritual. En primer lugar se trata de la forma en que los habitantes asumen una identidad ligada a la herencia esclava en el Valle del Mantaro. No se pudo comprobar la presencia esclava en Huayucachi, no fue la intención del trabajo, sin embargo, el enfoque afroindolatinoamericano, coincidente con la danza de negritos en la Sierra Norte de Puebla, permitió observar que la organización en bandos de negros mayores y negritos bailadores reproduce esquemas propios del ritual agrario por tratarse de una elección de personajes mediante negociaciones y conflictos pasajeros entre los integrantes de alguna de las secciones en que se organizan los varones de la localidad.

El zumbanacuy está representado por elementos de carácter militar que pudieron provenir de la organización militar impulsada en el siglo XIX en las guerrillas que enfrentaron a los chilenos. Asimismo, el zumbanacuy de Huayucachi refleja un dinamismo imperante, tal como lo refleja la propia historia del Valle del Mantaro, en el que se aprecia un cambio cultural —tal como lo referí en el capítulo 4— que le permitió crecimiento económico.

Por último, el zumbanacuy representa en cierto sentido una revuelta social similar a la que vivieron poblaciones como Chupaca respecto a Chongos Bajos; Sapallanga y Pucará, todas del valle del Mantaro, en la que las poblaciones lograron consolidar sus propiedades campesinas, incluso crear nuevos distritos, y también en los que se enfrentaron a los clérigos que intentaron controlar algunas propiedades de la comunidad campesina. A su vez, el zumbanacuy es una expresión festiva de la población que se revela contra personas adineradas de la población que controlaban la festividad del 3 de mayo, la cual en su momento fue una gran fiesta, pero la población mayoritaria se volcó para consolidar el zumbanacuy como la fiesta principal del poblado. Con esto sostengo que hay elementos

políticos de carácter histórico que subyacen a la organización cultural y ritual del zumbanacuy.

La parte complementaria del ritual agrario es la marcación ganadera llevada a cabo en los meses de julio y agosto. La fiesta de Santiago Apóstol, ampliamente difundida en el Valle del Mantaro, es la fiesta de marcación ganadera en la cual se perciben distintos momentos o facetas de la celebración.

Respecto al apego al territorio como sustento y fuente de vida, la fiesta de Santiago (llevada a cabo a partir de julio y hasta finales de agosto) demuestra que el etnoterritorio cultural y ritual sigue ejes diversos en los Andes centrales de Perú.

Por un lado, la marcación ganadera la realizan persona que aún conservan ganado, ovino y bovino, se trata de un Santiago como ha sido referido teóricamente desde mediados del siglo pasado. Es decir, realizan la fiesta al *Tayta Shanti* en la chacra, el campo de cultivo, donde tienen a los ganados esperando por ser marcados. Colocan una mesa ritual con la figura del santo católico, imágenes de ganados, diversas flores y preparan el quinto, es decir, la coca como símbolo de representación del ganado con ánimo de que se reproduzca. Se realiza el quintokley, el acompañamiento de los familiares y amigos de quienes realizan la fiesta y deben sumar hojas de coca que representarán la abundancia. Después se realiza la marcación del ganado acompañada de la música de vientos de la zona. Se perfora la oreja de becerros, macho y hembra, y se amarran cintas a los toros y vacas. En este sentido, es la marcación ganadera de la fiesta de Santiago.

Existe otra vertiente de la celebración de Santiago, en la cual el etnoterritorio muestra que se trata de fiestas familiares reunidas a partir del culto a los antepasados, no obstante que algunas familias ya no tienen ganado, por lo cual no hacen la marcación del mismo, pero siguen la conmemoración con un patrón diferente. Realizan una misa para los difuntos a quienes dedican la fiesta de Santiago, se pasean por las calles con la imagen del santo, pero no colocan una mesa ritual como en el anterior tipo. Acompañan su fiesta de otros familiares directos y amigos, con los cuales bailan la música propia de la festividad.

Por otro lado, existen familias ganaderas, incluso con un número considerable de vacas, borregos y cuyes, que ya dejaron de realizar el Santiago debido al alto costo de la celebración, a la migración interna y a veces a la migración internacional, entre otros motivos.

El análisis etnoterritorial en su vertiente cultural y ritual, mostró que la fiesta de marcación ganadera del Santiago se encuentra en una constante actualización de los diferentes sectores de Huayucachi, incluso llegan a ser una festividad comercial. Como se desprende de uno de los testimonios recabados, el Santiago lo realizan personas que alquilan locales comerciales y se dedican a la venta de cerveza, con lo cual logran ciertas ganancias, a diferencia de como lo hacen quienes realizan la marcación, ya que no procuran ganancias, incluso sus gastos son altos, el único fin que persiguen es obtener una ganancia con los productos que venden en la fiesta.

Como se percibe, el etnoterritorio cultural y ritual expresado en la fiesta de marcación ganadera, como ritual de propiciación de pastos, salud y reproducción del ganado, tiene diversas manifestaciones en un entorno que en apariencia es tradicional, como la población de Huayucachi, pero el análisis a través de los testimonios y de la propia observación, permiten afirmar que no se trata de una sola manera de llevar a cabo la conmemoración del Santiago en el Valle del Mantaro.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

- Acevedo Rodrigo, Ariadna (2004). "Struggles for Citizenship? Peasant Negotiation of Schooling in the Sierra Norte de Puebla, Mexico, 1921-1933", *Bulletin of Latin American Research*, 23:2, pp. 181-197.
- Aguado, J. Carlos (1998). *Cuerpo humano, ideología e imagen corporal en el México contemporáneo*, tesis doctoral, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.
- Aguado, José Carlos y María Ana Portal (1991). "Tiempo, espacio e identidad social" en *Alteridades*, año 1, núm. 2, 1991, revista del Departamento de Antropología Social, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Cesáreo R. Aguilera de Prat (2006). "De la 'Europa de las regiones' a la Europa con las regiones", en *Revista de Estudios Autonómicos y Federales (REAF) No. 2*, España
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1981). *Formas de gobierno indígena*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- _____ (1984). *La población negra de México. Estudio Etnohistórico*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tierra Firme.
- Alarco, Rosa (2010). "Los Negritos de Huánuco" en *La negrería en el Perú. Folklore. Arte, cultura y sociedad*, Revista del Centro Universitario de Folklore de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, año 1, núm. 2, noviembre, pp. 127-178.
- Alberti, Giorgio y Sánchez, Rodrigo (1974). *Poder y conflicto social en el valle del Mantaro (1900-1974)*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Alberti, Giorgio y Mayer Enrique (1974). *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*, Perú, Instituto de Estudios Peruanos, Perú Problema 12.
- Alers-Montalvo, Manuel (1967). *Pucará. Un estudio de cambio*, Boletín Técnico, núm. 7, Perú: Instituto de Interamericano de Ciencias Agrícolas de la OEA, Dirección Regional de la Zona Andina, Perú.
- Alimonda, Héctor (coordinador) (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, Ediciones CICCUS, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Argentina.
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: Fondo de Cultura Económica.

- Aramoni, Ma. Elena (1990). *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Regiones.
- Aranguren Paz, Angélica (2011). “Identidad histórica de la cultura andina”, en *Los Andes: palabra e imagen*, México: Cuaderno de la Feria.
- Archila, Mauricio (2009). “Memoria e identidad en el movimiento indígena caucano”, en *Izquierdas políticas y sociales en Colombia*, de VV.AA., Bogotá: CINEP, pp. 463-534.
- Arce Ruiz, Óscar (2007). “Tiempo y espacio en el Tawantinsuyu: Introducción a las nociones espacio-temporales de los incas”, en *Nómadas*, núm. 16, julio-diciembre, España: Universidad Complutense de Madrid, pp. 383-391.
- Arguedas, José María (1957a). *El valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo, un caso de fusión de cultural no perturbada por la acción de las instituciones de origen colonial*, tesis, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras, Instituto de Etnología.
- _____ (1957b). *Estudio etnográfico de la feria de Huancayo*, Perú: Oficina Nacional de Planeamiento y Urbanismo.
- Arguedas, José María y Francisco Izquierdo Ríos (2009). *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*, España: Ciruela.
- Arredondo Barquerizo, Freder Lorgio (2006). *Dualidad simbólica de plantas y animales en la práctica médica del curandero-paciente en Huancayo*, Tesis de Magister en Antropología, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, Escuela de Graduados.
- Arroyo Aguilar, Sabino (1987). *Algunos aspectos del culto al Tayta Wamani*, Lima, Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Seminario de Historia Rural Andina
- _____ (2006). “Formas de vida e integración de los afroperuanos de hoy” en *Investigaciones Sociales*, Año X N° 16, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Investigaciones Históricas y Sociales, Lima.
- _____ (2008). “De Santiago Mataindíos a Tayta Shanti”, en *Revista de Antropología*, año VI, núm. 6, diciembre, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 119-134.

- _____ (2008). *Culto a los hermanos Cristo. Sistema religioso andino y cristiano: redes y formas culturales del poder en los Andes*, Lima, Perú: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- _____ (2013) “Los Waringueños y Chikwate: grande como patrimonio y tradición viva del mundo andino” en *Revista de Antropología, Publicación oficial de la Escuela Académico Profesional de Antropología*, Cuarta época, Año VII, No. 7
- Astvaldsson, Astvaldur (2004). “El flujo de la vida humana: el significado del término-concepto de huaca en los andes”, en *Hueso húmero*, 44, pp. 89-112.
- Barabas, Alicia M. (2002) “Etnoterritorios y rituales terapéuticos en Oaxaca”, en *Scripta Ethnologica*, año/vol XXIV, núm. 24, Argentina: CONECIT.
- _____ (2004) “La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico”, en *Alteridades*, enero-julio, año/vol 14, número 027, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- _____ (2008) “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca en *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 7, julio-diciembre, Colombia: Universidad de los Andes.
- Barriga, Eduardo (2008). “Sernegro en pueblo de indios’: Los esclavos del valle de Jauja del Siglo XVII”, en *Anthropia, Revista de antropología y otras cosas*, núm. 6, Perú: Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 45-48.
- Barth, Fredrick (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, Miguel Alberto (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México: Instituto Nacional Indigenista-Siglo XXI.
- Bastos Girón, Luis J. (1954). “Las mitas de Huamanga y Huancavelica”, en *Perú Indígena*, Órgano del Instituto Indigenista Peruano, vol. V, núm. 13, Diciembre, Perú.
- Beaucage, Pierre (1974). “Comunidades indígenas de la Sierra Norte de Puebla”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 36, núm. 1, enero-marzo, México, pp. 111-147.
- Boege, Eckart (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

- _____ (2013). –Minería: el despojo de los indígenas de sus territorios en el siglo XXI”, en *La Jornada del Campo*, Número 69, 15 de junio de 2013.
- Borah, Woodrow Wilson (1954). *Early colonial trade and navigation between Mexico and Peru*, Berkeley: University of California Press.
- Bourricaud, Francis (1967). *Cambios en Puno*, Ediciones Especiales: 48, México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Brachetti, Angela (2001). –La Batalla de Chiaraje: Una pelea ritual en los Andes del sur de Perú”, en *Anales del Museo de América*, núm. 9, Museo de América, pp. 59-78.
- _____ (2005). *El año en fiestas. La convivencia con los dioses en los Andes del Perú*, Perú: Museo de América-Ministerio de Cultura-Museos Estatales.
- Bretón Esparza, Adrián W. (1972). *Relaciones interétnicas en un sector del área totonaca de la Sierra Norte de Puebla: Mano de obra*, Tesis de licenciatura, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Brewster, Keith (1996). –Caciquismo in rural Mexico during the 1920s: The case of Gabriel Barrios”, en *Journal of Latin American Studies*, vol. 28, núm. 1, Febrero, pp. 105-128.
- _____ (1998). –Gabriel Barrios Cabrera: The anti-agrarian friend of the Campesino”, en *Bulletin of Latin American Research*, vol. 17, núm. 3, Gran Bretaña: Society for Latin American Studies, pp. 263-283.
- Broda, Johanna (2001). –La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica.
- Caballero, José María (1980). *Agricultura, reforma agraria y pobreza campesina*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Colección Mínima 6.
- Cairati, Elisa (2011). –AfroPerú: Tras las huellas de la negritud en Perú” en *Altre Modernità, Saggi*, núm. 6-11, Università degli Studi di Milano-Facoltà di Lettere e Filosofia, pp. 121-138.
- Cal y Mayor, Araceli Burguete (2008). –Municipios indígenas: por un régimen multimunicipal en México” en *Alteridades*, Vol. 18 núm. 35, enero-junio, pp. 67-83, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

- Calderón Mólgora, Marco Antonio (2006). –Festivales cívicos y educación rural en México”, en *Relaciones, Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 106, vol. XXVI, Primavera, pp. 17-56.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1992). *Etnicidad y estructura social*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Colección Miguel Othón de Mendizábal
- Carhuallanqui, Arturo y Reynoso, Hugo (1993). –Diagnóstico preliminar de la situación de desplazados por la violencia instaladas en las comunidades campesinas de la zona de Huancayo”, en *Blanco y Negro*, Revista bimestral del Instituto Democracia y Trabajo, año 1, núm. 1, abril-mayo, Huancayo, pp. 24-43.
- Cassigoli, Rossana (2010). *Morada y memoria. Antropología y poética del habitar humano*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de ciencias Políticas y Sociales, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Editorial Gedisa.
- Castellanos, Alicia (1997). –La cuestión étnica en *Nueva Antropología*”, en *Nueva Antropología*, núm. 51, México.
- Castillo Hernández, Mario Alberto (2007). *Mismo mexicano pero diferente idioma: identidades y actitudes lingüísticas en los maseualmej de Cuetzalan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Celestino, Olinda (1997). –Transformaciones religiosas en los andes peruanos. 1: ciclos míticos y rituales”, en *Gazeta de Antropología*, 13, artículo 6.
- _____ (2004a) –Los afroandinos y la _ruta del esclavo’, en *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*, Perú: UNESCO.
- _____ (2004b). –Relaciones incas-negros y sus resultados en el capac-negro y los negritos” en *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*, UNESCO, Perú.
- Chávez de Paz, Darío (2005). *Chinchilpos y Gamonales. Huayucachi*, Lima: Centro Peruano de Estudios Folclóricos.
- Chenaut, Victoria, 1996, –Fin de siglo en la costa totonaca: rebeliones indias y violencia regional, 1891-1896”, pp. 75-101, en *Procesos rurales e historia regional: sierra y*

- costa totonacas de Veracruz*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
- Cifuentes, Enrique, *et. al.* (1989). “Etnomedicina en la Sierra Norte de Puebla. Orimancia y plegarias para la recuperación del tonalli”, en *América Indígena*, vol. XLIX, No. 4, octubre-diciembre, México.
- Clark, Kim (1999). “Indigenistas, indios e ideologías raciales en el Ecuador (1929-1940)” en *Iconos*, Revista de Ciencias Sociales No. 7, FLACSO-ECUADOR, pp. 78-85
- Comisión de la Verdad y Reconciliación* (2003). Tomo 1. Primera parte: el proceso, los hechos, las víctimas, Capítulo 1: Los periodos de la violencia, Perú.
- Contexto social, económico e institucional de la región de Junín. Las comunidades campesinas en la región de Junín* (2009), Lima, Perú, Grupo Allpa, disponible en <http://www.allpa.org.pe/publicaciones/las-comunidades-campesinas-en-la-regi%C3%B3n-jun%C3%ADn>
- Contreras Cruz, Carlos, *et al* (1993). *Puebla. Textos de su historia*, México: Gobierno del Estado de Puebla, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Puebla.
- Contreras, Carlos y Jorge Bracamonte (1988). *Rumi Maqui en la sierra central. Documentos inéditos de 1908*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Cuaderno de trabajo No. 25, Serie Historia No. 5
- Córdoba Olivares, Francisco Rubén (1968). *Los totonacos de la región de Huehuetla. Localización de algunos problemas sociales y económicos*, tesis de maestría, México: Universidad Veracruzana, Facultad de pedagogía, Filosofía y Letras, Escuela de Antropología.
- Cotler, Julio (1971). “Poder, etnia y estratificación social en el Perú rural”, en *Perú hoy*, México: Siglo XXI, colección El mundo del hombre. Sociología y política
- Croda León, Rubén (2005). *Entre los hombres y las deidades. Las danzas del Totonacapan*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- De la Puente Luna, José Carlos (2011). “Curacas ‘amigos de cristianos’ y ‘traidores’ a sus indios: a propósito de la alianza Hipano-Huanca” en *Pueblos del Hatun Mayu. Historia, arqueología antropología en el valle del Mantaro*, Lima, Editorial

- Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica (CONCYTEC), pp. 87-110.
- Dehouve, Danièle (1984). “Las separaciones de pueblos en la región de Tlapa (siglo XVIII)” en *Historia Mexicana*, 132, XXXIII, 4 abril-junio, pp. 370-404.
- Dehouve, Danièle (2001). *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Miguel Ángel Porrúa.
- De Pury-Toumi, Sybille (1997). *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- De Vos, George and Romanucci-Ross (1997). *Ethnic Identity (Creation, Conflict And Accomodation)*, Altamira Press, Walnut Creek, C.A.
- Del Val Blanco, José (2004). México, identidad y nación, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección La Pluralidad cultural en México, Número 6.
- Degregori, Carlos Iván (2010). *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979. Del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada*, Perú: Instituto de Estudios Peruanos, Ideología y Política, 7.
- Degregori, Carlos Iván y Pablo Sandoval (2007). “La antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso”, en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 43, enero-diciembre, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 299-334.
- Depaz Toledo, Zenón (2015). *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*, Lima, Vicio Perpetuo Vicio Perfecto.
- Descola, Philippe (1986). *La Natura domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, París: Editions de la Maison des Sciences de L'Homme Paris.
- _____ (2004). “Las cosmologías indígenas de la Amazonía” en Surrallés, Alexandre y Pedro García Hierro (eds.). *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Perú: IWGIA Grupo Internacional de trabajo sobre asuntos indígenas, Documento núm. 39-Copenhague.

- Díaz Cruz, Rodrigo (1998). *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona: Antrhopos-Universidad Autónoma Metropolitana, Autores, textos y temas, Antropología 33.
- Díaz-Polanco, Héctor (1991). –Formación nacional y cuestión étnica”, en *Papeles de la Casa Chata*, año 6, núm. 8, México: CIESAS, pp. 35-46.
- Doughty, Paul L. (1970) *Huaylas*, México: Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales, 54.
- Ducey, Michel (1996). –Viven sin ley ni rey: Rebeliones Coloniales en Papantla, 1760-1790”, en *Procesos rurales e historia regional (sierra y costa totonaca)*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social,.
- Dussel, Enrique (1996). *Filosofía de la liberación*, Colombia: Editorial Nueva América.
- Duviols, Pierre (1977). –Del Discurso escrito colonial al discurso prehispánico: hacia el sistema sociocosmológico inca de oposición y complementariedad”, en *Boletín Francés de Estudios Andinos*, 26 (3), Lima, Perú, pp. 279-305.
- Ellison, **Nicolas** (2007a). –Cambios agro-ecológicos y percepción ambiental en la región Totonaca de Huehuetla, Pue (Kgoyom)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, BAC - Biblioteca de Autores del Centro, 2007, [En línea], Puesto en línea el 02 octubre 2007. URL: <http://nuevomundo.revues.org/302>. Consultado el 10 julio 2012.
- Ellison, Nicolas y Martínez Mauri, Mónica (coordinadores) (2008). –Introducción” en *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólica y reconstrucciones identitarias en América Latina*, Ecuador, Ediciones Abya-Ayala
- Enríquez Bergna, Luis E. (2011). *La Huaconada. Danza ritual del pueblo del mito... Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad (UNESCO)*, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Eriksen, Thomas Hylland (1993). *Erhnycity and nationalism: anthropological perspectives*, London: Pluto Press, University of Exxex.
- Escalante, Roberto (1975). –Panorama de la etnociencia”, en *Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del Norte de México*, Sociedad de Antropología. XIII mesa redonda. Antropología Física, lingüística, códigos, México.
- Escamilla Santiago, Yllich (2012). *La construcción identitaria al interior del Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso*, México, Tesis de maestría, Programa de

- Posgrado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Escárzaga, Fabiola (2001). –Auge y caída de Sendero Luminoso”, en *Bajo el Volcán*, vol. 2, núm. 3, segundo semestre, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 75-97.
- _____ (2006). *La comunidad indígena en la estrategia insurgente de fin de siglo XX en Perú, Bolivia y México*, Tesis de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Escárzaga, Fabiola, *et. al.* (2002). –Migración, guerra interna e identidad andina en Perú”, en *Política y cultura*, otoño, núm. 108, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, pp. 278-298.
- Escobar, Arturo (2000). –El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”, en Edgardo Lander (editor). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, República Dominicana: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-UNESCO.
- _____ (2010). *Territorios de diferencia. Lugar, movimiento, vida, redes*, Colombia: Envión Editores.
- Escobar Ohmstede, Antonio (1996). –El movimiento olartista, origen y desarrollo, 1836-1838”, en *Procesos rurales e historia regional (sierra y costa totonaca)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Espinoza Soriano, Waldemar (1971). *Los Huancas aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú 1558-1560-1561*, Huancayo, Perú: Universidad Nacional del Centro del Perú.
- _____ (1972). –Reducciones, pueblos y ciudades”, en *Pueblos y culturas de la sierra central del Perú*, Perú: Cerro de Pasco Corporation.
- Favre, Henri (1967). –Fayta Wamani, le culte des montagnes dans le centre sud des andes peruvienmes”, en *Publications des Annales de la Faculté des Lettres Aiy-en-Provence*, núm. 61, pp. 121-140.
- Fernández Lorente, David (2013). –Comparando Mesoamérica y los Andes a través de la etnografía: hacia la construcción de un modelo para trabajar sobre el terreno”, en

- Revista Española de Antropología Americana*, vol. 43, núm. 2, España, pp. 427-450.
- Fiesta en los andes. Ritos, música y danza del Perú* (2008), Instituto de Etnomusicología PUCP-Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Flores Galindo, Alberto (1986). *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los andes*, Ediciones Casa de las Américas.
- Flores Ochoa, Jorge (2004). –Yana y negro en la región sur andina”, en *Los afroandinos de los siglos XVI al XX*, Perú: UNESCO.
- Florescano, Enrique (1999). *Etnia, estado y nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México: Aguilar.
- Fuenzalida Vollmar, Fernando (1971). –Poder, etnia y estratificación social en el Perú rural”, en *Perú hoy*, México: Siglo XXI, colección El mundo del hombre. Sociología y política.
- Gallegos Espinoza, Estuardo Arturo (1985). *Los totonacos de Tuzamapan, entre le faccionalismo político y la identidad étnica*, Tesis de licenciatura, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- García Hierro, Pedro y Alexandre Surrallés (2009). *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como un derecho humano*, Perú: Alternativa Solidaria y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA).
- García Martínez, Bernardo (1987). *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México: Colegio de México.
- García Miranda, Juan José y Karlos Tacuri Aragón (2006). *Los rostros de Santiago: patrón, ganadero, callejero. Estudio de las fiestas patronales de Chongos Bajo y del ganado en el Valle del Mantaro*, Quito, Ecuador: Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural-Convenio Andrés Bello-Proyecto Cartografía de la Memoria.
- _____ (2011). –Simbología normativa andina”, en *Los Andes: palabra e imagen*, México: Cuaderno de la Feria.

- García Miranda, Juan José (2016). *Santiago Apóstol en el imaginario Andino Mesoamericano*, Ayacucho, Perú, Asociación Cultural Latinoamericana del Sur-ACLAPADES.
- García Payón, José (1990). “Evolución histórica del Totonacapan”, en *Huastecos y totonacos*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Regiones.
- García Torres, Víctor Manuel (2000). *Relaciones interétnicas en un área de la Sierra Norte de Puebla: Tetelilla, un análisis finisecular*, Tesis de licenciatura, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- _____. (2003). “El relato de la municipalidad como referente de identidad de un pueblo multiétnico de la Sierra Norte de Puebla: Tetelilla siglo XXI”, en *Diálogo Antropológico*, Revista de estudiantes de posgrado del Instituto de Investigaciones Antropológicas y la Facultad de Filosofía y Letras, año 2, núm. 5, octubre-diciembre, México: UNAM.
- _____. (2007). Apuntes para una monografía de San Juan Ozelonacaxtla, Huehuetla, Puebla, Puebla: H. Junta Auxiliar de San Juan Ozelonacaxtla.
- _____. (2008a). “El relato de la municipalidad como referente de identidad en un pueblo multiétnico de la Sierra Norte de Puebla: Tetelilla en el siglo XXI”, en *Memoria de Papel. Actas del Primer Coloquio sobre Otomíes de la Sierra Madre Oriental, México*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- _____. (2011). *Visiones del mundo: el territorio y los relatos sobre la municipalidad en Tetelilla de Miguel Islas y San Juan Ozelonacaxtla, Sierra Norte de Puebla*, Tesis de Maestría, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras, México: UNAM.
- _____. (2014). “La danza de los negritos: confluencias de lo afroestizo y lo indígena en la Sierra Norte de Puebla”, en *Afroindoamérica. Resistencia, visibilidad y respeto a la diferencia*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Historia de América Latina y el Caribe.
- _____. (2015). “Sierra Norte de Puebla: vertientes diferenciadas sobre el etnoterritorio” en *Territorios, seguridad y soberanía alimentaria. Retos para el futuro*, Plata Vázquez,

- José, Fuensanta Medina Martínez, Agustín Ávila Méndez (Coordinadores), San Luis Potosí, El Colegio de San Luis A. C., Colección Investigaciones.
- Garma Navarro, Carlos (1987). *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*, México: Instituto Nacional Indigenista.
- Gasparello, Giovanna y Jaime Quintana Guerrero (2009). *Otras geografías. Experiencias de autonomías indígenas en México*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Gerhard, Peter (2000). *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, Serie Espacio y Tiempo/1.
- Gibson, Charles (2000). *Los Aztecas bajo el dominio español*, México: Siglo XXI Editores.
- Giménez, Gilberto (1996). “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”, en *Identidad, III Coloquio Paul Kirchhoff*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Diversidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- _____. (2000). “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural” en *Globalización y regiones en México*, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Miguel Ángel Porrúa.
- _____. (2001). “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, en Leticia Reyna (coord.), *Los retos de la etnicidad en el siglo XXI*, México: Miguel Ángel Porrúa.
- Gipson, Rosemary (1971). “Los voladores. The Flyers of Mexico”, en *Western Folklore*, vol. 30, núm. 4, Western States Folklore Society, pp. 269-278,
- Goffman, Erving (1986). *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Golte, Jürgen (1980). *La racionalidad de la organización andina*, Colección Mínima; 9. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Golte, Jürgen (2005). “La construcción de la naturaleza en el mundo prehipánico andino, su continuación en el mundo colonial y en la época moderna”, en *Revista de Antropología*, Publicación oficial de la Escuela Académico Profesional de Antropología, Cuarta Época, Año III, No. 3, diciembre de 2005, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos
- Gómez Carpinteiro, Francisco (2001). “Estado y comunidad en un campo de poder: campesinos y azúcar en el suroeste de Puebla” en *Dilemas del Estado nacional: una*

- visión de la cultura y el espacio regional*, México: El Colegio de Michoacán-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Gómez García, Pedro, (coord.) (2001). *Las ilusiones de la identidad*, Madrid: ES. Fróntesis; Cátedra; Universidad de Valencia.
- González Echeverría, Aurora (1990). *Etnografía y comparación. La investigación intercultural en antropología*, Publicacions d'Antropologia Cultural 7, España: Universitat Autònoma de Barcelona.
- González, Osmar (2001). "El Estado peruano durante el siglo XX. Aspectos teóricos y periodización", en *Anuario de Estudios Americanos*, Tomo LVIII, 2, Perú, pp. 611-632.
- González Prada, Manuel ([1908] 2001). "Nuestros indios", en *Horas de Lucha*, Marxists Internet Archive.
- Gottsbacher, Markus (2004). "Reivindicaciones territoriales de pueblos indígenas: el caso del Beni en Bolivia. Lecciones para el manejo de conflictos en Estados multiétnicos", en González, Mónica, *La muchas identidades. De nacionalidades, migrantes, disidentes y género*, Españ: Cátedra.
- Gramsci, Antonio (1975). *Cuadernos de la cárcel: Los intelectuales y la organización de la cultura*, México: Juan Pablos Editor.
- Graulich, Michel (2001). "El simbolismo del Templo Mayor de México y sus relaciones con Cacaxtla y Teotihuacan", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, otoño, año/vol. XXII, núm. 079, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guadarrama, Mercedes (1996). "El espacio y el tiempo sagrados entre comunidades totonacas de la sierra de Papantla", en *Procesos rurales e historia regional (sierra y costa totonaca)*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Gudynas, Eduardo (2014). "Conflictos y extractivismos: conceptos, contenidos y dinámicas" en *DECURSOS*, Revista en Ciencias Sociales, 27-28: 79-115, CESU, Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba.
- Guerra, Margarita (coordinadora) (2016). *Cronología de la Independencia del Perú*, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Riva-Agüero.

- Guerra Martiniere, Margarita y Denisse Rouillon Almeida (2005). *Historias paralelas. Actas del primer encuentro de historia Perú-México*, México: El Colegio de Michoacán-Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Guerrero, Andrés (1998). –Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria. Notas de relectura de una investigación antropológica”; en *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 4, FLACSO-ECUADOR, pp. 112-122.
- Guevara Martínez, Martha (1993). –Región, diversidad y contradictoriedad interregional”, en *Perú contemporáneo. El espejo de las identidades*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, serie Nuestra América: 41.
- Guiteras Holmes, Calixta (1986). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, Sección de obras de Antropología.
- Haciendo Memoria para reconstruir la reconciliación y la paz. Historia de la violencia política en la región de Junín 1980-2000* (2013), Huancayo, Pastoral Social de la Dignidad Humana del Arzobispado de Huancayo.
- Hairoka, Jesse (1996). –Identity and its Dimensional Context”, en *Identidad: análisis y teoría, simbolismo sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad. III Coloquio Paul Kirchhoff*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Harris, Max (1996). –Moctezuma’s Daughter: The rol of La Manlinche in Mesoamerican dance”, en *The Journal of American Folklore*, vol. 109, núm. 432 (Spring), American Folklore Society, pp. 149-177.
- Harvey, David (2005). *The New Imperialism*. Oxford University Press.
- Hernández Aguilar, Luis Manuel (2010). –Si con el nombre de indios nos humillaron y explotaron, con el nombre de indios nos liberaremos”, en *El proceso de configuración de un sujeto político indígena, estudio de caso de la Organización Indígena Totonaca (OIT)*, Tesis de maestría, México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede académica México.
- Hernández, Milton Gabriel (2009). *Los caminos de la resistencia indígena en la sierra Norte de Puebla*, Tesis de etnología, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia

- Hernández Loeza, Sergio Enrique (2008). *Las luchas por el gobierno municipal. Poder y territorialidad en la zona baja de Jonotla, Tuzamapan y Zoquiapan, Puebla, 1873-2007*, Tesis de maestría, México: El Colegio Mexiquense.
- _____ (2010). “Cambios de adscripción municipal y la lucha por la autonomía local durante la formación del Estado posrevolucionario. El caso de la comunidad de San Juan Ozelonacaxtla, Puebla”.
- _____ (2015). “Procesos organizativos y discursos confrontados en la defensa del territorio en la SNP.”, en *Revista nuestra América*, ISSN 0719-3092, vol. 3, núm. 5, enero-junio.
- _____ (2017). “Organizaciones etnopolíticas y derechos indígenas en Puebla”, en *Derechos indígenas en disputa. Legislaciones estatales y tensiones locales en México*, Ventura Patiño, María del Carmen y Uzeta Iturbide, Jorge (coords.), México: El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis.
- Hozumi, Takuo (2009). *Construcción de formas y mundos de vida rural y opciones de desarrollo de los pobladores de la sierra del Totonacapan*, Tesis de doctorado, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xoxhimilco.
- Hurtado Ames, Carlos H. (2006). *Curacas, industria y revuelta en el valle del Mantaro (Siglo XVIII)*, Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica (CONCYTEC)-Halekon Editores.
- _____ (2013). “¿Huanca o Xauxa? Los grupos étnicos prehispánicos y la invención de la historia en la sierra central del Perú”, en *Historia y Región 1*, año I, octubre, pp. 221-242.
- Ibarra Illanez, Alicia (1992). “Los indios del Ecuador y su demanda frente al Estado” en *Boletín de Antropología Americana*, núm. 26 (diciembre).
- Ichon, Alain (1990). *La religión de los totonacas de la sierra*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista.
- INEGI (2002). *División territorial del Estado de Puebla de 1810 a 1995*, México: Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática.
- Informe final* (s/f). Comisión de la Verdad y Reconciliación. Las cicatrices de la Guerra interna, Fascículo 4. El impacto psicosocial, sociopolítico y socioeconómico de los

- años violentos sobre la población rural afectada por el conflicto armado interno, Perú.
- Disponible: http://www.dhnet.org.br/verdade/mundo/peru/cv_peru_fasciculo_04.pdf
- Kelly, Isabel y Ángel Palerm (1952). *The Tajin Totonac. Part 1. History, subsistence, shelter and technology*, Smithsonian Institution, Institute of Anthropology Publication, núm. 13.
- Krotz, Esteban (2007). “Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos”, en *II Congreso ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: Aportes, retos y nuevos temas*, Tomo I, Ecuador: Abya Ayala-Banco Mundial Ecuador.
- Labrecque, Marie-France (1974). *Des paysans en sursis. Les classes sociales dans une formation paysanne au Mexique: San Juan Ocelonacaxtla*. Tesis de maestría en ciencias sociales, Québec, Canada: Faculté des sciences sociales de l'Université Laval.
- Le Bonniec, Fabien (2009). *Territorio y territorialidad en contexto post-colonial. Estado de Chile-Nación Mapuche*, Ñuke Mapuförlaget, Chile, Working Paper Series 30.
- Leff, Enrique (2005). “La geopolítica de la diversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza”, en *Seminario Internacional REG-GEN: Alternativas Globalizaçao*, UNESCO.
- _____ (2009). *Discursos sustentables*, México: Siglo XXI.
- León Hernández, Efraín (2011). “Territorialidad campesina y contrarreforma agraria neoliberal en México”, en *Descubriendo la espacialidad social desde América Latina. Reflexiones desde la geografía sobre el campo, la ciudad y el medio ambiente*, México: Itaca, Colección Cómo pensar la geografía 3.
- Limón Olvera, Silvia (1990). *Las cuevas y el mito de origen. Los casos inca y mexicana*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Lo africano en la cultura criolla*, (2000). Fondo Editorial del Congreso del Perú, María Rostworowski, Javier Mariátegui, Carlos Aguirre [et al.]; presentación de Martha Hildebrandt, Lima: Perú.

- Lockhart, J. (1999). *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, Alfredo (1995). “Fras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías”, en *Anales de Antropología*, núm. 32, Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas, México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 209-240.
- ____ (1998). *Los mitos del tlacuache*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ____ (2001). “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México.
- López Austin, Alfredo y Luis Millones (2008). *Dioses del norte. Dioses del sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, México: ERA.
- ____ (2015). *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*, México: ERA.
- López y Rivas, Gilberto (2013). “El capital minero depredador y las simulaciones de la Semarnat” en **La Jornada**, Viernes 15 de febrero de 2013, sección Opinión, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2013/02/15/opinion/025a1pol>, consultado 16 de febrero 2013.
- Lora Cam, Jorge (1999). *El EZLN y sendero luminoso: radicalismo de izquierda y confrontación político-militar en América Latina*, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Lorente Fernández, David (2011). “La violencia del Estado como chiaraje o guerra ritual: una interpretación cosmológica de la lucha del ejército contra los quechuas de Sicuani en el sur del Perú”, en *Revista Española de Antropología Americana*, España, vol. 41, núm. 2, pp. 547-568.
- ____ (2013). “Comparando Mesoamérica y los Andes a través de la etnografía: hacia la construcción de un modelo para trabajar sobre el terreno”, en *Revista Española de Antropología Americana*, 43 (2), España: Universidad Complutense de Madrid, pp. 427-450.

- Lund Rodríguez, David Jonás (2012). –Religión y ritualidades neoafricanas. Esbozo de un eje fundamental para la permanencia cultural africana”, en *Afroamérica. Historia, cultura e identidad*, México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Historia de América Latina y el Caribe.
- Lupo, Alessandro (1995). *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México: Consejo Nacional para la Culturas y las Artes-Instituto Nacional Indigenista.
- Machado Araóz, Horacio (2011). –El auge de la minería transnacional en América Latina. De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo” en Alimonda, Héctor (coordinador) (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, Ediciones CICCUS, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Argentina
- Makaran, Gaya (2006). –Bolivia en la encrucijada. El papel del movimiento indígena en el debate sobre la bolivianidad”, *Estudios Latinoamericanos*, núm. 26, Varsovia-Poznań, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, pp. 53-89.
- Makaran, Gaya. (2012). *Identidades confrontadas. Conflictos identitarios en Bolivia*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC), Universidad Nacional Autónoma de México.
- Maldonado Palacios, Eulogio C. (1972). *Huayucachi. Estudio monográfico*, Perú: Edición del Autor.
- Mallma Cortez, Arturo (s/f). –La cultura huanca o wanka” en *Wallallo*, Revista del Museo Antropológico de la Cultura Andina, Huancayo, Perú, pp. 7-10.
- _____ (1996). *Introducción a la arqueología e historia de los Xauxa Wankas*, Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Mallon, Florencia (2003). *Campesinado y nación. La construcción de México y Perú postcoloniales*, México: CIESAS-Colegio de Michoacán-Colegio de San Luis Potosí.
- Manrique, Nelson (1981). *Las guerrillas indígenas en la Guerra con Chile: campesinado y nación*, Lima, Centro de Investigación y Capacitación.

- Manrique Unsihuay, Ronald y Estela Unsihuay Vila (1999), *Guía de preparación física para desarrollar las cualidades físicas de los participantes de la estampa costumbrista de los chinchilpos y gamonales de Huayucachi*, Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Perú.
- Manturano Cuba, Marduk Pável (1997). –Chinchilpos y gamonales. Arte y lucha de clases sociales en Perú”, en Ponencia presentada en el II Congreso Internacional del Folklore y para los países del Mercosur, Santiago de Chile. Consultado en <http://taytanino.blogspot.com.es/2007/01/chinchilpos-y-gamonales-arte-y-lucha-de.html>, fecha: 04 de diciembre de 2013.
- Mariátegui, José Carlos (1979). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, Colección Clásica: 69.
- Martínez Alfaro, Miguel Ángel (1987). –Percepción botánica en dos grupos de la Sierra Norte de Puebla”, en *América Indígena*, vol. XLVII, núm. 2, abril-junio, México.
- Martínez Mauri, Mónica y Ventura i Oller, Monserrat (2009). –Ambivalencias esenciales, cuerpos polivalentes y humanidades plurales en la América Indígena” en *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, Institut Català d’Antropologia-Editorial UOC, Barcelona, 25, pp, 125-140
- Masferrer Kan, Elio (2005). *Los dueños del tiempo. Los tutunakú de la Sierra Norte de Puebla*, México: Fundación Juan Rulfo.
- _____ (1981). –Campesinización y expansión capitalista: los cafeticultores de la Sierra Norte de Puebla”, en *Boletín E.C.A.U.D.Y.*, vol. 9, núm. 50-51.
- _____ (1986). –Religión y política en la Sierra Norte de Puebla”, en *América Indígena*, Vol. XLVI, núm. 3, julio-septiembre.
- _____ (2005). *Los dueños del tiempo. Los tutunakú de la Sierra Norte de Puebla*, México: Fundación Juan Rulfo.
- _____ (2006). *Cambio y continuidad. Los totonacos de la Sierra Norte de Puebla*, México: Gobierno del Estado de Veracruz.
- Matayoshi, Nicolas (2012). *La incontrastable ciudad de Huancayo. Dioses huancas y otros ensayos*, Huancayo, Perú: Biblioteca Municipal de Huancayo Alejandro O. Deustua, Editorial PuntoCom.

- Matos Mar, José (1969). –El pluralismo y la dominación en la sociedad peruana. Una perspectiva configuracional” en *Dominación y cambios en el Perú rural. La micro región del Valle del Chancay*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos
- Matos Mar, José (comp.) (1976). *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Colección Perú Problema 3.
- Matos Mar, José, y José Manuel Mejía (1980). *La reforma agraria en el Perú*, Perú: Instituto de Estudios Peruanos, Colección Perú Problema 19.
- Medina, Andrés (1994). –La etnografía y la cuestión étnico-nacional en nuestra América: Una primera aproximación desde Mesoamérica”. En *Cuadernos Americanos*, núm. 43, año 8, vol. 1, enero-febrero.
- Menéndez Eduardo (1992). –Modelo Hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres estructurales” en *La antropología médica en México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana
- Melgar Bao, Ricardo (1993). –El imaginario político y la identidad: los nacionalismos mestizos en el Perú: 1948-1960”, en *Perú contemporáneo. El espejo de las identidades*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, serie Nuestra América 41, México.
- _____ (2013). –Los afrodescendientes y sus organizaciones en ‘Nuestra América’: olvido y memoria de las banderas panafricanistas y racialistas”, en *Umbrales* 24, pp. 107-137.
- Melgarejo Vivanco, José Luis (s/f.). *Totonacapan*
- Melo Díaz, Margarita y Sánchez Camargo, Martín Reina (coords.) (2000). *Danzas agrícolas de la Huasteca*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca.
- Mendoza, Juan Manuel (2001). –Procesos de redefinición del ejido como comunidad política. Transformaciones territoriales y representaciones de historia en San Francisco, Uruapan”, en *Dilemas del Estado nacional: una visión de la cultura y el espacio regional*, México: El Colegio de Michoacán-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Millones, Luis (2010a). *Voces del limbo y el infierno en territorio andino*, México: Gobierno del Estado de Veracruz de Ignacio de la Llave.

- _____ (2010b). “Los negritos de Otuzco” en “La negrería en el Perú”, *Folklore. Arte, cultura y sociedad*, Revista del Centro Universitario de Folklore de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, año 1, núm. 2, Noviembre, pp. 107-126.
- Millones, Luis y Limón Olvera, Silvia (2014). *Iluminados hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en Perú y México*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe-Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales-Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México
- Molina Ludy, Virginia (1990). “La historia oral y la identidad étnica”, en *Estudios sobre culturas contemporáneas*, vol. III, núm. 8-9, México: Universidad de Colima.
- Montgomery, Evelyn Ina (1971). *Ethos y Ayllú en Coasa*, Perú, México: Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales: 60.
- Moreno, Luis (1997). *Concurrencia múltiple etnoterritorial: el caso de España*, España: Claves.
- Münch Galindo, Guido (1992). “Acercamiento al mito y sus creadores” en *Anales de Antropología*, núm. 29, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 285-299.
- Murua, de Martín (1992). *Historia general del Perú*, España, Cambio 16.
- Murra, John V. (2002) *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos-Pontificia Universidad Católica del Perú, Historia Andina, 24.
- “Noticia de las fuerzas enemigas en las Provincias de Jauja” (1882/1991), en *Memorias del General O'Realy*, Comunicado enviado por Francisco Vidal, 30 de septiembre de 1823, VII (1821-1823)-XX, pp. 1-2, Edición facsimilar publicada por el ministerio de defensa de la República de Venezuela, disponible en <http://dspace.bolivarium.usb.ve/dspace/bitstream/123456789/12937/1/ol-t020p0111.pdf>.
- Ocampo Balansas, Genoveva (1986). *Relaciones de enfrentamiento como construcción social de una estrategia de poder local. Antorchistas, caciques y cooperativistas en Tuzamapan, Puebla*, México, Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

- OCMAL-Cuando tiemblan los derechos: extractivismo y criminalización en América Latina (2011), Ecuador, Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina (OCMAL), Acción Ecológica, Broederlijk Delen
- Oehmichen Bazán, Cristina (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ojeda Aguilar, Fernando y Maribel Cázarez Miranda (2004). *Biografía y espacio: el caso de un pueblo de origen totonaco en la sierra Norte de Puebla*, Tesis de licenciatura, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Orellana Valeriano, Simeón (1990). *Folklore*, Huancayo, Programa de Profesionalización Docente, Texto Universitario, Quinto Año, Perú: Universidad Nacional del Centro del Perú, Facultad de Pedagogía y Humanidades.
- ____ (2007). *Mitos y danzas rituales del Valle del Mantaro*, Lima, Perú: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, Serie: Arte, Cultura y Sociedad.
- Oropesa Escobar, Minerva (1998). *Juan Aktzín y el diluvio. Una aproximación estructural al mito totonaco*, México, Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social.
- Ossio, Juan M. (1992). *Los indios del Perú*, España: MAPFRE, Colección Pueblos y Lenguas Indígenas, núm. 8.
- Pampa Chaccalla, Luis Armando (1991). *Interpretación sociológica de las danzas en el Valle del Mantaro*, Perú: Universidad Nacional del Centro del Perú.
- Panfichi, Aldo (2000). “*Africanía*, barrios populares y cultura criolla a inicios del siglo XX”, en Rostworowski, María, Javier Mariátegui, Carlos Aguirre *et al.*, *Lo africano en la cultura criolla*, Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Paré, Luisa, (1986). “*Caciquismo y estructura de poder en la Sierra Norte de Puebla*”, en Bartra, Roger y otros, *Caciquismo y poder político en el México rural*, , México: Siglo XXI, pp. 31-61.
- Parra Herrera, Miryan Yovanna (2009). *Poder y estudios de las danzas en el Perú*, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales.
- Paso y Troncoso, Francisco del. *Papeles de Nueva España: 2ª serie, geografía y estadística (1905-1906)*, Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 9 vols.

- Pease G. Y., Franklin (1993). *Perú: hombre e historia. Volumen III. La República*, Lima: Fundación del Banco Continental para el Fomento de la Educación y la Cultura, Ediciones EDUBANCO.
- Pepin-Lehalleur, Marielle (2005). –(Des)afiliación e identidad: entre lazos asociativos y comunitarios, el tejer identitario de las mujeres indígenas frente a las políticas públicas en México” en *Identidades en juego, identidades en guerra*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Perales, Manuel F. y Rodríguez Agustín (2011). –Fullupampay: descripción etnográfica de un ritual en homenaje a los difuntos en el valle del Mantaro, Junín”, en *Arqueología y Sociedad No. 23*, Lima: Museo de Arqueología y Antropología, Centro Cultural San Marcos, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 223-238.
- Plascencia Soto, Rommel (2007). –La modernización rural en el valle del Mantaro. Una revisión” en *Gazeta de Antropología*, 23, artículo 06, disponible en http://www.ugr.es/~pwlac/G23_06Rommel_Plascencia_Soto.html.
- Polia, Mario (2001). *La sangre del cóndor. Chamanes de los Andes*, Perú, Editorial del Congreso del Perú.
- Quijano, Aníbal (2007). –Prólogo. José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate”, en Mariátegui, José Carlos, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Fundación Biblioteca Ayacucho-República Bolivariana de Venezuela, Colección Clásica, núm. 69.
- Ramírez, Susan E. (1997). –La legitimidad de los curacas en los Andes durante los siglos XVI y XVII”, en *Boletín del Instituto Riva Agüero*, núm. 24, Perú, pp. 467-492
- Rappaport, Roy (1975). –Naturaleza, cultura y antropología ecológica”, en *Hombre, cultura y sociedad*, H.
- Rimada, Antonio (2004). *Liderazgo Político y memoria colectiva: Juan Francisco Lucas*, México: Gobierno del Estado de Puebla.
- Riva-Agüero, José de la (1971). *Estudios de Historia Peruana. Emancipación de la República*, Obras completas de José de la Riva-Agüero, VII, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- Robles Mendoza, Román (2000). *La banda de músicos. Las bellas artes musicales en el sur de Ancash*, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Investigaciones Histórico Sociales.
- _____. (2012). “La memoria colectiva a través de las danzas”, en *Investigaciones Sociales*, Vol.16, núm. 29, pp.141-158, Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos-IIHS.
- Rocca Torres, Luis (2010). *Herencia de esclavos en el norte del Perú (Cantares, danzas y música)*, Lima, Perú: Centro de Desarrollo Étnico-Embajada de España en Perú, Serie Mano Negra, núm. 3.
- Rodríguez Pastor, Humberto (2005). “Abolición de la esclavitud en el Perú y su continuidad”, en *Investigaciones Sociales*, año IX, núm. 15, pp. 441-456, Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, IIHS.
- Rojas de la Torre, Oscar y Palacios Villanes, Marco Antonio (1988). *Wanka Mayu. Río de los Huancas. Danzas típicas del Valle del Mantaro*, Perú: Lluvia Editores.
- Rojas Porras, Claudio (2006). “Las mentalidades en la toponimia de las calles de la ciudad de Huamanga”, en *Mirada Antropológica*, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Nueva Época: 5.
- Rojas, Rolando (2016). “La reforma agraria y Sendero Luminoso”, en *Revista Argumentos*, año 10, no. 4, diciembre. Disponible en https://revistaargumentos.iep.org.pe/wp-content/uploads/2017/03/ROJAS_DICIEMBRE2016.pdf
- Romero, Raúl R. (2004). *Identidades múltiples. Memoria, modernidad y cultura popular en el Valle del Mantaro*, Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Rosel Palacios, Lizbeth Margarita (2002). *Las enfermedades de filiación cultural en Tetelilla de Miguel Islas*, tesis de licenciatura, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Rostworowski Tovar de Diez Canseco, María (1988). *Historia del Tahuantinsuyu*, Perú: Instituto de Estudios Peruanos-Ministerio de la Presidencia, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC).
- _____. (2000). “Lo africano en la cultura peruana”, en Rostworowski, María, Javier Mariátegui, Carlos Aguirre *et al.*, *Lo africano en la cultura criolla*, Lima, Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

- Rouy, Pablo y Ramírez Suárez, Carolina (1993). "Resistencia étnica y defensa del territorio en el totonacapan serrano: Cuetzalan en el siglo XIX", en Escobar Ohmstede, Antonio, *Indio, nación y comunidad en el México del siglo XIX*, México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Ruiz Lombardo, Andrés (1991). *Cafecultura en una comunidad totonaca de Puebla*, México: Instituto Nacional Indigenista.
- Ruiz Zevallos, Augusto (2011). *Movilización sin revolución. El Perú en tiempos de la revolución mexicana*, Perú: Instituto de Estudios Peruanos, Documento de Trabajo No. 162, Serie Historia, 29.
- Sabogal Wiese, José R. (1969). *La comunidad andina*, México: Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones Especiales: 51.
- Sánchez, Carlos (2010). "La Negrería en Huancaya" en "La negrería en el Perú", en *Folklore. Arte, cultura y sociedad*, Revista del Centro Universitario de Folklore de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Año 1, Número 2, Noviembre, pp. 15-70.
- Sánchez Garrafa, Rodolfo (2006). *Apus de los Cuatro Suyos: construcción del mundo en los ciclos mitológicos de las deidades de las montañas*, Lima, Tesis, Doctor en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Especialidad en Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Schmidt, Bettina E. (2007). "Afro-Peruvian Representations in and around Cusco: a Discussion about the Existence or Non-existence of an Afro-Andean Culture in Peru", en *Indiana*, 24, pp. 191-209.
- Schumacher García, María Esther (1975). *El Perú contemporáneo*, México: Secretaría de Educación Pública, SepSetentas:198.
- Segre Malagoli, Enzo (1987). *Las máscaras de lo sagrado*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- ____ (1990). *Metamorfosis de lo sagrado y lo profano. Narrativa oral de la Sierra Norte de Puebla*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección Divulgación.

- Sendón, Pablo F. (s/f). –Ecología, ritual y parentesco en los andes: notas a un debate no permitido” en *Debate Agrario*, núms. 40-41, pp. 273-297.
- Serna Moreno, Jesús (2001). **México, un Pueblo Testimonio. Los indios y la nación en nuestra América**, México, Plaza y Valdés/CCyDEL-UNAM.
- Serna Moreno, J. Jesús María (2010). –Cultura e identidad de los pueblos afroamericanos”, en Melgar, Ricardo y Rossana Cassigoli (coords.), *Pueblos, diásporas y voces de América Latina I*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Serna Moreno, J. Jesús María y Ricardo Solís Herrera (coords.) (2012). –Presentación” en *Afroamérica. Historia, cultura e identidad*, México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Historia de América Latina y el Caribe.
- Serna Moreno, J. Jesús María (2014). –Propuesta teórico-metodológica para el proyecto colectivo de investigación _Afroindoamérica” en *Afroamérica. Historia, cultura e identidad*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección Historia de América Latina y el Caribe.
- Sharon, Douglas (1980). *El chamán de los Cuatro vientos*, Méxic: Siglo XXI Editores.
- Signorini, Italo y Alessandro Lupo (1989). *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra*, México: Universidad Veracruzana.
- Silva, Sergio (2009). –La teología de la liberación” en *Teología y vida*, vol. I, pp. 93-116
- Smith, Anthony D. (1997). *La identidad nacional*, España: Trama Editorial.
- Smith, Gavin (1989). *Livelihood and resistence. Peasants and the politics of land in Peru*, California: University of California Press.
- Solano Sáez, Juan (1993). –El proceso de desarrollo de la antropología en la Sierra Central: Perú”, en *Alteridades*, vol. 3, núm. 6, México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, pp. 73-80.
- Stavenhagen, Rodolfo (1996). *Ethnic Conflicts And The Nation-Estate*, New York: St. Martin`s Press-UNRISD.
- Stresser-Péan, Guy (2011). *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*, México, Fondo de Cultura Económica- Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- CEMC, EF

- Stolcke, Verena (2008). “Los mestizos no nacen, se hacen”, en *Identidades ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI)*, Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Surrallés, Alexandre (2012). “Antropología escolástica en la América colonial. Ontología del humano y del animal entonces y derecho territorial indígena hoy”, en Orobitg, Gemma y Celigueta, Gemma (eds.), *Autoctonía, poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía*, Barcelona: Estudis d'Antropologia Social i Cultural, Universitat de Barcelona.
- Surrallés, Alexandre y Pedro García Hierro (eds.) (2004). *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Perú: IWGIA Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas, Documento núm. 39-Copenhague.
- Svampa, Mariastella (2012). “Consenso de los *commodities*, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina”, en *Movimientos socioambientales en América Latina*, Revista del Observatorio Social de América Latina (OSAL), año XIII, núm. 32, noviembre, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Taggart, James M. (1983). *Nahuat myth and structure*, Texas: Texas Pan American Series.
- Taipe Campos, Néstor Godofredo (1988). *Ritos de siembra de maíz en Colcabamba y La Loma. Los Harawis de siembra de maíz en las comunidades campesinas de La Loma, Santa Cruz de Pueblo Libre y San Antonio. El Walqa Huñuy en la fiesta de Santiago, Huancayo*, Perú: Ediciones Centro de Servicios Campesinos.
- Theidon, Kimberly (2004). *El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Estudios de la Cultura Rural, 24.
- Thomson, Guy P. (1991) “Agrarian Conflict in the Municipality of Cuetzalán (Sierra de Puebla): The Rise and Fall of “Pala” Agustín Dieguillo, 1861-1894”, en *Hispanic American Historical Review*, vol. 71, núm. 2, mayo, pp. 205-258.
- _____ (1993a) “Los indios y el servicio militar en el México decimonónico. ¿Leva o ciudadanía?”, en Escobar O., Antonio (Coord.), *Indio, nación y comunidad en el México del Siglo XIX*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 206-251.

- _____ (1993b). *La "Bocasierra"; ¿cuna del liberalismo? Tres municipios serranos entre 1855-1889*, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, Cuaderno 1, disponible en http://www.ahila.nl/publicaciones/cuaderno1/6_thomso.html, fecha de consulta, agosto 20 2007.
- Toledo Llancaqueo, Víctor (2005). "Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. ¿Las fronteras indígenas de la globalización?", en Dávalos, Pablo (comp.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Torres, Gabriel (2001). "Poder y desarrollo local: las funciones de Estado en el espacio municipal", en *Dilemas del Estado nacional: una visión de la cultura y el espacio regional*, México: El Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Torres J. J. (2000). *Las luchas indias por el poder local. Los casos de Huehuetla, Sierra Norte de Puebla, y Rancho Nuevo de la Democracia, Guerrero*, México: Tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Torres Pianto, Rufino Aurelio (s/f). "El antiguo 'reino huanca': deslindes y alcances sobre un mito en la historia prehispánica del valle del Mantaro", en *Wallallo*, Perú: Museo Antropológico de la Cultura Andina, Huancayo, pp. 11-14.
- Trejo Barrientos, Leopoldo (2000). *La esposa-perro mesoamericana. Análisis del mito de origen de Zongozotla, una comunidad totonaca de la Sierra Norte de Puebla*, tesis de licenciatura, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- _____ (2012). "Los totonacos a través de su etnografía", en *Las lenguas totonacas y tepehuas. Textos y otros materiales para su estudio*, México: Instituto de Investigaciones Filológicas, Seminario de Lenguas Indígenas, UNAM, Estudio sobre Lenguas Americanas: 5.
- Turner, Victor (1988). *La selva de los símbolos: aspectos del ritual ndembu*, México: Siglo XXI Editores.
- Valcárcel, Rosina (1988). *Mitos: dominación y resistencia andina*, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Van Kessel, Juan (1981). *Danzas y estructuras sociales de los andes*, Cusco, Perú: IPAN Editorial, Instituto de Pastoral Andina.

- Vara Llanos, José (1944). *Huancayo. Síntesis de su historia*, Huancayo, Perú.
- Vásquez, Chalena (2010). –El Qhapaq Negro” en –La negrería en el Perú”. *Folklore. Arte, cultura y sociedad*, Revista del Centro Universitario de Folklore de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, año 1, núm. 2, noviembre, pp. 71-106.
- ____ (s/f). *Costa. Presencia africana en la costa peruana. Relación de géneros, danzas e instrumentos musicales*, Perú:
- Velázquez Hernández, Emilia (1995). *Cuando los arrieros perdieron el camino. La conformación regional del Totonacapan*, México: El Colegio de Michoacán.
- ____ (2006). *Territorios fragmentados. Estado y comunidad indígena en el istmo veracruzano*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-El Colegio de Michoacán.
- Ventura i Oller, Monserrat (2012). *En el cruce de caminos. Identidad, cosmología y chamanismo Tsachila*, Quito: FLACSO, Abya-Yala, IFEA
- Ventura Patiño, María del Carmen y Uzeta Iturbide, Jorge (coords.) (2017). *Derechos indígenas en disputa. Legislaciones estatales y tensiones locales en México*, México: El Colegio de Michoacán, El Colegio de San Luis.
- Vilcapoma, José Carlos (2008). *La danza a través del tiempo en el mundo y en los Andes (Un enfoque antropológico)*, Lima: Universidad Nacional Agraria La Molina.
- Vilela, Fabiola y Ramírez Zapata, Iván (2012). –Antropología, ecología y minería en las comunidades del área andina”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, núm. 1, pp. 187-204
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Argentina: Katz Editores.
- Von Mentz, Brigida (2000). *Identidades, Estado nacional y globalidad. México, siglos XIX y XX*, México:, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Wachtel, Nathan (1971). *Los vencidos. Los indios de Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, España: Alianza Editorial.
- ____ (2001). *El regreso de los antepasados: los indios Urus de Bolivia, del siglo XX al XVI: ensayo de historia regresiva*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Warman Gryj, Arturo (1972). *La danza de Moros y cristianos*, México: Secretaría de Educación Pública, Colección SepSetentas: 46.
- _____ (1976). *...y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional*, México: Secretaría de Educación Pública-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- White, Leslie A. (1964). *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, España, Paidós.
- Yeckting Vilela, Fabiola y Ramírez Zapata, Iván (2012). –Antropología, ecología y minería en las comunidades del área andina” en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 42, núm. 1, pp. 187-204
- Zavaleta Mercado, René (1967). *Bolivia: Crecimiento de la idea de lo nacional*, La Habana: Casa de las Américas.
- Zibechi, Raúl (2010). *Política y miseria. Una propuesta de debate sobre la relación entre el modelo extractivo, los planes sociales y los gobiernos progresistas*, Buenos Aires: La Vaca Editora.
- _____ (2011). –El pensamiento crítico en el laberinto del progresismo”, en *OSAL*, año XII, núm. 30, Buenos Aires: CLACSO, pp. 19-24.