

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESCUELA DE POSGRADO



EL ESPACIO URBANO Y LA COMUNIDAD LOCAL EN PUQUIO

Tesis para optar el grado de Magister en Antropología que presenta

MARÍA CECILIA RIVERA ORAMS

Dirigido por
ALEJANDRO DIEZ HURTADO

San Miguel, 2015

EL ESPACIO URBANO Y LA COMUNIDAD LOCAL EN PUQUIO

Tesis para optar el grado de Magister en Antropología que presenta

MARÍA CECILIA RIVERA ORAMS

Dirigido por

ALEJANDRO DIEZ HURTADO

RESUMEN

PUQUIO EN 1996 ES EL CASO DE UN CENTRO POBLADO DENTRO DE LAS DIMENSIONES DEMOGRÁFICAS DE LA MAYOR PARTE DE LOS CENTROS POBLADOS EN EL PAÍS –MENOR A 10MIL HABITANTES- QUE TIENE CATEGORÍA DE CIUDAD, HISTORIA DE SER UN NODO EN LA ECONOMÍA Y ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LAS PROVINCIAS DEL SUR DE AYACUCHO Y UN LUGAR EN LA IMAGINACIÓN LITERARIA Y SOCIOLÓGICA DE IZQUIERDA. ESE AÑO SIN EMBARGO EL LEVANTAMIENTO DEL ESTADO DE EMERGENCIA EN LAS PROVINCIAS DEL SUR EMPIEZA A ACELERAR LOS CAMBIOS ECONÓMICOS QUE VIENEN TRANSFORMANDO SU COMUNIDAD HUMANA Y PAISAJE URBANO. UBICADA EN ESA TENSIÓN, LA TESIS EXPLORA, EN LAS CELEBRACIONES CÍVICAS Y RELIGIOSAS QUE HACEN USO DE CALLES Y PLAZAS, LA MANERA COMO LA COMUNIDAD DE PUQUIANOS Y PUQUIANAS ENTIENDE SU UBICACIÓN EN EL PAÍS; EL MODO COMO SE IDENTIFICAN O CARACTERIZAN, Y RELACIONAN LOS DIVERSOS SECTORES LA COMPONEN; Y LA MANERA COMO LA TENSIÓN ENTRE POBLACIÓN URBANA, RURAL Y FORÁNEA O NACIONAL SE DISUELVE EN LA POSIBILIDAD DE VIVIR EL ESPACIO LOCAL DE MÚLTIPLES MANERAS.

BASADA EN UN TRABAJO DE CAMPO ETNOGRÁFICO ENTRE 1996 Y 1997 LA TESIS DISCUTE ALGUNOS PLANTEAMIENTOS SOBRE LA PRODUCCIÓN DEL ESPACIO COMO ESPACIO VIVIDO, LAS FUENTES NACIONALES DE LA IMAGINACIÓN NACIONAL Y LOCAL SOBRE PUQUIO, LA EXPERIENCIA DE LA DISTANCIA EN LA PRODUCCIÓN DE SU REPRESENTACIÓN, EL PESO DE LA DIFERENCIA Y LAS COMUNIDADES INDÍGENAS EN LA ESTRUCTURA SOCIAL Y REPRESENTACIÓN DE LA COMUNIDAD PUQUIANA, LA RECUPERACIÓN DEL PASADO SEÑORIAL Y GANADERO EN SU REPRESENTACIÓN COMO CIUDAD, Y LAS EXPECTATIVAS DE PROGRESO PUESTAS EN SECTORES SOCIALES CRECIENTES VINCULADOS A LA ACTIVIDAD COMERCIAL Y A LA ADMINISTRACIÓN PÚBLICA LOCAL.

Agradecimientos

Muchas personas me ayudaron en la elaboración de esta tesis. Quiero agradecer especialmente a Alejandro Diez, Pablo Vega Centeno y Nelson Manrique que leyeron diversas versiones. A Carmen María Pinilla, Gonzalo Portocarrero y Rafael Tapia que nunca dejaron de preguntar si ya estaba lista. A mis hijos Carlos y Miguel Flores Galindo que siempre confiaron en mí y me ayudaron a hacer tiempo para escribir.

Y quiero agradecer a Nestor Loayza, Arca Suarez, Ernesto Rodríguez, Luis Aliaga, Octavina Bellido, Ruel Gonzales, Rodrigo Montoya, Graciela Suárez, Jesús Heredia, Polo Ramírez, Guillermo Gutiérrez, Lucía Vargas, Raúl Vargas, Severino de la Cruz, Ruperto Gutiérrez, Juan Francisco Tincopa, Luis Ilizarbe, Amanda Muñoz, Vladimir López, Alejo Quispe, Fernando Tincopa, y tantas, tantas personas en Puquio que tuvieron la paciencia de acogerme y atenderme, y muy especialmente a seis de ellas que lamentablemente ya no nos acompañan. Mi agradecimiento muy especial a Demetrio Ramírez, Celia Alviar, Antonio Loayza, Eusebia Camargo, Rosendo Moya y Henry Linares.

Contenido

Contenido.....	4
1. INTRODUCCIÓN.....	9
2. LOS ESPACIOS Y LA GENTE.....	17
1.1. Los espacios	17
1.2. La experiencia del espacio.....	18
1.3. Lugares y sujetos	20
1.4. La producción social del espacio	23
3. IMAGINANDO PUQUIO	28
2.1. Representar	29
2.2. Desde la tradición cultural de la sociedad dominante: barro y diferencia	31
2.3. Acercándonos a la literatura del lugar: otros contextos	37
2.4. Yawar Fiesta	39
2.4.1. La mirada desde el otro: un pueblo indio irrelevante.....	41
2.4.2. Atrapados en la mirada: demostrar su valía.....	47
2.4.3. Localizados: la carretera y el coraje de los indios.....	49
2.5. Estudios sobre la comunidad local en proceso de cambio.....	51
2.5.1. Foráneos e indígenas	51
2.5.2. Parceleros y comerciantes ganaderos.....	53
2.6. En perspectiva de la administración pública, censos y mapas	56
2.6.1. Estructura política.....	56
2.6.2. La red vial: mapas	58
2.6.3. Equipamiento urbano, población y ocupación: Censos	61
2.7. Para imaginar	70
4. DISTANCIAS.....	72
3.1. Distancias uno: observados y vigilados	74
3.2. Distancias dos: Los hitos que las marcan afuera.....	81
3.2.1. Una tranquera	81
3.2.2. Izamiento de la bandera.....	82
3.3. ¿Acortando las distancias?: Pasar la posta de la autoridad.....	91

3.3.1. La Plaza Bolognesi.....	91
3.3.2. La subprefectura.....	92
3.4. Distancias tres: olvido y la estructura institucional.....	96
3.5. Distancias cuatro: Humanidad.....	102
3.6. Bloque cuarteado, distancia quebrada.....	105
5. UN PUEBLO INDÍGENA: DIFERENCIAS UNO	107
4.1. Calles tranquilas, pobres y desconectadas.....	108
4.2. Reto, añoranza y resentimientos	114
4.3. Distinciones espaciales y clasificaciones sociales.....	119
4.3.1. Ubicando en barrios y comunidades	120
4.3.2. Territorios indígenas.	124
4.3.3. Tierra de nadie.....	127
4.3.4. ¿Organizaciones urbanas?.....	129
4.3.5. Identificaciones confluir al centro.....	132
4.3.6. Una población campesina.....	137
4.4. Múltiple	141
4.5. Indígena ciudadano y ciudadano.....	148
4.6. Ciudad indígena.....	151
6. UNA CIUDAD: DIFERENCIAS DOS	153
6.1. Los orígenes de Puquio.....	153
6.1.1. Iglesias y restos coloniales	154
6.1.2. El Niño Jesús	165
6.2. En contra de la representación como población rural	171
6.2.1. Modernización del equipamiento urbano.....	176
6.2.2. Rango político y servicios.....	182
6.2.3. Tamaño y población.....	186
6.2.4. ¿Abandono?.....	194
6.2.4.1. La emigración de los líderes locales	195
6.2.4.2. Los foráneos.....	201
6.3. Los logros	205
7. PUQUIO RENACERÁ.....	206
7.1. Nuevo liderazgo.....	209
7.2. El proyecto municipal.....	212
7.2.1. Ciudad intermedia: Los distritos de Lucanas	213
7.2.2. Ciudad Rural	216
7.2.3. Modernización de la gestión municipal	219
1.1.1. Desarrollo urbano.....	221
1.1.2. El Señor de la Ascensión	232

8. A MODO DE CIERRE.....	240
9. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	246

Índice de mapas, planos y esquemas

Mapa 1: Ubicación de la provincia de Lucanas en el departamento de Ayacucho.....	56
Mapa 2: Ubicación del distrito de Puquio en la provincia de Lucanas.....	57
Mapa 3: Mapa vial de Ayacucho 2000	59
Mapa 4: Mapa vial de Ayacucho 2009	60
Mapa 5: Ampliación de la sección correspondiente a la provincia de Lucanas en el mapa 4	61
Mapa 6: Los límites de los cuatro barrios	125
Mapa 7: La calle Lima y los caminos resaltados sobre el mapa de Puquio de 1997.....	174
Mapa 8: Ubicación de las dependencias del Estado	185
Mapa 9: Viejos barrios y áreas de expansión marcadas en color	186
Mapa 10: Plano municipal de Puquio 2008	222
Mapa 11: Ubicación de nuevos crecimientos	226
Mapa 12: Esquema indígena.....	241
Mapa 13. Esquema del Estado	241
Mapa 14: Esquema tradición	242
Mapa 15: Esquema participativo	243

Índice de Fotos

Foto 1: Guerrilla esperando a los aukis, 1997.....	84
Foto 2: Sequia 1997, pongos de regreso del pago al apu	84
Foto 3: Comuneros cantando el himno el primer día de paro.....	84
Foto 4: Delegación escolar 1996	86
Foto 5: Viejos sacándose el sombrero en señal de respeto durante el himno nacional 1996 ...	88
Foto 6: Cura reclamando en el desfile 1997	90
Foto 7: Procesión de cruces.	90
Foto 8: El sonido de las cruces	90
Foto 9: Izamiento 2013	91
Foto 10: Local de la subprefectura terminado.....	94
Foto 11: Local del Municipio en construcción	95
Foto 12: Pila Alberto.....	121
Foto 13: Anda de semana santa 1997.....	133
Foto 14: Altar en la esquina de Picchachuri en la plaza 2000	133
Foto 15: Caramusa foto del estudio Maldonado sin fecha	135
Foto 16: Caramusa esquina Ccayao, 1997 foto Avalos	135
Foto 17: Alcalde campo y mayordomo de Chaupi solicitando colaboración a vecino de la plaza central	135
Foto 18: Llumchuy preparando adornos para invitados a la fiesta de las cruces en Ccollana..	140
Foto 19: En la puerta de la capilla elección de nuevos cargos de la cruz en Pichccachuri	140
Foto 20: Cruz adornada en la Iglesia Matriz mayo 1997.....	140
Foto 21: La cruz del ruedo octubre 1996	141
Foto 22: Toreando en la plaza de Ccollana	177
Foto 23: Estilo ayacuchano	196
Foto 24: Casa Campesina que motivó el comentario	197

Foto 25: Cerrada sin uso	198
Foto 26: Dentista y tejedor	198
Foto 27: Tienda y alojamiento	199
Foto 28: Construido en un trozo de una antigua casona en la esquina de la plaza.....	199
Foto 29: Ya no existe, fue demolido para modernizar el centro educativo que aloja.....	200
Foto 30: Expositores en la feria agropecuaria.....	214
Foto 31: Espectadores en las graderías.....	236
Foto 32: Mirando desde el cerro atrás.....	236
Foto 33: Jinete logra incluirse	237
Foto 34: Reina	238
Foto 35: Globalizados.....	238
Foto 36: Carnaval puquiano	239
Foto 37: Ayacuchanas	239

Índice de tablas

Tabla 1: Evolución de la Población de Puquio 1876-2007	62
Tabla 2: Crecimiento de la población entre 1981 y 1993	63
Tabla 3: Tamaño relativo población entre 1993 y 2007	64
Tabla 4: Población estimada para el distrito de Puquio 1995, 2002.....	64
Tabla 5: Resumen de características de las viviendas.....	66
Tabla 6: Indicadores de ocupación en Puquio 1993	67
Tabla 7: Ocupación en el poblado de Puquio en mayores de 15 años	68
Tabla 8: en el poblado de Puquio en mayores de 15 años	69
Tabla 9: Lengua materna.....	69
Tabla 10: Analfabetismo	70
Tabla 11: Comuneros por comunidad (1996)	142
Tabla 12: Comparación de comuneros, propietarios y unidades domésticas (1996-1997).....	143
Tabla 13: Comuneros de 3 comunidades entre declarantes del impuesto a la renta y tipo de propiedad declarada (1996).....	144
Tabla 14: Declarantes del impuesto predial por tipo de propiedad declarada	144
Tabla 15: Según los padrones de regantes.....	145
Tabla 16: regantes y comuneros respecto de las unidades domésticas	145
Tabla 17: Tierra según tipo de tenencia, distrito de Puquio	146
Tabla 18: Las 10 propiedades más valiosas en el distrito de Puquio (1995).....	147
Tabla 19: Área en los cuatro subsectores de Puquio según condición de riego.....	147
Tabla 20: Viviendas en Puquio por fecha de construcción	193
Tabla 21: Asentamientos en el distrito de Puquio	216
Tabla 22: Licencias de funcionamiento otorgadas en 2004.....	224



Para Tito

Y para Carlos y Miguel

“Puquio renacerá”

(Afiche municipal, 1996)

1. INTRODUCCIÓN

Desde hace ya varias décadas se viene sosteniendo que el Perú se ha convertido en un país eminentemente urbano. No se trataría solo de un cambio en sus patrones de asentamiento, sino también en sus características sociales. Según los censos nacionales el 70% de su población era ya urbana en 1993 y el 80% en el 2007 (Remy, 2013, p72). No solo las ciudades existentes alojan más gente en términos relativos y absolutos, también el número de ciudades crece. Definidas como aglomeraciones mayores de 2000 habitantes su número se duplica de 259 en 1961 a 565 en 2007 (Vergara, 2013, p.63).

Sin embargo, este diagnóstico ha sido cuestionado, no por una voluntad de debate teórico en torno a la caracterización de lo urbano, dice María Isabel Remy, la autora de una crítica reciente (2013), sino por sus consecuencias en las políticas públicas. Una clasificación dicotómica en urbano o rural sobre la base de criterios demográficos y de la dignidad política de la aglomeración terminan produciendo en las estadísticas nacionales una imagen de país que, por un lado, sobrevalora el carácter urbano de las aglomeraciones y, por otro, justifica el abandono por el estado -el alejamiento de los servicios- de las poblaciones dispersas y pequeñas que albergan mucha más población de la supuesta. En el esfuerzo de alejarse de un razonamiento meramente demográfico, así como de la dicotomía que suele atribuirle atraso a lo rural y progreso a lo urbano, y en debate con una orientación que propugna que el

desarrollo rural se logra potenciando las ciudades intermedias que le proporcionarían servicios, alojamiento, trabajadores y liderazgo al campo, Remy resalta que 10 mil habitantes es el límite superior del grueso de los conglomerados y centros poblados del país – estas pequeñas aglomeraciones serían el 66% en la sierra, 61% en la costa y 32% en la amazonía según el censo del 2007 (Remy, 2013, p76)-, aunque anota que “el dato censal más sorprendente desde 1981 es el crecimiento de las ‘ciudades intermedias” (Remy, 2013, p77).

Remy coloca a Puquio, una capital de la provincial ayacuchana, entre los centros poblados con débil dinamismo poblacional pero en el punto de superar los 10 mil habitantes del límite superior del primer grupo de poblaciones rurales y sumarse así a un conjunto cualitativamente diferente, el de las ciudades intermedias. En ese contexto, esta tesis trata sobre las características sociales del espacio y la población de Puquio, y la manera de representarlos localmente en el momento cercano a este tránsito -entre 1996 y 1997.

Puquio es, además, interesante porque tiene un lugar en la imaginación de los peruanos debido, entre otros, a los trabajos de literatura y ciencia social que escribieron José María Arguedas y Rodrigo Montoya, de los que me ocuparé más adelante. Y, probablemente también porque el momento de la observación, entre 1996 y 1997, es inmediatamente posterior a que, después de 16 años de violencia política, se declarara en julio de 1996 el levantamiento del estado de emergencia¹ en la provincia de Lucanas en el sur del

¹ El estado de emergencia era una de las formas a través de las cuales las fuerzas del Estado procuraban combatir a los insurgente y controlar las actividades de la población, el levantamiento del estado de

departamento de Ayacucho donde Puquio es la capital provincial. En el tiempo transcurrido desde entonces a la actualidad, Puquio ha sufrido cambios físicos y sociales que la han convertido en la ciudad que es hoy.

Pero motiva este trabajo un conflicto en la percepción de Puquio que preocupaba entonces a sus habitantes preocupados por su futuro. En opinión de algunos de ellos, esta capital provincial era ya a finales del siglo XX una ciudad cabal, y no solo, como opinaban otros vecinos, 'un pueblo, ni tan grande', básicamente rural con un fuerte problema de liderazgo que impedía su progreso.

El presente trabajo se interesa en describir las diferentes maneras como la cada vez más diversificada comunidad humana y el paisaje físico de la capital de la provincia de Lucanas estaban siendo entendidos y construidos entre 1996 y 1997 a través de las formas de producción social y simbólica del espacio urbano. Se trata de prestar especial atención a las maneras como la experiencia de uso, más bien tránsito, y apropiación, no solo simbólica, del espacio resultan siendo lugar y medio para construir y marcar tanto las identidades sociales, los espacios de poder y las expectativas de quienes intervienen en el espacio público.

Tres asuntos quiero trabajar en ese proceso: i. identificar a los sectores y grupos sociales que participan al final de la década de 1990 en lo que

emergencia suponía que se restitúan los derechos ciudadanos suspendidos (desplazarse, reunirse para fines políticos), con lo cual también el toque de queda y la función política de la fuerza armada quedaban eliminados. La población podría nuevamente desplazarse, reunirse y expresarse sin pedir permiso para ello.

llamaremos, por ahora, la comunidad de habitantes de Puquio, y se expresaban en el espacio público; ii. las relaciones que ellos mantenían o no con lugares, vecindarios y territorios de Puquio en tanto forma y fuente de memoria y recursos simbólicos para constituirse y representarse, y iii. la manera como sus esfuerzos dejan huella o marcan la expansión, forma y sentido del espacio y paisaje urbano.

En verdad, para ser más exactos, se podría formular los objetivos del trabajo y el procedimiento del análisis al revés: Este trabajo describe i. la manera como las características del espacio urbano –forma, expansión y sentido- y las formas de su uso y producción hablan de ii. los sectores y grupos que habitaban Puquio y buscaban expresarse en el espacio público que su acción constituye, y iii de las memorias, redes y recursos simbólicos que se usan para constituir y representar lugares, vecindarios, territorios, y sus expectativas para el futuro.

El trabajo se basa en la observación entrecortada en el lugar a lo largo de un año de la historia local, entre octubre de 1996 y setiembre de 1997. Se trata de un corto período marcado por cambios políticos como el ya mencionado fin de la condición de zona de emergencia y el inicio de un período de cambio y movilidad, y, en general, de democratización al que pocos años después se sumarán los efectos del ordenamiento y del crecimiento económico del país. Sin duda el contraste con el Puquio de hoy marca ahora también la reflexión sobre el Puquio de entonces².

² He seguido visitando Puquio con alguna regularidad hasta julio del 2014.

El grueso de la información que uso en este trabajo fue reunido ese año en periodos de permanencia continuada de 3 semanas hasta mes y medio en la localidad después de los cuales retornaba a Lima. Algunas fuentes fueron entrevistas formales, la mayor parte conversaciones que ocurrían mientras participaba de la vida cotidiana y los acontecimientos del lugar. Aunque no siempre pude registrar los datos biográficos de los amigos y amigas, y de las conocidas y conocidos que hice de ese modo, la impresión que me causaron es inolvidable, y me endeuda.

He usado en este trabajo también algunas de las fotos, libros y documentos que me dieron y me autorizaron a fotografiar o copiar. Pero hay mucho material y experiencias que esperan todavía a ser usados.

El trabajo se organiza en 6 capítulos y conclusiones que son comentarios a modo de cierre. El primero de estos capítulos, aunque lleva el número 2, pues el número 1 es esta introducción, se llama 'Los espacios y la gente'. Y trata sobre la producción social y simbólica del espacio a fin de proponer que el espacio es tanto una experiencia como una dimensión de las relaciones sociales. En ese sentido la ciudad es una experiencia de las personas y un articulador de un orden de las relaciones sociales en el espacio. El siguiente trata de uno de los elementos que contribuyen a la producción de una experiencia del lugar, de lo que debe ser usado y removido para hacerlo habitable (De Certeau, 2000). Se llama 'Imaginando Puquio' y presenta la forma de imaginar la población que ha sido construida por la literatura, la

sociología y la información censal que tanto la población de Puquio como quienes llegan allí tienen en común, aunque la compartan de diferente manera.

Los siguientes cuatro capítulos están organizados en realidad en torno al grupo poblacional que se puede identificar a partir de su uso particular del espacio y desplazamientos, y que se definen también en ese uso. El primero de ellos se llama 'distancias' y discute la manera como en el caso de Puquio el viaje de llegada y las celebraciones cívicas producen o confirman una imagen del lugar y de su población que es propia de las posiciones de autoridad y poder foráneas en Puquio, y de uno de los elementos de su modo de construir ese poder. Se expresa en el espacio físico en la construcción de puestos de vigilancia, plazas, en el reordenamiento de los elementos del espacio, en el realizar allí ceremonias como la del izamiento de bandera, y en la experiencia, también, del llegar e irse de Puquio.

El siguiente capítulo se ocupa de la presencia de la población indígena y campesina en las calles, esa que haría de Puquio un pueblo o una ciudad rural. Se llama 'Un pueblo indígena: Diferencias uno'. El capítulo explica el lugar de la población indígena en la representación de la comunidad de puquianos y describe como el poder no solo se percibe y construye como distancia, sino también como diferencia; y como la resistencia se expresa igualmente en diferencia. Trata de poblaciones y sus ocupaciones, pero también de iglesias, plazas, mitos de origen, fiestas y territorios.

Los que, aunque reticentes, se perciben herederos de la bonanza ganadeara que terminaría con la década de 1960 y los sectores de la población tradicionalmente identificados como urbanos empiezan a aparecer en el capítulo, 'Una ciudad: diferencias dos'. Discute la manera como el sentido común de algunos sectores entienden que la dignidad de una ciudad se condice con la ruralidad de las actividades e indigenidad de la población de Puquio, y aspiran, por lo tanto, a construir una representación y a demostrar la existencia de un equipamiento que les dé el prestigio de una ciudad. Describe el recurso al pasado, o a una parte del mismo, para hacerlo y para reclamar su legitimidad de su posición en Puquio mientras se reconoce su calidad de pasado y memoria. El cambio que los desplaza es innegable por lo que el capítulo presenta también los problemas que ven en el carácter de foráneo y transeúnte de los nuevos sectores urbanos, carácter que en su memoria, sin embargo, siempre han tenido los sectores emergentes en Puquio. El capítulo trata nuevamente de iglesias y mitos de origen, pero también de memorias y frustraciones, de ocupaciones y poblaciones que se van, de equipamiento y crecimiento urbano.

El último capítulo, antes de las conclusiones, trata de las expectativas de futuro que se depositan en la autoridad local y en los que en Puquio se percibe entre 1996 y 1997 como los nuevos sectores emergentes. El capítulo lleva el nombre de un afiche que colgaba en la ciudad y se llama así "Puquio renacerá". Describe las aspiraciones de los viejos y nuevos sectores comerciantes, maestros y emprendedores que buscan el liderazgo del gobierno municipal para lograr el progreso de la comunidad local, y su intervención en la

planificación del espacio para lograrlo. Concluye con la descripción de las aspiraciones y orden social que se expresa en la fiesta del señor de la Asunción, patrón de la provincia, que funciona como una imagen global pues la mayor parte de los actores locales encuentra el modo de presentarse en esta fiesta.

No está todos, por supuesto, y las identidades y fronteras de los grupos son mucho más flexibles, múltiples y fluidas (Romero, 1999; Cánepa, 2008) de lo que yo he podido organizar aquí. Pero espero describir un lugar que es a la vez muchos lugares disputándose el espacio físico y social.



2. LOS ESPACIOS Y LA GENTE

1.1. Los espacios

“Todo grupo social ha tenido y tiene un espacio en el que desarrollan sus actividades cotidianas y se expanden sus redes sociales. Cuando los espacios se pueblan de símbolos se convierten en lugares: espacios reconocibles por las personas que los habitan o al menos los identifican. Cuando los espacios son apropiados y delimitados socialmente (económica, política o culturalmente) nacen los territorios.” (Damonte, 2011, p.11).

Me gusta este enunciado. Resume y diferencia con claridad conceptos y términos que suelen entrecruzarse. Queda claro que la razón de ocuparse del espacio es el interés por su relación con las actividades del grupo social. Queda claro también que el espacio, en cierta forma, contiene al lugar y al territorio, pero que estos son desarrollos específicos diferentes del primero. Dimensiones, podríamos decir, que no se sustituyen, una dependiente de la identificación, la otra de la apropiación. Y podemos agregar el paisaje a la lista, para referirnos a la disposición de objetos que resultan de la historia y se reconocen en el campo de percepción desde un sujeto social.

El espacio no responde aquí meramente a “the view of place as a location on a surface where things ‘just happen’” (Agnew, 2011, p. 3), ni siquiera a “the more holistic view of places as the geographical context for the mediation of physical, social and economic processes.” (Agnew, 2011, p. 4) que Agnew describe como sus significados geográficos básicos. Pero el enunciado

solo insinúa –o quizá da por sentado- que el espacio vivido, y no solo en tanto lugar, territorio o paisaje, es una producción material y simbólica constante, así como una experiencia diversa en conflicto.

1.2. La experiencia del espacio

Ni aun lo que se nos antoja una realidad objetiva y ajena, lo es en verdad para el actor. La sensación, conciencia o conocimiento del espacio, que cotidianamente tomamos como realidad primaria es una experiencia que se adquiere, siguiendo a Tuan, de un lado, gracias a las peculiaridades de los medios de percepción que ponemos en juego. Es decir, percibimos el espacio gracias a las capacidades sensoriales del cuerpo humano puestas en acción por el movimiento de un cuerpo cuando interactúa con objetos- algunos de los cuales también se pueden mover deliberadamente- que ofrecen resistencia a esos sentidos. Pero, de otro lado, las sensaciones demandan y desatan la capacidad de interpretar, es decir, de percibir, atribuir y producir sentido y simbolización -verbales, numéricas y gráficas del sistema cognitivo o cultural. Es esta combinación de sensación e interpretación lo que permite reconocer y recordar la experiencia del espacio (Tuan, 2001). Así, al hablar del espacio estamos aludiendo a una realidad concreta y vivida; que surge de la interacción entre objetos (productos, sujetos) e interpretaciones (obras, discursos, narraciones)³, y que a la vez es “espacio (que es imaginado, pero no es imaginario)” (Gupta y Ferguson, 2008: 241) para y por el actor, y “practicado” (De Certeau, 2000: 129) por este.

³ Estoy sumando conceptos –objeto, producto, obra, discurso disciplinario- de autores construcciones teóricas que no siempre comparten la misma perspectiva del actor como Tuan, Lefebvre y Foucault.

En la experiencia de las personas -seguimos a Tuan- los espacios serán otra cosa de acuerdo a los sentidos y las herramientas de los sentidos con que son percibidos, y de acuerdo a las maneras de la interpretación que se apliquen a tales percepciones. Tendremos lo que interpretamos y llamamos espacio físico o material que responde al tacto, espacio visual o tridimensional; espacio sonoro, y más. El movimiento del cuerpo, o más bien la actividad del mismo interactuando, colocando o apartando objetos, y desplazándose entre ellos es lo que genera, a la vez, la percepción de otros objetos que ocupan sitio (es decir, de otras formas del espacio) y de los espacios que entre ellas delimitan y las contiene. Los espacios pueden ser vividos tanto

“como la ubicación relativa de objetos o lugares, como las distancias y extensiones que separan o vinculan lugares, y más abstractamente, como el área definida por una red de lugares” donde el “yo móvil y deliberado” es el centro.” (Tuan 2001, p124).

Pero el movimiento ha provocado percepciones que convocan ser interpretadas para ser conocidas, y para ubicar y orientar el movimiento. Así, moverse solo o sola, o con otros o muchos otros son experiencias diferentes, no solo porque lo percibido será diferente en tanto incluye a otros o no, sino también porque la interpretación que requiere para ser experiencia vivida lo será: será, por ejemplo, un paseo turístico o un traslado al trabajo, una marcha de protesta o una procesión, un despacho o una cadena de personas tomadas de la mano bailando por la calle, donde los otros objetos que permiten reconocer el espacio y el lugar, o no, serán entonces identificados como

⁴ Todas las traducciones de este texto son mías.

monumentos, obstáculos, compinches, irrelevantes, hermosos, sagrados, límites, etc. Y a la inversa, la música, por ejemplo, con sus diferentes estilos, géneros, instrumentos e incluso modos de ejecución produce un espacio en el que las personas será reconocidas diferentemente, indios, criollos, europeos, peruanos, locales, migrantes (Turino, 1993; Arguedas,) y los tiempos diferenciados (Stobart, 1996).

Las nociones del aparato cognitivo y cultural son los dispositivos, diferentemente compartidos, que se pueden emplear para el reconocimiento de las percepciones de los sentidos. Discursos y narraciones sobre el espacio lo son también. Proporcionan una estructura y elementos que forman marcos y aparatos que procuran orientar o imponer un modo de ser el espacio y en él, y que los sujetos pueden seguir o acomodar para producir su experiencia del lugar, habitarlo en palabras de De Certeau (2008, 2000a).

Así, en la experiencia de las personas, el espacio es establecido desde y por los sujetos porque se define en relación a los objetos que su actividad (sensorial y simbólica) puede percibir en el espacio y en relación al modo como lo hacen. El espacio vivido, el que Low llama espacio construido (2005), es por tanto único o personal, y denso; pero compartido también con, o disputado a, los sujetos –cuerpos también- que lo transitan o habitan.

1.3. Lugares y sujetos

Según Tuan, entre los objetos que ocupan un área y son fundamentales para generar una experiencia del espacio están los lugares. Los lugares

resultan de una transformación del espacio vivido, es decir, de la experiencia, pero situada o anclada en una ubicación. Son sitios o ubicaciones donde las personas sienten que cada cosa tiene orden conocido y se pueden habitar. Son espacios situados donde se ha realizado la posibilidad de reacomodar sus elementos y sentidos (De Certeau, 2000a); se han acomodado y reinterpretado a la medida del sujeto y este se ha ajustado a la medida del lugar. Están, así, dotados de significados para los sujetos y tienen el valor de ser re-conocidos.

Además,

“Un lugar u objeto alcanza realidad concreta cuando nuestra experiencia de él es total, es decir, a través de todos los sentidos, así como con la mente activa y reflexiva.” (2001,p18).

Huele, suena, se ve en tres dimensiones, tiene nombre, ubicación y objetos que lo habitan; y ciertamente una historia así como otros cuerpos que lo reclaman, le atribuyen otros significados y modifican las maneras de estar en él, e incluso pueden pretender expulsarnos (Appadurai, 1995) para enseñorearse así también de nuestras vidas. Los lugares vividos son pues una constante disputa.

Si los lugares sirven de referencia para identificar la dirección de nuestro desplazamiento y nuestra ubicación en el espacio (Tuan, 2001), interactuar con los cuerpos en él o con sus significados, permite por tanto tomar conciencia del espacio que habitamos, y permite, a la vez, reconocer la ubicación geográfica y social en que nos encontramos respecto de quienes nos acompañan en el lugar. Low llama espacio construido a aquel lugar que resulta de la experiencia del intercambio, conflicto y control de imágenes y memorias en el uso diario del

escenario material. En definitiva, al que resulta de la transformación del espacio en 'escenas y acciones que evocan significado simbólicos'. (2005, p 112). Pero siguiendo a Appadurai, el lugar adquiere una connotación como vecindario, es decir, como 'contexto productor de contexto', y a la vez como comunidad situada (o anclada) capaz de reproducirse (1995). El lugar se vuelve comunidad, pertenencia e identificación. Y también en estas dimensiones, en tanto contexto y comunidad, es móvil e inestable, está en constante disputa o producción.

Las producciones material y simbólica del espacio sensible vivido son a la vez mecanismos de producción de sujetos locales y modos de imponer un orden (el propio) donde había otro (ausencia del propio), colonizar, en palabras de Appadurai. Actividades, tanto cotidianas como rituales con que las gentes hacen suyos los espacios y los cuerpos que colocan o perciben allí, con que los nombran, norman y convierten en sus lugares dóciles y predecibles, son también prácticas de localización (Appadurai, 1995; Gupta y Ferguson, 2008; Rosaldo, 1993). Es decir, son actividades que buscan establecer y anclar estructuras afectivas (sentimientos) de pertenencia, lealtad e identificación; generar emociones compartidas y referencias comunicables (Appadurai, 1995). Se producen, no solo los espacios habitables de Tuan, se convoca también el vecindario de Appadurai, lugares ahora entendidos como estructuras significantes o contextos compartidos y situados donde los actores que los producen cobran sentido como actores locales y comunidad de lugareños.

Así, la producción material y simbólica del vecindario -la colocación de sistema eléctrico y placa conmemorativa, por ejemplo, o el desfile e izamiento de la bandera- es a la vez mecanismo de producción de vecinos compatriotas y comunidad de vecinos compatriotas –y de su orden político y social. Estas localizaciones pueden modificarse en los procesos de su producción material o simbólica, y también por el desplazamiento o la pérdida de acceso a la experiencia del espacio donde están situadas o ancladas.

1.4. La producción social del espacio

El espacio material convertido en lugar, localidad, territorio o paisaje reconocido revela las relaciones sociales que lo produjeron y mantienen, porque es parte y resultado de sus formas de operar y de sus contradicciones. Es una producción de su sociedad. “El espacio de un orden se oculta en el orden del espacio” (Lefebvre, 2013, p 332).

Así, la experiencia material y simbólica del espacio es también la experiencia de una cierta disposición de las relaciones sociales y de la posibilidad de actuar sobre ellas, pues tanto las nociones y representaciones que organizan la percepción, y por lo tanto las posibilidades de acción, como el ordenamiento de los objetos en los espacios –dando lugar a configuraciones materiales (paisaje) y flujos-, resultan y se vuelcan en mecanismos simbólicos y legales de ejercicio, o de disputa -de producción - del poder social (Guptha y Ferguson, 2008, De Certeau, 2008; Lefebvre, 1974; Low, 2005). O dicho de otra manera, los actores sociales buscan establecerse y defender sus privilegios y atribuciones respecto de los demás estableciendo una

representación del espacio (ideas, nociones, normas) no solo desde la posición hegemónica, reubicando los cuerpos y a sí mismos en él (terreno, disposición material y paisaje), delimitando las áreas sobre las que buscan ejercer control simbólico, político u otro (territorios, propiedad), reconociéndose en casa allí (lugares), y regulando a través de todo ello y del control directo la circulación de personas y valores (tránsito y flujos). Y, al hacerlo –o intentar hacerlo– reinterpretan el espacio, lo reconstruyen y, es más, se constituyen a sí mismos y sus derechos (Cánepa, 2006; De Certeau, 2008, Harvey, 2013; Lefebvre, 2013).

No es solo que todo grupo y sujeto social tiene un espacio en que desarrolla sus actividades y redes sociales, sino que una de las más importantes de sus actividades es justamente producir y transformar el espacio que habita, apropiarse de él, reclamarlo de otros, representarlo a su medida, y retenerlo, porque al hacerlo se produce a sí mismo como sujeto frente a otros, que de otros modos procuran, o no, ocupar también el espacio reclamado y domesticarlo.

Ahora bien, establecido que la producción y atribución de características de lugar, vecindario, territorio, paisaje u orden conocido y predecible a la percepción responden tanto a procesos sensoriales y simbólicos, como a la producción de sujetos locales y relaciones sociales, quiero ahora regresar a la producción de lo que provoca percepción: los objetos y cuerpos que conforman el espacio material, ellos también producidos por la actividad humana.

Si el objeto de nuestro interés es también el espacio material de una aglomeración poblacional, estos objetos y cuerpos son calles, plazas, edificaciones, servicios, iluminación sonido, cercos, predios, fuentes de agua, vehículos, usos, normas, etc. con motivo de los cuales habitantes, vecinos, peatones y otros se reconocen o son reconocidos. ¿Cómo llegaron allí? ¿Qué hubo que retirar? ¿Quién los puso? ¿Cómo adquirieron los significados que son capaces de evocar?

Low llama espacio producido, al resultado de todos los factores sociales, económicos, ideológicos y tecnológicos (y seguramente también de las luchas de poder) que redundan en la creación física del escenario de la experiencia, y lo diferencia así de los intercambios y conflictos que tienen lugar en él, a lo que ha llamado espacio construido. Lefebvre usa el concepto de producción social del espacio para referirse tanto a la producción de objetos o productos, como a la producción de ideas, encarnadas o no en objetos a las que llama entonces obras. Sea como escenario material y objeto físico o significado, el espacio resulta, según su propuesta, del juego de las fuerzas productivas y relaciones de producción; y es también un medio de producción y no solo un escenario material imposible e inocuo del orden social.

Recordemos a Castells

“... la transformación espacial debe entenderse en el contexto más amplio de la transformación social: el espacio no refleja la sociedad, sino que la expresa, es una dimensión fundamental de la sociedad, inseparable del proceso global de organización y cambio social” (2001,p 493)

Pues es también medio de producción del cambio.

Cambios en el régimen de propiedad, las reglas formales e informales de uso y edificación, las características del equipamiento, los modos de las relaciones sociales y tecnologías que permiten construirlo y mantenerlo, y el diseño y ubicación de la infraestructura o vivienda, son solo algunos de los medios a través de los cuales los sujetos sociales se disputan –resisten o ejercen- el poder de controlar u orientar las actividades de las poblaciones. Desde la autoridad política, municipal o nacional, la planificación urbana es solo uno de los modos de intervención y producción del espacio de la convivencia organizada. Otro es, y muy importante creador de normas y sentido de lugar, la realización de ceremonias rituales o festivas. Pero las autoridades políticas son solo uno de los actores que intervienen. Ciertamente puede, o no, expresar a otros actores e intereses que se disputan el espacio como las clases urbanas, la iglesia, comerciantes locales o globalizados, profesionales de la producción del espacio y sus empresas, intereses económicos particulares, la población organizada en vecindarios que pueden ser barrios, comunidades indígenas o sindicatos.

En resumen, el espacio, ese que las personas viven, puede ser descrito como un producto de las fuerzas productiva, de las relaciones de producción y de ... que existe como objeto físico, como concepto y como experiencia concreta, al ser recorrido, habitado o consumido por las personas. Puede, por tanto, ser múltiple pues las personas y sujetos sociales que configuran en él, pueden avenirse, resistir e incluso reordenar su proceso de producción al constituirse a sí mismas como sujetos en un espacio que, es también espacio

público. Y es público no solo porque se interactúa en él con otros, sino también porque resulta de las acciones diversas orientadas no siempre al mismo fin en la constitución de la comunidad social y el orden que viven.

En resumen, el espacio, ese que las personas viven, puede ser descrito como un producto de las fuerzas productiva, de las relaciones de producción y de las formas de representación, que existe como objeto físico, como concepto y como experiencia concreta, al ser recorrido, habitado o consumido por las personas. Puede, por tanto, ser múltiple pues las personas y sujetos sociales que configuran en él, pueden avenirse, resistir e incluso reordenar su proceso de producción al constituirse a sí mismas como sujetos en un espacio que, es también espacio público. Y es público no solo porque se interactúa en él con otros, sino también porque resulta de las acciones diversas orientadas no siempre al mismo fin en la constitución de la comunidad social y el orden que viven.

3. IMAGINANDO PUQUIO

Una aglomeración como Puquio en 1997 contenía, y seguramente sigue conteniendo, múltiples localidades, además de lugares, vecindarios, territorios y paisajes. Y sus habitantes invertían bastante tiempo y esfuerzo en su producción. Puquio mismo era, a la vez una localidad, y varias simultáneas, dependiendo de los actores que se esforzaban en redefinirla y ser reconocidos por ello; y de los recursos y contextos simbólicos a los que podían apelar al hacerlo.

Me ocuparé en este capítulo de la manera como Puquio venía siendo representado o producido simbólicamente por medios tales como la literatura (novela, periodística y científica)⁵ y los censos y estadísticas nacionales. Se trata sobre todo de espacios de producción de representación en los que el interlocutor directo no es la población de Puquio, sino la sociedad nacional o la comunidad académica, y en los que los habitantes de Puquio no pueden intervenir directamente. Sin embargo, en ellos se produce nociones y lógicas de interpretación que marcan o dan forma a la percepción de los peruanos y sus instituciones, y que los locales deben consumir aun cuando se esfuerzen en resistirlas.

⁵ Nótese que en 1996-97 no podíamos pensar todavía en la Internet como un espacio de producción simbólica de Puquio, pues esta tecnología no estaba aún al alcance cotidiano de sus pobladores o autoridades. Hoy resultaría imperdonable no incluir este espacio como uno de los lugares de producción de representaciones de Puquio. Un campo que sí hubiera podido considerarse es la representación fotográfica. Pero se trata de aquella producida por sus habitantes y requiere un trabajo de identificación y sistematización de las varias colecciones de fotógrafos locales, que no he podido realizar.

2.1. Representar

E. Said (1994) proponía que, la representación de la experiencia personal o colectiva de un lugar y comunidad humana que es construida desde o por la tradición cultural de la sociedad dominante produce una imagen politizada de ese lugar. Es decir, una imagen que está ideológicamente cargada y filtrada por las ideas, los conceptos y experiencias del poder colonial, la tradición dominante, y por sus omisiones y olvidos, tanto del tiempo del lugar concreto, como de su literatura. La literatura, decía, es una parte orgánica del esfuerzo cultural de la sociedad dominante -Europa colonial en el caso de que él discute- de pensar y planificar para y por el representado. La literatura es así parte de un proyecto social y político que la trasciende. Otras formas de representación como la obra científica y etnográfica (Cliford, 1988; Gupta y Ferguson, 2008), e incluso los esfuerzos de auto representación -la voz- del subalterno (Spivak, 2003; Quijano, 2014) tampoco escapan a los condicionamientos del poder cultural dominante que marcan los términos en los que el representado o subalterno puede y debe expresarse⁶ para ser reconocido, pues crean el espacio y el modo en que existen para el poder (Certeau, 2000; Appadurai, Quijano,). La literatura sobre Puquio no es la excepción.

Pero la representación literaria también está ligada a la de resistencia y descolonización. Son modos del esfuerzo de dominación cultural, el nombrar y reconocer explícitamente, y también, el ignorar o mencionar tangencialmente

⁶ Una expresión es tal cuando puede ser interpretada.

(Said, 1994). Asuntos que parecen irrelevantes o marginales en una narración, pequeños detalles, insinuaciones, y sobre todo ausencias tienen la capacidad de evocar y elaborar estructuras significativas que existen fuera de los textos y son fundamentales para la estructura de los relatos. Por ello, un proceso de resistencia y descolonización requiere establecer nuevos términos de representación: reordenar los componentes, sumarles detalles y disonancias que puedan evocar y así producir también otros contextos (De Certau, 2000; García Canclini, 2002).

Es más, no solo resistencia, también hegemonía se construyen desde abajo (Sayer, 1994), incluso antes de que se den cambios en las instituciones, es decir, esa imagen politizada que la sociedad dominante produce, y a la que todos tienen que ajustarse, debe ser constantemente re-construida desde las necesidades prácticas de la gente (Molineux, citado por Anderson), no solo desde el poder, negociando o reconstituyendo así también desde abajo los contextos significativos que ellas convocan (Chatterjee, 2002). Mientras más diversas y ajenas al círculo hegemónico o dominante puedan ser las fuentes de significación, más libertad o autonomía tendrán las poblaciones subordinadas para reconfigurar y representar su experiencia (García Canclini, 2002).

Las representaciones de los espacios locales y sus comunidades que se elaboran desde el poder sitúan al subalterno y tendrán influencia en la manera en que tanto sus productores como sus consumidores interactúan con las comunidades y espacios a los que se refieren tales imágenes y nociones. También, las representaciones construidas en relación, crítica o no, a esas

estructuras dominantes pasan a formar parte de la memoria y dan forma a la percepción e imagen que las poblaciones locales mantienen de sí mismas y de los espacios. Ambas constituyen puntos de referencia y motivaciones que contribuyen a definir, y explicar, para los lugareños la posición que ocupan como individuos y como colectividad en su relación con otros y sus espacios. Contribuyen a establecer lo que cada cual entiende que son las características del lugar donde se mueve, así como las del lugar en que ha sido colocado y busca impugnar.

Tenemos aquí un marco para examinar la representación estadística, geográfica y literaria que tanto yo, como la comunidad local conocía y usaba explícita o implícitamente, en tanto lugares de producción de representaciones que operan en la experiencia local en Puquio.

2.2. Desde la tradición cultural de la sociedad dominante: barro y diferencia

Empecemos por la referencia al pueblo de Puquio que aparece en la novela *Un Mundo para Julius* de A. Bryce (1970)⁷. Esta novela es considerada una de las obras más importantes de la literatura peruana de la década de 1970 y era leída y discutida en los cursos de literatura de los colegios y universidades del país contribuyendo así a consolidar las representaciones y estructuras de significado compartidas con que los peruanos percibimos e interpretamos nuestro país.

⁷ Agradezco a Alex Huerta por alertarme sobre esta referencia.

Una referencia expresa y breve descripción de Puquio aparece en la novela solo una vez, y es usada para situar al personaje principal –un niño- y su clase convocando significados que existen en la experiencia del lector y le permiten completar el significado del mundo que es descrito. En sus primeras páginas, el relato ubica al niño en el mundo aristocrático de la clase alta peruana en Lima de los años 60 confrontándolo con el mundo del servicio doméstico al cual le está prohibido acercarse. El lugar –una mansión- en que vive se convierte en símil y modelo de la sociedad peruana donde el estilo de vida de la clase alta es explícitamente construido sobre una relación de oposición excluyente respecto de otros sectores de la sociedad y su ubicación y lugar en la mansión –la sección servicio. Desde el punto de vista que construye el relato, los subordinados están incuestionablemente al servicio de la clase alta, su mundo es completamente diferente –otro-, extraño e insignificante, y los miembros de la clase alta que quieren seguir perteneciendo a ella deben mantener su distancia respecto de los otros. Aun cuando todos compartan la vida cotidiana en el mismo hogar de clase alta sus espacios deben permanecer ajenos.

El espacio del servicio doméstico es descrito como un mundo extraño y fascinante a los ojos de un niño solitario que trata de penetrar en él. Sus intentos de vivir en el espacio del servicio doméstico exponen, y por tanto confirman, su diferencia e invisibilidad para el resto de miembros de su clase, y también producen a sus ocupantes como elementos serviciales y confiables sobre los que se construyen los privilegios de su clase. Solo los niños pequeños pueden trasladarse de un espacio a otro, transitar entre ellos,

intentar mezclarse, fraternizar, aunque limitadamente, en el espacio del servicio doméstico y escuchar, cual historias fantásticas, las añoranzas de la servidumbre. Adquirir reconocimiento de adulto en la clase alta va a demandar que el niño consolide las distancias sociales y culturales que lo alejan y lo vuelven diferente e indiferente al mundo de los subordinados y sus historias para niños, y cuyo espacio en la mansión no querrá volver a intentar habitar.

La niñera y el mayordomo son personajes de este mundo invisible al que se aproxima el niño con el miedo y desencanto que tan claramente producen la radicalidad de la diferencia social, y que el niño reconoce -y los lectores con él- frente a la alcancía en la que el mayordomo guarda los exiguos tesoros del club social de su tierra.

De la niñera, dice el relato, que nació en Puquio, y de ese modo asocia la descripción del mundo de los otros a la descripción de su lugar de origen, sus habitantes y la distribución de los espacios. En solo una oración Puquio es presentado como un pueblo de casas de barro localizado más allá de Nazca. La evocación del primitivo barro vacía el lugar de toda connotación urbana y pujanza social, mientras la indefinida ubicación en la lejanía lo sitúa en las alturas andinas y evoca no solo distancia –geográfica- sino también ausencia de vínculo. Incluso antes de la descripción, el nombre del lugar lo asocia a distancia, pero esta vez cultural. Puquio no es una voz española, sino quechua, cuya asociación con el poder del agua y la tierra no todo lector puede hacer. La niñera de Puquio es así una migrante provinciana como los otros empleados del servicio doméstico. Con ellos representa a los extraños y distantes rincones

del país en la ignorada –incluso temida- sección servicio de un hogar de clase alta.

Por otro lado, la niñera de Puquio es algo diferente de los demás, ella es una bonita y altiva chola. La belleza es, de acuerdo a la sensibilidad estética de la clase alta en la novela y fuera de ella, un atributo extraordinario en las clases bajas e indígenas. En la lógica aristocrática de la dueña de casa la belleza de su apariencia y la injustificada dignidad y rebeldía en su carácter se explica suponiendo que descende de alguna familia de la extinta nobleza inca. En un mismo movimiento el texto propone que belleza y dignidad son atributos distintivos de la clase alta, que la niñera pertenece no solo a otra clase, sino también a otra estirpe, conquistada y desaparecida, y puede así asociar el lugar de donde viene la niñera con el presente indígena y subordinado del entorno de una raza desaparecida.

Según la novela, los provincianos son parte de un lugar -la sección servicio- y de una experiencia vital completamente extraña, que queda subordinada al nosotros de la clase alta limeña, que es desde donde se los representa en la novela. La imagen de un pueblo andino, en general, y de Puquio, en particular, que evoca la novela es la de un poblado de indígenas simples si no primitivos, extraños, y altivos pero que reconocen su ubicación subordinada en la sociedad nacional y en su geografía. La distancia social y subordinación son descritas como distancias geográfica, racial, y cultural, y como atraso, y están marcadas por el miedo y el asombro.

Notemos que no es necesario que todo puquiano o peruano lea la novela para adquirir y confirmar la idea de que el pueblo provinciano y su gente son extraños y distantes de la vida del Perú. Estas ideas también están fuertemente presentes en la imaginación y comportamiento de los sectores dominantes nacionales y locales, y en la población en general, por otros medios. Y es a su existencia que apela la novela. Por ejemplo, el motivo 'casas de barro' se puede encontrar en la representación de la sociedad provinciana andina establecida por la pintura indigenista. Entre ellos Urteaga, ubica las escenas de la vida indígena en frente de edificaciones de barro, y las casas hacienda de Camilo Brent, de barro también, enmarcan escenas de la actividad rural. Las edificaciones y el material del que están hechas son motivos pictóricos, arquitectónicos, visuales asociados a la vida rural e indígena y tienen la capacidad de evocar los mundos que enmarcan, y de cuya distancia y diferencia son imaginados como testigos. En los mercados populares de arte y en las ferias artesanales se puede encontrar cuadros confeccionados como variaciones del estilo indigenista de pintar edificaciones de barro. Muchos de ellos están vacíos de gente. No la necesitan para evocar la vida rural.

Una imagen compartida se convierte en una estructura de percepción común y punto de referencia que contribuye a definir y explicar la ubicación que los locales adoptan o deben adoptar respecto de sus interlocutores, como contribuye a que el servicio doméstico en la novela conozca su lugar. Sin embargo se puede competir por establecer tal imagen o modificarla. No solo las representaciones de una distante vida rural campesina pueden ser evocadas a través de las construcciones y sus materiales. También la vida urbana

tradicional, sobre todo colonial y provinciana, sus mercados, fiesta, procesiones, y viandantes son ubicados en un entorno arquitectónico dominado, no por la simplicidad del barro, sino por la prestancia de arcos de piedra, casonas y balcones que lo desplazan. Es más bien esta forma de representación pictórica la que circulaba en Puquio en 1996. Entonces me mostraron, como una forma de resistencia explícita a la simplicidad rural que evocan las imagen del barro, unos dibujos que presentaron como hechos por un artista puquiano residente en ese momento fuera del país⁸, quien había dejado en Puquio para la venta algunos cuadros de la plaza principal y su pileta, de la casa de la esquina, su arco y sus balcones sobre la calle, y el de una calle en pendiente. Me hicieron pensar en dibujos de Lima del siglo XIX, en los escenarios de Rugendas. Las personas no eran necesarias en ellos tampoco para que sus amigos y conocidos en Puquio consideraran que estos dibujos eran el último testimonio del esplendor urbano del Puquio que se parecía a Huamanga señorial, antes del ataque de Sendero Luminoso que destruyó esos edificios. Demostraban, sostenían, que Puquio no era una población indígena como se solía pensar.

Otras imágenes se podían usar también para defender la urbanidad local como la imagen de los techos de calamina, que sustituye los techos de paja tan fuertemente asociados al barro o tierra, a la que aluden los huaynos que cantan la nostalgia del emigrante puquiano, o la fotografía de calles y plazas que se puede tomar, cual foto aérea, desde los cerros fuera de Puquio, donde se destacan el trazo urbano y las edificaciones de cemento. Estas imágenes

⁸ Su apellido era Soto, de acuerdo a mi cuaderno de notas, lamentablemente no anoté su nombre de pila, aunque sí que se encontraba en Ecuador.

perteneían además a otros contextos y hablaban más de las calles donde aún vivían, y que, justamente, estaban queriendo habitar de otro modo.

2.3. Acercándonos a la literatura del lugar: otros contextos

Quizá no fue un asunto del azar que el autor de *Un mundo para Julius* escogiera el nombre de Puquio para evocar la idea de un pueblo provinciano andino. Cuando Bryce escribe la novela, Puquio había sido ya objeto de importantes obras de ficción⁹, análisis social¹⁰ y memoria autobiográfica¹¹ del discutido narrador y antropólogo José María Arguedas. Conocido también por haber pasado la infancia con los indios en Puquio. Arguedas se había suicidado en 1969, un año antes de la publicación de *Un mundo para Julius*, después de recibir el año previo el premio nacional de literatura “Inca Garcilaso de la Vega” con un discurso en el que reivindica a la población indígena, su cultura y la posibilidad de un encuentro universalizable de las tradiciones urbanas y andinas.

Posteriormente, también las interpretaciones de Rodrigo Montoya, antropólogo nacido en Puquio, tuvieron importante impacto en la imaginación nacional. Las tesis sobre la sociedad peruana que desarrolló en varias publicaciones en la década de 1970 en las cuales Puquio tuvo un lugar importante¹² fueron parte en la discusión sociológica y política de la izquierda peruana.

⁹ *Yawar Fiesta* fue publicado en 1941, *Todas las Sangres* en 1964.

¹⁰ *Puquio una comunidad en proceso de cambio* publicado en 1957 y *Las comunidades de España y el Perú* tesis doctoral sustentada en la Universidad Nacional de San Marcos en 1952 y publicada en 1968

¹¹ Sobre la madrastra ante los maestros en Arequipa

¹² Entre ellas los textos que tienen a Puquio como objeto central son *Capitalismo y no capitalismo en el Perú. (Un estudio histórico de su articulación en un eje regional)*, una parte de su tesis doctoral en la

Después de vivir en Puquio con alrededor de 30 años de diferencia, ambos emigraron jóvenes, se afincaron en Lima y mantuvieron vínculos con quienes no migraron; y en momentos diferentes retornaron a hacer investigación etnográfica. Ambos autores eran reconocidos por los habitantes de Puquio en 1996 como puquianos ilustres -del primero hay una imagen en el mucha de la propaganda municipal, instituciones educativas que llevan su nombre y un monumento a una de sus novelas en una de las plazas de la ciudad, y el segundo es invitado ilustre en las actividades públicas- sobre cuyas ideas y figuras los habitantes de Puquio solían sentir la necesidad de expresar acuerdo o desacuerdo. Así las ideas que ellos recogieron, discutieron o elaboraron trascendieron los mundos académico, literario o político en el que fueron escritas y tuvieron impacto en las representaciones locales en Puquio. Son parte de los referentes culturales en Puquio.

Y además es razonable suponer que las interpretaciones y textos que publicaron son producto también de las experiencias de desplazamiento y de la decisión de escribir dentro de las convenciones de la cultura (literaria, antropológica y política) dominante, principalmente para un público que no conocía Puquio¹³; y que son sensibles a las dinámicas entre las representaciones locales y nacionales.

Universidad Rene Descartes, Paris V, Sorbonne se publica en 1977, y *Producción parcelaria y universo ideológico. El caso de Puquio* que escribe con algunos de sus estudiantes se publica en 1979.

¹³ En relación a Arguedas hay una amplia literatura que pone en evidencia esta situación, en relación a Montoya baste recordar su trabajo testimonial *La cultura quechua hoy* (1987).

2.4. Yawar Fiesta

De hecho, la conciencia de estar bajo el escrutinio del sector social dominante productor de discursos autorizadas sobre las poblaciones locales, es evidente en diversos momentos de la biografía de Arguedas. Por ejemplo en el discurso con que recibe el premio ya mencionado, o en la manera como contesta durante y después de la mesa redonda que reúne a prominentes intelectuales de la época en el Instituto de Estudios Peruanos para comentar su novela *Todas las Sangres*. Arguedas reivindicaba la autoridad del conocimiento íntimo que proporciona la experiencia de vivir, sufrir y gozar (Pinilla, 1995, Montoya, 1995) la realidad social a describir. El autor no sólo reivindica y proclama que la experiencia vivida es la materia prima y objeto del narrador, sino también que la obra de ficción puede ser testimonio verdadero de ese mundo andino, íntimo para el narrador, pero ajeno y desconocido para las clases dominantes. No debiera sorprender entonces que en la obra de Arguedas encontremos no sólo la descripción de la sociedad local, sino también que tal descripción supone describir la existencia de la mirada, el discurso y la práctica de una sociedad dominante sobre la sociedad local, así como la manera como la comunidad local y sus emigrantes se ubican a sí mismos frente esta.

La novela *Yawar Fiesta*, que José María Arguedas publicó en 1940, permitirá esbozar este juego de representaciones y apreciar que en la propia trama de la novela la historia local es construida para o ante los ojos de una sociedad dominante foránea que observa y vigila. En ella los personajes interactúan, responden o se someten a una práctica y discurso que los explica

e identifica desde el poder. Y esto supone en el relato de la novela la modificación las prácticas del espacio urbano a través de la proscripción del toreo en las plazas del pueblo y la construcción de lo que es hoy en concreto para los habitantes de Puquio un hito en su infraestructura urbana: una plaza de toros. La actual plaza no está donde la novela Yawar Fiesta la ubica, sino en la cumbre de una lomada en el barrio de Ccayao. Se construyó en concreto muy recientemente, lo hizo un gobierno municipal anterior al que regía durante el período de observación de campo y aun no estaba completamente lista. Pero es la que aparece en los afiches, como testimonio de la importancia y progreso al que el gobierno municipal ha llevado a la localidad.

La obra de José María Arguedas permite una primera aproximación a las características de la sociedad local y a las maneras disponibles para que los habitantes de Puquio se imaginen a sí mismos en el contexto de ser representados en 1996 y 1997. Entonces era usual que la población local se pensara situándose de manera similar a como la novela los sitúa ante la sociedad nacional peruana, y no siempre en ella. La presentación de la historia local tenía en la mayoría de los casos la forma de respuesta, una que busca situarse en relación a significados que se les imponen, y a los hitos de una historia que, como en la novela, se presenta viniendo de fuera del pueblo desde donde impone sus condiciones. Y en otros pocos era la confirmación de ese conocimiento externo. Desde una perspectiva los primeros se ven ajenos o insignificantes ante el poder de los de afuera que establecen las condiciones políticas y económicas, y los significados de la relación. Desde otro ángulo, sin

embargo, ese relato les pertenece pues participan en él y establece las condiciones de su experiencia.

2.4.1. La mirada desde el otro: un pueblo indio irrelevante

Aun cuando algo que los puquianos apreciaban en 1997 de la novela *Yawar Fiesta* es que hizo famoso a Puquio y su gente y los hizo visibles en el país incluyéndolos en el horizonte de la imaginación nacional, no todos estaban contentos ni conformes con la imagen que reconocen en la novela. Sostenían que no se ajusta a la realidad, que los representa como un remoto pueblo de indios bárbaros y abusivos gamonales (más o menos en la misma línea que Bryce toma en su novela), algo que no son. Sin embargo también encuentran que la novela provee una segunda imagen de la que sí se enorgullecían y en la que se sienten públicamente reconocidos. A través del relato de las hazañas de los indios los describe como gente valiente e indómita.

Ambas actitudes tienen en común la idea de que la novela es una representación de la realidad social del pueblo que debe ajustarse a la verdad empírica. Y ambas se construyen en torno a un mismo elemento significativo: la representación del indio. La idea de indio no es un elemento aislado, todo lo contrario, moviliza una asociación de significados compartidos en torno a la oposición jerárquica indio-misti terrateniente o gamonal, y moviliza también un repertorio de emociones que, a diferencia del sistema de categorías opuestas, no se pueden compartir de la misma manera. Van desde orgullo hasta desprecio y negación, dependiendo de la posición que las personas que los sienten ocupan o reivindican para sí mismas frente al interlocutor. Es desde

estas emociones que se rechaza o celebra la corrección de la representación sin dejar de imaginar que el elemento central que los define es el indígena. La posición de mestizo no es sino la confluencia de estas dos posibilidades en una misma persona y por tanto la puesta en evidencia de su carácter contradictorio.

De acuerdo a Montoya la realidad social que se describía como oposición indio-misti ya había empezado a quebrarse para cuando Arguedas escribe la novela hacia 1940, y el autor la describió también en su trabajo “Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local” (1975). Y en 1978 cuando ellos investigan, ya no respondía a la representación veraz de la estructura productiva y social local, pues entonces las clases ya no eran diferenciables en términos étnicos (1979)¹⁴. A pesar de las intenciones esclarecedoras que acompañaban los escritos de Arguedas, la novela no parece haber logrado que la imaginación del público limeño ni del público local superara aquella visión dual que imagina los pueblos andinos conformados por dos sectores sociales opuestos en términos de diferencias raciales y culturales. No logra instalar en la imaginación la multiplicidad y diversidad de sectores sociales que habitan este ‘pueblo grande’, y sus conflictos.

Arguedas era consciente de este problema. E insiste en recordar para sus despistados lectores que

“Y no es cierto. Se trata de novelas [se refiere a Agua y Yawar Fiesta] en las cuales el Perú andino aparece con todos sus elementos, en una inquietante y confusa realidad humana, de la cual el indio es tan sólo uno de los muchos y distintos personajes.

¹⁴ Montoya, Silveira y Lindoso consideraban que si bien las personas pueden mudar de clase, no pueden hacer lo mismo con su identificación étnica. Hacían uso de una concepción más bien esencialista sino racista de las identidades étnicas. Es en esta lógica que proponían que en Puquio en 1975 las clases ya no podían expresarse en términos étnicos.

... Son cinco los personajes principales de los “pueblos grandes”: el indio, el terrateniente de corazón ..., el terrateniente nuevo, ... el mestizo de pueblo El quinto personaje es el estudiante provinciano que tiene dos residencias, Lima y “su pueblo”. (Arguedas, 1983:194).

Para exponer la multiplicidad y diversidad social, y sus conflictos, Arguedas construye tramas en las que actúan los diferentes sectores y no siempre usa criterios culturales y raciales o su combinación para definirlos, como en ‘quechua monolingüe’ o ‘ascendencia hispano india’. También son criterios de clasificación la situación social definida por la propiedad agrícola, la ocupación o la migración, y la auto identificación. Sin embargo presentar a todos los diversos sectores sociales que habitan el pueblo, no evita que lo indígena ocupe el centro de la imaginación¹⁵.

Quizá los lectores nos quedamos atascados en las líneas introductorias donde se describe la manera como los viajeros ven Puquio, y que son también las que Montoya, Silveira y Lindoso usan como punto de partida en su discusión (1979). Parece que los lectores no notamos que el narrador está presentando primero la imagen que atribuye a los foráneos costeños, ni notamos luego el anuncio de un error en la percepción debido a la carencia de adecuados marcos de referencia y desconocimiento.

“... El pueblo se ve grande, sobre el cerro, siguiendo la lomada; los techos de paja suben desde la orilla de un riachuelo donde crecen algunos eucaliptos, hasta la cumbre; en la cumbre se acaban; porque en el filo de la lomada está el jirón Bolívar, donde viven los vecinos principales, y allí los techos son blancos, de calamina. En las faldas del cerro, casi sin calles entre chacras de cebada con gruesos corrales y patios donde se levantan yaretas y

15 No evita tampoco que la imagen indígena, que según sus críticos construye en esta y otras novelas, sea luego considerada equivocada e idealizada. Ver por ejemplo *La mesa redonda sobre Todas las Sangres* (Rochabrun 2000) o *La Utopía Arcáica. José María Arguedas y las Ficciones del indigenismo* (Vargas Llosa, 1996)

molles frondosos, las casas de los comuneros, los ayllus de Puquio, se ven como pueblo indio. Pueblo, sobre la lomada, junto a un riachuelo.

Desde el abra de Sillanayok' se ven tres ayllus: Pichk'achuri, K'ayau, Chaupi.

- Pueblo indio – dicen los viajeros cuando llegan a esta cumbre y divisan Puquio. Unos hablan con desprecio y tiritan de frío en la cumbre los costeños y hablan: - Pueblo indio.

Pero en la costa no hay abras, ellos no conocen sus pueblos desde lejos. ...”

A juzgar por esta descripción la realidad urbana asociada al Puquio indio es bastante peculiar. Casi sin calles y dispersas entre las chacras en las faldas del cerro están las casas con techo de paja de los comuneros de los ayllus y en la cumbre hay una calle con las casas con techos de calamina de los vecinos principales. Esto es lo que se ve como pueblo indio. Solo una calle con techos de calamina, casas entre chacras, sin plaza central.

El autor no ignora la reducción dualista a una oposición indígena-civilización en la mirada de los lectores. Pero la misma reducción es un elemento de esa realidad humana local y Arguedas la incorpora en la construcción del mundo y trama de la novela de varias formas. Por ejemplo, consigna la reducción de la diversidad a la idea de 'pueblo indio' como se puede ver en la cita previa. Pero al hacerlo incorpora en el mundo de la novela y en la evocación del lector no sólo la oposición jerárquica indio-costeño, también introduce dos perspectivas o posiciones desde las cuales producir una distancia radical entre el poblador local y el costeño. De un lado establece distancia jerárquica cuando otorga al viajero la capacidad de vigilar a la población local; es decir, observar desde lejos y asignar un sentido –'pueblo indio'- y un sentimiento y valoración – 'desprecio' - apropiados a la distancia social. Pero la torna radical cuando se vuelve y también observa al viajero, para

consignar el efecto del ambiente local en el costeño. Lo describe tiritando de frío y le atribuye así una sensación que los locales pueden reconocer como signo de que el otro no comparte ni entiende a la población local.

Pero sobre todo, Arguedas convierte la problematización de esa oposición en elemento básico sobre el que se desarrolla la línea argumental de la novela y la interacción de sus personajes. Yawar Fiesta narra lo que ocurre en el pueblo cuando un decreto civilizador del gobierno prohíbe, por salvaje, la costumbre local de que los indios toreen en las plazas, y obliga a introducir una nueva costumbre: un torero profesional foráneo que lidie al toro en un espacio especialmente construido para ello. El subprefecto enviado de la costa por el gobierno es el encargado de hacer cumplir las disposiciones, lo que explica de la siguiente manera:

“-¡Pero no habrá corrida en Pichk’achuri! ¡No verá usted destripar a nadie este 28! Usted no será un sucio como el Cáceres, como el Gutiérrez; ¡pero es un salvaje, un degenerado, un come sangre de indios!” (Arguedas 1983:116).

El autor pone en la autoridad política llegada de la capital del país, los ojos y percepciones de la sociedad oficial y crea a través suyo el marco significativo en que se desenvuelven la trama y el argumento. Desde la posición dominante se confirma la diferencia como base de la exclusión y el desprecio étnico en las palabras del subprefecto: En Puquio nadie es como nosotros, todos son incivilizados – unos son indios, otros sucios, otros degenerados. Nadie se salva. La gente que, es toda descalificada desde el nosotros que se presenta como el país. Los otros no pertenecen a la sociedad sino a un mundo que se juzga irreal, un mundo que no es válido ni relevante.

*“El subprefecto vio, desde el corredor de su despacho, la entrada de la indiada de los barrios a la plaza; ...
-¡Esto es un cinema! ¡Parece película!
No tenía miedo. No veía a la gente, no entendía lo que hablaban.
-¡Es puro ganado!
En el corredor iluminado de la alcaldía, también, como en una pantalla de cine, hablaban los vecinos. Al pie de la lámpara se juntaban, de tres, de cuatro, moviendo sus bracitos ...
-¡Pueblos como de otro mundo! Sólo la necesidad, la plata, puede traerlo a uno a sufrir esta cochinado.- exclamó el subprefecto.”
(Arguedas 1983:110)*

Aunque este texto fue escrito hacia 1940, yo pude recoger expresiones similares cargadas del mismo desprecio, pero esta vez con algo de temor, entre los funcionarios públicos y policía destacados en Puquio en 1997. Habían llegado para quedarse sólo una temporada, como parte de la rutina policial establecida como práctica antsubversiva, o como un requisito desagradable del progreso en una carrera pública o profesional; una obligación temporal que no los compromete en el largo plazo ni obliga a comprender o integrarse a la población local. Por ello la familia, es decir la esposa y los hijos, se quedan en sus lugares de origen donde están cómodos y protegen su lugar en el mundo y el futuro. Además, esta separación de la esposa, de los hijos y de sus posesiones no sólo acentúa su sensación de abandono y extrañeza, también contribuye a su aislamiento manteniéndolos ajenos o por encima de las actividades cotidiana y fuera de las redes de las familias locales. Sus prácticas y emociones los diferencia de la población afincada en el lugar, aún más cuando, para no pocos, la separación tiene la dudosa ventaja de permitirles establecer una relación extramatrimonial que saben ilegítima y desaprobada, pero que será transitoria y consideran irrelevante mientras su esposa y con ella su mundo significativo no se entere. Ellos también sentían encontrarse como el subprefecto de la novela, fuera del mundo, en ninguna parte relevante, y, más

que en una película, estaban en una pesadilla. Habitaban (De Certeau, 2000) y colonizaban (Appadurai, 1995) un lugar que temían y despreciaban. Dado los escasos vínculos sociales y afectivos encuentran a la población local desafiante, levantisca y voluble; y lo plantean como una falla en el carácter local, no como la virtud que quienes resisten ven (De Certeau, 2000).

2.4.2. Atrapados en la mirada: demostrar su valía

El relato no se limita a presentar la perspectiva del poder nacional; describe además una población local compuesta de indígenas, mestizos, terratenientes y estudiantes residentes conscientes de la imagen que los otros, clases altas urbanas, o el gobierno, tienen de ellos. La autoridad política representa para los pobladores locales el punto de vista del gobierno y la sociedad nacional capitalina, es decir, el del mundo relevante, y sienten que a través suyo el país los observa y vigila cual a extraños pobres e inferiores.

Salvo las comunidades indígenas, los demás en diversa medida, pero especialmente los terratenientes nuevos y estudiantes residentes¹⁶, viven la urgencia de demostrar que están a la altura, y aún más allá de los estándares civilizados que el gobierno propone. Desean apropiarse de las herramientas simbólicas que les permitirían ser reconocidos como parte de la sociedad nacional que se presenta localmente como el poder foráneo, y así sumarse al nosotros peruano hegemónico. Esta urgencia, y aquel desprecio, son precisamente lo que genera una de las tensiones dramáticas de la novela. Modifican pues las prácticas tradicionales del espacio haciendo construir -en

¹⁶ Los estudiantes residentes son hijos de mestizos e indígenas que han migrado a Lima donde ahora residen. Ellos y los terratenientes nuevos son sectores en proceso de ascenso social. Su presencia en la novela permite pintar con mayor claridad una comunidad en proceso de cambio.

una estructura de relaciones sociales que no cambia, por los indios- una plaza de toros a la medida del decreto civilizador en la que no tienen cabida los indios que la construyeron, y encarcelan al poder que defiende la antigua costumbre.

Pero el relato coloca surgiendo de las comunidades indígenas la grandeza y vitalidad que se impone y los reivindica a todos. Reorganiza el significado de la plaza ¿y el de las relaciones? Quizá la respuesta a la pregunta que se hacían algunos puquianos en 1996 sobre el ‘por qué la gente sólo ve indios en la novela’ esté, no sólo, en la mirada de los lectores, sino también en que para contestar el prejuicio, la construcción del orgullo local requiere en la novela recuperar el valor de los elementos indígenas negados y depreciados, pero propios y distintivos. Así la novela concluye cuando los toreros indígenas inundan el nuevo espacio del que han sido excluidos los indios, triunfan sobre el toro y el torero, y su participación es reivindicada a los ojos de la autoridad nacional foránea hasta por quienes más la rechazaban. La presencia de los indios en el nuevo espacio ha reordenado sus significados. Después de que dinamitan al toro –otro hecho que nunca ocurrió en Puquio, según sostienen los entendidos locales - las últimas frases de la novela evocan la oposición básica y funden a toda la población local -ahora orgullosa- en uno de sus polos:

“-¿Ve usted, señor Subprefecto? Estas son nuestras corridas. ¡El yawar punchay verdadero! – le decía el alcalde al oído de la autoridad.” (Arguedas 1983:192, el subrayado es mío).

El orgullo de mestizos, y hasta criollos vecinos de Puquio se exhibe ante la mirada general y ante el poder del Estado con la presencia indígena en la plaza y con motivo de los éxitos de la organización y coraje de los ayllus. Estos logran imponer simbólicamente la alianza entre indígenas y terratenientes

dueños del ganado, por encima de la nueva alianza entre estos últimos y el Estado nacional, representado en el torero y el subprefecto. Recuperan el lugar y se enseñorean de él.

2.4.3. Localizados: la carretera y el coraje de los indios

El relato de la construcción del primer trazo de la carretera que une Puquio con Nazca que la novela recoge en los primeros capítulos es también un ejemplo de esa organización y coraje indígena -de esta alianza-, su triunfo sobre la modernización impuesta, y, al acortarla, de la distancia que los separa del poder nacional. Sirve para ubicar la historia y explicar el carácter indígena. Y en 1997 todavía se usaba el relato para evocar la unión del pueblo y expresar el orgullo en todos los puquianos¹⁷. Pero la novela no oculta que los ayllus indígenas son, más que convocados, forzados por las elites terratenientes y autoridades políticas y religiosas a trabajar en la construcción de la carretera. Acercarse más a la capital y a la modernidad habría sido interés principalmente de las autoridades nacionales que decretan su construcción y de la elite local más dinámica que busca implementarla. Algunas memorias contemporáneas sostienen que es el cura Salas, alcalde de Puquio en la década de 1940, el que logra forzar a indígenas y terratenientes a aportar a la construcción de la carretera que facilitará el comercio ganadero. Este apela a la ley de conscripción vial y a la largamente establecida obligación indígena de ocuparse de los caminos en los andes.

¹⁷ Otro evento, ocurrido en la década de 1970, la construcción de la represa de Pachaya, es relatado en el mismo esquema que reúne las memorias de la plaza de toros y la carretera, como éxito tecnológico moderno de la valentía, capacidades y organización del pueblo, -¿resiliencia?- y motivo de orgullo colectivo.

Pero la novela explica que los ayllus reafirman la fuerza moral y orgullosa autonomía que los caracteriza, no negándose o resistiéndose a trabajar para la autoridad municipal, sino organizando el trabajo a su modo, es decir, como competencia entre ayllus. A pesar de que saben que por la carretera llegarán más extraños a explotarlos, la construyen, según cuentan la novela y la memoria popular, en un mes. La proeza hace que la hazaña sea conocida como obra de los indios. En este arreglo de la memoria las comunidades obedecen, pero no se subordinan; se apropian de la obra -¿y la modernidad?- dándole un sentido propio al organizarla como competencia entre las cuatro comunidades indígenas de Puquio. Las comunidades indígenas pueden estar orgullosas de sí mismas y su colaboración, y los grupos dominantes locales también pueden considerar este logro como propio. Opuestos pero no confrontados, colaborando en el juego de relacionarse podría decirse parafraseando a P. Harvey (1997).

En 1997 aún se usaba esta historia para describir la identidad local y la unión de todo el pueblo bajo la fuerza y autonomía indígena como una amenaza a quienes pretendan subordinarlos o explotarlos. La carretera que conecta y acorta las distancias es cargada no solo de connotaciones de modernidad y progreso, sino también de ideas sobre intereses compartidos, autonomía local, y prevalencia indígena por encima de los decretos nacionales o locales. No puedo evitar recordar la tesis de Lauer que sostiene que el indigenismo provinciano es un modo de resiliencia y resistencia de los poderes locales frente al embate de la expansión de los intereses del poder capitalino (1997).

2.5. Estudios sobre la comunidad local en proceso de cambio

Aunque el valor de la novela como fuente de símbolos y relatos con que los que los puquianos pueden proyectarse o producir marcos de sentido para su experiencia (Fiske, 1997) no se agota en lo descrito hasta aquí. Veamos ahora más bien algunos estudios antropológicos sobre Puquio que son menos exitosos en la construcción de relatos populares, aunque son fuente de interpretaciones vigente. Veamos primero dos trabajos de antropología de José María Arguedas y luego dos de Rodrigo Montoya.

2.5.1. Foráneos e indígenas

Brevemente, la tesis doctoral en antropología de José María Arguedas publicada en 1968, bastante después de sus novelas y otros artículos, donde se compara comunidades campesinas españolas con las comunidades de Puquio, no parece tener mayor repercusión. Están disponibles, pero no parecen haber sido recogidas las ideas según las cuales las comunidades del Perú se organizan sobre el modelo de las comunidades españolas y los campesinos en uno y otro lugar viven de manera parecida¹⁸. Quizá podría tener más éxito la idea de que los pueblos se diferenciaban en la manera de reconocer a los vecinos del lugar. En España se llama vecinos los que ocupan la posición estructural de naturales u originarios, mientras que las autoridades del Estado, funcionarios y comerciantes que ocupan la posición de foráneos en España, son vecinos principales en los pueblos del Perú. Las poblaciones

¹⁸ Un comunero de Chaupi explicaba que ya no tiene la postal que Arguedas le mandó desde España pues tuvo que deshacerse de ella en las épocas de la violencia interna, pero recuerda con claridad que le decía que en España viven igual que en Puquio y había que estar orgulloso de lo que tenemos aquí.

locales han retenido en España el poder simbólico sobre la localidad¹⁹. La idea de que las clases altas en Puquio son en realidad foráneas existe en la población indígena y en las historias locales sobre el origen de las familias principales en Puquio, pero no remiten explícitamente a este texto.

Mucho más significativo es el trabajo sobre la religión local publicado en 1952 donde Arguedas sostiene que Puquio es todavía una comunidad dividida por las diferencias étnicas de sus miembros, una comunidad de gamonales e indígenas embarcados, hacia mediados del siglo XX, en un proceso de cambio social que empezaba a borrar las fronteras étnicas y amenazaba con erradicar la cultura local a pesar de su resistencia a desaparecer. No tanto porque allí sostenga que la estructura de clases estamental están perdiendo su poder, modernizándose y desarrollando un contradictorio orgullo indígena; sino porque allí se presenta como parte integral del espacio urbano la sobre posición de los cuatro ayllus campesinos y los cuatro barrios del pueblo, que son, además, el espacio pujante de Puquio. Describe su competencia por modernizarse y desarrollarse, y por retener el control de la tierra y el agua; por cambiar, pero celebrando la fiesta de la sequia y el mundo simbólico indígena mantenido vigente y separado de su fe católica²⁰. La referencia es explícita a este texto como texto autorizado sobre la fiesta del agua, y cuando la gente, comunera o no, preguntaba si en mi opinión Arguedas estaba o no equivocado sobre cuál es el barrio urbano y comunidad indígena que más ha progresado y más vecinos ha incorporado a sus filas. Lo que no parecen recordar es la historia

¹⁹ Nótese que estas diferencias tienen su origen en la administración colonial, cuando se otorgaba categoría de villa solo a los asentamientos de españoles y criollos. Los indios trabajadores, provenientes de reducciones y asentamientos de indios eran allí en efecto minoría de forasteros.

²⁰ Y de su práctica política puntualizará una de las autoridades campesinas y dirigente del levantamiento contra el alcalde en 1997.

de Incarri que Arguedas encuentra en los relatos de los aukis mayores. El motivo de la regeneración del símbolo colectivo desde la cabeza, como veremos, existe todavía en la representación de la localidad.

2.5.2. Parceleros y comerciantes ganaderos

El acento que se le reconoce a los trabajos de Rodrigo Montoya está puesto e otra parte, en la estructura de clases. La manera como Montoya publica sus trabajos sobre Puquio (1979, 1980) es interesante. Separa una publicación para la clase alta local, y otra para los campesinos porque aunque están en conflicto por el espacio, el agua y los beneficios del trabajo y producción local, su lógica económica es diferente, son clases distintas. Y el espacio urbano es analizado cuando se discute las características y transformación de los campesinos. Así, el ámbito campesino es el espacio local –organizado desde Puquio– y el ámbito del comercio ganadero es regional –donde Puquio es una parada, importante, en el camino.

Según Montoya a comienzos del siglo XX se produce un cambio en el espacio regional: el desarrollo del comercio de carne de vacuno articula las economías campesinas no capitalistas al mercado capitalista de la capital y produce el mayor esplendor económico de Puquio. Quienes operaron el cambio del eje regional orientado antes a Huamanga y Cuzco²¹ lo hicieron, no en tanto terratenientes, sino como comerciantes ganaderos de la región, muchos de los cuales pusieron sus casas y tiendas a lo largo del camino que inicialmente los

²¹ La biografía del padre de Arguedas puede graficar ese eje. En realidad la articulación a de diversos espacios del interior del país –Huamanga, Cuzco, Puno y Arequipa– por caminos de herradura parece mayor que la lograda con la carretera carrozable. El acopio y comercialización de lana de alpaca y vicuña ya por entonces están aún por estudiarse. Así como el de la coca y el oro.

llevaba y traía por caminos de herradura de los pueblos de los alrededores y de Huamanga, hoy calle Cáceres, y luego los llevaba a Acarí, Nazca, Lomas y Lima. Casi no crían ganado, eso lo hacen los campesinos y pastores indígenas de la región, ellos recolectan ganado de ellos, los engordan en Puquio, los venden en Lima y retornan con productos de primera necesidad -velas, sal, alcohol, 'baratijas'- que venden o cambian por ganado a los campesinos indígenas, y productos suntuarios –telas, relojes, otro tipo de alcohol- y de catálogo que venden entre los grupos más acomodados. No requieren de grandes extensiones de terreno ni muchos dependientes, sino más bien terrenos bien irrigados, cerca de los caminos o vías de transporte y algunos peones rurales y allegados dedicados al transporte. Puquio era un espacio clave en la articulación de las comunidades indígenas de la región a lo que él llamó 'ejes de producción no capitalista para el desarrollo capitalista dependiente'. Tenía el agua, los trabajadores baratos y los medios de comunicación, telégrafo y caminos que pronto se transformaron en carretera por la que pudieron traer camiones frigoríficos. Los viejos arrieros y los ganaderos mismos se transformaron en transportistas.

Pero Montoya situó el declive de este modelo económico hacia mediados de la década de 1960 por causas ajenas a la economía local –la introducción en Lima -el mercado de este sistema- de carne más barata procedente de Argentina. Para 1965 casi todas las medianas propiedades rurales que habían sostenido el negocio de engorde de ganado estaban siendo vendidas a otros sectores de la población local, transportistas y comuneros. A partir de entonces, con una reforma agraria, que ya no encontró muchas tierras

que repartir, y la expansión del Estado y de los servicios de educación, según el otro estudio, escrito en colaboración con sus entonces estudiantes Lindoso y Silveira, se empieza a configurar otra estructura social. Las clases en Puquio ya no siguen las líneas de la diferencia étnica.

“Hay campesinos empobrecidos que son reconocidos como “mistis” por el sólo hecho de ser descendientes de una de las familias importantes del pasado; hay muchos terratenientes, comerciantes y elementos de la capa superior del campesinado, miembros activos de las clases dominantes locales, que son blancos. Algunos son llamados mistis, otros ingresan en algunas de las variaciones semánticas que señalamos antes y a otros se les dice solamente que “fulano” o “sutano” es comerciante o tiene propiedades, etc., sin rotularlos étnicamente ni asociarlos necesariamente a los demás comerciantes y terratenientes “mistis”. (1979, p158)

En la década de 1970, explican, la clase dominante local, los representantes o funcionarios del Estado y los sectores dominantes a nivel nacional intentarían imponer una visión corporativa y pseudo igualitaria, mientras los terratenientes y comerciantes locales la encuentran absurda y lamentan el cambio. Los indios más bien seguirían manteniendo su identificación étnico cultural. Pero la parcelación de las tierras en el modelo de producción parcelaria y los retazos remanentes del universo ideológico indígena hacen que los campesinos parcelarios no puedan desarrollar tecnología, ni una visión de intereses económicos conjuntos, o articular, por lo tanto, un modelo de desarrollo.

Montoya, Lindoso y Silveira (1979) sostienen también que la población original del centro poblado no serían las cuatro comunidades indígenas como orgullosamente piensa el puquiano promedio, sino el asentamiento de los comerciantes ganaderos, en un área de población indígena dispersa. Los indígenas fueron acercándose después, durante el siglo XIX, a la concentración

urbana producida por los comerciantes, y asentándose separados formando los cuatro barrios que hoy se conocen. La calle Cáceres, y no la calle Lima como dice la novela, sería el centro del poder económico de Puquio. Los indios son parte de la ciudad, no su origen, pero en ella algunos de ellos y otros sectores están tomando el lugar de los terratenientes ganaderos.

2.6. En perspectiva de la administración pública, censos y mapas

Hasta ahora hemos revisado los elementos y estructuras que la literatura y antropología sobre Puquio ofrecen para la representación de la diferencia social y cultural, la identificación étnica, la estructura de clases y la subordinación política. Veamos ahora qué ofrecen los instrumentos de representación de estado.

2.6.1. Estructura política

Desde el punto de vista del ordenamiento político nacional, Puquio es desde 1857 la capital de uno de los 21 distritos que componen la provincia de Lucanas en el sur del departamento de Ayacucho. Y es desde 1875 también la capital de esa provincia (Mapa 1, Mapa 2), una categoría que había detentado hasta ese momento San Juan de Lucanas.



Mapa 1: Ubicación de la provincia de Lucanas en el departamento de Ayacucho

Mapa 2: Ubicación del distrito de Puquio en la provincia de Lucanas



Fuente: Mapas recuperados en febrero 2001 del Banco de Información Distrital en <http://www.inei.gob.pe/>

La categoría de capital de provincia inserta a Puquio en la estructura administrativa del Estado como la sede de las dependencias públicas para el servicio de toda la provincia. De hecho en 1996 era todavía la sede de la subregión Sur de Ayacucho que incluía además a las provincias de Parinacochas y Paucar del Sarasara. Se estructura la subregión justamente desde allí en reconocimiento de que los servicios del Estado estaban y habían venido creciendo en Puquio y no en esas provincias. Entre ellos podemos contar el Hospital Regional, la USE y las oficinas regionales de los ministerios de Agricultura y de Transportes y Comunicaciones, la delegación policial, la militar y sus cuarteles, la fiscalía, los juzgados de primera instancia, una agencia del Banco de la Nación y por supuesto las oficinas y almacenes centrales de Foncodes²², Pronaa²³ y Pronamachcs²⁴ para la región. Puquio es

²² Fondo Nacional de Compensación y Desarrollo Social fue creado en 1991 para ocuparse principalmente del financiamiento de infraestructura social, económica y productiva mediante intervención directa en las zonas rurales y urbano-marginales con altos niveles de pobreza.

así un nodo en la red administrativa del Estado que recibe y distribuye recursos y servicios a nivel local y sub regional, cuyos funcionarios perciben, sin embargo, no como un lugar de tránsito, sino como el núcleo o centro menor al que todos los dependientes deben llegar, y del que ellos se irán.

2.6.2. La red vial: mapas

Y es también un nodo en la red vial nacional y local. Pasa por Puquio la carretera que une transversalmente las ciudades de la costa sobre la Carretera Panamericana con las capitales de los departamentos de Apurímac y Cusco en la sierra, y, a través de ellas, con su acceso a la Amazonía. Desde el centro económico nacional, Puquio es un punto en una de las más importantes carreteras de penetración a la sierra y amazonía.

En 1996 diversos tramos de esta carretera estaban siendo asfaltados para facilitar el tránsito de vehículos pesados. Pero, no se buscaba mejorar la vía afirmada que lleva a la capital del departamento de Ayacucho al que pertenece Puquio en la organización política del Estado. De ella solo se proyectaba mejoras en algunos tramos que son parte de la red de caminos afirmados y sin afirmar que unen los pueblos de los distritos del noreste de la provincia de Lucanas con su capital provincial conformando un ramal de la red local. De la red local, la vía que estaba en proceso de ser afirmada en 1996 era, más bien, la carretera al sur que une Puquio con Coracora, capital de la provincia de Parinacochas y con las trochas que comunican con Pausa, capital

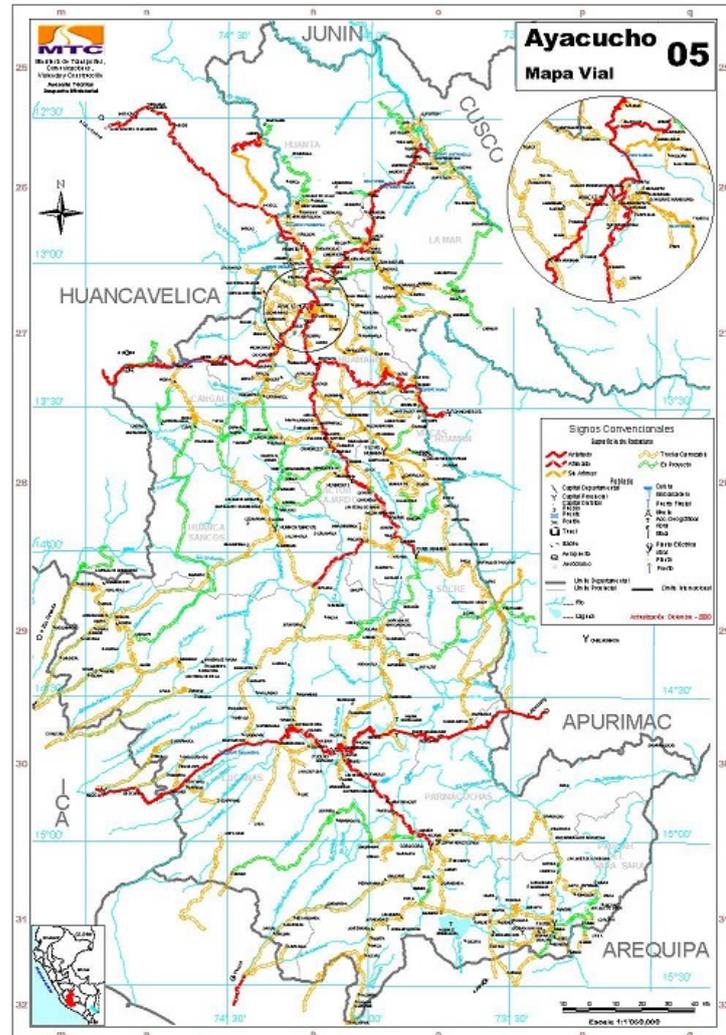
²³ Programa Nacional de Asistencia Alimentaria, en 1992 inicia acciones de asistencia, apoyo y seguridad alimentaria dirigidas a poblaciones en pobreza extrema y grupos vulnerables y en alto riesgo nutricional, en especial a los niños y niñas.

²⁴ Proyecto Nacional de Manejo de Cuencas Hidrográficas y Conservación de Suelos creado en 1981.

de la provincia de Paucar del Sara Sara y con otras poblaciones del sur de Ayacucho.

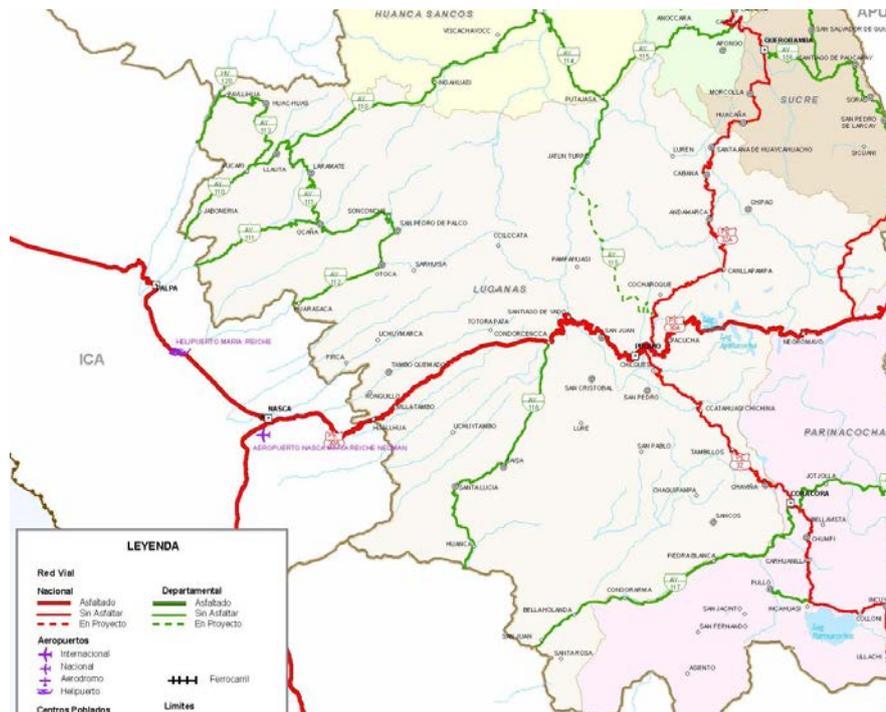
Mapa 3: Mapa vial de Ayacucho 2000

Es interesante notar que el mapa vial con que el Ministerio de Transportes, Comunicaciones, Vivienda y Construcción daba cuenta de la red vial del departamento de Ayacucho cuatro años después en el 2000 (Mapa 3) solo considera 'superficie de rodadura'. Es decir, los caminos de herradura no están considerados. De este



modo se puede apreciar en rojo y amarillo que las poblaciones del noroeste de la Provincia de Lucanas no están comunicadas con su capital. Se llega a ella, según el mapa, a través caminos sin asfaltar (en amarillo) que las unen primero al tramo de la Carretera Panamericana que corre (fuera del mapa) por otro departamento, el de Ica. También se puede ver que está proyectado asfaltar las rutas que las unen con Huamanga y no con la capital provincial.

Mapa 5: Ampliación de la sección correspondiente a la provincia de Lucanas en el mapa 4



2.6.3. Equipamiento urbano, población y ocupación: Censos

De acuerdo al INEI, Puquio se encuentra a 3254 msnm²⁵, tenía 866.43 km² y era, en 1993, la fecha del censo más próximo al momento que nos ocupa, un centro poblado de 9958 habitantes. Es decir, Puquio era un centro urbano y una ciudad desde los puntos de vista demográfico y político²⁶. Sin embargo, la referencia a la altura y su ubicación evoca imágenes de provincia de la sierra andina que en la imaginación general no permitía concebir a Puquio como una verdadera ciudad. Hacía más bien presumir –acertada pero descalificadamente- su carencia de infraestructura urbana moderna como luz eléctrica y servicio de transporte público, o febril y desordenada actividad

²⁵ Según Maleta y Bardales serían 3213 msnm. (1983).

²⁶ María Isabel Remy (2013) introdujo recientemente una discusión sobre lo que en términos sociales puede en verdad significar la sobrevaloración de lo rural que el razonamiento de nuestros censos produce.

callejera a las que está asociada la idea de ciudad que tiene a Lima como modelo.

Por lo menos desde 1857 en que Puquio existe como una localidad distrital del ordenamiento territorial y administrativo del Estado, existe también en la memoria de sus instituciones. Su historia anterior es por ahora incierta, y algunos de sus habitantes fijan sus inicios como centro urbano importante en 1737 por ser la fecha que figura en su iglesia matriz como fecha de la conclusión de su construcción. Se creó tarde dicen. El archivo municipal, un lugar que en Puquio podría proporcionar información sobre su historia, se quemó en 1992 debido a una incursión senderista, y los libros en el registro parroquial local empiezan en 1900. Pero, por ahora, la información de los censos nacionales permite darle una trayectoria. Desde su creación política, salvo el período censal anterior al inicio de la violencia política en el departamento, el distrito y el centro urbano de Puquio crecen sostenidamente de 1513 habitantes en 1876 a 12778 en 2007 (Tabla 1).

Tabla 1: Evolución de la Población de Puquio 1876-2007

Censos	Población urbana	diferencia
1876	1513	
1940	5064	3551
1961	8144	3060
1972	8595	551
1981	8099	-496
1993	9958*	1859
2007	12778**	2920

Fuente: * IX Censo Nacional de Población 1993 y ** Censo de población y vivienda 2007 consultados en <http://ineidw.inei.gob.pe/ineidw/#> el 03 12 2014

Durante el período de violencia política en el departamento de Ayacucho, la población crecía solo en las ciudades de Ayacucho y Puquio, en ambos lugares básicamente con refugiados de la guerra interna. En 1993 la población del departamento de Ayacucho era 2.2% menor de lo que había sido en 1981, es decir 10885 personas menos. La población de la provincia de Lucanas también se había reducido, aún más. Era 26.2% y 19901 personas menos. Pero Puquio había crecido algo, 3%, y era 351 personas más grande (Tabla 2). Si bien Puquio perdía población en la década anterior al inicio de violencia política interna, durante esta, más bien, la recupera e incrementa en una tendencia que se sostendrá hasta ahora.

Tabla 2: Crecimiento de la población entre 1981 y 1993

	1981*	1993*	Crecimiento entre 1981-1993	1981-1993
Departamento de Ayacucho	503392	492507	-10885	-2.2
Provincia de Lucanas	75731	55830	-19901	-26.2
Distrito de Puquio	11653	12004	351	3.0

Fuente: * IX Censo Nacional de Población 1993 y + Censo de población y vivienda 2007

Puestos así, los datos individualizan a la población y construyen una imagen de creciente importancia. Aunque no nos dicen que entre 1996 y 1997 la recuperación poblacional no era percibida localmente como un progreso, sino como uno de los problemas dejados por la guerra interna.

El censo, refuerza una imagen de centro urbano aunque no de ciudad moderna a la que aspiraba la gente en Puquio. Diferencia población urbana y rural, y permite establecer que con 9958 habitantes Puquio representaba en 1993 el 82.9% de la población del distrito y el 17.8% de la población de la

provincia de Lucanas de la cual es capital y la más grande aglomeración poblacional (Tabla 3). Fuera de ella 2046 personas viven dispersas en el distrito de Puquio o en sus tres centros poblados rurales de menos de 160 familias cada uno (INEI, 1994).

Tabla 3: Tamaño relativo población entre 1993 y 2007

	Totales 1993*	Puquio como % de	Totales 2007+	Puquio como % de
Provincia de Lucanas	55830	17.8	65414	19.5
Distrito de Puquio	12004	82.9	13870	92.1
Puquio	9958	100	12778	100

Fuentes: * IX Censo Nacional de Población 1993, y + Censo de población y vivienda 2007 consultados en <http://ineidw.inei.gob.pe/ineidw/#> el 03 12 2014

Estimados posteriores habían proyectado que la población en Puquio llegaría a 12628 en 1995 (Tabla 4). No hay censo para 1996 o 1997, pero, de

Tabla 4: Población estimada para el distrito de Puquio 1995, 2002

Estimados	1995	2002
Puquio	12628	13221

Fuente: IX Censo Nacional de Población 1993, consultado en <http://ineidw.inei.gob.pe/ineidw/#> el 03 12 2014

acuerdo al censo del 2007, la aglomeración urbana de Puquio alcanza 12778 habitantes que representan el 92.1% de la población del distrito (Tabla 3). La tendencia a concentrar la población en la capital provincial se ha acentuado, ya solo 8% de la población del distrito no vive en ella. Aunque las diferencias de volumen con la proyección son notables -la población en Puquio el 2007 era solo ligeramente superior al estimado de 12628 habitantes para 1995- el centro urbano del distrito concentra y crece constantemente, si bien no tanto como el INEI esperaba.

Así, en 1996 Puquio estaba cerca de alcanzar y superar los 10mil habitantes, que es el tamaño poblacional al que se considera “*un centro poblado empieza a tener una dinámica de atracción migracional y desarrollo de servicios más complejos, como hospitales y escuelas secundarias*” (Vergara 2000 citado por Remy, 2013, p73) –aunque Puquio ya tenía un hospital y un centro de atención del Instituto de Seguridad Social- y le permite a una aglomeración alejarse de la velocidad del crecimiento demográfico y económico que caracteriza a las áreas rurales y superar el promedio nacional, generando el dinamismo económico de una ciudad intermedia. A ese tamaño parte de la renta producida localmente se queda como reinversión (RESAL-Perú, 2001, Hurtado, 2000).

Más allá de los aspectos demográficos, otros datos hablan de sus problemas y de las condiciones de vida en Puquio. A pesar de la recuperación poblacional, según el censo de 1993 el equipamiento urbano en Puquio es pobre. Había 3394 viviendas pero 1163 de ellas –el 34%- están desocupadas; las paredes de 2143 son de otros materiales (es decir, de adobe como se puede comprobar en las calles de Puquio, pero que no estaba en la lista de posibilidades del censo) y solo 54 de ladrillo y cemento. 1363 viviendas tenían alumbrado eléctrico, pero 1728 tenían radio y televisión, y solo 32 refrigeradoras. 1569 viviendas tenían agua de la red pública pero solo 266 tenían servicio higiénico. (ver Tabla 5) ¿Por qué solo 266 tenían servicio higiénico? ¿No hay alcantarillado? El censo no lo dice; nuevamente un paseo por las calles bastante cercanas al centro permite observar pequeños canales

abiertos corriendo por ellas que se usan no solo para evacuar el agua de la lluvia.

Tabla 5: Resumen de características de las viviendas

	Total	ocupada	desocupada
Viviendas	3394	2231	1163
Materiales paredes			
Otro (no había adobe en la lista)		2143	
Ladrillo y cemento		54	
techos			
calamina		1745	
Concreto		6	
Paja		15	
Agua			
Red publica		1669	
Servicio higiénico compartido		266	
Alumbrado			
eléctrico		1363	868
refrigeradora		32	

Fuente: INEI, <http://censos.inei.gob.pe/bcoCuadros/bancocuatro.asp?p=14>
Recuperado el 06 de julio 2014

Las medidas y descriptores estandarizados de los censos y otra información estadística permiten recabar información comparable, en efecto. Así podemos entender rápidamente qué tanto una población difiere de otra. Pero los censos se leen sobre todo para averiguar qué tanto alguna se ajusta o no al modelo de lo deseable. Puquio no solo puntuaba bajo en muchos de ellos, sino que ni siquiera estaba cabalmente descrita en las características que los elaboradores de los censo habían considerado relevantes.

En cuanto a otros aspectos sociales, el resumen censal que el INEI publica en Internet (INEI, 1993) dice que la población económicamente activa mayor de 15 años en la ciudad de Puquio son el 26% - 2587 personas- de su población, pero no distingue por sexo. En el distrito son el 25% -2978 personas económicamente activas-, y 65% de ellas hombres, 35% mujeres (Tabla 6).

Tabla 6: Indicadores de ocupación en Puquio 1993

	ciudad	distrito	
	de 15 años o más	de 15 años o más	hombre mujer
población económicamente activa	2587	2978	1944 1034
%		100	65 35
ocupados	2416	2792	1820 972
%		94	65 35
desocupados	171	186	124 62
%		62	67 33
Población económicamente no activa		4214	1423 2791

	Ciudad	%
	de 15 años o más	
Población económicamente activa	2587	100
Actividad económica		
extractiva	540	22
transformación	205	8.5
servicios	1471	61

Fuente: INEI, <http://censos.inei.gob.pe/bcoCuadros/CPV93Cuadros.htm>
Recuperado el 13 de octubre 2015

Taza de actividad económica de 15 años o más	41.4
servicios	60.9
asalariados	49.1

Fuente: INEI, <http://censos.inei.gob.pe/bcoCuadros/bancocuatro.asp?p=14>
Recuperado el 06 de julio 2014

En cuanto al tipo de actividad, las actividades urbanas, aunque no productivas, serían el tipo de ocupación más importante de la ciudad. Según el INEI solo alrededor del 22% se dedican a actividades extractivas, donde estarían las agrícolas entre otras, mientras 61% de los ocupados trabaja en servicios (Tabla 6) y solo 8.5% en transformación. Pero dice que prácticamente el 50% de la población económicamente activa en la ciudad son asalariados.

El Censo de 1993 puede hacer otras aproximaciones. Clasifica al 10% de la población ocupada como ‘agricultores y trabajadores calificados agrícolas’. ¿Serán independientes propietarios de sus emprendimientos? ¿Tendrán trabajadores en condiciones de asalariado u otra dependientes en su actividad? El 12% de los ocupados se clasifican como comerciantes al por menor y 5.5% como vendedores ambulantes. En esa clasificación el rubro otros es el 37% (Tabla 7). En otra forma de agrupar podemos entender qué hay allí.

Tabla 7: Ocupación en el poblado de Puquio en mayores de 15 años

Ocupados	de 15 años o más 2416	% 100
Ocupación principal		
agricultores y trab calificados agrícolas	251	10.4
obreros de manuf, minas, construc. Y otro	289	11.9
comerciantes al por menor	294	12.1
vendedores ambulantes	132	5.5
trabajadores no calificados de serv. (exc. Vend amb)	414	17.1
otros	903	37.4

Fuente: INEI, <http://censos.inei.gob.pe/bcoCuadros/CPV93CentrosPoblados.htm>
Recuperado el 13 de octubre 2015

Encontramos agrupados en el rubro ‘Trabajadores no calificados de los servicios, peones agropecuarios, forestales, de las minas y canteras, industrias manufactureras’ 21% de los ocupados, pero 22% serían ‘Profesionales, científicos e intelectuales’ donde estarían los maestros, y 14% serían ‘Trabajadores calificados de los servicios personales, protección seguridad y vendedores del comercio y 7% ‘Obreros, operadores de las actividades de minas, canteras petróleo, industria manufacturera (Tabla 8). ¡Existe un pequeño sector minero! Aunque no siempre es muy claro qué tipo de relaciones suponen estas ocupaciones las actividades extractivas, incluida la agricultura, son pequeñas en comparación con un dominante servicios donde se incluyen

maestros, funcionarios públicos, fuerzas armadas y un 17% de comerciantes, entre otros.

Tabla 8: en el poblado de Puquio en mayores de 15 años

	valor	%
Total	2587	100
Trabajadores no calificados de los servicios, peones agropecuarios, forestales, de las minas y canteras, ind. Manufactureras	546	21.1
Agricultores (explotadores), trabajadores calificados Agropecuarios, Pesqueros	251	9.7
Profesionales, Científicos e Intelectuales	580	22.4
Trabajadores Calificados de los Servicios Personales, Protección, Seguridad y Vendedores del Comercio	351	13.6
Obreros, Operadores de las actividades de Minas, Canteras, Petróleo, Industria Manufacturera	172	6.6
Obreros de Construc. confeccionadores de prod. de papel y cartón, trabaj.del caucho y plastico,de las artes gráficas,etc	117	4.5
Técnicos de Nivel Medio y Trabajadores Asimilados	106	4.1
Jefes y Empleados de Oficina	103	4.0
Fuerzas Armadas y Policiales	36	1.4
Miembros del Poder Ejecutivo y de los cuerpos Legislativos, personal directivo de la Administración	21	0.8
Buscan Trabajo por primera vez	99	3.8
no especificada	205	7.9

Fuente : Instituto Nacional de Estadística e Informática, Censo 1993,
<http://censos.inei.gob.pe/bcoCuadros/bancocuadro.asp?p=14>
recuperado el 06 de julio 2014

Por lo demás, en cuanto a indicadores que suelen estar asociados a diferencias étnicas es de notarse que el castellano era la lengua materna de solo poco más de la mitad de la población de 5 años o más -55%-, y el quechua lo era de casi todos los demás -44% (Tabla 9). Hay también 14% de analfabetos en el distrito (Tabla 10), la mayor parte de los cuales están en el centro urbano -69.7%- y el 71.3% de ello son mujeres. Mujeres indígenas, ¿Altivas como la niñera de Puquio?

Tabla 9: Lengua materna

	total	5 años o más	% del total
Puquio		10403	100.0
Castellano		5718	55.0
Quechua		4585	44.1
Aymara		36	0.3

Otra lengua nativa	16	0.2
Idioma extranjero	4	0.0
No respondió	44	0.4

Fuente: Censo Nacional 1993

Tabla 10: Analfabetismo

	15 años o más	%	%
Puquio	12004	100.0	
analfabetos	1771	14.8	
hombres	487	27.5	100.0
mujeres	1284	72.5	100.0
Urbana	1235	69.7	
hombres	320	18.1	65.7
mujeres	915	51.7	71.3
Rural	536	30.3	
hombres	167	9.4	34.3
mujeres	369	20.8	28.7

Fuente: Censo Nacional 1993

2.7. Para imaginar

Un recorrido por algo de la más importante literatura sobre Puquio nos ha permitido empezar una descripción del lugar y reconocer algunos de los motivos de representación sobre el espacio y la comunidad de Puquio que estos relatos recogieron o elaboraron, que están disponibles y son usados, retorcidos o rechazados en el proceso de hacer de Puquio el lugar y la experiencia de una u otra comunidad.

El barro y la distancia geográfica, la plaza de toros y la carretera de la literatura, así como la red vial y ordenamiento político hablan de la mirada del otro autoridad foránea, y de la diferencia social y cultural percibida localmente

en esa mirada, incluso de la ausencia de vínculo, y ciertamente de subordinación, y falta local de modernidad. Puzo sería indígena e indómito, incluso salvaje en esa mirada. Y, aunque los relatos pintan una cada vez más amplia diversificación económica y social local donde se incluyen comercio y servicios diversos no solo proporcionados por el estado que han reducido notablemente en la población y en la economía local el peso de las actividades agropecuarias a las que están asociadas las tradicionales clasificaciones étnicas y de clase indígenas, gamonales y terratenientes, es en el coraje, la capacidad de organización y persistencia de las comunidades indígenas, todavía en tanto clase y categoría étnica asociada, donde se representa el orgullo colectivo local, aunque no el liderazgo. Ese estuvo asociado al comercio ganadero en franco declive en la década de 1960 que, como la economía campesina parcelera subsistente, sostienen los relatos, no logra ni llegar a buscar constituir un centro urbano que impulsara la mejora de la productividad agropecuaria. ¡Una calle en un campo indígena!

El censo no habla en términos de etnicidad, pero sí de la diferencia demográfica entre espacios urbano y rural, la recuperación del crecimiento del primero y confirma su diversificación económica. Este centro urbano, bastante más complejo que una calle, está sin embargo fundamentalmente dedicado a al consumo, es un centro administrativo y comercial, donde las actividades agropecuarias pierden peso y las manufactureras apenas asoman. En el censo se encuentra además la documentación de las grandes carencias del equipamiento urbano y de las condiciones de vida de la población.

4. DISTANCIAS

Para la población con la que conviví y conversé en Puquio no era solo un asunto de censos y literatura que el valor de la comunidad local y su centro urbano fuera producido en relación (para, por y ante) al reconocimiento de la sociedad y autoridad capitalina o nacional, y lo que las pudiera representar localmente. Además parte del contexto significativo y condición cotidiana de su vida era la distancia geográfica y social que pudiera existir respecto de estos actores sociales, de su ubicación y su modelo de urbanidad. Los consideraban jueces que tenían una opinión negativa de los pueblos andinos que ni Arguedas o Montoya al visibilizar Puquio -¿en su diferencia?- habían logrado despejar. Estas consideraciones actuaban en la conversación cotidiana sobre los problemas de Puquio y se mencionaban como motivación o justificación para intervenir en el ordenamiento de las actividades y embellecimiento del espacio urbano²⁷.

La ciudad de Lima como el lugar del Estado, lo urbano como el lugar del progreso, y como fuente de poder y prestigio, se encuentra frecuentemente en la literatura y es casi un lugar común en las poblaciones del Perú (De la Cadena, 1991; Harvey, 1989, 1997; Remy, 2013; entre otros). En Puquio

²⁷ No hay que tener un proyecto de desarrollo turístico para someterse a los estándares del otro, por lo menos en ese caso la valía de lo local es instrumentalizada con la esperanza de un beneficio, no solo como mecanismo de defensa y sometimiento.

también se pensaba dentro de este mismo esquema. Así, además de la capital solo Ayacucho, la capital departamental, era un referente urbano, no había otros -ni las capitales departamentales de Cuzco, o Arequipa, que alguna vez fueron como Ayacucho parte de su circuito comercial o región (Montoya, 1980), ni Trujillo o Huancayo, que nunca lo fueron- que estuvieran entonces en sus comparaciones y aspiraciones. El estilo ayacuchano había sido adoptado como el modelo arquitectónico en las viviendas de los señores ganaderos a comienzos de siglo XX, explicaban los descendientes de los ganaderos menores que aun vivían en Puquio, y servía aun, en tanto memoria, para producir una cierta identificación local; pero Ayacucho no era ya referente urbano para el futuro, ni el otro cuyo reconocimiento se buscaba. Ica y Nazca se mencionaban, como lugares de paso hacia la distante Lima. Lugares donde se tenía familia, o se hacía negocios. Pero el modelo de sus aspiraciones y el sujeto de su reconocimiento tenían que ver con Lima, claramente el centro del sistema político y del circuito económico del que dependía Puquio.

Esta auto representación dependiente de Lima es un reflejo del imperio del poder centralizado allí, de la manera de reproducirlo, e implicaba otras ideas, por lo menos dos de ellas opuestas entre sí. Percibían que la comunidad local y su pueblo estaban muy lejos de Lima y de su desarrollo. La distancia geográfica del modelo tornaba comprensibles las ideas sobre la distancia social asociada: que, en efecto, la comunidad local era diferente, y, sería considerada valiosa en tanto fuera similar a la comunidad hegemónica nacional, es decir a la ciudad de Lima, y lograra así su admiración. Pero convivía con estas percepciones la idea de que, más allá de la distancia, la diferencia que

separaba la comunidad local de la nacional era motivo de orgullo, y su afirmación y práctica colectiva era, por tanto, modo de resistencia a la hegemonía limeña, al estilo de lo que hacen las élites provincianas que Lauer describe (1997). Así, como en parte de la literatura, la población indígena y la organización de la diferencia cultural eran también colocadas en el centro de la manera de representarse y no solo la distancia y similitud. De estos asuntos me ocuparé en este y los dos siguientes capítulos. Empezaré por la manera como se marcan distancias geográficas y sociales en la experiencia del espacio. Luego trataré la diferencia y la necesidad de parecerse. Y finalmente la expresión de otras lógicas de construcción de lugares en la producción del espacio.

3.1. Distancias uno: observados y vigilados

La distancia, es una dimensión del espacio material y social, que no es sino la percepción del movimiento y su elaboración conceptual como dándose entre lugares y posiciones de poder (Ghuptha y Ferguson, 2008) las cuales son reconocibles como hitos marcadores justamente porque se reconoce el movimiento como una relación entre ellos. Así, si bien en términos geográficos hay 611 km entre Lima y Puquio, y se hacían más o menos en 13 o 14 horas en bus interprovincial²⁸, en ese recorrido establece la jerarquía entre Lima y Puquio al establecer la distancia, y se empieza a establecer como violencia omnipresente una forma de relación entre los viajeros y lo que solemos llamar la sociedad nacional, representada por el poder armado del Estado y los hitos

²⁸ Recorrer la distancia entre Londres y Lima que había tomado también 14 horas unos meses antes.

geográficos que definen el recorrido como alejamiento o distancia de la ciudad de Lima.

Era 1996, la presencia de un contexto y práctica de violencia política parecía, a veces, limitada a mis temores principalmente porque las personas en Puquio no solían hablar abiertamente de los suyos. Quizá por ello demoré en entender la función de los relatos sobre incidentes carreteros con los poderes violentos de la época, y sobre todo los silencios e insinuaciones. Pero también porque algunos de los rasgos de la violencia estaban mezcladas con las características cotidianas de las formas arbitrarias del ejercicio del poder y autoridad largamente establecidos en nuestras prácticas y representaciones.

En 1996 la violencia política estaba incorporada en mis emociones. Por ejemplo en algo que no existe en la actualidad: no hay el miedo a emprender el viaje a Puquio que lo hacía aparecer tan distante y que, inicialmente, me hizo posponerlo varias veces, hasta que finalmente encontré una compañera que me acompañó aquella primera vez.²⁹ Violencia y miedo se escondían también en el alivio que sentía en cada viaje posterior al pensar que Sendero Luminoso ya no vigilaba las carreteras ni detenía a los vehículos en el camino. Ideas que nacían, por supuesto, de la remembranza de historias leídas en el periódico, de preguntas de amigos y familiares, también preocupados antes del cada viaje, y de las escuchadas a los sobrevivientes de tales encuentros en Puquio, sobre patrullas senderistas deteniendo rutinariamente a los viajeros para pedir cupo, adoctrinar, hacer una advertencia personalizada y ajusticiar a las autoridades y

²⁹ Por ello tengo que agradecer a Carmen María Pinilla que estuviera también buscando compañera de viaje

foráneos. Incluso historias donde se disculpaban por haber dinamitado el vehículo equivocado³⁰. Pero sabía que otro poder también vigilaban, sobre el que casi no se hablaba. Así, la violencia se expresaba también en mi desconfianza y alivio, cuando estaba agradecida de ser mujer porque por ello, algún prejuicio de género, me libraba de ser sujeta al control directo de la policía en el puesto de Pucusana a la salida de Lima, y de los militares en los controles de Pampa Galeras –a 4200 msnm a donde el bus llegaba cerca de las 4 de la madrugada- y a la entrada de Puquio donde había un cuartel –más o menos a las 6 am en la ida; y en los mismos lugares al retorno. No existen ya tampoco controles militares.

Pero ¿realmente era solo yo, o el temor a una autoridad violenta y arbitraria estaba instalado en todos? En el bus viajan sobre todo personas adultas, y algunas menores, que iban a visitar a sus parientes después de un largo tiempo, a conocerlos, y supervisar sus pertenencias; y quienes retornaban a sus lugares de origen o trabajo después de una estancia, más bien corta, en Lima y hablaban de lo que sembrarían ese año que se vendería bien en el mercado. En todos los puestos de control se hacía silencio y entraba en la cabina de pasajeros algún policía o militar a echar una mirada detenida y agresiva a los viajeros. Había un momento de expectativa, como si la gente esperara que no lo hiciera, pero siempre, ordenaba que los hombres bajaran del bus. Debían formar una fila y presentar sus documentos de identidad para que los revisen y confronten con las listas de personas con orden de captura. Las fuerzas armadas estaban asegurándose que ningún sospechoso de ser

30

militante o simpatizante de Sendero Luminoso estuviera en el bus, pues no circulábamos por cualquier lugar, nos dirigíamos o veníamos de una de las áreas de confrontación donde la suspensión parcial de los derechos civiles les autorizaba a detener a las personas.

En el primer viaje a Puquio, a mi compañera y a mí nos pidieron mostrar el pasaporte. Cuando se aclaró la confusión, nos preguntaron qué hacíamos en el bus y se llevaron nuestros DNI para revisarlos también. Pero no tuvimos que bajar. No pregunté, pero parecía evidente que todos los demás en el bus se sentían similarmente observados, y temerosos de que la policía o los militares pudieran encontrar nuestros nombres en sus listas de personas buscadas³¹, o tuvieran cualquier otra razón para detenernos. Las personas del bus conocían la rutina, no se resistían, e incluso se preparaban con anticipación. Pero en cada viaje el silencio era total mientras los hombres bajaban. Las mujeres sentadas en silencio los seguían mirando por la ventana, alertas y nerviosas, hasta que regresaban, uno por uno, aliviados y murmurando molestos. Solo entonces, ya de regreso, algunos comentaban quedamente con su acompañante si le habían pedido coima para permitir que continúe el viaje. Pero no se hizo nunca mención alguna al conflicto armado. Solo, al año siguiente y después de casi un año de levantado el estado de emergencia en esa zona de Ayacucho, escuché a un hombre atreviéndose a quejarse en voz alta del abuso, ya de regreso en el bus³².

³¹ La ley de arrepentimiento (Ley 25499 de 1992 y decreto Supremo 015-93-Jus) requería que se diera el nombre de otros terroristas. Se señalaban así muchos inocentes que eran incluidos en las listas de sospechosos y detenidos. Se detenía también a las personas que tenían nombre parecidos u homónimos de los de las personas con órdenes de captura pues los datos solían no estar completos.

³² En el año 2014 ya no hay legislación antiterrorista que de contexto y autoridad a la detención de vehículos en la carretera. Ahora es el reglamento de tránsito, sus ejecutores son la policía, y los objetos de vigilancia no son los pasajeros, ahora observadores aunque igualmente impotentes, sino los choferes de

En un solo movimiento, tres veces en el camino a Puquio, quedaban establecidos roles de género, el poder coercitivo de los aparatos del Estado y las diferencias entre los derechos del estado o sus representantes, y los viajeros y su lugar de destino u origen. El racismo asociado al ejercicio del poder de la autoridad pública y militar sólo se hizo explícito una vez, en el incidente con los pasaportes, pero quedó claramente establecido³³. Hombres y mujeres eran colocados en situación de poner en práctica esa sujeción internalizada –respeto se le dice coloquialmente- a la autoridad dominante y su derecho a mantenernos bajo su control, y también eran puestos en situación de sentirse, aunque de manera diferente según su sexo, oprimidos por ese particular ejercicio de la violencia institucionalizada incorporada en la rutina de vigilancia cotidiana. La rutina no solo aumentaba los riesgos del viaje y limitaba las posibilidades de viajar libremente por el país, también evocaba y fortalecía la presencia de un poder vigilante y coercitivo, y una vieja práctica de respeto, es decir, tolerancia a la violencia del poder y de la autoridad investida e institucionalizada que todos compartíamos. En realidad, al menos en la carretera, todos terminábamos convencidos, si ya no lo estábamos antes, de que éramos constantemente vigilados, y requeríamos su autorización para nuestras actividades, así como de que los viajeros no pertenecíamos al mismo grupo del que vigilaba, éramos diferentes y opuestos. En esos viajes estábamos a la merced de unos poderes -en este caso representados e

transporte público. Los puntos de vigilancia son conocidos y el chofer no dice nada, solo entrega sus documentos incluyendo entre ellos un par de billetes que ha preparado con anticipación.

³³ Fue reforzado unos meses más tarde en la plaza principal de Puquio cuando la policía demandó sin más mi pasaporte, y cuando el subprefecto me explicó que tuvo que defenderme ante el comandante de la base militar que me había atribuido una historia que yo ya había escuchado de los campesinos de Puquio: que una columna senderista al mando de una extranjera rubia recorría las alturas.

investidos en policías y militares, ya que los senderistas ya no estaban deteniendo a los transportes, quizá por eso sí se hablaba de ellos como del espejo opuesto a las fuerzas armadas del Estado- cuyos criterios y requisitos teníamos que cumplir para lograr su consentimiento. Pero la gente rara vez hablaba del ejército o la policía, por lo menos no en el bus donde actuaban después como si no hubiesen sido violentados. ¡Nada había pasado! Aparentemente.

La tensión de la rutina del puesto de control, tres veces en un viaje, no solo lograba establecer como una coordenada de nuestra experiencia la existencia de un poder militar que vigilaba. También lograba otras dos cosas. Primero establecía la existencia de un segundo poder, Sendero Luminoso, que motivaba esa vigilancia. En segundo lugar contribuía a asociar el poder a la diferencia, y la diferencia a la distancia; y a imaginar Puquio por contraste como un puerto apacible o seguro. El viaje a Puquio se sentía largo. Llegar tomaba alrededor de 14 horas en la carretera, lo que es suficiente para crear la sensación de ir a un lugar alejado. Marcando las distancias entre los lugares estaban también los usuales preparativos de viaje, las despedidas y el instalarse para dormir en el bus, al subir; y luego el cambio de música a lo largo del camino. El conductor o su asistente solían poner cumbia y salsa urbanas, al partir de Lima, y folklore andino puquiano o ayacuchano cuando estábamos aproximándonos al punto más alto de la cordillera en esta carretera³⁴ –y a la inversa al retorno-, el cambio de estilo musical anunciaba así que ya estábamos llegando a nuestro destino: lugares distintos cuya diferencia

³⁴ Pampa Galeras

era evocada o marcada por los estilos musicales que el chofer o su ayudante juzgaba apropiados para cada uno.

A las cinco o seis de la mañana, el anuncio de haber llegado tras superar, cual rito de pasaje, esa última barrera del puesto militar a la entrada de Puquio, hacía explotar el relax, aparecer las sonrisas, la conversación entre viajeros, las recomendaciones sobre el abrigo, las preguntas sobre los planes para los próximos días, las recomendaciones para saludar a amigos y parientes, y con ello la sensación de que habíamos superado el trayecto y estábamos por fin a salvo en un lugar familiar y tranquilo, muy lejos y diferente del punto de origen.

Sin embargo, no puedo decir que fue inesperado hallar evidencia física y subjetiva del paso de la violencia política en los primeros días de mi estadía. Huecos que me hicieron ver en las paredes no solo en la plaza principal, edificios quemados, relatos de cómo un familiar escapó o no a una incursión o atentado senderista, comentarios sobre el cuartel militar después de mirar de reojo al militar que acaba de pasar. Todos, locales y foráneos, sabíamos en nuestra prudencia que a pesar del nuevo contexto político que se creaba con el levantamiento del estado de emergencia, la posibilidad de la represión militar o de la amenaza del retorno de Sendero eran aun un asunto que condicionaba nuestros comportamientos y percepciones. Aunque tratábamos de ocultarlo y olvidarlo, la sospecha o sensación de estar siendo observado y vigilado era su impacto más generalizado. La necesidad de vigilar también, de estar alerta, era la reacción más desconcertante y menos explícita.

3.2. Distancias dos: Los hitos que las marcan afuera

Ya en Puquio otras actividades del ejército y de los funcionarios del gobierno se encargaban de establecer también su poder y autoridad a través de la manipulación del espacio.

3.2.1. Una tranquera

Había sido construido, al pie de la carretera, después de algunas edificaciones aisladas frente a un grifo abandonado, justo antes de llegar al puente de ingreso a Puquio desde Nazca, o justo saliendo rumbo a la costa - nadie lo podía evadir- marcando el inicio, o fin de la continuidad urbana, el cuartel del ejército, su torreta de vigilancia en frente, algunos sacos de arena de protección, y sobre todo dos soldados de guardia constante al costado de lo más imponente del lugar, la tranquera que solo ellos podían levantar para autorizar el tránsito. El edificio no era nada impresionante. Lo que se podía ver desde el bus era un pabellón de adobe de dos pisos y techo de calamina, puertas y ventanas sobre la calle detrás de los sacos de arena, y un área cercada donde dicen que el alcalde jugaba fútbol con los soldados cuando algunos meses después tuvo que huir y protegerse de la insurrección de las comunidades campesinas. La tranquera, en cambio, donde todo vehículo tenía que detenerse, de nuevo si salías de Puquio después de presentar los documentos de la carga donde la policía, para que su conductor y pasajeros varones presentaran sus documentos de identidad, más que el cuartel o el puente sobre el río Chullahora, parecía la puerta entre Puquio y el resto del mundo para cualquiera que circulara en un vehículo.

Pero no es exacto que la función de la tranquera fuera marcar el límite como el fin o comienzo del espacio urbano, lo que lograba más bien era producir dos espacios distintos al establecer la forma de relación en estos espacios con la autoridad política y militar. El cuartel y la tranquera estaban sobre la carretera que conduce el transporte de pasajeros y mercadería desde la carretera Panamericana al sur de Lima atravesando Puquio hasta Abancay y el Cuzco, en lo que podía percibirse como la entrada/salida a Lima, aunque no controlara los caminos peatonales y de herradura. Del otro lado de Puquio, sobre la misma carretera, donde estaba también el paradero del transporte a otros distritos del este y sur la provincia, no había nada. No había un hito, resguardado o no, que rompiera la continuidad y que estableciera alguna autoridad ejerciendo su poder sobre los caminos. La tranquera colocaba no solo a Puquio, sino también a toda la región a la que se accedía desde allí, de un lado y la costa y la capital del país del otro lado. Y establecía con los soldados como porteros que estos últimos, es decir, las fuerzas militares y el gobierno que representaban dominaban la relación.

3.2.2. Izamiento de la bandera

No sé cuántos soldados había en el cuartel o la provincia, no vi juntos más de 10 o 12, justo el día que rescataron al alcalde de un posible secuestro en la municipalidad -probablemente la última vez que actuaron como autoridad vigilante del orden público de este lado de la tranquera- y algunos más todos los domingos durante el izamiento de la bandera en la plaza principal de

Puquio, ese otro hito del vínculo y del poder del gobierno central que custodiaban.

El objeto de la reiteración de la ceremonia de izamiento público de la bandera al que citaban por turnos a las autoridades y personalidades locales, no era producir o imponer el amor o lealtad a la bandera y a la patria que representa. Se trataba más bien de apropiarse de sus símbolos y lealtades, y controlar así las obligaciones a ella asociadas. Los procedimientos del izamiento y el significado de los símbolos así como el himno nacional que es parte central de la ceremonia se aprenden en la escuela asociados a la representación de una comunidad nacional. Pero la bandera misma es también parte de la representación de la comunidad local en sus celebraciones cívicas y religiosas. Y el himno forma parte de las ceremonias comunales y religiosas, así como de la protesta social. En la fiesta religiosa más importante de las comunidades campesinas de Puquio cada uno de los pongos de la fiesta de la sequia llevan dos banderas a la espalda durante la visita ritual a los apus, y el conjunto 'guerrilla' compuesto por un tambor, una flauta y una niña portando una bandera peruana³⁵ los recibe al volver (Foto 1, Foto 2, Foto 14). Y en la celebración del reconocimiento e inscripción de la comunidad campesina en el aparato administrativo del Estado se marcha a la plaza central llevando la bandera para cantar el himno e izarla allí. Cantar el himno y exhibir la bandera marcaba su vínculo y llamado al Estado también al inicio de la asamblea

³⁵ Las alusiones a la guerra del pacífico se pueden encontrar también en relatos que explican la riqueza de algunos personajes por haber encontrado el oro y plata que los ricos hacendados y mineros ocultaron de las incursiones chilenas enterrándola.

Foto 1: Guerrilla esperando a los aukis, 1997



Foto 2: Sequia 1997, pongos de regreso del pago al apu



Foto 3: Comuneros cantando el himno el primer día de paro

popular durante el paro escalonado³⁶ y marchas de protesta pidiendo al gobierno la destitución del alcalde en 1997 (Foto 3). La ceremonia de izamiento de la bandera en la plaza central le permite a sus organizadores militares no solo declarar y reclamar, como hace la población de Puquio, el reconocimiento de su pertenencia a la comunidad mayor que estos símbolos representan, sino

³⁶ Paro escalonado se llama a tres momentos de paro general de todas las actividades en Puquio, el primero de un día, luego dos días y finalmente tres días.

también apropiarse de la bandera y del himno, y con ellos del reconocimiento a su autoridad. Es decir, instituyen su derecho legítimo a controlar los símbolos, y ejercer la coerción y demandar la obediencia del orden que ellos representan. Lo hacen produciendo un momento extraordinario en la plaza en el que controlan lo que ocurre en ella y los que pueden formar parte de la ceremonia.

En primer lugar las autoridades político militares se exhibían como los responsables y custodios de los símbolos de la patria común imponiendo su control sobre los procedimientos y el lugar donde se izaba. Ellos organizaban y realizaban el izamiento, la ceremonia militar de respeto a la bandera, en la plaza central de Puquío donde había instalado un mástil para ese efecto, y convocaban a su ceremonia, con carta oficial, a tres personalidades y autoridades de Puquío.

Es decir, citaban a quienes podían representar a otros a izar la bandera todos los domingos. Por turnos, el director del colegio y sus profesores y estudiantes, el fiscal o el alcalde, el gobernador del distrito y el capitán de la policía, el director del hospital y los médicos, un regidor u otro, o los presidentes de las comunidades campesinas o del sindicato de choferes y sus afiliados, un comerciante, el encargado de la UGEL o del Ponaá, el gobernador, el director de la escuela de Callao, todos iban siendo citados a componer el trío que llevaba la bandera al centro de la plaza donde el mástil

competía con la vieja y averiada pileta³⁷, o a desfilarse ante a las autoridades y la bandera, y traer banda musical para ello (Foto 4).



Foto 4: Delegación escolar 1996

Los convocados a la ceremonia explicaron que no podían negarse a acudir y cumplir esta obligación en primer lugar porque se trataba de un acto patrio y en segundo lugar porque habían recibido una convocatoria formal en su calidad de responsables o representantes de un colectivo e institución que quedaba también comprometida. Además, no era conveniente mostrar desavenencias con el ejército que así producían su calidad de autoridad con poder efectivo, ‘se hacían sentir’, y llevaban registro de quienes acudían, o no, a su requerimiento. Al atender a la demanda a mostrar sus lealtades ellos aceptaban y reconocían la autoridad de quien los citaba, a la par que se presentaban a ser reconocidos como autoridades locales dependientes del gobierno central y sus fuerzas armadas. Lo que no estaba claro en los consultados era si atender a esta demanda creaba alguna obligación en los organizadores.

³⁷ Una fuente de agua de piedra marcaba el centro de la plaza. Y era de origen colonial, según sostenía uno de los ejecutores de la obra que la rodeó de una piscina de losetas celestes que la incursión senderista de 1992 había dejado inservible.

Para el público que se encontraba en la plaza, la actividad era a la vez un espectáculo -un desfile marcial y cívico- y un ritual de entronización de los símbolos de la patria, de sus representantes legitimados y de sus sujetos, del que participaba y disfrutaba. Pero las fuerzas armadas se encargaban de establecer el tipo de relación entre ellos. Algo antes de las 11 de la mañana, el ejército ocupaba la plaza y empezaba la creación de un lugar y una experiencia especial, empezaba a preparar el escenario. Un grupo se acomodaba para desfilar y para saludar a la bandera, otro preparaba el mástil, las cuerdas, la bandera y la música grabada si no habría banda, y otro más expulsaba a la gente de la plaza, cerraba sus accesos y ubicaba a los convocados en sus posiciones. Observaban los preparativos los vendedores ambulantes habituales de las esquinas de la plaza, los que acostumbraban acudir a descansar y tomar sol en sus bancas mientras miraban pasar a la gente, los que habían ido a hacer sus trámites en el municipio, la fiscalía, o la parroquia, y los que pasaban con otros rumbos que habían sido arrinconados, así como curiosos que al escuchar el himno asomaban a las esquinas, primero un poco a la distancia, desde fuera de la plaza que estaba tomada por el ejército y que la policía ayudaba a mantener despejada, apoyados contra las paredes de las edificaciones en los alrededores, desde las esquinas mirando la escenificación de estos otros incrustada en la plaza; pero con respeto, cantando el himno nacional, quitándose el sombrero o poniendo la mano al pecho a la hora de entrar en el espacio que su sonido marcaba, incluso los olvidadizos mostraban así su respeto cuando la policía se lo hacía notar. Bastaba un gesto, el público

no solo conocía el ritual, lo respetaba y mostraba que aun en la esquina era parte de él (Foto 5).

Foto 5: Viejos sacándose el sombrero en señal de respeto durante el himno nacional 1996



Esta forma de organizar la ceremonia y el despliegue semanal de su celo colocaba al ejército en posición de demandar con cierta legitimad que las obligaciones para con la nación, patria o el país –como quiera que se entendiese- se ejecutaran como obligaciones para con las autoridades políticas y militares enviadas por el gobierno. No era la lealtad a la bandera lo que estaba en juego. Su existencia previa en la población era más bien la razón que hacía verosímil y emocionante la ceremonia que establecía la autoridad de la fuerza militar y el gobierno que representa.

En los meses siguientes, conforme quedaba más claro el fin del estado de emergencia y la pérdida de atribuciones políticas de la fuerza militar, la gente fue entrando sin restricciones en la plaza a mirar el desfile sentada en sus bordes como parte del espectáculo mismo. Y mientras el espectáculo cívico fue ganándole espacio al militar la plaza siguió siendo por ese momento

el lugar donde se hace presente el Perú y su gobierno, y se practica la sujeción de la comunidad local a su autoridad política y militar.

Curiosa ubicación la del ejército, marcando los márgenes, vigilando allí la circulación de personas y bienes, y también estableciendo el centro y la legitimidad del poder político nacional. Estableciendo en ambos lugares la existencia de una autoridad o lealtad superior. Pero era un actor de la política local que estaba de salida. Desde que se había levantado el estado de emergencia y con ello su rango de autoridad política máxima, ya no podía secuestrar productos, favorecer compras o ventas y menos obligar a trabajar a los campesinos para ellos o para sus allegados³⁸.

Incluso el cura colaboró en establecer la diferencia en la situación de los poderes localmente y en desplazarlos del centro cuando se atrevió a disputarles la preeminencia en la plaza central un domingo de mayo 1997 en que no volvió a aceptar, que le hicieran esperar ni le cerraran la puerta de la iglesia con sus cruces dentro a que terminara el izamiento antes de poder darle la vuelta a la plaza despachando en las esquinas a los campesinos que se llevaban las cruces a sus barrios. Para el desconcierto de los asistentes, encabezó la procesión de las cruces por el escenario preparado para el desfile cívico militar, y se detuvo ante la terna de las autoridades convocadas al izamiento, no a saludar, sino a reclamarles su equivocado comportamiento

(Foto 6). Tras él pasaron también los mayordomos, las cruces y su música de flauta y tambor creando otro ambiente (Foto 7, Foto 8). Un ritual también, pero

³⁸ Según explicaba la hija soltera de la viuda de una familia local relativamente importante, por ejemplo, si no fuera por sus alianzas con la base, no habría tenido dinero para pagar a los peones que necesitaba para trabajar los campos de su madre.

otros actores, otro espacio, demarcado por otro movimiento y sonido. ¿Con más futuro?



Foto 6: Cura reclamando en el desfile 1997



Foto 7: Procesión de cruces.



Foto 8: El sonido de las cruces

La ceremonia de izamiento de la bandera transformaba un espacio de tránsito o de recreación en el lugar donde se hacía presente la sociedad

nacional por encima de cualquier otra, y se definía simbólicamente, no sin tensiones, el lugar de cada cual en su sistema de reconocimiento y poder.

3.3. ¿Acortando las distancias?: Pasar la posta de la autoridad

3.3.1. La Plaza Bolognesi

Hoy, de la tranquera no queda nada, ni siquiera el edificio del cuartel; y el asta de la bandera ya no compite con la pileta en el centro de la plaza principal. El municipio colocó una glorieta en su lugar y, acompañando el asta con otras dos y las colocó, siempre en un lugar central de la plaza, pero ahora más frente al municipio. La expresión del balance de poderes en la plaza ha cambiado. La ceremonia de izamiento de la bandera sigue siendo ocasión de representar el poder militar, pero ocurre sin paralizar otras actividades en la plaza (Foto 9).



Foto 9: Izamiento
2013

La marca en la geografía urbana que queda del control de la convivencia urbana que ejerció el ejército es la plaza Bolognesi, antes Ccayao. Fue la primera construcción con un diseño moderno, me explicaron, de ladrillo y cemento que hicieron traer de Nazca³⁹ para remodelar la plaza del barrio de Ccayao que era una cancha como la de los demás barrios de Puquio. Calles

³⁹ Ni en Puquio, ni en los alrededores se producía ladrillo.

circundantes, veredas y bancas en la plaza, jardineras circulares de varias alturas y un busto con su placa en el centro. Fueron los primeros en urbanizar las plazas de los barrios, ordenaron las viviendas del lugar, aplanaron la pendiente y trajeron la moda urbana costeña, comentan.

Y en el proceso los recursos del Estado favorecieron el negocio de ciertos comerciantes locales y le cambiaron el nombre al lugar. Es decir, establecieron alianza con los comerciantes y se distanciaron de la comunidad de indígenas a la que le secuestraron el lugar. Sus actividades se hacen ahora en otro lugar o en la calle, bastante amplia, que dejaron entre la plaza y la iglesia⁴⁰. Los militares asumieron el cuidado de la plaza, estaba limpia, no dejaban que nadie entrara, pero luego se retiraron aun antes del levantamiento del estado de emergencia, recuerdan los que viven alrededor. Ahora está más bien abandonada. Pero está en pie, para conservar la memoria del ejército para quien quiera preguntar, y para desplazar a la comunidad campesina que, ya no se hace responsable de la plaza. Comentaron que otra autoridad debe tomar la responsabilidad de su mantenimiento: el municipio.

3.3.2. La subprefectura

Pero, si bien el responsable del espacio urbano debía volver a ser un municipio autónomo, la representación local de la autoridad del poder ejecutivo nacional que el ejército dejaba tenía que colocarse en otro lado. Eso fue evidente con el levantamiento del pueblo de Puquio contra su alcalde en enero del 1997. La demanda de destitución del alcalde se dirigió en las marchas

⁴⁰ Allí se reúne para algunas partes de las fiestas religiosas.

callejeras al gobierno central que según la percepción local apadrinaba al alcalde cuestionado, el cual, justamente se habría quedado en Lima, presuntamente dando explicaciones al presidente, en vez de retornar y hacerlo ante su pueblo. Pero con el levantamiento del estado de emergencia el comandante de la base militar no era más el representante del poder ejecutivo al que los habitantes de Puquio pudieran dirigirse o que coordinara localmente la acción de las fuerzas del orden y de otras entidades públicas. El gobernador del distrito en la capital provincial no tenía esas atribuciones y tampoco quiso aceptar la representación de la protesta. El proceso de nombramiento de un subprefecto, puesto que había estado vacante por años, con capacidad de representar al ejecutivo y coordinar la política pública local se aceleró. Y, de la terna de lugareños solicitada designaron a un agricultor descendiente de ganaderos, dirigente campesino y con experiencia como gobernador. Se instaló en medio del conflicto en 1997 transitoriamente en el local de la Beneficencia Pública de Puquio al costado de la Iglesia Matriz.

Una de sus primeras acciones, más allá de la gestión del conflicto y la autoridad, fue lograr la aprobación del Ministerio del Interior y del de Economía para la construcción del nuevo local de la subprefectura en una propiedad del Estado en la esquina de la plaza central donde todavía se veían las ruinas del puesto policial que había dejado la incursión senderista de 1992. La nueva edificación, según el recientemente nombrado subprefecto, debía mostrar, en el

Foto 10: Local de la subprefectura terminado



centro mismo de Puquio, y no en las calles laterales o hacia las afueras de la aglomeración donde estaban o se habían trasladado las demás dependencias del Estado, que el gobierno tenía el control del orden y la capacidad de construir sobre las ruinas de la violencia interna. Mostrar la capacidad de ejercer autoridad del gobierno nacional y de la subprefectura, y producir un futuro de progreso.

Pero debía mostrar también continuidad con la historia local. Eligió para ello una construcción de ladrillo y cemento, que todavía había que traer de la costa -Nazca, Ica o Lima según de qué se tratara- así como los vidrios de las grandes ventanas y todos los acabados e instalaciones interiores⁴¹, pero cuya arquitectura moderna seguiría, sin embargo, los rasgos de la arquitectura señorial ayacuchana: grandes portales con arcos en el primer piso y balcón en el segundo. Seguía el mismo modelo, algo más modernizado, que habían

⁴¹ Salvo las edificaciones del Estado – colegios, y hospitales- todo lo demás era construido en adobe. La primera ladrillera local empezó a trabajar hacia el 2006 en el barrio de Ccayao.

Foto 11: Local del Municipio en construcción



elegido unos años antes para la reconstrucción, entonces todavía no concluida, del municipio que la incursión senderista de 1992 había incendiado (Foto 11).

La construcción del edificio se inició y concluyó en pocos meses, y funcionó como subprefectura por algunos años hasta que la institución fue desaparecida por ley. El local quedó; su primer piso lo ocupa ahora el Banco de la Nación donde se acude a cobrar todos los sueldos y asignaciones del Estado. Muestra ahora otra cara del poder ejecutivo en el panorama social urbano antes oculta en las calles laterales. En 1997 la consonancia arquitectónica quería comunicar no tanto colaboración entre las autoridades políticas nacional y local, sostenía el subprefecto que solicitó su construcción, como promover una imagen de cambio y de progreso compartida entre las autoridades. Y colaborar deliberadamente en establecer como modelo de modernidad urbana que distinguiera el lugar, un diseño reconocido como tradicional o colonial ayacuchano que, construido en 'materiales nobles' como cemento y ladrillo sobre las ruinas de la violencia, asociaba los deseos de progreso e inclusión, y la identidad local a la historia de los exitosos señores

comerciantes ganaderos y sus descendientes y allegados, entre ellos el subprefecto, y como ellos buscaba profundidad histórica para generar estabilidad (Hobsbawn, 2002).

3.4. Distancias tres: olvido y la estructura institucional

Además de la presentación de las edificaciones del Estado, también los kilómetros y sobre todo los recorridos y los puntos a superar en ellos cuentan cuando se trata de generar una percepción de la estructura de la red institucional que colocaba a Puquio en el centro del poder de la administración pública de la región local, pero no evitaba que sus habitantes se percibieran al final de una cadena de olvidos y juzgaran al poder y los funcionarios en esta red institucional como distantes o ajenos.

No era solo que las políticas de las dependencias locales se decidieran en lo fundamental en otras partes –Lima, Ica, Nazca, Ayacucho, según se tratara de la subprefectura, juzgados, fiscalía, policía, salud, educación, agricultura. Ni que los puestos de responsabilidad en estos sub sistemas fueran ocupados por profesionales entrenados o designados también en esos centros urbanos fuera de Puquio, como el subprefecto cuyo puesto había estado vacante hasta febrero de 1997, el juez, el fiscal y la dotación policial que designada en Ica rotaba cada 6 meses. O que las políticas a implementar se decidieran sin participación local. Estos funcionarios eran reconocidos como autoridades en un gran sistema que las excedía también a ellas, pero no como ‘nuestras autoridades’.

Otros factores contribuyen también a producir esta percepción. En la experiencia local, una evidencia de la invisibilidad de Puquio para el Estado era la falta o ausencia de dependencias y programas que los tomaran en cuenta. Uno de ellos fue el programa de reasentamiento y desarrollo de Ayacucho que concentraban, su atención y recursos en zonas rurales y sobre todo de las provincias del norte del departamento. La mayor parte del siglo XX Huamanga estuvo menos articulada con el sur en términos económicos, administrativos y viales de lo que había estado el siglo anterior y todavía el primer cuarto del siglo XX, pero bastante más de lo que el Estado, incluida la CVR, reconocían. Puquio, alegaban, fue zona de repliegue y abastecimiento, pero también aquí procuraron finalmente destruir las instituciones y empresas. En 1992 atacaron y quemaron la alcaldía, el puesto policial y otras dependencias del Estado ante la cobardía de los militares que no fueron capaces de salir del cuartel. Sus ruinas seguían allí abandonadas, y me las mostraron como evidencia de la indiferencia del Estado. Y con tal motivo comentaban también que el alcalde y el gobernador se salvaron del ajusticiamiento porque la columna senderista encargada de esa tarea nunca llegó. Explicaban, sin embargo que, no fue el caso de la mayoría de los distritos de los alrededores donde los alcaldes y líderes comunales ya habían sido ajusticiados, como en Lucanas, San Pedro, Chilques y San Juan, entre otros. Y fue justamente esa violencia la que ocasionó la huida de la gente joven y trabajadora a los pueblos y ciudades de la costa y a Puquio. En ese momento algunos pocos empezaban a regresar, por su cuenta y sin apoyo, a ver que había quedado en pie de sus chacras, casas y parientes. Unos volvían a probar si se podían quedar con la familia o encontrar ocupación. Otros, volvían a poner en orden sus cosas, ver si podían

recuperar sus propiedades, hacerlas trabajar, alquilarlas o venderlas. Pero en Puquio no había programas de apoyo a las víctimas de la violencia.

No había tampoco las dependencias del Estado que se requería. Por ejemplo, no había en 1996 y 1997 oficina de los registros públicos ni de los registros de identidad en Puquio. Por ello, ejercer el derecho a la seguridad y legalidad de registrar una propiedad o una transacción, o a tener una identidad, es decir, un documento de identidad que te habilita como ciudadano requería cada vez un viaje a Ica⁴². Fue solo después del proceso electoral del 2000 que el Registro Nacional de Identidad consideró abrir oficinas permanentes en Puquio.

En otros casos la organización de la administración pública hacía que Puquio fuera solo el punto de partida de los procedimientos legales, educativos o de salud que tenían que ver con el Estado. Si bien era sede de la única fiscalía y juzgados de la provincia, estos habían sido reducidos a solo una corte de primera instancia. Una vez que se iniciaba una querrela o que el tratamiento de salud era un poco más complicado, había que continuar el recorrido por la administración pública fuera de la provincia y del departamento. Para concluir un juicio o un procedimiento médico que se podía iniciar en Puquio, los litigantes, los pacientes y sus familiares tenían que trasladarse a la capital del departamento de Ica a 6 horas de distancia. Si los procedimientos que excedían las limitadas competencias locales tenían que ver con la administración de educación, extensión agropecuaria o manejo de aguas,

⁴² En el 2003 los Registros Públicos de Ica abrieron una Mesa de Partes en Puquio que recepcionaba los documentos y solicitudes para ser luego enviados a Ica donde seguían ubicados los registros. Sin embargo, la gente podía por fin quedarse en Puquio y esperar que allí los resultados.

tenían que continuarse en La ciudad de Ayacucho que sí es la capital del mismo departamento pero a la cual, dado el sistema vial existente, se llegaba más rápido, es decir en nueve horas, pasando primero por Ica. Es allí también a donde tenía que dirigirse cualquier joven que quisiera sacar el documento de identidad que lo acredita como ciudadano después de pagar las correspondientes tazas⁴³.

Incluso si no escuché a la gente en Puquio usar términos como ciudadanos de segunda categoría ni marginados o excluidos para referirse a la forma de ejercicio de sus derechos políticos o sociales, la experiencia de tener que trasladarse a un lugar fuera de Puquio para acceder a ellos les dejaba en claro que eran parte de una organización del ejercicio del poder que los excedía y generalmente los ignoraba y olvidaba. En su experiencia ellos están perdidos en el extremo de diferentes y divergentes líneas de comando para las cuales Puquio no es normalmente una prioridad. Y eso les molestaba y resentía.

Y sin embargo, además de desplegar en y desde Puquio una intensa actividad de vigilancia general, se desplegaba también una actividad selectiva de asistencia a los sectores más pobres de la población que, en lógica clientelista, buscó convencerlos de que por lo menos ese gobierno⁴⁴ se estaba acordando de ellos. Programas de atención a la pobreza y desnutrición como

⁴³ El RENIEC abrió en Puquio una oficina para atender las solicitudes de documentos de identidad recién en el año 2000.

⁴⁴ Se trataba del segundo período del gobierno de Fujimori.

PRONAA⁴⁵ o a la infraestructura en las zonas rurales como FONCODES y PONAMACHCS dependían en 1996 del Ministerio de la Presidencia y usaban Puquio como el centro de operaciones para una región que incluía las provincias del sur de Ayacucho. Sus oficinas, almacenes, garaje y viviendas se ubicaron en Puquio y sus camionetas partían todos los días hacia los distritos y provincias donde estaban trabajando. Pero así como la decisión de crear estos programas para sustituir la presencia de las fuerzas armadas en las áreas rurales y atender a la pobreza, desnutrición y falta de infraestructura se tomó sin participación local, también la designación o el funcionario mismo que se haría cargo de ellos llegaban sorpresivamente de Lima, vía Ayacucho o Ica.

Esta forma cotidiana de estar pero no estar incluidos, de ser una sombra o un pretexto que legitima la existencia de un sistema estatal, de colaborar o dejarlo hacer para que tenga o no pierda una razón de ser pero sin poder intervenir se expresó también en la manera de entablar relaciones entre uno de los programas de extensión del Ministerio de Agricultura y la Comunidad Campesinas de Ccayao en su local en Puquio. Estaba sentada entre las mujeres, al fondo del lugar donde ocurría la asamblea comunal semanal cuando se presentó a la asamblea muy respetuosamente un nuevo funcionario del Ministerio de Agricultura diciendo que la Comunidad tenía que firmar un acuerdo para trabajar con el Ministerio para usar los fondos que el BID otorgaba para dinamitar las piedras de las parcelas campesinas y contratar excavadora y tractor, y así apoyar las economías campesinas ampliando el

⁴⁵ PRONAA es la sigla del Programa Nacional de Asistencia Alimentaria. El 2002 mantenía 29 almacenes den todo el país. Uno de ellos estaba en Puquio. Durante el 2003 el PRONAA atendió a 969389 beneficiarios en el Perú, 27300 de ellos en Ayacucho a través del programa de apoyo a Comedores Populares con 54% del requerimiento mínimo de proteína por persona al día (PRONAA, Ficha técnica nutricional de programas, proyectos o actividades del PTI 2003)

espacio agrícola. Según el funcionario tenía que ser ese día mismo, porque por descuido en su oficina se habían olvidado de ocuparse antes del tema y tenía que remitir ese mismo día el acuerdo a Lima. Le escucharon en silencio y luego le explicaron que la Comunidad Campesina no tenía tierras agrícolas ni proyectaba tenerlas pero que tenían otros usos que darle al dinero⁴⁶. El funcionario, siempre respetuoso pero enérgico indicó que no se podía, que el dinero era solo para retirar piedras, otra cosa sería malversación así que hicieran el favor de firmar el documento que ya había traído preparado. Los campesinos, ahora enérgicos ellos también, indicaron que la comunidad no puede firmar, pues no se dedica a la agricultura por lo que no tiene piedras que retirar, que coordine con los campesinos dueños de las parcelas. El funcionario insistió y explicó siempre enérgico y algo incómodo que el convenio que firmó el Ministerio de Agricultura con el BID dice que los fondos son para las comunidades campesinas e indígenas, y si la comunidad no firma el dinero se pierde, se regresa a Lima. En ese momento se produjo un cuchicheo mientras el presidente comunal trataba de despedir al funcionario explicándole que deberían consultar antes de firmar cosas que no se pueden usar. Lo interrumpió uno de los presentes diciendo que había un buen número de comuneros de Ccayao que sí necesitaban retirar grandes piedras de sus propiedades agrícolas. Sugirió que formaran una comisión de apoyo a esos comuneros, que encargándole la tarea y responsabilidad de hacer el padrón, recibir y distribuir los fondos a esa comisión, la Comunidad Campesina si

⁴⁶ El censo de 1993 había registrado 1904 productores agropecuarios organizados en 1895 unidades de producción que controlaban 6601 parcelas y 43370.58 ha de tierra en el distrito (). Solo 10 de esas unidades agropecuarias, 61 parcelas y solo 40,38 has estaban en poder de las comunidades campesinas del distrito y representaban una fracción (0.1%) de la tierra. El 95% del suelo, es decir, 41838.04 has, era propiedad de 1666 otras unidades agropecuarias. La propiedad colectiva de suelo agrícola era muy escasa en Puquio. Las mayores propiedades colectivas eran pastos.

podría firmar el convenio que traía el funcionario. Se aprobó la propuesta y después de una inicial discusión sobre si se podría incluir en el padrón solo a los comuneros empadronados o a todos los que regaban en Ccayao, se procedió a nombrar la comisión que les permitiría ajustarse a lo que el convenio internacional, el ministerio e incluso el funcionario habían imaginado –a la distancia- que eran los campesinos, las comunidades de Puquio y el espacio que debían habitar.

3.5. Distancias cuatro: Humanidad

Aun cuando ambos se ajustan al modelo civilizador del subprefecto arguediano, a pesar del olvido y desconocimiento este funcionario del Ministerio de Agricultura le devolvía a los puquianos de la comunidad campesina una imagen bastante más amable –respetuosa y negociable- de ellos y su territorio que la que devolvía, por ejemplo, el único fiscal de la provincia.

En verdad el fiscal no tiene empacho en proclamar y temer el primitivismo local. Tenía miedo de los puquianos en general, y de los indios organizados y la ferocidad de sus mujeres, en especial. Uno tenía que saber que se metía a un sitio peligroso cuando venía hasta Puquio, explicó, mientras tomaba tarde el desayuno en un restaurante. Él vivía, en realidad, en la costa en Nazca, dijo, donde se había quedado su familia, a la que no pensaba traer a Puquio, pues, cual subprefecto arguediano, comentó que no había nada en Puquio, solo salvajes. No entendía a la gente –y no se refería solo al quechua mayoritario entre las mujeres indígenas- ni cómo podían vivir ahí, en tanta

pobreza. Se alojaba en un cuarto y fuera del trabajo se portaba muy discreto para que no hablaran, no se dejaba ver en las calles sino cuando estaba trabajando, no hacía amistades, y se escapaba de Puquio en un bus de los que vienen de Cusco en cuanto podía los viernes temprano sin dejar que lo noten, para pasar el fin de semana en su casa en Nazca y estar el lunes de regreso.

Amparado y legitimado por el poder de una autoridad –la del sistema legal nacional- que se le reconoce localmente, que sin embargo se legitima en su foraneidad, su supuesta superioridad y el respaldado del estado, insulta, impone criterios, decisiones, horarios y condiciones a su conveniencia. Aunque a la gente no le guste, decía, no pueden hacer nada sin él, pues su tarea es atender diligencias que sólo él puede realizar, y decidir sobre lo que nadie más sabe o está autorizado, como establecer si hay mérito para una acción penal o no. Así su actitud busca subrayar, para que entiendan decía, en realidad producir la idea de que lo que puede ser para él tarea cotidiana es, en verdad, para todos los demás un servicio extraordinario.

Pero, tiene miedo de no lograrlo y que los comuneros insubordinados lo echen del pueblo en un burro o lo agredan por, según ellos, faltar a sus deberes. Aclaraba que hay que ser cuidadoso y no dejar que noten que se ausenta porque en Puquio la gente era muy exigente e irracional, quieren que se hagan las diligencias cuando a ellos les parece, no cuando está bien. No entienden que es un servicio que tiene requisitos y formas especiales, comentaba, disgustado. Así que hay que estar prevenidos para que no te vayan a sacar en burro de la ciudad, explica.

Él decidió venir tan lejos aun sabiendo de la reputación local de ingobernables y violentos antes de llegar. Era conocido en Nazca, señaló, que hacía algunos años las mujeres de las comunidades habían subido a un burro al fiscal que apresó, según ellas injustamente, a una de sus autoridades, y lo exhibieron en el burro por el pueblo junto al juez. Por eso comentó que no le extrañaba que en ese momento estuvieran paseando un burro por las calles y por la plaza principal frente al municipio, y amenazando al alcalde con sacarlo en el animal por robar y no rendir cuentas. Había que temerles, y mantenerse alejado, reflexionó, pero no veía como podían estar orgullosas de su comportamiento. Para este funcionario la población local es violenta e incivilizada allí donde los locales sostienen que se están defendiendo del abuso e injusticia.

La gente preparada tenía miedo de Puquio, explicó, por eso no se presentaron cuando salió el concurso, y él pudo ganar aunque no tenía todas las calificaciones. Está calculando que cuando regrese a la costa tendrá una ventaja por servicio en lugares alejados y podrá progresar en la carrera. Mientras tanto aguanta, no se mete ni se deja ver. Solo impone su modo de hacer su trabajo, y no ve las horas de irse de Puquio. A pesar de la distancia que hay entre tiempos, y entre ficción y realidad, el fiscal llegó a Puquio en el esquema del subprefecto arguediano, por la plata y a civilizar.

En su caso, ir y venir de Nazca, y recorrer la jurisdicción atendiendo denuncias no acercaban a la gente, ni hacían de Puquio un lugar amigable, para él o su familia.

3.6. Bloque cuarteado, distancia quebrada

El Estado Nacional, en sus diversos manifestantes locales, colocados en la posición del otro foráneo y distante por sí mismos y por los habitantes de Puquio, pueden parecer compartir iguales características por pertenecer a la misma categoría de poderes hegemónicos y dominantes. Son, sin embargo, no solo diversos sino también cambiantes y en nada ajenos a las dinámicas del poder local.

El respeto a la autoridad política, es decir el establecimiento de las jerarquías del sistema político nacional en sus representantes se establece en eventos que buscan ser excepcionales sobre la base de la distanciamiento geográfico y social, y se establece para todos: viajeros locales o no, transeúntes en la plaza, funcionarios de las dependencias del estado y la autoridad local vecinos y campesinos. Se crean usos especiales del espacio para eso como la tranquera, la plaza, el izamiento de la bandera, la subprefectura. Y el proceso produce a la vez un espacio conceptual local lejano y adentro y un espacio nacional aquí y afuera de la tranquera.

Pero el intento de personalizar el poder vinculándolo a un personaje -el capitán, el fiscal, el subprefecto, el ingeniero de Pronamachcs, o incluso sus instituciones- se ve limitado porque aquellas prácticas recrean, y por tanto

refuerzan, un concepto de espacio abstracto y autoridad superior y general, largamente establecido.

Lo que está en negociación son los modos como se da la relación con estos a través de sus representantes. El modelo de autoridad arbitraria y espacio cerrado aislado en el que mantiene ciertas alianzas locales está en retirada con los militares que pierden el control de sus lugares. A través de los funcionarios de algunas dependencias ministeriales se muestra un modelo negociado, en particular con las comunidades campesinas, que se avienen a darle legitimidad a las acciones de un estado que los reconoce mal mientras este no interfiera en su propia autoridad y territorio. Y se puede intentar apropiarse de la representación más bien abstracta del estado en el uso de sus símbolos por las manifestaciones políticas y rituales populares o enraizar localmente su poder a través de la tradición arquitectónica. Hay espacios y actores del estado que están en posición de foráneo y distante aun cuando, como el subprefecto, hayan sido siempre residentes locales. Pero lo que no hay en las acciones que producen el poder del estado y su espacio es la competencia o interacción con otro agente social institucionalizado, salvo la comunidad campesina. No hay partidos políticos ni organizaciones gremiales.

5. UN PUEBLO INDÍGENA: DIFERENCIAS UNO

Superado el cuartel del ejército y su tranquera, es decir, superados los primeros encuentros que nos devolvían la sensación de un poder impersonal y omnipresente del Estado y de la insignificancia de nosotros mismos, y después de un viaje de casi 14 horas desde Lima, la alegría de arribar Puquio, de haber llegado al final de ese recorrido marcado por la vigilancia de las fuerzas armadas, y la cordialidad entre pasajeros que se desataba a abrirse la puerta del bus contribuían a hacer del sitio de nuestro arribo, no solo un lugar seguro del otro lado de la distancia y el control militar, sino también otro lugar en el sentido a opuesto a lo que había sido nuestra experiencia hasta entonces. El cambio de estilo musical durante el recorrido en el bus lo había anunciado, pero ahora también hacían de este sitio un lugar diferente, el que no parecieran operar aquí las reglas del camino sino la de los pasajeros mismos que se expresaban ahora entusiastas, y el que pudiera comprobarse que no fuera el punto de partida sino algo así como su opuesto. Algunos viajeros emprendían casi inmediatamente la tarea de comprobarlo contrastando el lugar de nuestro arribo con el lugar que el recorrido mismo instituía como modelo y punto de partida, aunque la comparación fuera desfavorable a Puquio, y resultara así un reto a sus habitantes.

Todavía de madrugada, el piso de tierra desigual, la ausencia de alumbrado público y cualquier tipo de transporte motorizado que los niños en el

bus reconocían por la ventana mientras comentaban la presencia de solo un par de altamente demandados triciclos; el vínculo personal que establecen las recomendaciones sobre cómo abrigarse y donde alojarse, en conjunto con la ausencia de bulla producida por el trajín de vehículos y gente; confirmaban la verdad de nuestro arribo a un lugar bastante diferente del centro urbano del que veníamos. Y lo siguieron haciendo las diferencias en infraestructura y estilo de vida que se podía observar en las calles, pero sobre todo la insistencia de las autoridades y gentes locales en abordarme para subrayar las diferencias y sopesar el carácter rural o urbano de la aglomeración. Puquio, explicaban, estaba alcanzando la población y el tamaño de una ciudad –para eso apelaban al censo- moderna sin que, en su opinión, su gente estuviera lista para ello y, para mayor disgusto, estaba adquiriendo con ello los problemas de una ciudad mientras conservaba algunas de las características de una población rural. Me detendré en este capítulo en esas consideraciones; y por tanto en la manera cómo se vive Puquio midiéndolo con la vara de lo que se supone que debiera ser en comparación con Lima; y como al hacerlo van describiendo el modelo urbano de sus aspiraciones y desagrados.

4.1. Calles tranquilas, pobres y desconectadas

A mediados de 1996 las distancias en Puquio eran caminables -porque se caminaba al colegio, al mercado, al hospital, y en general a toda actividad y lugar a pesar de las cuestas, y porque solo había tres vehículos que hacían de taxi cuando se los convocaba para ello y algunos pocos recientemente introducidos mototaxis⁴⁷. Sumado a esta experiencia de proximidad, la

⁴⁷ Los únicos vehículos motorizados en Puquio eran los ómnibus y camiones de transporte interprovincial que pasaban en su recorrido entre Nazca y Cusco todos los días alrededor de las 6 de la mañana y 10 de la

percepción de ausencia de urgencias horarias que producía la frecuencia con que las personas se detenían a conversar aunque manifestaban estar apurados o tarde para sus compromisos, y la limitada actividad comercial y escaso público en los negocios⁴⁸ parecían hacer innecesario el transporte urbano. El ventarrón lleno de polvo que me recibió la primera vez, después de trepar la cuesta frente al local con las únicas cabinas telefónicas de Puquio, y entrar por la esquina de las ruinas del puesto policial en la plaza principal en la que solo había dos personas tomando sol, producía una sensación de abandono y desconexión que trajeron a mi imaginación esas ideas que se usan para imaginar los pueblos rurales andinos como lugares alejados y pobres, pero tranquilos. Las calles casi sin peatones, la enorme mayoría de ellas de tierra y carentes de toda señalización o vigilancia, a ciertas horas unos cuantos escolares o colegiales caminando por su centro, a otras algún hombre o grupo de ellos tranquilamente parado en su puerta o apoyados en las paredes de adobe de las casas, solo algunas tarrajeadas en cemento, al borde mismo de la calle, saludando a los pasantes, o alguno saliendo apurado del pueblo con sus herramientas de labranza mientras los observadores comentaban que había estado en una reunión en la alcaldía, en una calle al pie de un poste un par de mulas cargando leña, en otra alguna mujer en polleras regresando del mercado, otras sentadas al lado de su puesto de emoliente, en la puerta de su bar, o a pie de su canasta de queso o tuna, una pareja vestida a la usanza campesina de los alrededores algo indecisos e ilusionados escogiendo una corona de flores sintéticas para llevar al cementerio, alguna otra tienda llena de

noche. Durante el día se encontraban también unos cuantos vehículos pequeños que transportaban profesores y funcionarios públicos a los pueblos de los alrededores. El primer moto taxi de servicio de transporte urbano apareció recién a mediados de 1997. Hoy Puquio está lleno de ellos, así como de una línea formal de micros y vehículos privados que recorren la ciudad.

⁴⁸ Salvo los bazares con máquina fotocopidora

muebles y videocaseteras pero carente de clientes, el peluquero levantando la vista de su trabajo para comprobar quién pasa por su puerta, el estado descuidado y poco público tomando sol en la plaza principal, el sonido de las campanas de la iglesia o de un arpa tras la pared de una casa audible desde una calle vacía, incluso los egresados del colegio que marcharon con banda por la calle lateral a la plaza principal rumbo a su fiesta de graduación y en otro momento un agricultor conduciendo un tractor por ella y coordinando a gritos con los parroquianos del restaurante de la plaza, un hombre emponchado cargando un costal por en medio de la calle, una niña pequeña solita arrastrando un pico a lo largo de la pared del estadio del otro lado de acequia, producían la impresión de un espacio bastante pequeño y familiar⁴⁹, y representaban esas cosas que hacen la vida en Puquio diferente del estilo de vida en la ciudad de Lima. Parecían hablar de una comunidad rural y un centro de servicios; y daban la sensación de que la vida podía transcurrir allí pausada y ajena de todo.

Al menos por un momento pensé que debían evocar la imagen pastoral de una comunidad andina pequeña. El razonamiento era más o menos así: ¿Está suficientemente lejos, es suficientemente diferente? Si lo es tendría que ser rural y además indígena. Diferencia, en tanto distancia, desconexión y tranquilidad han estado asociadas a la representación de poblaciones subordinadas y podían estar reforzadas por la experiencia del viaje, así que su existencia tenía que ser probada para demostrar que Puquio era una población rural e indígena; o no. Pero, yo había descartado estas ideas por razones

⁴⁹ Las distancias no se medían en kilómetros o cuadras, ni en tiempos transcurridos, sino en la accesibilidad: en la cotidianidad de conocer el lugar y el éxito en encontrar allí a las personas o servicios que se iba a buscar.

conceptuales -son prejuicios o elaboraciones que justifican relaciones de exclusión-, porque Montoya había mostrado que Puquio lideraba la articulación de una economía regional con la economía capitalista capitalina (1980), porque las personas dedicadas a actividades urbanas eran tan notorias en sus calles como campesinos y agricultores, y porque su participación en la sociedad nacional, incluso en la economía global, se podían ver rápidamente en las calles al interior de esta figurada burbuja. Estaban las huellas que la violencia política habían dejado en los edificios en ruinas y las paredes agujereadas de bala en la plaza central misma; la presencia de precarios restaurantes con la televisión encendida no siempre en un canal nacional, de bazares provistos también de equipo electrónico y de video, además de locales que anunciaban comprar oro o lana de alpaca mientras vendían coca, y dependencias del Estado -del Ministerio de agricultura, la USE⁵⁰, Juzgados, hospital y boticas, entre otros- en las calles laterales, colegios e institutos superiores, bares y hoteles, donde se alojaban, también, los ‘ingenieros’ de la exploración minera y sus camionetas, y una carretera que estaba siendo asfaltada a ambos lados de Puquio porque debía prepararse para el transporte pesado al Brasil y por la que diariamente llegaban -y luego salían- transporte de carga y pasajeros rumbo a Abancay y Cusco, entre ellos cuatro ómnibus de pasajeros diarios cuyo punto de partida o destino final era Puquio.

Sin embargo mis anfitriones insistían en las comparaciones como teniendo ellos también que pasar la prueba de calidad urbana confrontando la

⁵⁰ En 1997 faltaba bastante para que se promulgara en el 2003 la Ley General de Educación 28044 que cambia a una política educativa que busca favorecer la descentralización y autonomía local, y que transforma la USE, Unidad de Servicios Educativos, en UGEL, Unidad de Gestión Educativa Local. En teoría esto otorgaría a las comunidades educativas locales mayor intervención en la gestión educativa. (Álvarez, 2010)

realidad de sus percepciones del lugar con sus expectativas. Sus reclamos eran frecuentes y explícitos en la conversación con una foránea como yo. Comentaban las diferencias: que en Puquio no tenían pandillas como en Lima, ni 24 horas de servicio eléctrico, y no había nada que hacer después del trabajo. En el primer encuentro con las personas, especialmente con autoridades como el director de uno de los colegios, un regidor del concejo municipal, el presidente de una comunidad campesina, o aquellos en posición de enseñar sobre su pueblo, todos insistían en proporcionar evidencia para pasar la prueba. El estilo de vida, la seguridad, la organización social, y el tipo y calidad de la actividad económica eran los puntos más frecuentes de comparación. Decían: 'No pasa nada en Puquio', 'No hay interés en progresar', y 'Nadie te va a asaltar ni atropellar en las calles', 'Aquí todavía importa la familia', 'Tenemos cuatro barrios y cuatro ayllus o comunidades campesinas indígenas', 'No todo aquí es dinero como en Lima' (notas de campo entre octubre y setiembre 1996). Puquio era considerado todavía tranquilo. Pero se quejaban del chisme, ese rasgo, que pueblerino y que está generalizado a pesar del crecimiento de la población, hace imposible hacer una vida indiferente a la observación de los vecinos es parte de las condiciones cotidianas de vida. Por ello se puede preguntar por un lugar, una familia, incluso una persona a alguien en la calle y normalmente sabe dónde está. Las personas saludan o miran al pasante, reconocen si es un local o un visitante y lo siguen con la mirada y los comentarios. Puquio no es pues una ciudad como Lima.

Pero, para establecer un cierto espacio común y similar posición en su comunicación conmigo, los puquianos que no se consideraban a sí mismos indígenas solían mostrar, también para diferenciarse del campesino indígena, su rechazo y disgusto por vivir un tiempo más lento; tranquilo sí, pero ajeno al dinamismo económico de la sociedad nacional que por tanto los olvidaba. Era motivo reiterado atribuir la falta de desarrollo y pobreza a la diferencia cultural, dejadez y comportamiento rebelde e incontrolable que los separaba de ese otro sector de la población local compuesto por campesinos indígenas. Y sin embargo, muchos estaban también orgullosos de esa misma organización indígena y de su carácter independiente o coraje. Esta combinación de ideas sobre distancia, diferencia, pobreza y olvidado causados por la participación indígena en la población de Puquio, y el paradójico orgullo por el coraje de unos indios que, se decía, no estaban interesados en progresar, daba forma a la representación de Puquio a la que los residentes locales no indígena recurrían con mayor frecuencia para describirlo como un lugar seguro. Parecía que tenían que presentarme y explicarme su comunidad como a algún subprefecto arguediano o autoridad foránea. Así que discutían su diferencia respecto de lo que proponían valioso y característico de la sociedad nacional, es decir limeña; y sus causas. Sus argumentos parecen lugares comunes, pero muestran que ellos estaban tratando de contrastar la realidad local con su representación de ella como un lugar atrasado pero pacífico y familiar que no era todavía una ciudad como Lima o como las que habían conocido en el extranjero.

4.2. Reto, añoranza y resentimientos

Otra percepción de la realidad se mostraba en sus actitudes; en la ironía y falta de entusiasmo con que hablaban sobre esta imaginada paz; en el miedo y resentimiento con que hablaban de los otros en Puquio, los indios y sus hijos, en la agresividad –una mezcla de reto y resentimiento- que estaba en la actitud de muchos varones que me observaban yendo de un lugar a otro y proporcionaban orientación; en la reserva y desdén de las mujeres; o en su modo de pedir que les trajeran crema para la piel desde Lima para conservar también en Puquio la piel linda; en el apuro con que me mostraron las huellas de las balas y las ruinas de edificios en la plaza central que no se habían reparado desde la incursión senderista; en el orgullo pero también frustración con que comentaban que las comunidades campesinas ‘son indígenas que no se dejan someter’. Todo se mezclaba: etnicidad, clase, estilo de vida, y relaciones de poder. En realidad, aquella exhibición de éxito por haber concluido la escolaridad marchando con banda musical por la plaza principal, no era solo proclama ante una comunidad que se conoce, sonaba a reto al mundo, a la autoridad y a la exclusión que, en esa plaza, se podía hacer escuchar al mundo. Gritaban más allá de la comunidad local su frustración pero también su voluntad de perseverar.

Las explicaciones de un amable pero amargado director de colegio, una de las primeras personas que entrevisté, reúnen muchos de los elementos que se repitieron después y muestran también el conflicto tras los aparentes signos de paz y diferencia. Fuimos, aquella vez con Carmen María Pinilla⁵¹, y para

51

empezar el director asumió que la razón de mi visita a Puquio era también la biografía de José María Arguedas tema sobre el que ella lo entrevistaba. Pero se dio tiempo para explicar más o menos así cómo era vivir en ese momento en Puquio.

La familia todavía importa, pero no tanto como antes. Malas influencias ya están malogrando nuestro pueblo, y llegan de la costa [estaba implícita la alusión a que era de allí de dónde veníamos] y ladrones también vienen. Por ejemplo, organizan fiestas cumbia y venden alcohol a los jóvenes.

Lo peor es que hemos trabajado tan duro para construir el colegio para ser parte del país [explicó que las comunidades campesinas de Puquio construyeron las escuelas para poder lograr que el Estado mandara docentes]. Seguimos el programa del ministerio de educación y los preparamos para una vida que no pueden tener aquí. Ellos ya no quieren las vidas tranquilas de sus mayores. Aquí no hay trabajo para los mayores mucho menos para los jóvenes. Es culpa nuestra que se quieran ir. Pero la mayoría no puede. Se quedan en su casa, sin hacer nada.

Y ahora ustedes. ¡A qué han venido! ¿En qué nos aprovecha?
(notas en cuaderno de campo, octubre 1996)

La tranquilidad rural que supuestamente vivía a cambio de pobreza no era lo que quería para Puquio. Ni siquiera era lo que veía en la ausencia de los rasgos deseables de una gran ciudad sino frustración (hemos trabajado tan duro), falta de trabajo y exclusión (una vida que no pueden tener aquí), y explotación (a nosotros que nos aprovecha).

Atribuía la situación al mal cálculo hecho por las comunidades campesinas, y los sectores medios y altos de Puquio que las apoyaron, en invertir tiempo y recursos en la construcción de centros educativos para presionar al Estado a que los dotara de maestros. En medio de la crisis económica y de la administración pública, y con la presencia de Sendero Luminoso en los alrededores, explicaba, los jóvenes campesinos que ahora

constituyen el grueso de los educandos, habían perdido el respeto y se sentían con derecho a invertir las jerarquías. '*Antes traían una gallinita, ahora ya no, exigen*' (notas en cuaderno de campo, octubre 1996). Algunos eran dueños de una mejor situación económica y se sentían en posición de imponer a los sectores medios urbanos, como el maestro, su control sobre los servicios que habían construido o pagado, pero que, aunque no lo supieran, los conducirían a despreciar la vida campesina, dejar de trabajar y a abandonar su tierra vista ahora como un lugar sin oportunidades.

No solo querían notas y certificados de estudio a su medida, la generalidad de los jóvenes campesinos tampoco respetaba la autoridad moral de los educadores (exigen), y contraviniendo sus indicaciones acudían a las fiestas con que gente venida de Nazca convertía todos los sábados el auditorio de la más antigua de las escuelas de Puquio o el viejo teatro y las calles aledañas en lugares de baile y expendio de alcohol donde, en vez de estudiar los y las jóvenes de Puquio perdían el tiempo y la dignidad en borrachera, peleas y relaciones sexuales propiciadas por la música cumbia o chicha que estaban copiando de las ciudades de la costa. A veces incluso dos veces a la semana las fiestas chicha hacían peligroso circular por las calles cercanas, y las pocas batidas municipales contra las hemolienteras que venden de alcohol en la puerta de los locales no son efectivas. En su opinión las autoridades campesinas, municipales y educativas no solo habían perdido el control de la vida social en Puquio, sino que habían propiciado la aparición de deplorables ideas y costumbres urbanas seducidas por el mito de que la educación traería desarrollo. En su frustración, educación y urbanización del ocio y la recreación

venidos de fuera estaban haciendo la forma de vida en Puquio inaceptable e insegura, estaban terminando con lo que quedaba del verdadero Puquio, que él asociaba con el control que las comunidades indígenas y campesinas habían sabido tener sobre sus hijos y el respeto que inculcaban al orden de los vecinos de Puquio.

El director era entonces muy sensible a los primeros signos de los efectos de un proceso de cambio que recién sería notable a simple vista alrededor del 2000. La conexión al sistema nacional de electricidad y telefonía, así como el asfaltado de todos los tramos entre Nazca y Puquio solo estuvieron listos entre 1998 y 1999 y coincidieron entonces con un aumento de la llegada de personas, muchos de ellos retornantes, y cambios notables en el uso del espacio, pues las calles sufrieron la expansión del sistema de transporte urbano, del comercio, de las formas de recreación y el ya mencionado aumento de personas circulando. Apareció una línea formal de micros que comunicaba los dos extremos de Ccayao y Ccollana atravesando por el centro de Puquio y aumentaron los mototaxis, incluso como una nueva actividad de los estudiantes. Los comerciantes desbordaron el área del mercado y sus calles laterales y la única discoteca y sus hemolienteras tuvieron competencia aunque los maestros se pararan en la puerta a tratar de impedir el ingreso de sus estudiantes.

Anunciando los cambios que tendrían que darse en las actividades de las persona, sus percepciones y en el uso de la calle, el primer lustrabotas y mendigo que vi en 1997 fue considerado un ejemplo de los malos hábitos que

traían los primeros retornantes de las ciudades de Nazca e Ica. Una mestiza, indignada, le gritó que debería estar trabajando su chacra o ayudando a su madre en casa y no pidiendo limosna. Ella me explicó luego que había conocido a la madre del niño cuando cocía en su casa, y que era una vergüenza que la gente fuera tan floja e incapaz de encontrar empleo decente, y que estuviera exponiendo su pobreza y la de todos los demás en la plaza central.

Seis años después, el niño había sido reemplazado por otros 6 niños que trabajaban sin ser molestados en la plaza central. Un par de ellos eran retornantes cuyos padres ya no tenían tierras en Puquio pero encontraban que vivir con sus familiares aquí era más barato que en las ciudades de la costa. Los otros eran niños locales e inmigrantes de los alrededores que llevaban dinero a sus casas trabajando en las calles después de clases como había hecho antes el hermano mayor de uno de ellos. Pero por ahora, en 1996 y 1997 la gente notaba inmediatamente y observaba los movimientos de los retornantes y foráneos, sea lo que fuera que estaban haciendo. Puquio todavía era una comunidad –en realidad cinco por lo menos- que no perdía de vista la ubicación de sus miembros ni de sus otros locales o foráneos.

Esos otros, en la perspectiva de la mestiza y el director del colegio, eran los indígenas. Y en su convicción y emociones, eran ellos los que debían mantener las costumbres pues estaban en el centro mismo de la representación local de Puquio.

4.3. Distinciones espaciales y clasificaciones sociales

Había múltiples modos de imaginar Puquio con la población indígena como su núcleo básico. El más frecuente era poner en evidencia la existencia de cuatro barrios indígenas. Nadie que viviera o llegara entonces a Puquio podía escapar de ser ubicado al interior del claramente delimitado territorio de un barrio, clarísimo para los puquianos, aunque no había ninguna placa que los marcara. Localizar a la gente en un barrio no era solo una orientación geográfica, era un poderoso medio para preservar las distinciones sociales y la presencia indígena en la representación de la localidad.

Las personas se presentaban a sí mismas diciendo *'Soy de Chaupi'* o describían a sus copoblanos diciendo que *'los de Ccayao son los más aguerridos y bien organizados, mientras que los de Picchccachuri los más tradicionales. Pero ambos respetan a sus líderes y las decisiones de su comunidad, y se mantienen unidos'*. Al hacer un nuevo conocido querían saber de qué barrio era, o en que barrio se alojaba el visitante, pues percibían notables diferencias sociales entre ellos que se podían trasladar también a los nuevos habitantes o a la relación con ellos. Entre ellas estaba que *'Chaupi y Collana son menos tradicionales. ¿Tú qué opinas? ¿Cuál tiene más mestizos'*. Asociar a la gente a un barrio era un modo de ubicarlos no solo geográfica, sino también socialmente. Las demarcaciones espaciales corporizaban la representación de la diferencia social que reproducía la imagen polarizada indios/mistis; y organizaba su colaboración.

Indicaciones como *'Estoy yendo a lavar ropa a Ccollana'* eran frecuentes y se refieren a una orientación geográfica. Pero la explicación de un hombre de su matrimonio diciendo *'Yo soy de Pichccachuri, pero me fui a vivir a Ccayao'* no era solo un asunto geográfico, como definitivamente no lo era tampoco cuando se dice *'Chaupi ha salido a construir cercos en la puna'*. Era evidente para la gente en Puquio que estaban implicando ambas cosas, que el terreno estaba dividido en Ccollana, Chaupi, Pichqachuri y Ccayao que en conjunto forman Puquio y que estos áreas eran en el fondo comunidades indígenas. Las divisiones espaciales hablaban de la diferenciación local en grupos sociales y organizaciones.

4.3.1. Ubicando en barrios y comunidades

En efecto, una característica distintiva de Puquio a los ojos de sus habitantes era que estaba compuesto de cuatro barrios que gruesamente representaban a los cuatro ayllus indígenas o comunidades campesinas que según todos eran la base de la población. Pero la relación entre barrio, ayllu y comunidad podía ser algo confusa.

Un puquiano que entonces paseara a un visitante empezaba por llevarlo de la plaza central y su iglesia matriz, a las cuatro iglesias menores y sus respectivas plazas, y explicaba, como lo hicieron también conmigo, que *'Como debes saber, Puquio tiene cuatro barrios: Ccollana, Chaupi, Pichccachuri y Ccayao'*. Esperaban que las personas dieran muestra de conocer los textos de José María Arguedas, y quizá de Rodrigo Montoya, o por lo menos de haber escuchado sobre las comunidades de Puquio. La explicación continuaba

sosteniendo que esos eran también los nombres de las ‘comunidades’ de Puquio, refiriéndose a las organizaciones campesinas. Y podían agregar que estas comunidades eran cuatro ayllus, refiriéndose entonces a cada comunidad como la organización formal de los miembros reales o imaginados de una familia extensa indígena. Pichccachuri era el ejemplo usado para explicarlo pues el nombre significa cinco hijos, y existe en el paisaje urbano construido un signo de la leyenda que escogen para relatar el origen de este barrio. Cuentan que el danzante representado en el antiguo surtidor de agua conocido como Pila Alberto representa al padre indígena de cinco que dio origen al barrio como recordaría la inscripción en ella. Por eso los hijos de los comuneros del barrio de Pichccachuri que retornan a la tierra de sus padres se toman fotos en ella (

Foto 12).

Foto 12: Pila Alberto



La explicación podía proceder también de la manera inversa sosteniendo que hay cuatro ayllus en Puquio y repetir sus nombres para terminar con ‘este barrio es *Chaupi*’. Se producía así una identificación entre el barrio y la comunidad de indígenas que no era una novedad. Arguedas es explícito reconociendo la existencia de esta identificación en 1957 cuando escribe

“Puquio tiene cuatro comunidades indígenas que los mestizos llaman barrios” (1975, p). Pero esa manera de decirlo no implicaba que los miembros de las comunidades campesinas identificaran ayllu y barrio como lo mismo, ni cuando se agregaron a ellos las comunidades indígena y luego campesina⁵².

Quizá una entrevista en el local de la Comunidad Campesina del Barrio de Ccollana el día que celebraban su reconocimiento como comunidad campesina aclare el panorama.

Yo: ¿Y antes de ser constituida como comunidad indígena, la comunidad de Ccollana existía como comunidad?

Comunero: Más antes del 48, más antes, todavía no.

Yo: ¿Qué existía?

Comunero: Solamente ahí ha habido varayoq, cuatro varayoq, existía un agente municipal.

Yo: ¿Habían los cuatro ayllus?

Comunero: Sí, cuatro ayllus, claro. En Puquio hay cuatro barrios y esos ayllus disponían, y administraban cada ayllu a su barrio.

Yo: Y cada ayllu se convirtió en una comunidad.

Comunero: Sí.

Y más adelante en la conversación

Comunero: Había pues, se había formado una comisión para en el Ministerio de Asuntos Indígenas, para que se haga reconocer

Yo: ¿Y qué saben, cuándo se comenzó el ayllu de Ccollana, cómo es la historia del ayllu de Ccollana?

Comunero: Bueno eso ya por información de mis padres, bueno yo sé pero eso ... más o menos en mil novecientos treinticinco, así ya ha sido.

Yo: ¿Qué dicen sus padres de eso?

Comunero: Eso me lo han contado mis padres. Eso venía de allí, como un ayllu, no era como una comunidad ...

(casete N°34)

En el contexto de una arenga política, cuando se trata de movilizar a toda la población contra el alcalde, algunos dirigentes sustituían el término

⁵² Nombre que procede de la reforma agraria de 1971.

‘tiene’ por ‘somos’ al referirse a la relación entre las cuatro comunidades y los barrios. Proclamaban que ‘*Somos cuatro barrios, cuatro comunidades*’ en el mitin en la plaza central en febrero de 1997. Los comuneros de las comunidades campesinas habían entrado a la plaza desfilando organizados, en efecto, cada uno por la esquina de su barrio, no por cualquier esquina. Pero aunque sus nombres se usen con frecuencia como sinónimos, los locales saben que comunidades campesinas y barrios no son lo mismo, como tampoco se refiere a lo mismo cuando se habla de comunidades campesinas, de comunidades indígenas o de ayllus. Se sobreponen, están asociados, los dirigentes de las comunidades campesinas pueden gruesamente representar a las comunidades indígenas y por eso se esfuerzan los comuneros en que los candidatos a presidentes de comunidades campesinas pasen los cargos de la sequía, aunque la ley no lo requiera⁵³, aun así, no son lo mismo. En el contexto de un mitin el cambio de ‘tiene’ a ‘somos’ en un discurso público subraya la posición social diferenciada del orador respecto de por lo menos un número importante de sus copoblanos, así como su intención de identificar las comunidades y barrios consigo mismo y entre sí. Se ubica discursivamente no solo en un barrio y al interior de la comunidad que ha sido identificada con todos los habitantes del barrio, también produce un cuerpo común donde comunidad, barrio y el orador se han confundido.

⁵³ Un ejemplo palpable era la persona que ejercía el cargo de presidente de la comunidad campesina de Ccollana, en ese momento, por segunda vez. El y otro colega en situación similar comentaban que ellos también habían tenido que pasar el cargo indígena de la sequía antes de ser elegidos presidentes de la comunidad. Cuando los comuneros decidieron que tendría que ser el próximo presidente de la comunidad a fin de concluir los engorrosos trámites legales que los dirigentes indígenas no habían podido concluir hasta entonces, comenta orgulloso de haberlos resuelto bastante rápidamente, una comisión vino a proponerle pasar el cargo, insistieron en que tenía que aceptar y lo apoyaron para lograrlo. Pasado el cargo, lo eligieron. Había cumplido eficientemente el encargo y era cuidadoso también en respetar las tradiciones y mantener a sus lazos con los comuneros, por eso lo eligieron nuevamente, explicó.

Dado que las distinciones geográficas son también identificaciones étnicas y clasificaciones sociales su uso combinado parte de la política local.

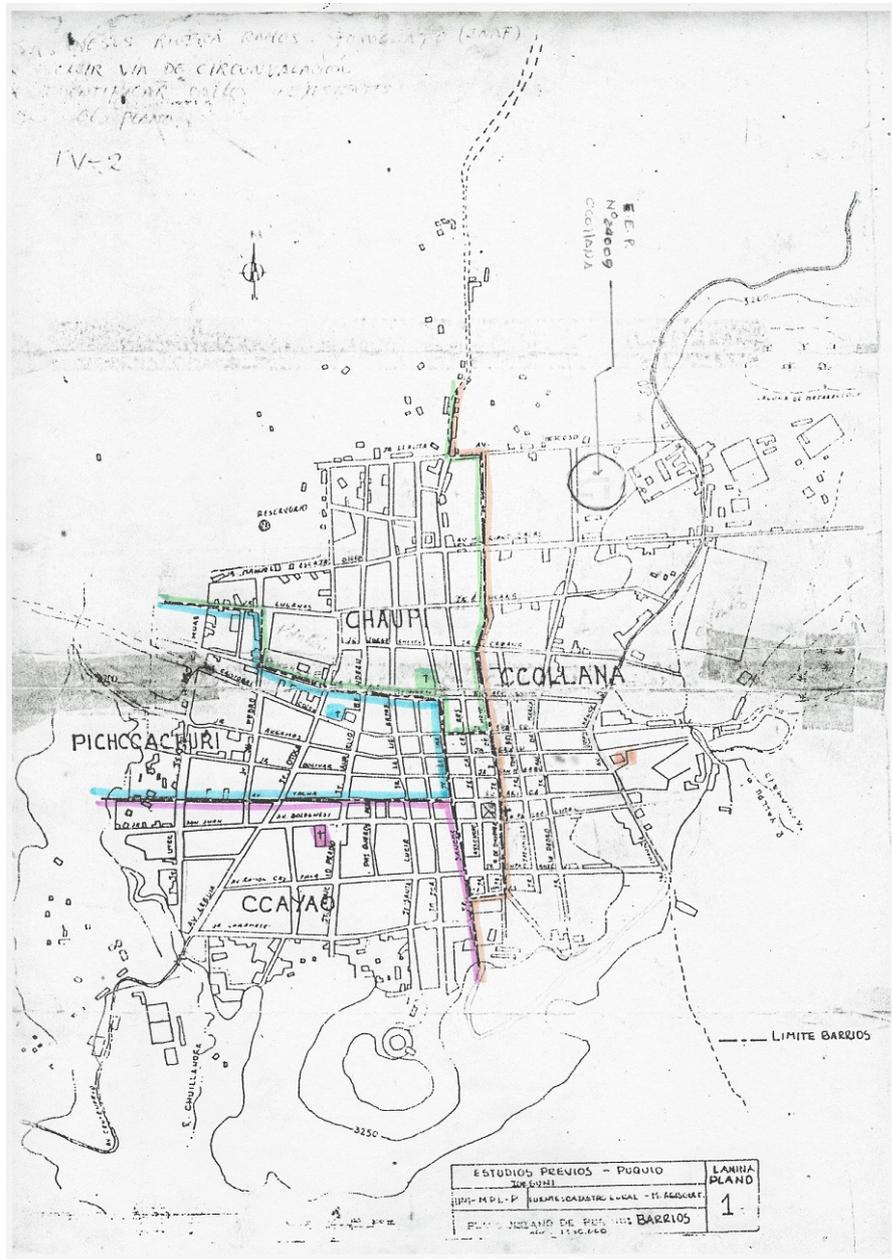
4.3.2. Territorios indígenas.

En 1996, la cuatripartición y su confusa identificación con el barrio urbano, la comunidad indígena y la organización campesina se reproducían cotidianamente también como criterio básico tanto de la organización administrativa y, entonces también, como razón para atribuirle a la comunidad campesina la representación de los espacios geográficos y sociales. Los términos barrio y comunidad estaban asociados a territorios imaginados que se podían dibujar en un mapa como el territorio de una comunidad cuyas autoridades imaginadas también como las autoridades de la comunidad campesina tiene sobre él algún tipo de jurisdicción.

Y en efecto lo hicieron dibujar. Para sumarse a la modernización de la administración pública que se promovía desde el gobierno central, el municipio de Puquio estaba haciendo en 1996 el catastro urbano de Puquio. Como parte del estudio previo, sus encargados llamaron a los presidentes de las comunidades campesinas de Puquio en calidad de naturales a esclarecer los límites exactos de cada barrio de modo que pudieran ser incorporados en el plano de la ciudad. Acudieron a la citación los presidentes de las comunidades y de acuerdo al arquitecto que en ese momento estaba a cargo de la elaboración del catastro, las líneas que ellos dibujaron coincidían con las que

existían en un plano de Puquio de la década de 1970 que él había encontrado y que le servía de base para el trabajo de actualización⁵⁴ (Mapa 6).

Mapa 6: Los límites de los cuatro barrios



Esta es una fotocopia que hice en 1996 del plano donde los presidentes de las Comunidades Campesinas trazaron con lápiz rojo los límites de sus respectivos barrios, se observa resaltadas en colores las líneas negras más gruesas con que se marcaron en la fotocopia original. Está resaltada también la ubicación de las iglesias de los barrios.

⁵⁴ No quedó claro de dónde venía el plano que usaba de referencia pues el local municipal había sido incendiado en la incursión senderista de 1992 perdiéndose todos los archivos. Sin embargo encontré luego una copia de ese plano publicada por Da Silva en 1978 en su libro sobre Puquio. Probablemente la tomó de allí.

Sin embargo, las líneas dibujadas por los presidentes mostraban que Puquio se dividía no solo en cuatro, sino en cinco territorios (Mapa 6). Cada uno con su propia iglesia y plaza; cuatro de ellos, los barrios, ubicados en torno a un área central, conocida, en efecto, como el centro y conformada por seis pares de manzanas donde se incluían la plaza principal y la manzana donde se ubica el local municipal. La iglesia matriz frente a la plaza, sin embargo, se encuentra en Ccollana. La gente lo hace notar de vez en cuando, a veces como defendiendo a la parroquia.

Las características de estas áreas eran diferentes. El plano muestra gráficamente que el centro es un área encerrada por los cuatro barrios. El área de los barrios, en cambio, eran espacios abiertos que continúan más allá de la continuidad o aglomeración urbana en las zonas rurales. Lo que la oficina de catastro del municipio había hecho dibujar no eran las demarcaciones mentales del espacio urbano, sino la manera como los territorios de las comunidades indígenas se unen en el pueblo en torno al centro donde, en efecto, se vuelven zonas urbanizadas. Los barrios eran vistos como la parte urbana del territorio indígena. Los funcionarios municipales requirieron la ayuda de los presidentes comunales para establecer los límites correctos de los barrios precisamente porque los consideran expertos y última palabra en el asunto dado que son las autoridades comunales en ejercicio responsables de velar por su territorio. Convocar a los presidentes confirmaba y reproducía tanto el carácter indígena de los barrios como el hecho de que se les atribuye a las autoridades campesinas ciertas responsabilidades para con los barrios. Lo que además evoca y asocia una imagen de población rural a los barrios.

4.3.3. Tierra de nadie

En contraste, el centro no era un barrio. Era considerado el área prestigiosa y había sido el lugar más exclusivo y rico. Los Comuneros no lo reivindicaron como propio al dibujar los límites del barrio, porque no era de ellos; la respetaron y excluyeron de sus territorios y competencias como hacía todo puquiano. Lo que pensaban o imaginaban del centro es que era el lugar a donde se mudaron los descendientes de españoles que se habían instalado en los barrios indígenas a fin de consolidar su riqueza, prestigio y poder. Que desde entonces han sido de los descendientes de españoles – de mistis como también se los llamaba o simplemente de los vecinos y vecinos principales como se llamaban a sí mismos- que habían vivido allí con las autoridades y otras personas ricas no indígenas que llegaron de Huamanga, de los pueblos de la región donde tenían grandes haciendas o de la costa. Ellos conformaron la clase dominante que se veía a sí misma como ‘la gente’ y diferentes de los indios. El centro fue el lugar donde establecieron sus residencias, sus oficinas y tiendas, y donde se encontraban socialmente y desplegaban lo que se consideraba ‘un estilo de vida civilizado’.

Pero el centro no era siempre el mejor lugar. Si bien cuando se usaba el nombre de los barrios para ubicar e indicar como llegar, por ejemplo, a las dependencias del ministerio de educación en Ccayao, o al hospital en el otro lado de Puquio en Ccollana, no era solo una identificación geográfica lo que se implicaba. La ubicación geográfica se volvía política cuando los comedores populares se nombraban y agrupaban según cada barrio, y cuando la

organización de madres elegía representantes de acuerdo a los barrios. Y más aún cuando los centros educativos de educación inicial y primaria no solo eran nombrados de acuerdo a cada barrio como 'Centro Educativo de Instrucción Primaria del Barrio de Ccayao' o 'del Barrio de Ccollana' sino que además recibían apoyo económico y político de las comunidades campesinas de los respectivos barrios que buscaban asegurar que los niños de su barrio asistieran a ellas.

O no recibían apoyo por estar en el centro. Según la explicación de su directora, de la escuela en la que trabaja está ubicada en el centro, que es el área más prestigiosa de Puquio, pero es también tierra de nadie. La escuela fue el primer centro educativo para niñas construido en Puquio. Las familias más ricas lo financiaron para que sus hijas no se vieran forzadas a dejar Puquio para estudiar con el consiguiente incremento de los costos. Pero esas familias ya no están en Puquio y sus casas están cerradas y destruyéndose lentamente. Los que van a la escuela ahora son los hijos y las hijas de indígenas pobres y algunos empleados cuyos padres no tienen dinero ni el suficiente entendimiento para apoyar a la escuela, explica la directora. A diferencia de los barrios donde las escuelas reciben abundante apoyo de las comunidades que proveyeron el terreno y construyeron la escuela en faena comunal, en su escuela los maestros están solos en la tarea de buscar recursos. No sé si había amargura o ganas de revancha en el tono que empleó para explicar *"la escuela está en el centro, pues. El centro es mestizo, no es una comunidad."*

Así reaparece la oposición geográfica entre centro y barrios como una oposición social entre mestizos y comunidad campesina o indígena. La organización espacial imaginada de la localidad tiene consecuencias efectivas en las atribuciones y obligaciones de las personas y organizaciones que las habitan.

4.3.4. ¿Organizaciones urbanas?

La geografía se volvía también colectivo social cuando las autoridades municipales y religiosas distribuían su tiempo, actividades y recursos entre barrios y comunidades viendo de atenderlos por turnos equivalentes. Y cuando esos servicios les correspondían a las personas en virtud de su identificación con o como uno de los barrios y comunidades. Identificación y barrios que son actuados en las calles.

Así, la población de los barrios esperaba que el único sacerdote de la parroquia de Puquio distribuyera equitativamente su tiempo entre las comunidades celebrando misa en la capilla de cada barrio el día del aniversario de la creación de la comunidad campesina, el día del santo patrón del barrio y acudiera a las celebraciones de las Cruces de Mayo. Independientemente de lo que tenían que pagarle por sus servicios, esperaban que reservara el tiempo para atenderlos como la tradición manda. Y que no favoreciera al hacerlo a ninguna comunidad, o a ningún barrio. Por su parte el alcalde en funciones me explicó que tenía claro que no debía favorecer a uno de los barrios, aunque fuera el suyo, porque las comunidades lo verían mal y le reclamarían. Distribuía por tanto obras razonando 'esto para Ccollana, porque a Chaupi le di esto otro'.

O un genérico 'los de Chaupi están molestos porque para instalar el agua entubada de Puquio hemos usado una de sus tomas y ahora tienen menos agua' que solo podría referirse a los regantes del sector de Chaupi pero que implica a los comuneros y vecinos del barrio regantes o no.

De otro lado, la organización campesina incluía en sus preocupaciones y tareas asuntos que podríamos llamar municipales o servicios urbanos, no directamente relacionaos con las necesidades de la producción agropecuaria, pero si con las de sus asociados y su lugar de residencia. Sí por ejemplo, era tema de discusión, formación de comisiones y rendición de cuentas en la asamblea de la comunidad de Ccollana la reparación de las torres de la capilla del barrio y los trámites y trabajos necesarios para que el municipio provincial terminara la instalación de desagües y construyera el nuevo mercado de abastos en su barrio.

En ese contexto el cura podía contar para cumplir con sus tareas con la ayuda de los 'alcaldes' o delegados que cada comunidad campesina designaba para ocuparse de los asuntos que tuvieran que ver con las celebraciones religiosas de los comuneros y con los requerimientos del cura de la parroquia. Había un alcalde para el municipio también, explicó el alcalde municipal, pero yo nunca lo vi en funciones. Solo vi a los cuatro alcaldes con sus varas formar parte de la celebración del aniversario de la comunidad campesina de Chaupi y escuchar a un comunero arengar al nuevo presidente de la comunidad a llevar buenas relaciones con el municipio y terminar la prometida plaza de Maculi.

Unos años después pude presenciar una crisis en la relación entre la Comunidad Campesina de Ccollana y el párroco. En una asamblea le reclamaron al alcalde comunero que no estuviera aun separada la iglesia y pagado el sacerdote para la celebración de la misa del patrón del barrio. El encargado del cargo respondió que el cura no quería, que encargaba decir que tenían que enviar delegados para participar en la catequesis dominical y que, por lo tanto, habría que hacerlo de una vez. A lo que el presidente de la comunidad le increpó, *‘¿Tu de quien eres delegado? ¿De nosotros o del cura?’* y comentó que esa era otra muestra de la arbitrariedad y abuso con que el padre trataba a los campesinos que no tienen obligación de obedecerle, ni siquiera de mandar a un alcalde, que las fiestas ya no eran responsabilidad de la comunidad campesina que lo hacían por costumbre y para que la gente del barrio no se perjudicara.

La institución de los alcaldes y la obligación de la población indígena de atender o solventar las tareas de la iglesia o de la autoridad municipal es una institución colonial y luego también republicana que, en la memoria agradecida de los campesinos de la comunidad de Chaupi, desaparece con la ley de reforma agraria en 1971 cuando el gobierno militar de Velasco transforma las comunidades indígenas en comunidades campesinas separadas de cualquier obligación para con la autoridad religiosa, política u otra (cuaderno de campo, discurso en aniversario de la Comunidad Campesina de Chupi, enero 1997). Casi tres décadas después, en efecto, el cargo de alcalde había desaparecido de las obligaciones legales de la organización campesina formal, pero no de la costumbre ni de las expectativas.

Ni la intervención en los asuntos de la producción de la ciudad (Harvey, 2013).

4.3.5. Identificaciones confluir al centro

Las calles no muestran siempre el mismo tipo de tensiones en las relaciones sociales que colocan en ellas lo que se encuentra o se hace allí. Pero su presencia produce o confirma usualmente las identificaciones que fueron parte de llevarlas a las calles. Así las cuatro andas que recorren el centro y calles aledañas en Semana Santa hablan de estas identificaciones. Son preparadas y cargadas por la población indígena de cada uno de los barrios por el sistema de cargos cuyo funcionamiento vigila y convoca el alcalde comunero y la comunidad campesina (Foto 13)⁵⁵, y representan el aporte de cada sector de la población urbana, de modo que en conjunto es todo el pueblo el que se ve representado en las celebraciones. Fue por esto que el alcalde y su señora se mostraron públicamente entre los devotos, explicó el mismo alcalde, para mostrar que sigue siendo del pueblo de Puquio aunque algunos interesados lo acusen falsamente de robar los fondos para la compra de un camión compactador. Pude comprobar que el mensaje fue entendido, pero también interpretado de otra manera: la autoridad municipal era un caradura, que no tenía vergüenza de sus actos, ni la humildad de mostrar

⁵⁵ Nótese que el anda lleva el nombre tanto del devoto como del barrio

Foto 13: Anda de semana santa 1997



Foto 14: Altar en la esquina de Picchachuri en la plaza 2000



respeto a la gente de Puquio. Había perdido el derecho de participar de la celebración colectiva.

Y en Corpus Cristi se puede ver también la escenificación de la dinámica entre los cuatro barrios y el centro dominada por la presencia de los campesinos. En las esquinas de la plaza central se arma el altar que cada comunidad coloca en la esquina que corresponde a su barrio. No lo pude presenciar aquel año, pero me explicaron que los vecinos, como se llamaba a los habitantes del centro y a la población no indígena supuestamente más rica de los barrios, prestan sus mejores adornos de plata a solicitud de 'los indios' (

Foto 14), pero son estos los que se reúnen en la esquina de su barrio en torno al altar que adornan con ellos y arman al terminar la celebración religiosa una 'Caramusa', es decir, una pelea campal donde los grupos de un barrio le tiran fruta, especialmente manzanas, pero también papas, a los de los otros barrios(Foto 16)⁵⁶. El alcalde correspondiente se ocupa de coordinar y poner en marcha esta actividad u otras como las celebraciones como la fiesta de la sequia (Foto 17), o la de la Virgen del Rosario.

Algunos consideran que la Virgen del Rosario es en verdad la patrona de Puquio. En este caso, la organización de la celebración rota entre barrios y la calidad de la competencia entre los grupos de danzantes de negritos que

⁵⁶ Sin embargo, la foto antigua, en blanco y negro, que encontré en la colección de uno de los fotógrafos de Puquio, los muestra tirándose piedras (Foto 15).

acuden habla de la capacidad del barrio organizador. Esta forma de organizar los rituales católicos en las calles por barrios y comunidades mantiene activa la partición del espacio en territorios indígenas o no. Y a la vez diferencia y fija el

Foto 15: Caramusa foto del estudio Maldonado sin fecha



Foto 16: Caramusa esquina Ccayao, 1997 foto Avalos

Todavía se ven las ruinas del puesto policial



Foto 17: Alcalde campo y mayordomo de Chaupi solicitando colaboración a vecino de la plaza central



lugar/comunidad donde cada cual pertenece, pasa el cargo y recibe las bendiciones.

4.3.6. Una población campesina

Entre 1996 y 1997 las demarcaciones geográficas se mantenían cargadas de significados sociales diferentes en uso como referentes importantes: exclusivo, rico y civilizado el centro y sus habitantes –por lo menos sus antiguos habitantes- e indígena, campesino, pobre y más rural conforme se alejan del centro los cuatro barrios. Y para confirmar ese carácter rural de los barrios están las celebraciones campesinas que toman las calles de Puquio y pueden incluso disputarle el espacio y la autoridad a los funcionarios nacionales y municipales.

Empecemos por la fiesta de la sequía. El agua para regar los campos de cultivo se distribuía en cuatro zonas de riego, Ccayao, Pichqachuri, Chaupi y Ccollana. Pero de acuerdo al responsable del Ministerio de Agricultura de supervisar la distribución del agua de riego en la provincia, la separación de esas cuatro zonas de riego no tenía justificación en las características de la superficie o en los flujos naturales de agua. Se debía más bien, según él, a la tradición y a los canales que la población campesina organizada había construido y mantenía. Es de notarse también que la gran mayoría de los regantes tenía concentradas sus propiedades en un solo sector, y los comuneros registrados que eran también regantes las tenían en el sector correspondiente al territorio de su comunidad, siendo que la porción de aquellos que regaban en diferentes sectores era pequeña (alrededor del 9%).

Aunque ninguna comunidad campesina manejaba el acceso al agua porque la tierra es mayoritariamente propiedad individual, y porque desde 1940 el gobierno peruano avanzó en la exclusión de las poblaciones indígenas organizadas del control del agua (Arguedas, 1975), el cuidado del agua esta aun simbólica y prácticamente muy fuertemente asociada a las comunidades campesinas y a la tradición cultural indígena de los barrios. Los habitantes de Puquio que regaban sus campos, comuneros o agricultores, tenían que ir a territorio indígena, es decir, al local de las comunidades campesinas para asistir a la asamblea de regantes y a la distribución de turnos de riego que se hacía semanalmente en el local comunal incluso si los encargados de la distribución del agua no eran comuneros. Y la organización informal de la comunidad campesina, esa que practican rigurosamente aunque no esté en los requisitos legales, considera nombrar un alcalde campo que es responsable de ver que la distribución del agua ocurra adecuadamente y que se celebre la fiesta de la sequia.

Así, una vez al año las comunidades campesinas e indígenas mandaban a los auquis a hacer el pago al cerro de donde toman sus aguas los canales que riegan las tierras de cultivo del barrio y surten de agua a la ciudad. La celebración empieza con el alcalde campo delegado de la comunidad campesina acompañando a los cargos a recorrer el centro a solicitar apoyo a los vecinos y sobre todo a aquellos que son agricultores que riegan sus campos con las acequias de la comunidad aunque no son comuneros. Luego las mujeres los despedían a la salida del barrio o del local comunal con un trago para el frío de la noche diciendo, más o menos, *‘¿Asegúrate de llegar al*

...⁵⁷ y hacer bien el pago. No te vayas a quedar en el camino. No sea que por tu culpa no tengamos un buen año.'

Ellos partían de los puntos de despacho de cada barrio, y eran recibidos a su retorno por gran número de campesinos vestidos a la usanza indígena en las tomas de cada sector. Y después de algunas celebraciones en el campo en torno a los estanques y lagunas entraban todos en Puquio con las jóvenes parejas bailando el ayla⁵⁸. Los auquis se retiran hasta el día siguiente, pero los casados y sobre todo las parejas jóvenes y los conjuntos de violín y arpa que ha traído el mayordomo se quedan en un lugar central de cada barrio bailando toda la noche.

A las cruces ya las vimos desfilando en medio de la celebración del izamiento de la bandera, sentando su precedencia y la del cura en el centro mismo del poder político en Puquio. En una descripción sucinta muy apretada: los mayordomos de las cruces las hacen bajar de los cerros, las alojan en las capillas de los barrios, las velan y las adornan y las llevan a escuchar misa a la iglesia matriz, luego las regresan a las capillas, reciben y agasajan a todos los que colaboraron (Foto 18), las autoridades comunales organizan el nombramiento de nuevos cargos (Foto 19) y después las cruces retornan, adornadas con los productos de la tierra (Foto 20), a los cerros para que sigan protegiendo los campos de los vientos. Esta vez son un tambor y un pinkullo los que acompañan las cruces en todos sus recorridos y ocupan con ellas las

⁵⁷ No pude entender bien el término usado.

⁵⁸



Foto 18: Llumchuy preparando adornos para invitados a la fiesta de las cruces en Ccollana



Foto 19: En la puerta de la capilla elección de nuevos cargos de la cruz en Pichccachuri



Foto 20: Cruz adornada en la Iglesia Matriz mayo 1997

plazas o atrios de las capillas en los barrios celebrando las bendiciones de la cosecha y haciendo el pago debido.



Sequia, compartir el agua que brinda el apu

Foto 21: La cruz del ruedo octubre 1996



En mayo las cruces en agosto y setiembre la sequia son probablemente dos de los momentos más importantes del calendario festivo campesino que ocupan la ciudad. Y que en sus desplazamientos y en su significado la unen con su entorno no solo natural, sino también cultural andino. Ambas son reconocidas como fiestas exclusivamente indígenas.

4.4. Múltiple

A pesar de la asociación entre los barrios, los territorios indígenas y las comunidades, no todo, ni siquiera la mayor parte del suelo urbano o rural en el distrito de Puquio es propiedad de las comunidades campesinas, o de los

comuneros. Y tampoco eran considerados indígenas todos los comuneros, ni todos los que se o eran considerados indígenas estaban registrados en el padrón de comuneros. Y por supuesto, no todos los habitantes de un barrio eran comuneros ni indígenas. Ni el relativamente pequeño número de comuneros ni la extensión de sus propiedades se correspondía con el valor simbólico otorgado a las comunidades campesinas.

Debo agradecer que tuviera acceso a los padrones de comuneros de las Comunidades Campesinas de Ccollana, Chaupi y Ccayao. Comparando y contando los nombres de los comuneros se podía establecer que entre las tres comunidades campesinas sumaban a 397 comuneros en 1996 (Tabla 11).

Tabla 11: Comuneros por comunidad (1996)

Chaupi	Ccayao	Ccollana	Pichccachuri	Total
136	129	132	s/i	397

Fuente: Padrón de electores de las comunidades de Chaupi, Ccollana, Ccayao 1996

Es una pena que no pudiera ver el padrón de comuneros de Picchccachuri, pero sus líderes decían que eran en 130, de modo que si los sumamos a las otras comunidades tendríamos que alrededor de 527 personas eran comuneros. Cada uno de ellos representaba una familia o una familia extensa⁵⁹. Las personas eran cuidadosas en llamar comunero solo a aquellos registrados en el padrón, pero se daban la licencia de atribuirle este título a los dependientes directos del comunero o comunera, lo que amplía el número de quienes se llaman a sí mismos comuneros por extensión. Todos ellos estaban orgullosos y consientes de la importancia simbólica y política de las

⁵⁹ No se registra como comunero sino una persona por un hogar.

comunidades y reclamaban el calificativo de comunero para sí, si lo eran, pero de ninguna manera aceptaban el de indio por su carga étnica peyorativa⁶⁰.

Si fueran alrededor de 527 comuneros, sin embargo, solo llegaría a poco más de al -21%- de las 2408 unidades domésticas que el censo de 1993 contó en Puquio. Los comuneros serían, sí, casi un tercio -32%- de las 1622 personas que declaraban tener propiedades en el distrito⁶¹ (

Tabla 12: Comparación de comuneros, propietarios y unidades domésticas (1996-1997)

), si, en efecto, todos los comuneros tuvieran propiedad que declarar. Pero solo 113 –el

Tabla 12: Comparación de comuneros, propietarios y unidades domésticas (1996-1997)

	Comuneros * 1996	Comuneros estimado** 1996	Unidades doméstica s 1993	Propietarios 1995
Total	397	527	2408	1622
Comunero* como % de	100	75	16	24
Comunero estimado** como % de		100	21	32

*solo considera 3 de las 4 comunidades campesinas

** incluye un estimado de 130 comuneros de la cuarta comunidad según declarado por su presidente

Fuente: Padrón de electores de las comunidades de Chaupi, Ccollana, Ccayao 1996, Formularios del impuesto a la renta 1995, entrevista 1996

28%- de los que estaban en los padrones de las tres comunidades que pude revisar, estaban también en la lista de quienes pagaban impuesto a la renta de

⁶⁰ Unos años después (2006) el término indígena se estaba usando con orgullo incluso para sustituir al de comunero. La educación bilingüe intercultural (EBI) era entonces parte de las políticas educativas locales.

⁶¹ 1608 es el número de los que pagan impuestos sobre propiedades rurales y urbanas.

la propiedad urbana y o rural en Puquio, los comuneros eran por tanto solo el 7% de los propietarios (¡Error! No se encuentra el origen de la referencia.). Es decir, la gran mayoría de los comuneros no tenía o no declaraba propiedad inmueble.

Tabla 13: Comuneros de 3 comunidades entre declarantes del impuesto a la renta y tipo de propiedad declarada (1996)

	Total de personas en ambos padrones 1906	Padrón de comuneros 397	Declaración del Impuesto predial 1622
Presentes solo en una lista	1793	284	1509
Presentes en ambas listas	113	113	113
%	5.9	28.5	6.9

Fuente: Padrón de electores de las comunidades de Chaupi, Ccollana, Ccayao 1996, Formularios del impuesto a la renta 1995

Se puede notar que la propiedad rural era importante entre los propietarios, pues la mitad -51 %- de los propietarios declaraba tener propiedades rurales (Tabla 14). Así, el conjunto de quienes declaraban propiedad rural, fuesen comuneros o agricultores, como se llama a las personas dedicadas también a actividades agropecuarias aunque no indígenas, sumaban el 34.4 % de las unidades domésticas consignadas en el censo de 1993.

Tabla 14: Declarantes del impuesto predial por tipo de propiedad declarada

	Tipo de propiedad			
	Rural	%	Urban	%
	1622	100	1622	100
Declara propiedad	829	51	1548	95
No declara	793		74	

Fuente: Formularios del impuesto a la renta 1995, entrevista 1996

Pero la presencia de los comuneros entre los propietarios rurales, no hablaba necesariamente de su capacidad económica y consecuente influencia, la que depende para la actividad agropecuaria del acceso al agua. En la lista de regantes de los cuatro sectores de riego había 792 personas aunque algunas regaban en varios sectores. Había disminuido respecto de los 1093 consignados 20 años antes (Montoya y otros, 1979, p.81). De ellos solo eran comuneros 181 –considerando los nombres en los tres padrones a los que tuve acceso (Tabla 15). Así, considerando solo 3 comunidades los comuneros eran minoría entre los regantes -23%, y esto acentúa la tendencia del estudio de 1979 que pudo considerar a las 4 comunidades. Entonces 468 de 1093, es decir el 43% de regantes eran comuneros (Montoya y otros, 1979, p.81).

Tabla 15: Según los padrones de regantes

lugar de riego	Total	Regantes		comuneros*	%
		No eran comuneros*	%*		
total	792	611	77.1	181	22.8
Ccayao	188	107	56.4	81	42.0
Ccollana	226	175	77.4	51	18.1
Chaupi	245	190	77.5	55	20.4
Pichccachuri	159	s/i	s/i	s/i	s/i

* considerando solo los nombres registrados en las comunidades campesinas de Ccayao, Ccollana y Cahupi
Fuente: Padrón de electores de las comunidades de Chaupi, Ccollana, Ccayao 1996, Padrón de regantes de de los cuatro sectores de riego de Puquio 1997

Si sumamos las listas de regantes y comuneros, descartando los repetidos, tenemos 1009 personas con intereses en actividades agropecuarias, y este número se acerca al 50% de las unidades domésticas en Puquio (Tabla 16) donde solo una minoría son comuneras con acceso a riego. De hecho solo un máximo de 33% de las unidades domésticas en la ciudad tiene acceso a riego.

Tabla 16: regantes y comuneros respecto de las unidades domésticas

	total	%	%
Unidades domésticas	2408	100	

Suma de regantes y comuneros	1009	41.9	100
Regante	792**	33.1	
Regantes no comuneros*	611	60.6	
Regantes comuneros*	181	17.9	
Comuneros* que no están en el padrón de regantes	217	21.5	

* considerando solo los nombres registrados en las comunidades campesinas de Ccayao, Ccollana y Cahupi,
 ** no descarta nombres repetidos
 Fuente: Padrón de electores de las comunidades de Chaupi, Ccollana, Ccayao 1996, Padrón de regantes de de los cuatro sectores de riego de Puquio 1997

Las propiedades urbanas y rurales que las cuatro comunidades campesinas declaraban eran solo unas pocas y un porcentaje reducido del suelo -el 0.1% según el Censo Nacional Agropecuarios de 1994 (Tabla 17)-, y sin

Tabla 17: Tierra según tipo de tenencia, distrito de Puquio

	total	En propiedad	En arriendo	comunal	Otra
Productores agropecuarios	1904				
Unidades agropecuarias	1865	1666		10	
parcelas	6601	6280	154	61	106
Superficie	42370.64	42157.80	41838.04	94.08	40.38
			96.5%		0.1%

INEI, III Censo Nacional Agropecuario 1994, Cuadros 32 y 33

embargo eran bastante valiosas. En 1996, a pesar de estar exoneradas del pago de impuestos pero no de hacer la declaración, tres comunidades declararon sus propiedades de modo que el número, tamaño y valor de sus propiedades puede ser consultado en el registro municipal. La Comunidad Campesina del Barrio Ccollana, por ejemplo, declara 3 propiedades urbanas y 3 propiedades rurales cuyo valor conjunto –calculado por los criterios municipales aplicados a todas las propiedades del distrito- hacían de ella el mayor propietario individual del distrito. La segunda más valiosa propiedad era la de la Comunidad Campesina del Barrio de Ccayao que declaró 3

propiedades urbanas y 14 propiedades rurales. Pichccachuri era el quinto con 2 propiedades urbanas y 13 rurales (Tabla 18).

Tabla 18: Las 10 propiedades más valiosas en el distrito de Puquio (1995)

Propietario	tipo		Valor en soles	Impuesto en soles
	Urbana	Rural		
Comunidad Campesina del Barrio de Ccollana	3	3	2,185,405.00	exonerado
Comunidad Campesina de Ccayao	3	14	733,409.90	exonerado
Sociedad de Beneficencia Pública	3	0	648,035.40	exonerado
Parroquia Niño Jesús de Puquio	6	0	565,116.50	exonerado
Comunidad Campesina de Pichccachuri	2	13	435,584.90	exonerado
Centro Médico Instituto Peruano de Seguro	1	0	299,227.60	exonerado
Municipalidad Provincial L. P. Mercado	1	0	160,566.00	exonerado
Escuela de Educación Primaria N° 24016	1	0	144,427.00	exonerado
Electricidad Regional Sur Medio S.A.	1	0	141,859.50	818
Comunidad Campesina de Santa Ana	0	1	103,716.60	exonerado

Fuente: Formularios del impuesto a la renta 1995, entrevista 1996

Aunque las comunidades estarían conformadas por campesinos, sus propiedades rurales no eran tierra agrícola o en riego sino básicamente pastos. La comunidad Campesina del Barrio de Collana, por ejemplo, según está registrado en los sectores de riego del ministerio de agricultura, tiene 4 parcelas y un total de 127,75 has de las que riega en total 5,25 has (Tabla 19).

Tabla 19: Área en los cuatro subsectores de Puquio según condición de riego

	Parcelas	Superficie (has)	Superficie en riego (has)
total	2159	1703.1	1309.95
Ccollana	4	127,75	5,25

Fuente: Padrón de regantes de de los cuatro sectores de riego de Puquio 1997

Los comuneros se afanan en las reuniones donde se discute el uso que darán al terreno comunal, pues su interés es hacer pastar en ellos a sus animales:

vacas, ovejas y alpacas⁶². Ellos mismo no eran pastores, de esa tarea se encargaban algunas familias de pastores que vivían en las estancias de la puna y no eran comuneros, y tampoco se los consideraba puquianos. Eran comuneros sobre todo los campesinos, pero también aquellos que ahora podían trabajar también de maestros o funcionarios públicos, que tenían tierras de cultivo, aunque no necesariamente irrigadas, en el territorio de la comunidad pero echaban a pastar a sus animales en los pastos comunales.

Las comunidades campesinas eran ciertamente dueñas de la conjunción más valiosa de propiedades de Puquio, pero había otras 3061 propiedades urbanas (Tabla 20 en la p.191) y 2159 rurales además (Tabla 19). Y la mayor parte del suelo urbano y rural no era ni parecía haber sido propiedad de las comunidades campesinas.

4.5. Indígena citadino y ciudadano

Aunque los puquianos sabían que la propiedad del suelo era básicamente individual, imaginaban Puquio dividido en cuatro territorios asociados cada uno a una comunidad campesina⁶³ a las que les reconocían ciertos derechos y obligaciones sobre ese territorio. Uno de ellos prioridad sobre la propiedad.

La manera como imaginaban los derechos de propiedad daba prioridad a la comunidad sobre otros. Más precisamente, si no hay propietario o

⁶² La vicuña es escasa entre los comuneros del distrito y ciudad de Puquio. Pero Ccollana aceptó ceder pastos a un grupo de sus comuneros que quería incursionar en la crianza de vicuña con el incentivo de CONACS.

⁶³ El distrito incluye además de las cuatro comunidades de Puquio otras comunidades menores con su propio territorio en torno a los poblados o anexos de Chilques, San Andrés y Santa Cruz

poseedor individual conocido, ni prueba de que alguien reclamara la propiedad, todos, incluidas las autoridades municipales asumían que la propiedad era legítimamente de la comunidad. El debate que se dio en la asamblea de la Comunidad de Ccollana en torno a la propiedad del terreno otorgado al Hospital Regional permite entender la manera como se entienden los derechos de propiedad.

La memoria hecha del modo como se traspasó la propiedad es la siguiente. El hospital está ubicado en el barrio de Ccollana en una propiedad que la entonces Comunidad de Indígenas de Ccollana donó para su construcción en 1957. Al final de la década de 1980 el hospital necesitó más terreno para una expansión. Su director le pidió a la municipalidad que le diera un terreno adyacente que estaba abandonado. El municipio confirmó que en efecto el hospital tenía razón, no se podía encontrar de ningún propietario en ningún registro de obligaciones o transacciones de propiedad, así que aconsejaron al hospital que le pidiera a la Comunidad Campesina de Ccollana que le diera el terreno, cosa que hizo. Tal como vieron lo vieron las autoridades municipales, nadie, salvo la comunidad, podía disponer de un terreno abandonado en su barrio. Establecieron continuidad entre los derechos y atribuciones de la comunidad de indígenas que donó el terreno para el hospital y la comunidad campesina que se había reconocido e institucionalizado bajo la ley de reforma agraria. La parcela estaba en el territorio de Ccollana, así que era la comunidad la que tenía que decidir sobre el terreno y ejercer por tanto derechos de propiedad. La comunidad campesina hizo sus propias averiguaciones, en la notaría, entre sus miembros y en el

barrio, y estableció que los propietarios habían fallecido hacía mucho tiempo, no se pudo encontrar ningún heredero y ningún comunero reclamaba derechos de herencia. Por lo tanto consideraron que tenían la autoridad para disponer del terreno y se lo dieron en propiedad al hospital.

En 1996 llegó una pareja joven a Puquio reclamando que el terreno era su herencia, y que la comunidad campesina tenía que devolvérselo. En una de las asambleas en las que insistieron en su reclamo, el presidente y otros comuneros encargados de investigar el caso declararon que ellos eran alborotadores que no tenían documentos para probar que el terreno fuera suyo, y además que, aunque eran parientes del último dueño conocido, no habían participado en la comunidad por muchísimo tiempo. Les recordaron que prefirieron quedarse en Lima, y ni siquiera se aparecieron cuando se hizo la indagación incluso mandando aviso a los residentes en Lima que fue cuando debieron haber reclamado el predio. Y concluían, sin oposición entre los comuneros presentes, que ahora ya no tenían derecho a reclamar.

Es decir, los comuneros en asamblea y sus autoridades eran conscientes que el terreno que ahora incrementaba el área del hospital, había sido una propiedad individual. Pero consideraban que había pasado a disposición de la comunidad cuando ningún familiar la reclamó. Reconocían derechos de propiedad y herencia individuales dentro del territorio comunal, y reconocían el valor de los documentos e instituciones legales, así como el uso efectivo como prueba de derechos de propiedad. Pero ellos y las autoridades municipal consideraban que las propiedades individuales eran histórica y

esencialmente territorio de la comunidad y no del Estado o de la municipalidad. Y ellos ejercían sus derechos individuales y colectivos sobre las propiedades y el territorio.

4.6. Ciudad indígena

Así la idea de que la tierra y sus dueños originales fueron parte de los ayllus organizaba la percepción de la gente sobre la organización social y la legitimidad de las propiedades. Agrupar la tierra y las personas en barrios, comunidades, territorios, y sectores de riego que conservaban los nombres de los ayllus y tenían expresión en el espacio físico producido segregaba a las personas. El peso simbólico de los ayllus y de las comunidades indígenas era también – todavía- el peso del pasado –uno de ellos- y de la ruralidad en el Puquio de fines del siglo XX.

Aunque la actividad agropecuaria, ganadera o comunera parcelaria como la describieron Montoya, Lindoso y Silveira (1979, 1980), había perdido peso en la economía local era posible reconocer el centro no solo como el espacio de los otros sectores de la vieja estructura urbana. Sino también como el punto de confluencia de las actividades rituales de la población comunera e indígena, que representaba así la unidad de Puquio, en él.

Puquio podía ser simbólicamente indígena y rural, pero la dinámica de relaciones interpersonales cercanas y su control sobre los usos apropiados del espacio urbano y las distinciones entre los vecinos propias de paz de una población rural era más bien una añoranza de una ciudad rural inventada cuya

estatificación étnica eran cada vez más evidentemente inexistente y cuya pobreza se atribuía ahora al crecimiento urbano.

Así también, debido al peso de la costumbre, y al hecho de ser las únicas instituciones representativas en la población local activas, las comunidades parecían seguir haciéndose responsables de los servicios urbanos, o por lo menos de la fiscalización de las obligaciones y promesas del municipio respecto de sus territorios y la población en ellos.

Pero había en Puquio otras representaciones y otros sectores que crecían en el interior mismo de los territorios indígenas y entre quienes también se podían identificar como comuneros o como indígenas.

6. UNA CIUDAD: DIFERENCIAS DOS

En el paisaje de Puquio se expresaba también una perspectiva más bien opuesta a la celebración del carácter indígena y rural, y a su rechazo de lo llegado de fuera. En esta perspectiva importa poder reconocerse diferente de la población indígena, y diferente también de un asentamiento rural. El orgullo estaba en el carácter urbano de la localidad que se debería a los logros de los viejos puquianos, y no a los indios. Había que empezar estableciendo su legitimidad y preeminencia y luego visibilizar sus logros.

6.1. Los orígenes de Puquio

Aun cuando la identidad de la ciudad debía construirse en torno a los viejos puquianos, esos puquianos no eran en la memoria del momento originarios del lugar, y quienes se ubicaban entonces entre sus descendientes no podían expulsar de su representación a las poblaciones indígenas, ni lograban confundirse con ellas o reclamar la legitimidad de ser la población originaria⁶⁴. Descender de los fieros lucanas, los cargadores de las andas del inca era el origen que se le reconocía a los indígenas y podía ser parte de la presentación local, pero el progreso estaba del lado de quienes, en su percepción, fueron siempre en diversa medida foráneos y habían construido allí

⁶⁴ La idea de que solo los descendientes de la población originaria son los verdaderos peruanos y legítimos dueños del país forma parte del complejo ideológico que Portocarrero y Oliart encontraron entre estudiantes de colegio en 1989 y llamaron “la idea crítica”. Esa idea es también parte de los fundamentalismos andinos y de las ideas en torno a la autenticidad indígena en las ideologías mestizas andinas (Lauer, 1997).

un lugar exclusivo. ¿Le faltaba a Puquio una leyenda como la de Inkarrí en Pacapauza donde los formatos míticos preexistentes pudieran usarse para decir otra cosa (Landa, 2008), para confundir lo indígena y lo español y construir una alternativa a la historia de su origen?

6.1.1. Iglesias y restos coloniales

Las leyendas y los hitos del paisaje que pueden explicar o ser motivo para recordar quiénes son los habitantes de Puquio mantienen a los grupos separados, orgullosos de sus diferencias y de sus logros diferenciados.

A los ojos de la población local la iglesia es el edificio más significativo de Puquio. El local municipal quemado por Sendero Luminoso que recién empieza a ser reconstruido no puede todavía competir con ella. Los puquianos explican que la población está construida en una lomada marcada por las quebradas que han abierto los ríos Geronta, Churulla y San José de modo que no hay punto en los alrededores desde donde se pueda ver toda la población. Y agregan con satisfacción que la iglesia colonial, en cambio, se puede divisar desde cualquier punto marcando el centro de Puquio. En la década de 1970 las autoridades municipales y los emigrantes modificaron sus dos campanarios para ponerles puntas de calamina con cruces encima, a las que luego pintaron de blanco y le pusieron focos, de modo que el monumento central de Puquio del que así se reapropiaban se viera más prominente incluso de noche. La arquitectura colonial y la ubicación de esta iglesia son, a sus ojos, el más poderoso recordatorio de una interpretación de sus títulos en el lugar que tiene la pretensión de ser la verdad histórica.

En efecto, si bien atribuimos al lenguaje articulado ser el medio por el cual se construye el sentido y la memoria que se fija en narraciones orales o escritas, como trama y estructura de símbolos listos para que, al ser escuchadas o leídas por otras gentes, en lugares o tiempos diferentes, puedan convocar al reconocimiento de un significado compartido o a su reinterpretación. También rituales y movimientos, así como, monumentos y características del paisaje, que son por tanto paisajes construidos, pueden corporizar y convocar memoria y sentido. Es el caso de la iglesia matriz en Puquio.

La ubicación y características del edificio de la iglesia matriz parecen obligarles a evocar la leyenda de su origen y constituyen así uno de los más importantes medios por los que se produce y conserva una representación y explicación de Puquio como una unidad. Pero a diferencia de las historias y prácticas vinculadas a los barrios y sus comunidades indígenas, la iglesia matriz no habla de la confluencia hacia el centro, vacío. Lo llena y convoca a reproducir la idea de la unidad de una estructura jerárquica en torno a la imposición foránea sobre la población local; y a otorgarle a la primera un lugar prominente en el sistema de autoridad y prestigio, no solo religioso. La iglesia recuerda que la población indígena fue subordinada a un poder central que se propone simultáneamente propio y ajeno; y así, como tantas otras leyendas de la fundación española de los pueblos, siembra en el relato del origen de la población la crítica a la legitimidad de los derechos de sus fundadores.

Siempre había alguien en Puquio que insistía en que la iglesia no está en realidad en el centro del pueblo sino a un costado, y en Ccollana, y que recuerda que las manzanas que existen detrás de ella y a uno de sus lados son una expansión relativamente reciente sobre terrenos que eran campo agrícola. Este hecho geográfico era evidente para cualquier persona en Puquio. Y su explicación aparecía sin que preguntara por ella en la forma de una interpretación de la composición social de Puquio. *“Puquio no es un pueblo español, es un pueblo indígena”* era la versión más sencilla siempre completada con explicaciones más o menos elaboradas sobre la construcción y ubicación de la iglesia. Explicaban su ubicación:

‘Como los españoles llegaron tarde aquí, no pudieron expulsar a los indios de sus tierras, así que tuvieron que construir su iglesia y su plaza al costado del pueblo indio.’

‘Esta es la iglesia de los españoles, la construyeron enorme y con mucho oro y plata, pero al costado del pueblo porque el pueblo original de Puquio era indio, y los indios ya tenían sus autoridades y sus iglesias. Había cuatro iglesias de indios en diferentes lugares. Los españoles tuvieron que hacer un lugar a un lado para ellos.’

Explicaban el origen minero de quienes finalmente dominaron en Puquio

‘Puquio es diferente. Es un pueblo indio. Tiene cuatro barrios. Ccollpamayo es el pueblo español original. Era un pueblo minero a orillas del río. Los españoles construyeron sus casas demasiado cerca al río y se inundó. Así que tuvieron que abandonar el pueblo inundado y se mudaron al pueblo indio. Puedes visitarlo un día, las ruinas del pueblo siguen ahí.’

‘Nosotros llegamos de Ccolpamayo cuando se inundó ... quiero decir, nuestros antepasados, hace mucho tiempo. Ellos hicieron espacio para ellos en Puquio tomando la tierra de los indios y construyendo sus casas alrededor de la plaza. Eran explotadores [esto fue dicho con un gesto de resignación], eso era nuestro pasado.’

‘Te voy a contar algo que la gente no sabe, los molinos que hay en Ccolpamayo no son molinos de grano. Es cierto que al último fueron usados para moler trigo, pero originalmente eran molinos de mineral. Se pueden ver las huellas en las piedras. Te voy a mostrar. Los abandonaron cuando la plata escaseó. Ahí fue cuando los españoles se mudaron a Puquio. Construyeron la iglesia y dijeron que era para el Niño Jesús. Esa es otra leyenda. Ya te la conté en Ca...⁶⁵, al lado de la plaza de toros.’

Pero también encontré a alguien que siguiendo el mismo esquema termina identificando el origen de Puquio con la migración de los mineros.

‘Esta iglesia no es muy antigua. Es solo del siglo XVIII, [algunos hacían notar que hay una inscripción que dice 1740] pero los primeros habitantes de Puquio eran mineros ricos. El altar de la iglesia era de plata sólida y trajeron un Niño Jesús de oro de Ccolpamayo y lo pusieron en una urna en el altar. No se sabe dónde la guarda el cura ahora.’

En 1977, Alfredo N. Dá Silva E., un profesor de colegio en Puquio, había escrito una extensa monografía de Puquio para conservar la memoria de su pasado en la que argumenta más o menos del siguiente modo: El gobierno

⁶⁵ En ese momento no podía entender el nombre del cerro Casaymarca, al que algunos llaman morro, al costado de Puquio desde donde se ve la mayor parte del pueblo, y donde se ha construido una enorme plaza de toros.

español prohibió que indios y españoles vivieran juntos. Esa prohibición se rompió pues los españoles construyeron pueblos y los indios se asentaron en los alrededores. En Puquio sin embargo las cosas fueron al revés. Fueron los españoles los que se mudaron a un pueblo indígena. (Dá Silva, 1977, p.35). La descripción sostiene que los primeros españoles se asentaron en Pichccachuri y que luego los inmigrantes huamanguinos más ricos se construyeron sus casas en Ccollana. En 1997 algunas piedras blancas se encontraban todavía bajo el barro y tierra de la calle de Pichccachuri, la calle Lima, que conduce al templo de Chaupi, y se podía encontrar arcos de piedra marcando la entrada a las viviendas de los antiguos vecinos en Pichccachuri, Chaupi, Ccollana, incluso en Ccayao para testimoniar que la afirmación de Da Silva podría ser cierta, que los mestizos se instalaron en los barrios indígenas. Aun en 1996-1997 había cierto afán por definir cuál de los dos barrios, Ccollana o Chaupi había admitido más mestizos. El razonamiento de Da Silva sugiere que en Puquio la sociedad no apareció como una extensión de España, sino que su núcleo es indio; aunque los indígenas no figuren en el libro cuando se describen actividades económicas, sociales o de la burocracia municipal. Aparecen sí en la sección folklor donde se habla del pasado y se reclama autenticidad.

Montoya, Silvera y Lindoso (1979) en cambio tratan de desmentir esta historia. Según ellos, fueron los ayllus los que gradualmente fueron llegando a Puquio al comienzo del siglo XX y se establecieron alrededor de los comerciantes que ya se habían instalado allí a lo largo del camino que comunicaba con Huamanga y otras provincias y con el tiempo se agruparon en

lo que se llamó barrios. Pero esta versión no parece haber sido recogida por la memoria popular en Puquio. La confluencia en la plaza central de los desplazamientos de las fiestas indígenas, su ir a pedir permiso y colaboración a los vecinos del centro para las fiestas campesinas, podría ser una descripción de un proceso histórico, pero no es así como se lo recuerda. Más bien, la resistencia a una condición subordinada de una la población indígena, que cada vez se diferencia menos del resto de la población en Puquio, se expresa en una disputa sobre el origen local o no del sector social. Un comunero de la Comunidad Campesina de Pichccachuri, parado en la plaza del barrio de Pishccachuri, a mi pregunta por la calidad de vida en Puquio, respondió enfático: “Esto no es Puquio, es Pichccachuri. Puquio está allá en Ulpamayo⁶⁶.” Y no señaló en dirección de la plaza principal, sino hacia las afueras, al lugar donde, confirmó el relato según el cual vivían a orillas del río, en un lugar accidentado, donde plant se inundó el campamento minero de españoles que, entonces, se trasladaron en medio de las comunidades. Dominándolas, y para él, imponiéndoles su nombre. Ellos crearon el centro actual, a un costado de la población, donde pusieron su iglesia y su santo. Y convirtieron a las comunidades indígenas a su alrededor en barrios con sus plazas y sus iglesias secundarias. Mi entrevistado seguía resistiéndose al dominio. Proponía otra representación, otro lugar para Puquio. Tuve que ir a ver el montículo que atestigua la ubicación del Puquio antiguo, aunque no sé nada de arqueología.

Más allá de la exactitud histórica de las explicaciones, la iglesia con sus dos torres de típica arquitectura colonial ayacuchana, su descentrada ubicación

⁶⁶ ¿O quizá dijo Ccolpamayu? Al igual que decía Chaupis y no Chaupi.

y su poca antigüedad no solo construyen una historia del origen de Puquio, construyen una explicación de quiénes son sus habitantes y sus posiciones relativas. La iglesia representa el poder sobre la población local y la riqueza de los españoles que transformaron su iglesia en el centro; y reproduce el orden colonial dividiendo a la población actual de Puquio en dos grupos distintos pues proporciona a los narradores y observadores medios para percibirla en términos de indígenas opuestos a los descendientes de españoles y foráneos.

Se puede aceptar la lógica del argumento de los narradores quienes entienden que la ubicación fuera del centro geográfico y la poca antigüedad es un dato objetivo inescapable que demanda explicación y obliga a reconocer a los indios como los habitantes originales del lugar. Se puede también razonar que quizá es más bien a la inversa, que los indios no podían ser olvidados o mantenidos fuera de la historia contemporánea y por tanto tampoco de la memoria de la fundación de la ciudad como hacía la historia popular de la fundación Española de Lima cuando no sabíamos nada de Taulichusco. No es sólo que las fiestas religiosas y cívicas indígenas como las cruces y la celebración de los aniversarios de la creación de la comunidad campesina inundan regularmente la ciudad, también fue convocada su movilización por las calles por sectores mestizos que promovían la revocatoria del alcalde⁶⁷ y encontraban en las comunidades, no solo solvencia moral y ética, sino también la única organización política con convocatoria existente en ese momento en

⁶⁷ El robo de los fondos para la compra de un recolector de basura permitió que sus opositores convocaran a la población de Puquio y de la provincia a organizarse para lograr su revocatoria.

Puquio⁶⁸. Sin ser una historia sobre ellos, los relatos construyen a los indios contemporáneos como descendientes de los habitantes originales y mantenía para ellos una presencia constante en la representación local incluso en la fórmula 'los primeros habitantes españoles de Puquio'. El símbolo español le decía a sus habitantes, que Puquio no es un pueblo español.

Y esto tiene, en su interpretación, varias consecuencias. Para empezar propone que la población indígena es el núcleo local y no puede ser excluido de la construcción del futuro y en consecuencia los descendientes de españoles no pueden ser legítimos dueños de la ciudad. Las personas cuyas explicaciones cité se identifican más o menos explícitamente como perteneciendo a esa parte de la población que no es india y cuyos antepasados fueron, por lo menos simbólicamente, españoles. Todos eran mayores de 27 años y estaban explicando su ubicación social. Procuraban fundar la explicación a su derecho a una posición preeminente en la sociedad local en sus orígenes españoles, es decir foráneos occidentales y civilizados. Pero eran conscientes de que sus derechos no eran tan definitivos ni legítimos como hubieran querido que fueran. Estos relatos expresaban su conciencia de que las poblaciones indígenas habían sido expulsadas de su tierra y explotadas, y a nadie le pareció justificable. Trataban la explotación de los indios como un hecho. Pero buscaban colocar tanta distancia como fuera posible entre ellos mismos y esa explotación. La ubicaban muy atrás en el pasado; hablaban de los explotadores en tercera persona, hacían notar que si bien sus antepasados habían sido explotadores, ellos no, y algunos afirmaban incluso ser indígenas.

⁶⁸ Con el estado de emergencia levantado el APRA acababa de reiniciar la convocatoria a los apristas locales a fin de constituir un comité aprista. El fujimorismo no tenía organización independiente de los funcionarios del Estado.

Haber llegado tarde a un territorio donde los indios estaban ya legalmente establecidos, tanto que tenían sus iglesias, hacía de ellos foráneos y marginales.

Pero esta historia del origen de Puquio permite trazar otra consecuencia más auspiciosa. Se usaba también para explicar por qué no hubo haciendas y, por tanto, tampoco gamonales en Puquio, y en consecuencia, por qué las comunidades indígenas fueron fuertes y no estuvieron sujetas a las haciendas. La ausencia de gran propiedad era presentada como un hecho crucial pues la explicación generalizada atribuye la pobreza y atraso rural a la explotación de gamonales que construyeron su poder sobre la propiedad de la tierra. La tardía llegada de los españoles permitía argumentar que no tuvieron tiempo para expulsar a los indios de sus tierras; es más, no fueron terratenientes sino mineros. 'En Puquio no hubo haciendas' era una frase que se repetía casi como slogan. Algunos se detenían a comparar Puquio con otros pueblos de la provincial de Lucanas y a explicar que los más abusivos gamonales de la región no fueron puquianos pues aquí solo habría habido unas cuantas finquitas. Otros recordaban que la miseria que causaron las haciendas no se podía encontrar en Puquio, que la habían conocido recién cuando trabajaron para Reforma Agraria al comienzo de los años 70 en el Cusco. La explotación se reconocía, pero como un problema ajeno a Puquio.

Nuevamente la geografía permitía ignorar las explicaciones de los historiadores según los cuales la expansión de las haciendas sobre tierra indígena fue un fenómeno del siglo XIX (Manrique, 1998; Glave, Burga y Flores

Galindo, 1991), y por supuesto se podía ignorar la posibilidad de que el poder gamonal hubiera estado basado en el control del comercio o del agua (Manrique, 1998; Montoya 1980). De hecho, algunos se aseguraron de explicar que Rodrigo Montoya, puquiano como ellos, publicaba datos inexactos en sus trabajos⁶⁹. Para ellos Puquio era una feliz excepción. Estaban orgullosos de que las comunidades indígenas nunca hubieran estado subordinadas al control de ninguna hacienda. Y podían estar orgullosos del origen y riqueza de sus antepasados pues no se basaba en la explotación de los legítimos dueños del lugar. Pero no dejaban de notar la fragilidad de esta posición.

Finalmente, la existencia de la iglesia matriz hablaba de su deseo de vivir separados o diferenciados de la población indígena. Estas historias establecen que los indios ya tenían sus propios templos cuando llegaron los españoles, y que los foráneos no las usaron, no se mezclaron, construyeron su propia iglesia. Y para recordarlo estaban en efecto las cuatro iglesias de los barrios de Puquio. Eran templos menores, en tanto dependientes de la matriz, y en general más chicos, sobre todo los de Ccollana y Pichccachuri. El templo de Chaupi era una construcción que los curas alemanes de la congregación de Los Sagrados Corazones habían hecho construir en 1970 en vez de la capilla original. Dicen que es más o menos del mismo tamaño que antes, pero ya no es una iglesia indígena sino una dependencia de la parroquia en la que se celebra la misa principal del domingo en la mañana. Las otras dependencias de la parroquia como el registro, la biblioteca, el centro vocacional, el local

⁶⁹ Según Montoya, incluso no habiendo grandes haciendas en Puquio, la desigualdad en la propiedad de la tierra y en la distribución del agua eran suficientes para permitirle a los mayores propietarios establecer relaciones serviles con algunas familias indígenas. (1980)

parroquial y la residencia de los curas están ubicadas en torno a la iglesia matriz en la plaza central. Las otras iglesias son indígenas y se usan para sus festividades. Para los habitantes de Puquio la iglesia de Puquio es la iglesia matriz y no es indígena.

Aunque construida en el barrio de Ccollana, la iglesia marcaba el centro de la ciudad, trasladándole esa calidad a su plaza y al área exclusiva donde habitaban los sectores altos y dominantes. La demarcación de los barrios que hicieron los presidentes comunales, uno de esos otros modos de establecer el centro (ver 4.3.2 y 4.3.3), produjo una pequeña discusión entre algunos de los narradores, sobre si sus respectivas viviendas familiares estaban, o no, en el centro, como siempre habían pensado. Las memorias con que describieron Puquio quienes vivieron entorno a la plaza central, pero también quienes vivieron en las calles aledañas pero ya en los barrios, y, simplemente, los recuerdos de aquellos que consideraban que esas calles que los presidentes de las comunidades excluyeron eran el centro y su patio de juegos decían: *“no había indios donde vivíamos. Se los podía ver en el colegio, o cuando venían con sus padres que trabajaban para nosotros; pero los indios no vivían aquí.”* (entrevista, en Lima, 1996), *“Los campesinos no vivían aquí. Vivían en el otro lado”* (entrevista, en Puquio, 1996), *“No estaban aquí, ellos vivían en los barrios, no nos mezclábamos”* (notas de campo 1996), *“las tiendas del centro eran elegantes. Si los indios querían entrar los botaban. Se iban, respetaban. Ahora ya no importa.”* (notas de campo 1996). En su experiencia cotidiana y de quienes me hablaron de la iglesia matriz el centro fue un lugar exclusivo, aunque su clase también vivió en los barrios indígenas.

Al final del siglo XX los puquianos se percibían en una trama que opone y separa indios de aquellos que pueden ser ubicados del lado de los descendientes de los foráneos españoles. Las iglesias indígenas eran el complemento necesario para consolidar el esquema. Quienes se ubicaban del lado español se representan como el centro y detentadores del poder, pero sin ser gamonales. Pueden ser mineros, comerciantes o agricultores, y gente rica, pero no explotadores. Y representan a los indios como gente subordinada pero libre y que posee su propia tierra.

6.1.2. El Niño Jesús

Las certezas cotidianas, como hemos visto, no siempre se basan en argumentos informados o científicos, sino más bien en asociaciones diversas. Evocando una interpretación del origen y el lugar relativo de la población actual de Puquio se puede encontrar otros objetos e historias ubicados con precisión en el espacio local. Entre ellos la leyenda del Niño Jesús es una historia que legitima mejor la posición de los mineros en la comunidad sin olvidar sin embargo a la población indígena y sin alegar verdad. En verdad esta historia es una variedad de los mitos de origen español que se pueden encontrar en toda población andina, adornado con algunas variaciones locales interesantes que lo asocian al poder de las montañas y al mito de Incarrí⁷⁰.

⁷⁰ Una de las primeras versiones conocidas del mito de Incarrí fue recogida de los auquis de Puquio por José María Arguedas (). La primera conocida fue recogida por A. Ortiz en Ancash (). Estos autores, como también Duviols y Flores Galindo han desarrollado interpretaciones según las cuales el mito propone una interpretación de la historia de gente que ha sido dominada y espera la llegada de una nueva era.

Aun cuando el Niño debiera estar guardado en la iglesia matriz no es en ese lugar donde se evoca la memoria de su historia, sino en el cerro Casaymarca. Casaymarca está al borde de Puquio, era lugar de puquiales y pastoreo pero está cada vez más integrado al crecimiento urbano que lo va rodeando y sube por su ladera (). Desde él se puede todavía divisar casi toda la población y es considerado un lugar especial donde se manifiesta el poder. No quedaba claro el poder de quien se manifestaba allí, ¿el poder de Pedro Orqo, el apu de Puquio?, o si Casaymarca mismo era poderoso. Pero en la cumbre del cerro la población indígena, los descendientes y allegados del comercio ganadero y los nuevos inmigrantes han reclamado su lugar en Puquio. Los primeros cuidan de la cruz de los vientos que protege los campos de la helada (); los segundos han construido una plaza de toros municipal para mostrar su éxito y entretener a toda la población con actividad recreacional más distintiva de Puquio; y los terceros son un grupo emergente local, los inmigrantes puneños que trasladaron aquí la fiesta que los identifica: el cortamonte de carnaval para exhibirse en público, mostrar su poder económico y buscar reconocimiento. Así, tres actividades económicas y grupos sociales reconocidos reclaman su presencia en la cumbre del cerro Casaymarca en algún momento: la agricultura, la ganadería y el comercio cotidiano. Pero la leyenda del Niño Jesús habla de pastores y mineros, actividades que han resultado hoy cada vez más importantes en la zona⁷¹.

Fue observando el paisaje, entre el ruedo y la cruz que el narrador de la primera versión de la leyenda del Niño Jesús que escuché argumentaba

71

desafiante que el poder del lugar ya no está allí, en contra de la opinión de un copoblano que nos había escuchado y aseguraba que el poder todavía se manifestaba en Casaymarca. Lo han movido y está descansando en la iglesia matriz, sostenía el primero. Otras personas simplemente tomaban como un hecho cierto que el poder se manifiesta a veces en los alrededores del ruedo, en el lugar donde un pastorcito se encontró con un bello niño rubio que hacía brotar agua del cerro y jugaba con él.

Los narradores coincidían en que el pastorcito no sabía quién era el niño, pero estaba feliz con su nuevo amigo porque allí estaba solo con los animales. Los narradores, al contarle la historia a una foránea como yo o a sus hijos para una tarea escolar⁷², hacían una precisión sobre la identidad del pastor. El pastor era hijo de ricos, muy ricos mineros, y por eso los niños indígenas no querían jugar con él. Así que estaba feliz con su nuevo amigo. Pero la gente empezó a notar que ocurría algo extraño. Los padres del pastorcito empezaron a asombrarse y a preocuparse porque el niño no comía su fiambre y, sin embargo, parecía más fuerte y feliz que nunca. Así que un día lo siguieron y descubrieron al brillante niño rubio.

Algunas historias continúan diciendo que los mineros atraparon al niño y se lo llevaron y entonces los puquiales que este había hecho aparecer entre las piedras se secaron. Otras historias dicen que fue el niño quien le indicó al pastorcito que le pidiera a los indios que lo llevaran a la iglesia al pie del cerro.

⁷² En la Feria Escolar de Ciencias de 1997 se presentó un volumen con relatos que los escolares recogieron de sus padres y abuelos, según pude leer en ese momento. Lamentablemente el profesor del curso no aprobó que copiara el texto ni tomara nota de los nombres de los autores sospechando que pudiera robarles la historia.

Sea que los mineros tuvieran que mudarse para construir la iglesia en Puquio al pie del cerro y cumplir así el deseo del niño, como dicen unos, o sea que le pidieran a las comunidades indígenas que admitieran a su niño en su iglesia, todas las versiones coinciden que cuando lo atraparon el niño se transformó en una imagen de oro puro del Niño Jesús y voló de regreso al cerro hasta que los ricos mineros lo depositaron cuidadosamente en una urna en la iglesia mayor. En una u otra versión los narradores implican que fue el deseo del niño que los ricos mineros se mudaran a la tierra de los indios, siguiendo al Niño Jesús, que se volvió su devoción principal, y trajeran con ellos todos sus tesoros. Por eso es, explican, que la iglesia esté dedicada al Niño Jesús de Praga. El cual, por lo menos según el párroco, es el santo patrón de la ciudad.

Pero la historia del Niño Jesús no termina aquí sentando los derechos de los mineros de vivir en Puquio. La figura que permite decir que los foráneos pertenecen al lugar, que su presencia en Puquio es justificada, es una figura sincrética. El niño se asocia tanto al poder de la tierra para soltar el agua y los diablillos que la cultura indígena reconoce, como al poder del cristianismo que identifica tradición cultural dominante y a sus portadores. ¿Está confundiendo a las dos poblaciones?

Algunas personas terminan la narración lamentando que una vez en Puquio los mineros comenzaron a comprar tierras a los indios, a veces obligándolos a vender. Dicen que la riqueza inicial de los mineros, que los narradores admiraban tanto, se pierde, y convertidos en ganaderos abusivos ellos finalmente desaparecieron también, como la estatuilla que colocaron en la

iglesia. La leyenda se convierte así además en una historia abierta, con un misterio que resolver, conocido incluso por quienes no contaron la historia: ¿Dónde está ahora la estatuilla de oro? ¿Se la robaron?

El párroco, visiblemente disgustado cuando le hicieron la pregunta en mi presencia, no dijo dónde se guardaba la imagen de oro, en cambio afirmó que nunca había habido una imagen hecha de oro puro. Y explicó que eran descabelladas las ideas de algunos de sus feligreses que decían que el niño estaba creciendo en su urna escondido debajo del altar. Los inquisidores lo miraron en silencio. ¿Quién crecía bajo el altar en la interpretación de aquellos fligreses?

Al escuchar los lamentos y acusaciones respecto de la desaparición de la imagen dorada me era imposible evitar notar en mis interlocutores fuertes sentimientos de nostalgia y envidia por el gran pasado de algunos miembros de la propia clase social o familia cercana, y también recriminación a la iglesia y a la codiciosa gente rica de la que se distanciaban que acabó con la riqueza local y se fue. La transformación del símbolo católico de la clase dominante parece completa. Representaba ahora una reivindicación local respecto de los poderosos. ¿Se habían fusionado indios y españoles?

Es difícil saber qué ideas encarna el niño de oro que crece bajo del altar. Podría interpretarse que su retorno traerá el renacimiento de Puquio como una comunidad de descendientes de mineros cuya renovada riqueza evitará la restauración del poder indígena, o justamente lo contrario. No fueron

campesinos, ni se identificaban como indígenas, salvo el hombre en Casaymarca y los escolares, la mayoría de aquellos a los que les escuché la historia del Niño Jesús. Puede ser un elemento secundario, desapercibido o silenciado al narrar la historia, pero cuando yo señalaba que la estatuilla estaba reviviendo bajo el altar, ellos recordaban otra historia de regeneración que pertenece al universo de sentidos locales, la descartaban y preferían inclinarse por una interpretación que mantuviera al margen a los indios. Fue en Puquio de los auquis mayores que Arguedas escuchó el mito de Incarrí (Arguedas: 1975). Le contaron que su inca había sido derrotado pero que estaba lentamente creciendo desde su cabeza. Yo no estaba buscando historias sobre Incarrí, pero escuché una contada por un abogado, funcionario del Estado que había ido a Puquio al velorio de su tía. Hablando de su infancia recordaba con aprecio lo que el indio bajo cuyo cuidado su padre lo había puesto cuando niño le había dicho una vez. Que prestara atención a una formación rocosa y fuera respetuoso porque esa era la cabeza del inca que estaba creciendo dentro de la montaña. No sabía de Incarrí por los libros, puntualizó, sino por su infancia y ese conocimiento le era ahora muy útil en sus tratos con las comunidades campesinas.

Inquietantemente, el Niño Jesús que habla de su legítimo derecho a estar en Puquio, también podía hablar del poder de los cerros y de los indios, y de su restauración. Quizá por eso la fiesta del Niño Jesús de Praga pasa desapercibida en el calendario religioso. El párroco se quejaba de que, siendo el patrón del pueblo, sus devotos no fueran suficientes como para hacer una verdadera procesión por las calles de la ciudad.

6.2. En contra de la representación como población rural

Se puede encontrar otra forma de establecer el carácter urbano de la población, también entre quienes se esfuerzan por establecer la legitimidad de la presencia foránea y mestiza en Puquio.

En una línea de celebración de los logros y bondades de la urbanización, aunque crítica de sus limitaciones, dos personas en contextos distintos evaluaron la situación de Puquio casi con las mismas palabras más o menos así: *'Ni pueblo ni ciudad, una comunidad abandonada'*. Sus declaraciones proclamaban que no se trataba en Puquio de una comunidad rural, pero tampoco había terminado de concretarse en verdad una ciudad, donde fuera posible el estilo de vida que de acuerdo a su modelo de progreso corresponde a la urbanización entendida por el lado del consumo como la existencia de servicios urbanos y mayores niveles de ingreso.

Esta meta de urbanización no se lograba en Puquio, pero culpaban de su deplorable situación no solo, como el director del colegio, al cambio de expectativas y empoderamiento de la población indígena que *'ya ni siquiera quiere atender cuando se la convoca a ocuparse del mantenimiento de calles y caminos'*⁷³. Es decir, que no que se quiere avenir a relaciones serviles y que, más bien, en signo de la urbanización rural espera u arreglo salarial equivalente o superior al que puede conseguir en la creciente economía de las ciudades y emprendimientos agropecuarios de la costa de Ica y Nazca, ahora

⁷³ Estas eran antiguas funciones municipales de los indios.

más cercanas⁷⁴. Culpaban también, o sobre todo, a la emigración de sus líderes sociales y económicos y al deterioro de las actividades económicas y sociales que le atribuían, tanto como al abandono de las autoridades nacionales. Para ellos los liderazgos sociales y económicos del pasado próximo, los políticos y comerciantes del auge ganadero, habían significado mejores posibilidades de acceso al consumo de bienes y servicios localmente o por la migración de los miembros jóvenes de la familia que se podía sostener. Los del presente eran liderazgos burocráticos, las autoridades municipales. No eran indígenas, pero no terminaban de dar la talla.

Su discusión del carácter urbano o rural de Puquio tiene en el trasfondo un esquema de interpretación basado en la oposición jerárquica y antagónica entre ambos espacios y estilos de vida; con este esquema además del acceso al consumo se evalúan la producción de la diferencia –en ese consumo- y el cambio de las relaciones sociales en la vida cotidiana; y se presta, al hacerlo, especial atención a la expresión de diferencias cotidianas, cambios en la imagen o prestigio, y en las características físicas y los servicios del lugar.

Es en ese esquema que ubican la necesidad de diferenciarse de esa imagen de pueblo indígena con que Arguedas los colocara en las décadas de 1940 y 1960 en la imaginación nacional y que sirve de referencia para comunicarse con quien llega o vive fuera de Puquio. Se trata de una imagen que habla de un conjunto de viviendas campesinas en torno a solo una fila de casas de comerciantes con techos de calamina (ver capítulo 3 y 5 sobre el

⁷⁴ En ese momento la minería informal en el distrito o la provincia no es todavía alternativa de ingresos.

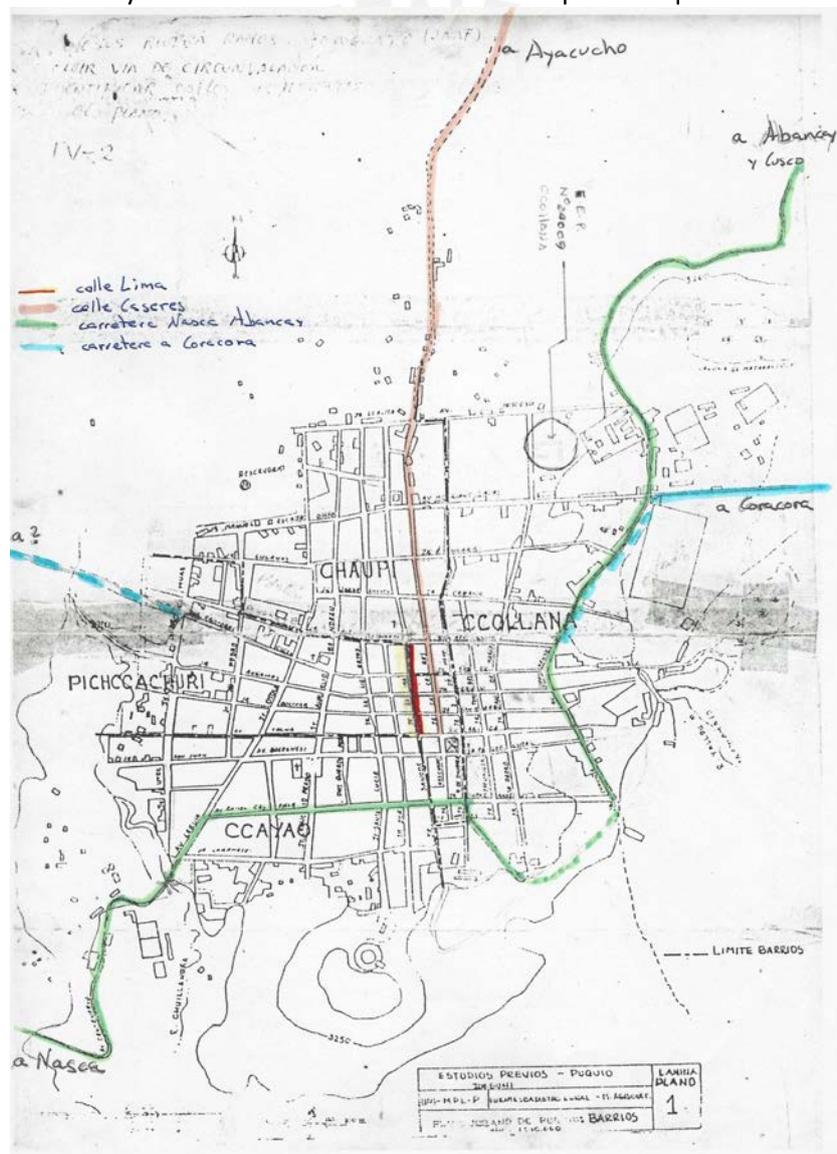
tema), cuyo carácter rural e indígena termina por ser reforzado por las prácticas festivas de las comunidades campesinas e, incluso, por las historias del Niño Jesús y la Iglesia Matriz, que tratan de la legitimidad del otro sector social con el que ellos se identifican. Piensan que ni entonces ni ahora en 1996 les hacía justicia la imagen arguediana. Pero no pueden proponerse la contradictoria idea de una ciudad rural (Vergara, 2013) aun cuando saben bien que una parte significativa de la población de Puquio son comuneros –que ya no mantienen el lugar subordinado que solían tener- y agricultores –con los que suman juntos 34% de las unidades domésticas-, pues la agricultura o ganadería es parte de la estrategia económica de muchos más que, como ellos mismos, declaran como ocupación principal los servicios o más limitadamente alguna industria. Tampoco manejan la imagen de una ciudad intermedia a pesar de reconocer que la importancia de la localidad reside también en el vínculo con la carretera que la atraviesa o bordea y que hace posible que Puquio sea el centro económico y administrativo al que fluyen los productos y personas o desde el que se distribuyen recursos y servicios para la sub región y más allá. Y casi no consideran estos vínculos y movimientos entre los temas que estarían en el centro de la posibilidad de caracterizar a Puquio como una ciudad.

La imagen de pueblo arguediana no refleja la realidad, explican, primero porque las casas y tiendas de los señores ganaderos no estaban sobre la calle Lima como cuenta Arguedas⁷⁵ y están equivocados, comentan, los que, como las autoridades municipales, le creen. Estaban sobre la calle Cáceres donde termina el camino que usaban los las autoridades políticas para ir a Ayacucho y

⁷⁵ Se refieren a la descripción en la novela *Yawar Fiesta* publicada en 1940. El dato viene pues de un cuento de Arguedas, que no tiene la pretensión de ser un documento etnográfico, ni una ‘fotografía’ del lugar, aunque las personas en Puquio lo tomaran como supuesto y errado dato empírico.

luego los ganaderos y otros acopiadores de lana de alpaca y vicuña, incluso comerciantes de alcohol y coca para ir también a los pueblos y comunidades de las alturas en esa ruta y aún más allá⁷⁶, y donde aún están muchos de sus locales y tiendas alquilados ahora al Estado o a un nuevo sector emergente (Mapa 7). Además los primeros habitantes, afirmaron, ni siquiera eran ganaderos. Puquio eran un pueblo de comerciantes que se asentaron en el camino. Montoya y Silveira estarían más cerca de la verdad en este punto.

Mapa 7: La calle Lima y los caminos resaltados sobre el mapa de Puquio de 1997



⁷⁶ Entre ellos los padres de mis entrevistados, aunque no son ellos los que llegaban hasta la selva con su comercio.

En segundo lugar sostienen que, con el tiempo, la calamina de los techos a dos aguas de los señores se generalizó pues fue adoptada hasta por los campesinos⁷⁷. Así, paradójicamente, la calamina, que evoca la memoria del auge ganadero cuando era símbolo de la modernidad y distinción ya que por su precio –y disponibilidad de dinero- solo ganaderos y autoridades podían permitírsela, se convierte luego en elemento arquitectónico generalizado que evoca también a la masa campesina pobre, la cual empezó a tener dinero y pudo adoptar la calamina cuando instalarla resultó más barato que instalar teja o paja. Dejó de ser un signo de exclusividad o de riqueza, y se convirtió en un signo de pobreza, según mis interlocutores; pero también en símbolo de logro y añoranza. La uniformidad de los techos de calamina que podía ser vista desde la distancia se usaba para convocar la imagen de un Puquio, campesino o no, pero pujante, tanto en los relatos de locales y emigrantes, como en las canciones que escuché en Puquio.

Finalmente, la imagen arguediana, anotan, ocultaba los signos del desarrollo urbano que se llegó a alcanzar durante el esplendor del comercio ganadero, hacia finales de los años 50 y 60, y que mis interlocutores recuerdan con orgullo. En los signos del desarrollo urbano incluyen ahora no solo objetos por considerarlos modernos o de prestigio, sino también por su función en la actividad social y económica que se estaría desarrollando. Ni la fila ni el universo de calamina dejan entrever la infraestructura y servicios urbanos como el teatro y el cine, la agencia comercial del Banco de Crédito, los cinco

⁷⁷ Montoya (1979) también da cuenta de este proceso. Es de notarse que la vivienda del comunero que fuera el único alcalde indígena de Puquio –fue alcalde justamente cuando SL atacó la localidad- ha sustituido la calamina por teja andina, un material sintético que imita las tejas de arcilla.

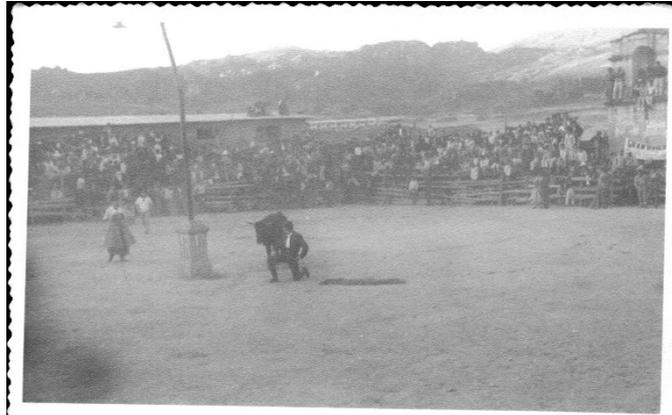
juzgados, notarios y abogados, o las tiendas exclusivas que existieron en Puquio; ni aluden a las actividades culturales y económicas, ahora desaparecidas, que hicieron posible y necesaria esa infraestructura y servicios. En 1996 la actividad del camal se había reducido drásticamente, no salían ya casi camiones frigoríficos llevando su mercancía a Lima, entonces la venta de alcoholes y otros productos, que fue una actividad complementaria del negocio ganadero, se volvió principal. Los choferes se dedicaban ahora a traer cerveza y al transporte interprovincial de pasajeros. Pero quedaban algunos de los servicios urbanos de entonces: el agua entubada, el hospital, las boticas y colegios e incluso el instituto superior pedagógico. El número de juzgados y notarios se había reducido a uno, y los abogados a un par, pero restaurantes, hoteles y bazares, así como las oficinas públicas y el mercado habían aumentado, y con ellas la gente que no solo vive del campo o de los rezagos del negocio ganadero.

6.2.1. Modernización del equipamiento urbano

En su opinión la transformación de Puquio en una ciudad había avanzado algo a pesar de los retrocesos. La plaza central estaba iluminada y los postes se podían ver en las calles aledañas. Alguna forma de energía eléctrica en calles y edificaciones del centro de Puquio, es decir, el más reconocido signo de urbanización en los lugares donde se concentraron las viviendas y negocios de los ganaderos, llevaba ya instalado bastante tiempo gracias al esfuerzo local y de los residentes en Lima (Foto 22). Pero el Ministerio de Energía y Minas había terminado la estación de fuerza que producía la

energía que consumía Puquio en 1996 recién dos años antes en 1994. Y la extensión de su horario de servicio a toda la semana entre 6 y 10

Foto 22: Toreando en la plaza de Ccollana



pm, tiene enorme influencia en los hábitos locales de trabajo, recreación o sueño, y sobre las posibilidades de actividad industrial.

Lejos de lo que se había querido cuando se la instaló, no era todavía suficiente para adquirir definitivamente las ventajas de una ciudad, y había abierto las puertas tanto a sus bondades como a sus problemas. Por la noche, ahora iluminada, algunas personas jóvenes y mayores, salían a hacer visitas o se encontraban dando vueltas por las calles aledañas a la plaza central o parados mirando pasar a la gente; salían a tomar un trago, un calentito como siempre se había hecho, pero antes los bares estaban lejos de la plaza; y como ya no se podía asistir a una obra teatral o al cine, había aparecido la ruidosa fiesta juvenil chicha, los sábados. Habían aumentado los borrachos y los pleitos en la calle, pero también había gente que solo veía televisión, en sus casas, sentados en un restaurante o parados afuera; entre las 6 y las 10 de la noche. Después, no había nada que hacer y los que todavía no se habían retirado se iban entonces a dormir.

Felizmente algunos, demasiado pocos, habían podido usar la electricidad del sistema municipal para impulsar un negocio o industria como moler trigo, hacer fotocopias y soldar herramientas agrícolas, carretillas, puertas, basureros para la municipalidad, grabar música para un casete o cortar la madera para un mueble, solo de noche los días de semana y a partir de las 3 pm los sábados y domingos. Carpinteros, panaderos, tejedores y zapateros eran básicamente artesanos algunos de los cuales habían introducido, algunas máquinas para trabajar de noche. Durante el día cualquier aparato eléctrico necesitaba un motor generador de electricidad que en efecto pocos y exitosos negocios tenían. La energía llegó tarde para ser de utilidad a los frigoríficos del negocio ganadero. Parecía casi una adquisición suntuosa de los emblemas de la ciudad, sin embargo en ese momento, apoyada por los motores de gasolina, era la base de algunas actividades lucrativas. La interconexión con el Mantaro, es decir, la red nacional de electricidad que dotó a Puquio de energía las 24 horas del día, ocurrió recién dos años después por decisiones ajenas a la política o economía local.

Así como el censo, que habla de instalaciones eléctricas en las viviendas no dice que solo están operativas cuatro horas al día, tampoco decía que el agua entubada en las viviendas no estaba tratada⁷⁸. Servicio de energía, agua y alcantarillado, calles pavimentadas y veredas, y recojo de basura eran todos servicios municipales existentes, pero muy deficientes. Y la manifestación de fastidio por su deficiencia hablaba de una población que los incluía en sus expectativas de dignidad, comodidad y progreso.

⁷⁸ Pero durante la epidemia de cólera la gente había aprendido a hervir el agua que consumían.

¿Y las comunicaciones?

El periódico llegaba atrasado de Lima o Abancay en el transporte de pasajeros. No hay prensa para la comunicación local, explican, antes tampoco la hubo, aunque siempre había modo de ingeniárselas para publicar un libro sobre los hechos de la ciudad. Pero los parlantes que tenía el municipio orientados a la plaza daban el servicio de informar y convocar cuando alguien lo solicitaba, y cumplían la función de comunicar a la autoridad con el pueblo, explicaron.

Pude comprobar que fueron cruciales para marcar el curso de los acontecimientos durante el levantamiento popular en 1997. Ellos habían sustituido al megáfono instalado a finales del auge ganadero en la década de 1960 que se usaba inicialmente un par de horas al día para transmitir música, algo de información, avisos y convocatorias a actividades locales. Desde allí se creaban una atmósfera poderosa y se dirigían al mundo, había comentado asombrado de su propio atrevimiento, un puquiano que estaba de visita por la fiesta patronal, recordando las cosas que hizo con el megáfono, de las que ahora se encargaban dos radios locales⁷⁹. Poco tiempo después de sus añoranzas, los presidentes de las comunidades campesinas usaron los parlantes para transmitir indicaciones, información y explicaciones a los comuneros que habían llegado al frente del municipio rápidamente organizados pero cada uno por su esquina a averiguar cómo había recibido el alcalde a sus

⁷⁹ Una de ellas era bastante irregular en el horario y continuidad de sus transmisiones.

representantes. La ruptura del espacio continuo o compartido entre los comuneros y las autoridades municipales y comunales que se produjo cuando se desconectaron los parlantes no fue tolerada por los comuneros que se percibieron, ahora sí, afuera y desplazados, e irrumpieron en el local municipal tratando de alcanzar al alcalde que así los excluía. La reinstalación del parlante reestableció un espacio donde sus dirigentes pudieron organizar las acciones y emociones de los comuneros, es decir, retomar el control, y sacarlos del local municipal que, en efecto, quedó fuera del vínculo reconstruido.

Las radios y las cabinas telefónicas, propiedad de un único concesionario, procuraban además cubrir las necesidades de comunicación entre Puquio, las ciudades de la costa y los pueblos de la región, y el mundo. Competía exitosamente con el viejo telégrafo, aun en uso, y el correo en comunicar la salida o llegada de mercadería y encargos, confirmar pagos y pedidos y, sin duda, para averiguar o informar al exterior sobre las familias y amigos, y sobre los acontecimientos locales. Pero el infructuoso esfuerzo por llevar a través de ellos la noticia de la protesta popular contra el alcalde fuera de Puquio y a la prensa nacional puso en evidencia el enclaustramiento local. El costo y el esfuerzo que requería superar las múltiples intermediaciones de este sistema – la o el operador que debía averiguar si había quien recepcionara, tenía el control para comunicar o no, o para establecer el día y horario en que lo hacía, contaba los segundos empleados, y podía escuchar la conversación; la incertidumbre de si le llegaría el mensaje al destinatario que quizá no estaba escuchando la radio, el periódico que llegaba con el transporte de pasajeros con un día de atraso- hablaba con tanta claridad como la

tranquera de un mundo de afuera en el que necesitaban participar pero al que se accedía con bastante dificultad.

El monopolio de la concesión telefónica hacía que sus detentadores fueran considerados una de las familias emergentes más importantes y poderosas. Sin embargo, la telefonía fija y los teléfonos públicos que se empezaron a instalar en el 2000 anunciaron el fin de su posición privilegiada. Para el 2006 la Internet y, en general, la tecnología digital había cambiado el panorama. No solo generó nuevos negocios –cabinas de internet- y transformó el lucrativo rubro de las fotocopias y publicación, modificó también la experiencia de aislamiento y control que se vivía en Puquio, articuló sin trámites la circulación de información el mundo, el resto del país y los campos circundantes. Pero sin teléfono público, sin Internet y sin telefonía móvil, en 1996 y 1997 se vivía en Puquio sintiéndose también por su ausencia lejos y limitados⁸⁰.

Las posibilidades de esparcimiento y cultura eran vistas como un signo de urbanización que debía estar a cargo del municipio. Se podían contar la plaza principal y las de los cuatro barrios, y sobre todo, el estadio y el ruedo, que dotaba a Puquio de infraestructura moderna dónde realizar lo que antes se hacía improvisando en las plazas y canchones. El ruedo no es tan antiguo como propone la novela Yawar Fiesta que además se equivoca, indican, pues

⁸⁰ Estas dificultades eran, ciertamente, oportunidad de negocio, también para quien acaparaba el servicio de fotografía local, en realidad una familia de comerciantes que rotaba entre sus miembros la tarea de fotografiar. Basaba su éxito en su disponibilidad para acortar distancias para los demás, aprovechaba los viajes frecuentes a comprar mercadería en Nazca o Ica, para hacer los revelados, comprar rollo, y retornar varios días después trayendo, otro tipo de noticias, la de las memorias en imágenes. No eran por cierto, la fotografía y el basar sus únicas actividades económicas, eran maestros y tenían una pequeña chacra.

se toreaba en la plaza de Ccollana y no en la de Pichccachuri (Foto 22 en la página 176), y fue construido, como el estadio, por la administración municipal. Lamentablemente estaban descuidadas y todavía sin completar. Biblioteca no había, salvo en la parroquia⁸¹. Eso no detenía la actividad cultural local; los grupos, sobre todo de música y danza, se reunían bajo la dirección de algún docente en viviendas particulares y en locales escolares o parroquiales y se mostraban en las calles en los múltiples eventos festivos, la mayoría de ellos de carácter religioso otros cívicos: la sequia, Santiago, el Señor de la Asunción patrón de la provincia, carnavales, las cruces, semana santa, fiestas patrias, la Virgen del Rosario, etc., y, no había teatro pero, asistían a competencias interprovinciales.

6.2.2. Rango político y servicios

Argumentaban también insistente y orgullosamente que Puquio tiene el rango político de capital de provincia desde 1875 lo que lo había convertido en un centro administrativo del sistema estatal al que acude la gente de la región. Así, no es solo por la dignidad política, sino por la actividad, flujo de personas y el poder que generan los servicios públicos, que Puquio no podría ser meramente un pueblo.

En efecto, en tanto la capital de la provincia, Puquio, es decir, sus autoridades municipales tienen competencia sobre el modo de distribuir los fondos municipales que provee el gobierno central a sus distritos. Además, en

⁸¹ La biblioteca parroquial dejó de operar al terminar 1996. La administración municipal que sustituyó al alcalde vacado por abuso de autoridad a finales de 1997 puso en funcionamiento una biblioteca municipal que el 2004 había ya dejado de funcionar.

Puquio se encuentran los servicios públicos que no dependen del municipio con que cuenta la sub región sur de Ayacucho. Están el Banco de la Nación que paga las planillas y entrega los fondos del cuartel, del puesto policial, el hospital, en realidad dos, el nacional y el de la seguridad social, la fiscalía y juzgado de primera instancia, la UGEL y los 4 colegios de Puquio y sus escuelas y centros de educación inicial, así como colegios, escuelas y centros de educación inicial de la sub región, los dos institutos superiores, las oficinas de los ministerios de Transportes y comunicaciones, agricultura y educación, y proyectos y programas como Pronamachcs, Foncodes, Pronaa, Senaza y otros como la subprefectura y la delegación militar ya mencionadas. Todo trámite y pleito, salvo la adquisición del documento de identidad y los registros públicos, empieza en Puquio aunque no pueda terminar allí y tenga que ser derivado a Nasca, Ica o Ayacucho. Definitivamente es un centro administrativo que atiende a la población local y de la sub región.

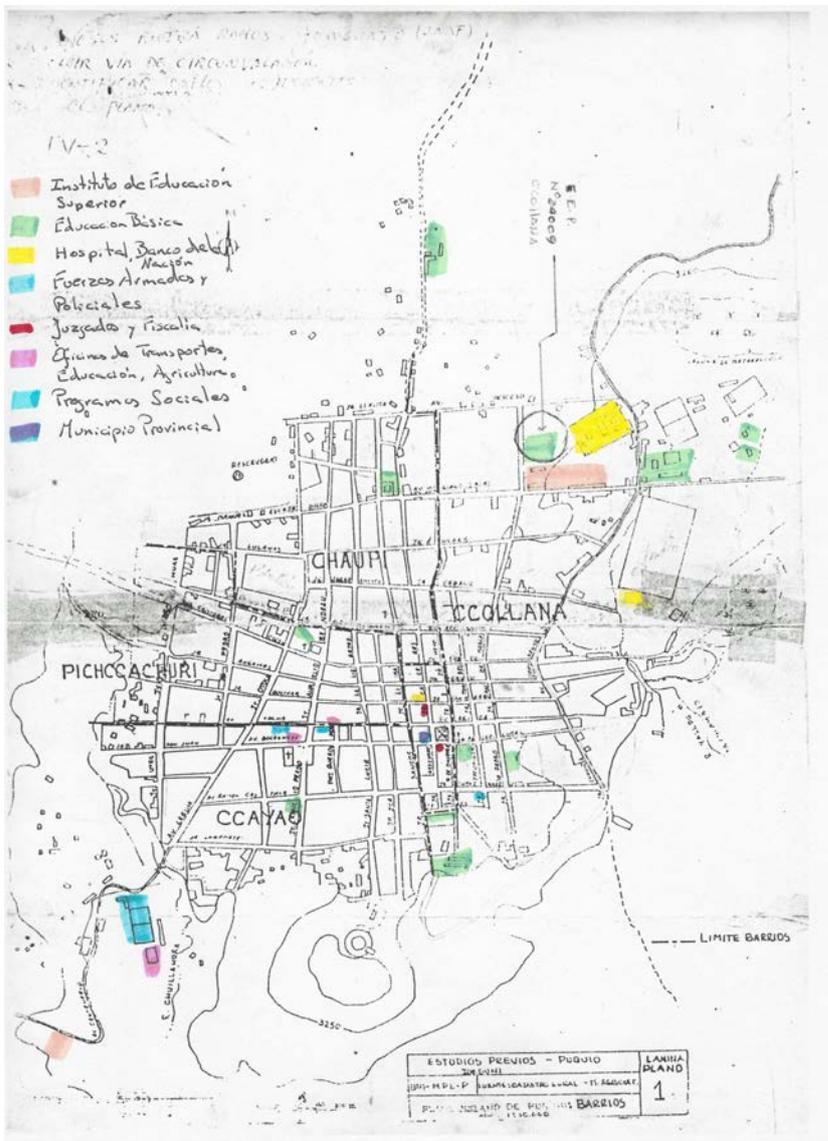
Y estos servicios generan y requieren servicios adicionales, como abogados, notarios, bazares, farmacias, alojamiento y pensión para los que vienen de fuera, bares, transporte interprovincial y local, radio –dos radios locales-, teléfono –solo un local de cabinas- y un telégrafo, entre otros, que ocupan a un alto porcentaje de su población y sus viviendas. Y aunque se subrayaba la concentración de inteligencia en Puquio ninguna de ella fue presentada como orientada a mejorar las condiciones de productividad o el liderazgo político. La primera se tendría que importar de Lima, se pensaba, y describían el fracaso económico de algunos intentos locales recientes, y de la segunda quizá no hablaban por la cercanía del estado de emergencia.

La Iglesia también ubica aquí su centro de operaciones. No es solo que la parroquia de Puquio atiende además a otras parroquias de los distritos y poblados de los alrededores, en Puquio se ubica también el convento donde viven las Madres del Niño Jesús de Praga y las oficinas y servicios de CARITAS. Sin embargo, también la actividad parroquial había sufrido los efectos de la crisis económica y la violencia política. En los 60 y 70 hubo en Puquio dos parroquias, la de los alemanes de la congregación de los Sagrados Corazones en Chaupi, y la parroquia de la matriz. Hoy solo existe esta última y tiene solo un sacerdote donde hubo hasta cuatro. Las madres del convento también se estaban despidiendo de Puquio.

Aunque las actividades del Estado generan mucha de la actividad social y económica en Puquio, sus edificaciones parecen marcar poco el espacio urbano pues sus dependencias ocupan locales dispersos preexistentes o construye en los márgenes de la aglomeración (

Mapa 8). Alquila o adquiere antiguas viviendas y locales en el lugar en los que no invierte aunque les ha cambiado de uso, como las dos casas señoriales de las esquinas de la plaza destruidas por sendero una de las cuales todavía no se había convertido en la nueva subprefectura. Salvo la remodelación de la plaza Bolognesi, y de la antigua escuela en el centro, la inversión en construcción de locales del Estado prefiere los márgenes o las afueras de la aglomeración. Las exiguas inversiones más recientes serían el cuartel y el Instituto Superior Tecnológico José María Arguedas en las afueras

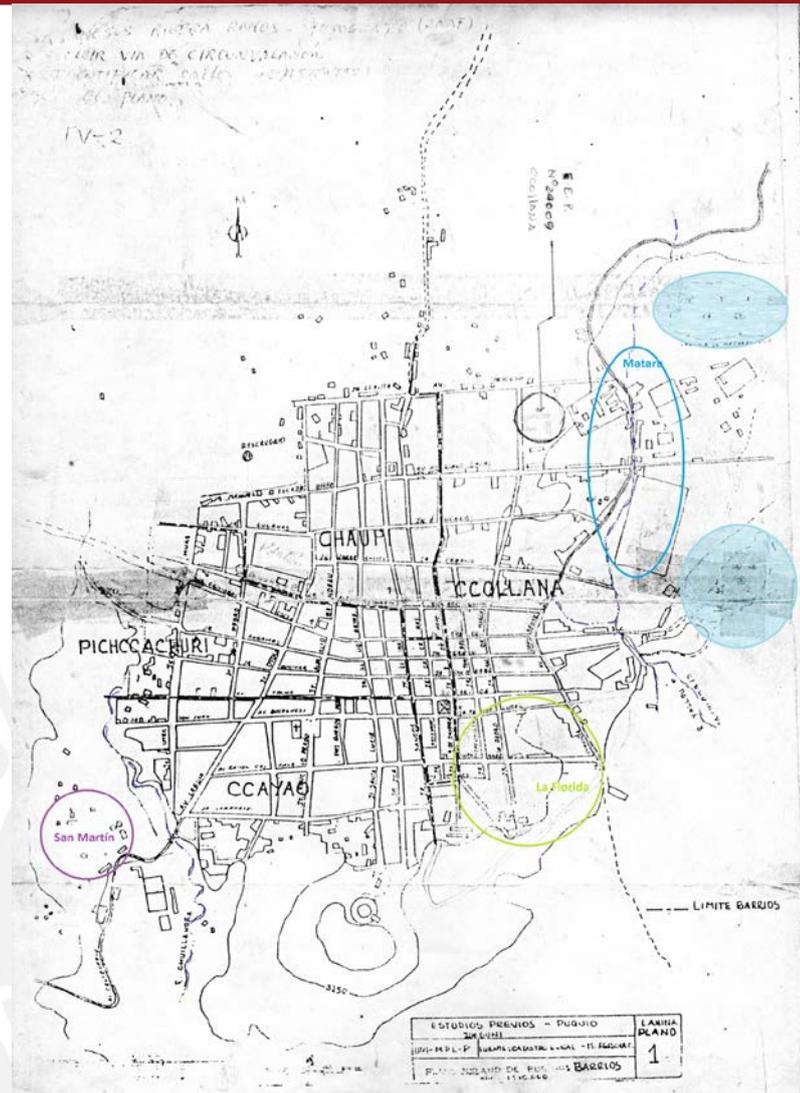
de Puquio en el territorio de Ccayao. Pero las más sustanciales ocurrieron todavía en el marco del auge ganadero: el



Mapa 8: Ubicación de las dependencias del Estado

hospital, el instituto superior Pedagógico y el Colegio Manuel Prado fueron construidos en los márgenes de Puquio al noreste en Matara en el barrio de Ccollana en la década de 1950 bastante antes del inicio de la violencia política en 1980, cuando empezaba a crecer al sureste del centro, también en Ccollana, el vecindario de La Florida (Mapa 9).

Mapa 9: Viejos barrios y áreas de expansión marcadas en color



6.2.3. Tamaño y población

A favor de la categoría de ciudad para Puquio estaba, finalmente, que la población y el área urbana habían crecido demasiado para ser solo un pueblo. No son solo los números lo que contaba en esa apreciación. Como vimos ya (acápite 2.6), en 1993 la población urbana del distrito llegaba a 9958 y se proyectaba a llegar a ser 12 778 personas en el 2007 (Tabla 1, Tabla 4). Contaba para mis interlocutores la experiencia de convivir con el ir y venir de la gente en Puquio, la desaparición de zonas de puquiales y la frustrada posibilidad de que sus tierras de cultivo se transformaran en suelo urbano.

Puquio fue siempre un punto de atracción de población, un centro de operaciones regional, un lugar de paso y una escala en un recorrido migratorio más amplio. Los y las puquianas hablaban de la importancia de una de las formas de inmigración en la configuración de la comunidad local cuando recordaban los lugares de donde llegaron buena parte de los personajes y familias más importantes de Puquio, y del significado de la emigración de sus descendientes cuando lamentaban que estas familias ya no se encontraran en el lugar. Montoya sostiene que aquellos que construyeron la prosperidad local transformando sus iniciales actividades de minería y crianza de ganado en comercio, fueron foráneos que llegaron a comienzos del siglo XX y se aliaron por matrimonio a medianos terratenientes locales (1979). Las memorias familiares de la mayoría de mis interlocutores describían al padre o abuelo ya sea llegando al final del siglo XIX o en la primera mitad del XX a Puquio relativamente pobres, algunos en un cargo del Estado o en busca de una oportunidad; o también, describían a sus mayores trabajando para estos foráneos⁸². Recordaban vagamente que Puquio fue siempre un lugar de comercio durante el siglo anterior, pero recordaban claramente el origen de las familias para ellos significativas: unas habían llegado de cerca otros de más lejos, de San Pedro, de Laramate, de Soras, o de Ayacucho, Huancavelica, Ica y Arequipa, e del Ecuador o China, a iniciarse en el negocio ganadero, la minería y el acopio de lana de alpaca y vicuña. Esta última los llevaba por las punas, más lejos que a los ganaderos, y luego a Arequipa el centro de las

⁸² La historia familiar de José María Arguedas grafica bien este recorrido de comienzos del siglo XX. El padre cusqueño y abogado se casa en Abancay, pero ejerce en Andahuaylas (donde nace José María en 1911) y ejerce en La Mar antes de trasladarse a Puquio donde se vuelve a casar con la viuda de una vieja familia lucanina, ejerce de juez y luego de abogado y a donde retorna después de algunos recorridos. Muere en Puquio en 1930.

empresas exportadoras de estas fibras, no a Lima. Hicieron algún dinero combinando la agricultura, a la que accedían por matrimonio, con el comercio de ganado vacuno o lana de alpaca y vicuña, y dedicados también a la venta de bienes diversos y alcohol o a prestar servicios vinculados a la educación, la administración pública y de justicia como tinterillos, abogados, notarios, secretarías, etc. Son ellos los que todavía en la primera mitad del siglo XX construían sus viviendas con grandes arcos de piedra que daban acceso al jinete montado en su caballo a los patios interiores. No quedaba claro en sus explicaciones si fueron ellos o los inmigrantes anteriores quienes trajeron, como dicen, la arquitectura ayacuchana. Aquellos fueron también comerciantes pero sus nombres ya no eran parte de los recuerdos⁸³.

Sus actividades les permitieron establecer relaciones estables a lo largo de una ruta que en la primera mitad del siglo XX dejó de articularse principalmente a Ayacucho (Montoya 1980). Con el comercio ganadero y luego con el nuevo trazo y construcción de una carretera carrozable que favoreció el auge de este negocio se conectaron sin pasar por Ayacucho directamente a Abancay y Cusco, y orientaron por Acarí y Lomas primero, y luego por Nazca, a Ica y Lima (Montoya, 1980). Esa fue la ruta que mis interlocutores o sus familias habían seguido para estudiar o instalarse en Nazca, Ica, y Lima⁸⁴. El nuevo trazo, reorientó también el centro de Puquio, retirándolo de las calles

⁸³ Se había perdido la memoria, por ejemplo de Miguel (Miho) Bakula quien nació en Trpan, Croacia, y se casó en 1883 con Virginia Pacheco en Puquio donde mantuvo hasta 1890 un negocio mayorista de abarrotes y se dedicó a la importación y exportación de productos a Inglaterra como caucho, café, lana de alpaca y vicuña. (CROWN, 2015)

⁸⁴ No tengo claro cuál era la ruta que los llevaba a Arequipa y Puno, el tema no surgía espontáneamente en la conversación. Cuando pregunté las indicaciones fueron que a Puno se llega rápido por las punas y a Arequipa se va por Acarí o Soras. Les preocupaba más insistir en la necesidad de rehabilitación de la vieja ruta por la puna a Ayacucho, que acortaría el recorrido que obliga a salir a la costa y subir por Pisco, por las nuevas carreteras.

Lima o Cáceres y los caminos de herradura que de ellas partían, para atravesar la ciudad de este a oeste primero a lo largo de las calles Tacna y Bolognesi donde está ahora la zona comercial principal, y luego más bien bordeando el centro por Mariscal Castilla, una paralela al sur de Bolognesi (mapa 5) en lo que la memoria local consideraba todavía los márgenes o la nueva expansión de Puquio.

Aun cuando, en la década de 1960, el comercio ganadero entró en crisis y los ganaderos empezaron a acompañar a sus hijos universitarios y esposas en la emigración, Puquio siguió siendo el destino para otros grupos de inmigrantes, de Nazca, Ica y Ayacucho llegaban quienes habían sido designados para ocupar los puestos de los servicios públicos por un cierto período⁸⁵; de la región local llegaba la población que se desplazaba en busca de trabajo, servicios educativos, administrativos, legales y económicos o que pasaba rumbo a sus destinos en la costa; y de Puno llegaba otro tipo de comerciantes a sustituir las exclusivas tiendas de los ganaderos, porque los caminos que conectaban a unos y otros con el resto del país conducen por Puquio (esta situación con mayor claridad (Mapa 4, Mapa 5). No parece ser que la superficie de rodadura 'en proyecto' recogiera las rutas que aun usaba la circulación de personas y que fueron las vías del comercio y la administración que, en la historia de Puquio, comunicaron con estas poblaciones, así como con Ayacucho. Muchos de esos caminos, como las rutas prehispánicas, conformaban una red de comunicación que corría por las punas y se articulaba hacia el interior de la sierra, recordaban en Puquio. Desde la perspectiva de la

⁸⁵ Probablemente el más corto de estos períodos es el de la policía cuyo personal debía rotar cada 6 meses. Incluso aquellos pocos puquianos que habían ingresado a la policía debían volver a Nazca o Ica después de 6 meses de turno en Puquio.

estrategia vial del Estado para el sur de Ayacucho, el acento estaba puesto, ya entonces, en mejorar la comunicación vial interoceánica, uno de cuyos ramales viene de la Carretera Panamericana y pasa por Puquio rumbo al Brasil, y en la comunicación con Lima a lo largo de la carretera Panamericana.

). Todos ellos se sumaron a una creciente demanda de bienes y los servicios de alojamiento, alimentación, recreo y transporte. Así mientras la crisis del comercio ganadero expulsaba a quienes habían sido los líderes económicos, otros sectores medios y campesinos encontraban rentable comprar las propiedades de las familias que se iban e invertir en negocios vinculados a las demandas generadas por los servicios públicos (Montoya, 1980).

Ciertamente el nuevo camino carrozable a Nazca había impulsado la consolidación de Puquio como un centro de servicios, abastecimiento y mercado, y los campesinos que llegaban a quedarse unos días acompañaban en las calles y establecimientos el incremento del número de empleados públicos y maestros, pues dejaron de bajar, es decir caminar, a Acarí y Lomas en la costa a intercambiar sus productos y se dirigían a Puquio para comprar o vender allí, o a lo largo de la carretera. Pero la migración solía ser estacional, por los períodos escolares, y no solo por unos días para ir al mercado o el hospital, y hacer trámites, después de los cuales la gente retornaba a sus hogares en el campo y los distritos. La necesidad de construir viviendas para alojamiento prolongado habían hecho crecer el pueblo acomodándose entre la gente de los barrios indígenas existentes. Sobre todo en Chaupi y Collana, decían. Pero las memorias y edificaciones más antiguas se ubicaban también

en Pishccachuri o más abajo de la plaza sobre zonas que todavía eran puquiales cuando llegaron, y luego se sumaron también a los nuevos vecindarios en Ccollana (Mapa 9 en p. 185). Con la generalización de la violencia política en la década de 1980 y 1990 el retorno al campo y a los distritos alejados resultaba peligroso por lo que los que antes solían regresar y ahora no habían emprendido la huida a la costa, convertían el hogar secundario en el principal en las zonas más céntricas de Puquio. No era difícil encontrar testimonios de arriesgadas marchas nocturnas y escapes milagrosos entre quienes ahora vivían en Puquio, o empezaban a regresar de Lima. Esta era una de las cosas sobre las que querían hablar ahora que retornar ya no parecía peligroso y empezaba a ser una opción que podían considerar.

No solo están los barrios antiguos de Puquio, los cuatro reconocidos como barrios indígenas de Ccayao, Pichccachuri, Chaupi y Ccollana entre los que se asentaban los recién llegados, también han crecido Matara, La Florida y San Martín. Matara y La Florida son barrios que habían empezado a desarrollarse en las décadas de 1960 y 1970 en los bordes de la población. Ciertamente es, explicaban también que, cuando crecía La Florida, y sobre todo Matara algo más alejado del centro, ambos en las chacras que tenían autoridades y ganaderos en el barrio de Ccollana, en la zona en torno a la carretera a Abancay y Cusco, la gente ya quería construir como en Lima o copiaba de revistas los modelos de sus casas. Esos debían ser los nuevos barrios modernos de Puquio, recordaban, el hospital, el Instituto Superior Pedagógico y el traslado del centro del Colegio Nacional Manuel Prado habían marcado el rumbo. Durante las décadas de la violencia algunos pobladores de

Puquio que habían construido viviendas más modernas allí, se sintieron algo aislados, por lo que prefirieron retornar o quedarse más cerca del centro.

San Martín, en cambio, era más reciente, no había sido parte de los planes de las familias de vecinos y sus allegados. Crecía con campesinos que no tenían familias ni tierras en los barrios, en un lugar que había sido una hacienda recuperada y que los comuneros empezaron a vender a otros campesinos. Para los descendientes de las viejas familias de funcionarios, maestros y ganaderos no era muy claro lo que pasaba allí o cómo había quedado el conflicto con la Comunidad Campesina de Ccayao, pero tenían su capilla y en los últimos años había empezado a crecer como la contraparte del desplazamiento de la población del campo, en especial del poblado de Santa Rosa. Las ruinas de su escuela y viviendas se podían ver a algunos kilómetros sobre la carretera a Nazca. Sus habitantes se habían trasladado a San Martín en los bordes de Puquio más cerca del cuartel.

En los últimos 15 años Puquio había recibido a la gente del campo y de los pueblos de la región que estuvo llegando huyendo de la violencia y buscando la protección de los cuarteles⁸⁶; había acogido a nuevos comerciantes que se beneficiaron de sus acuerdos con las fuerzas armadas, y trabajadores y estudiantes que llegaban de los alrededores, las provincias del sur en especial de Puno y de la costa de Ica y Nasca; y había alojado a las fuerzas armadas y policiales y a la burocracia de un Estado que estaba creciendo en la provincia.

⁸⁶ Cuentan que hubo dos. Uno de ellos estaba ya completamente desmantelado para 1996.

3208 nuevas viviendas se habían construido en 15 años de modo que las calles se prolongaron bajando las laderas sobre antiguos campos de cultivo y fuentes de agua. Si usamos la declaración del impuesto predial como fuente veremos que aunque el 30% de las construcciones habían tenido lugar en la década de 1970, de la siguiente década fue el 20% de construcciones y en la primera mitad de la década de 1990 ya iban casi el 50% de lo que fue la década de mayor construcción de viviendas nuevas y ampliaciones. (Tabla 20).

Tabla 20: Viviendas en Puquio por fecha de construcción

periodo de construcción	primer piso	segundo piso	segundo como % del primero	Total de construcciones	%
	3206	2089	65.2	5295	100
1900-1909	10	7	70	17	0.3
1910-1919	17	6	35.3	23	0.4
1920-1929	24	14	58.3	38	0.7
1930-1939	91	35	38.5	126	2.4
1940-1949	219	93	42.5	312	5.9
1950-1959	273	162	59.3	435	8.2
1960-1969	605	360	59.5	965	18.2
1970-1979	935	651	69.6	1586	30.0
1980-1989	616	456	74.0	1072	20.2
1990-1995	365	278	76.2	643	12.1
no. Inf	51	27	52.9	78	1.5

Fuente: Declaración del impuesto al patrimonio predial 1996

Pero la vivienda no creció como esperaban en dirección de Matara, lejos del cuartel y puesto policial (Mapa 9 en p.185). El temor a la incursión senderista en esos lados hacía vulnerables tanto las viviendas como las cosechas, y los hacía poco atractivos para cualquier tipo de proyecto para los sectores medios urbanos. De algunos comuneros que vivían en los márgenes, en cambio, escuché que, a diferencia de otros sectores de puquianos, ellos sí habían

sabido convivir con las incursiones senderistas y de las fuerzas armadas, y persistir.

A pesar de la emigración, viejos y nuevos barrios se habían ido llenando de nuevos residentes⁸⁷. Y, para mis interlocutores la gente en Puquio ya no era la misma. No solo eran nuevos en el lugar, la estructura social había cambiado.

6.2.4. ¿Abandono?

¿Por qué habría de ser para ellos Puquio una comunidad abandonada? Pues, por lo dicho, las deficiencias se deben, en opinión de descendientes y allegados de familias de comerciantes y viejas autoridades locales, e incluso del párroco, a la emigración de los líderes del comercio ganadero, y a la de sus hijos que se fueron incluso antes, pues se fueron con ellos la capacidad económica y profesional, y el compromiso con la ciudad. Opinan por otro lado que, los nuevos sectores comerciantes y empleados públicos tiene poco interés en invertir en la infraestructura urbana y menos en alternativas al desarrollo económico local pues no pertenecen a la comunidad local y, en el mediano plazo, todos ellos están de paso, al igual que los vecinos de los alrededores que se refugian en Puquio esperando la oportunidad de retornar a sus hogares, pueblos y chacras.

⁸⁷ Muy lentamente comparado con la explosión urbana que vive actualmente la ciudad y que ha llenado de viviendas lo que en 1997 eran todavía márgenes agrícolas pobremente trabajados en La Florida, Matara y San Martín.

6.2.4.1. La emigración de los líderes locales

Todos los que tienen algún vínculo con la actividad agropecuaria local reconocen que el negocio ganadero ya estaba en crisis mucho antes que se desatara la violencia política. Explican que el kikuyo malogró los campos de alfalfa y ya no se podía competir con la carne importada, y que los libros de Montoya, se encargaron de establecerlo perfectamente (1980,1979). Primero se fueron los hijos de los ganaderos, también los hijos de otros comerciantes, empleados, e incluso campesinos, cuyos padres pagaron una educación superior en Ica o Lima o que se fueron en busca de mejores alternativas de trabajo. Se perdió una generación, dicen. Nunca volvieron; progresaron y rara vez se acuerdan de su pueblo, era la queja. Y los ganaderos los empezaron a seguir cuando el negocio declinaba, total ya habían adquirido propiedades en Lima o Ica y sus señoras se habían ido tras los hijos, comentaban.

El cambio de la estructura social de Puquio ya había empezado cuando la violencia política terminó de expulsar no solo a los ganaderos y comerciantes que intentaban encontrar el modo de prosperar sino también a los nuevos poderes económicos que emergían de los sectores campesinos y medios, y que habían comprado tierras a los hacendados, o se dedicaban al comercio y al servicio público. Con la violencia política, en su percepción, 'Puquio se quedó sin gente', donde para entender la idea hay que completar con las expresiones 'gente como nosotros' o 'gente decente' que algunos también usaron⁸⁸. Los puquianos también huyeron a poblaciones mayores en la costa, a Nazca, Ica y

⁸⁸ O. Harris para Bolivia (1995) y De la Cadena para Cusco (1998, 2004) describen usos similares de la idea de gente o gente decente en las que no solo se trata de identificarse con los iguales, sino también de convertir la diferencia cultural en marcador naturalizado de racismo.

Lima. Huyeron masivamente dejando atrás sus casas, tiendas y campos. Después de que Sendero Luminoso atacara en 1992 el municipio y otras dependencias públicas, recordaban que hubo colas de carros en la plaza central y la gente que se sentía amenazada por Sendero Luminoso trataba de subirse de cualquier forma, con las cosas que podían llevar con ellos en el apuro. Algunos campesinos, pero sobre todo los vecinos se fueron, sus casas quedaron vacías y se sumaron a las que ya estaban vendidas o subarrendadas. Y le pasó al centro de Puquio lo que a tantos centros históricos abandonados y tugurizados. Solo que sus habitantes no se mudaron a las afueras, sino muy lejos, a otros centros urbanos mayores.

Las familias terratenientes y ganaderas construyeron a comienzos del siglo XX viviendas que deliberadamente copiaban el estilo señorial ayacuchano (Foto 23). Un gran arco de piedra con portón, suficientemente grande para entrar montado en el caballo explicaban los hijos de algunas de estas familias, conduce bajo el segundo piso de la casa o por un costado a un patio central y en las más grandes a un segundo patio. Sobre la calle además dos puertas más pequeñas, o solo una, conducen al recibo de la casa y de la tienda u



Foto 23: Estilo ayacuchano

oficina según la ocupación de su dueño. Un salón, un comedor y la cocina en el primer piso y la escalera al corredor del segundo piso a donde dan las habitaciones de la familia con balcones a la calle protegidos por el volado de los techos de calamina que sustituyeron a los más antiguos de paja o teja. El horno y el o los almacenes completaban el primer piso. Las versiones más pequeñas que no pueden permitirse un ingreso independiente al patio interior tienen adelante una habitación amplia con una gran puerta que servirá de tienda o de oficina, el almacén y la cocina en el primer piso dedicado a las actividades económicas y sociales de sus habitantes. La vida familiar, la vivienda propiamente dicha está en el segundo piso con un gran corredor mira al patio y sirve de acceso a las habitaciones desde la escalera, y tiene balcones a la calle. Los campesinos, me explicaron, empezaron a copiar la construcción de dos pisos de modo que se impuso en todo Puquio, pero no saben usarla apropiadamente (Foto 24).



Foto 24: Casa Campesina que motivó el comentario

Las viviendas estilo ayacuchano que han sobrevivido⁸⁹, las más grandes no están sobre la calle Cáceres o Lima, sino en las calles laterales. Y las que no están cerradas (Foto 25), muestran los estragos del abandono o de la subdivisión. Sus portones, a veces partidos en dos conducen de un lado al consultorio de un dentista, del otro a la vivienda de un tejedor (Foto 26). En otros casos el portón conduce al patio interior con lavadero, baño y tendedero que usan los inquilinos de los cuartos y almacenes, mientras la habitación de la



Foto 25: Cerrada sin uso



Foto 26: Dentista y tejedor

⁸⁹ De la que alquiló el padre de José María Arguedas en la década de 1910 no quedan sino unas piedras de la base de los pilares de los arcos arrimadas en un costado del corredor de ingreso a una edificación de adobe. De la de su maestro el profesor Bendezú existen las paredes de adobe del salón donde enseñaba que es hoy la huerta de una más nueva edificación de un solo piso.

calle ha conservado su uso comercial, como tienda, bar o restaurante. Alguna fue vendida por partes o entera a los allegados y sirvientes de la familia, o a algún foráneo que llegó a abrirse camino en la administración pública, la docencia o los servicios que estas requieren (Foto 27). Otras tiene en lo que



Foto 27: Tienda y alojamiento

Esta edificación hace esquina con una calle de extrema pendiente de modo que al ingresar por el portón se debe bajar al patio principal. La edificación de dos pisos con entrada a la tienda está sobre la calle lateral. Según su propietario las ventanas de ese lado daban a los salones sociales de la casa cuyo techo piensa refaccionar para alquilar también.

alguna vez fue su patio una o dos viviendas con tienda en el primer piso, e incluso fachadas que buscan asemejarse a viviendas limeñas (Foto 28). Los arcos de piedra, los balcones están para el recuerdo de un pasado completamente desaparecido; las tiendas, alojamientos y oficinas, incluso si están cerradas por la emigración de sus usuarios, hablan más bien de una nueva estructura social urbana; y el pésimo estado de las instalaciones proclama pobreza (Foto 29).

Foto 28: Construido en un trozo de una antigua casona en la esquina de la plaza



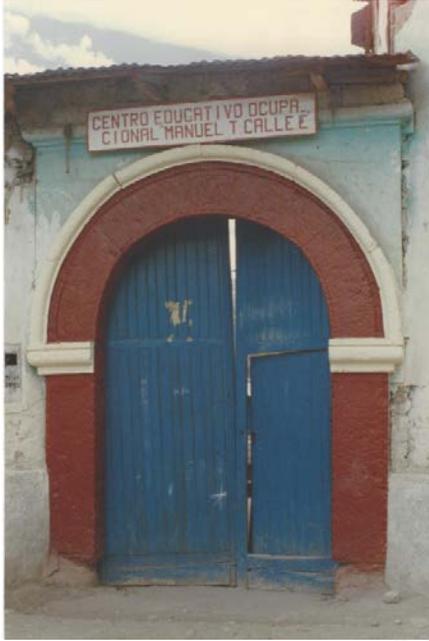


Foto 29: Ya no existe, fue demolido para modernizar el centro educativo que aloja.

Los emigrantes, en cambio, en opinión de los entrevistados, son prósperos residentes de ciudades incluso en el extranjero. Y sin embargo, comentan, solo algunos se toman la molestia de regresar ahora que terminó la violencia política. La mayoría no se preocupa ni de mantener el contacto. Los locales razonan que, incluso al margen del dinero y ayuda que tomaron de Puquio y de sus padres, ellos nacieron, se casaron o tuvieron hijos aquí y por ello han adquirido obligaciones para con el progreso de Puquio que no terminan con la migración⁹⁰. Al irse abandonaron su pueblo, aunque los huaynos mestizos proclamen más bien que fue el pueblo el que los abandonó.

⁹⁰ Sin ser mis entrevistados campesinos indígenas, piensan sin embargo en los mismos términos de lo que Sarah Lund Skar describe en detalle sobre la manera como los lazos de pertenencia se ven amenazados, pero no rotos cuando la comunicación entre campesinos andinos y emigrantes no es mantenida (1994).

6.2.4.2. Los foráneos

El cambio de propietarios, uso y tugurizarían de las viejas viviendas así como el aumento de construcciones a pesar de las muchas que permanecían cerradas hablaba también de los nuevos habitantes de Puquio. En especial de las familias que primero desde la creación de escuelas y colegios en Puquio, y mucho después desde la escalada de la violencia interna, llegaban de Lucanas, San Pedro o Chilques para instalar a los hijos en el colegio, y dedicarse a alguna actividad vinculada al derecho o comercio. Se percibían y se presentaban como gente de Chilques, o de San Pedro, incluso de los anexos de Puquio y lugares donde estaban sus chacras principales como Saccca. Se sentían gente de esos lugares que también tenía una casa secundaria en Puquio incluso por mucho tiempo después de haberse instalado permanentemente aquí. Regresaban a sus pueblos por lo menos a celebrar las fiestas patronales; y siempre que la violencia lo permitía iban a las asambleas de las comunidades campesinas y regantes para cuidar sus propiedades, su acceso al agua y a los pastos. Se sumaban a ellos ahora también los que habían llegado huyendo de la violencia por el camino de la vieja y bien establecida ruta de migración estacional. Ellos también conservaban su sentido de pertenecer a sus lugares de origen y retornar. Algunos, sobre todo de los primeros en salir de sus pueblos, tuvieron éxito sumando a la actividad agropecuaria que mantenían fuera de Puquio alguna ocupación vinculada a los servicios en Puquio: docente, notario, funcionario, tendero u otro. Pero de vez en cuando se acordaban que ellos en realidad no eran puquianos.

Estaban además los maestros, muchos de ellos venidos de fuera, porque a los docentes locales formados en el Instituto Superior Pedagógico de Puquio los mandaban a trabajar a los distritos más alejados, muchos compartían alojamiento y pensión con estudiantes y funcionarios de los proyectos del estado hasta que los trasladaban o se afincaban localmente.

Además, se habían establecido los comerciantes puneños, y muchos cusqueños en realidad, que deliberadamente dejaban su marca en el espacio. Llevaban ya bastante tiempo en Puquio, no habían comprado chacras y en opinión general, eran, en ese momento, considerados probablemente los comerciantes más prósperos del lugar, después de los que traían cerveza y pasajeros. Pero eran percibidos también como un grupo unido que se mantenía separado, a pesar que algunos de los jóvenes habían empezado a ocupar puestos de docentes. Por un lado, comentaban mis interlocutores puquianos, sus tiendas están en la calle del mercado, ocupan hasta la vereda y siempre están abiertas, incluso cuando las comunidades decretan huelga general. Por otro lado, solo cierran en febrero para celebrar su yunza de carnaval frente al ruedo en Casaymarca, para que todos lo vean; como en efecto pude ver. El uso de la calle invadiéndola, con mercadería o danza, parece ser su distintivo más notorio en el espacio y su manera de colonizarla.

La costumbre de la yunza la trajeron ellos a Puquio por añoranza de su tierra, razonaban los puquianos que comprenden bien la necesidad de celebrar la fiesta que los identifica; y para lucirse vestían el árbol con las cosas de sus tiendas, buenas cosas, que los muchos curiosos podían coger cuando caía el

árbol. Pero solo invitaban cerveza a las parejas que bailaban, y solo bailaban entre ellos manteniendo al margen a cualquier otro que quisiera participar. Todos los años se armaba un gran ruedo con la gente de Puquio, para verlos, su yunza era ya un espectáculo popular.

Subían bailando por el camino al ruedo con sus trajes distintivos y su banda, y después de tumbar el árbol las parejas bajaban otra vez bailando en procesión, como desfilando, pero se dirigían a la plaza central a ocuparla para bailar en ella por un buen rato. 'Con chicote mantienen a los curiosos alejados, y después se van a la casa del mayordomo sin invitar a nadie. Son muy exclusivos'. Se construía así públicamente, para ambos grupos, un ellos muy ajeno que cada nosotros podían reconocer.

Los puquianos que participaban o relataron para mí la costumbre no hacían mayor comentario sobre el hecho de que escogieran para diferenciarse dos puntos especialmente significativos y vinculados entre sí y a la legitimación del poder en Puquio: el centro y el lugar donde apreció el niño Jesús que dio origen al asentamiento de la primera población foránea: española. Como si no fuera necesario comentar que la elección de lugares tiene que ver con el éxito en mostrarse como un grupo unido autosuficiente y poderoso que no parecía estar en busca de reconocimiento sino en competencia con los locales. Comentaban más bien, que los comerciantes Puneños ya tienen su propia imagen -el Señor de Huanca- y la han colocado en el camino a Nazca en las afueras de Puquio al costado de la laguna Quoriccocha desde donde se domina la vista de todo Puquio. Allí tienen un lugar en el espacio del que se

están apropiando, que dice que los comerciantes puneños, no se mezclan, están por encima o al margen de la comunidad existente, persiguen sus propios intereses y éxito, lo exhiben ahora y luego se irán. Aunque a algunos de los locales la aparición de la imagen en el camino les hacía pensar que quizá se estaban instalando en Puquio, aun así su falta de interés en los asuntos de Puquio se explicaba por tratarse de una población que, en lo fundamental, estaba en tránsito a un mejor lugar⁹¹.

También eran foráneos que estaban de paso, aunque por períodos más cortos, los funcionarios de los programas sociales del Estado que usaban Puquio como centro de operaciones desde donde desplazarse a los distritos o provincias del sur, el pequeño equipo que realizaba exploración minera, la dotación policial que por reglamento rotaba cada seis meses, los trabajadores de la carretera y los comerciantes que venían a colocar sus productos en los bazares y tiendas de Puquio, entre otros. Se alojaban en hoteles y pensiones, y alquilaban alguna casa grande para sus oficinas y almacén. Entraban y salían de Puquio en sus camionetas y algún día, se comentaba, la minería, la carretera y la vicuña y alpaca debían volver a traer progreso a Puquio. Mientras tanto, la evaluación de la falta de desarrollo local, colocaba las expectativas de mejora en la intervención de agentes externos, fueran estos los comerciantes afincados localmente, el Estado, o los emigrados. Pero, acompañando a la expectativa, se incluía también el conocimiento de que la ayuda no vendría de ellos. Su descorazonada conclusión era que el progreso tendría que venir de una iniciativa y liderazgo local que ya no existía.

⁹¹ No se fueron, siguen en sus mismos locales comerciales, pero la devoción ha crecido, tiene no solo una capilla, sino también servicios higiénicos y restaurante para los visitantes.

6.3. Los logros

Algunos de los esfuerzos por proyectarse a un futuro de bienestar o simplemente por presentarse como una comunidad respetable en el espejo del progreso urbano era emprendido como un trabajo de distanciarse de una identificación como población rural y de diferenciarse de una identificación indígena. Lograba crear la experiencia de dos mundos separados, uno dentro del otro. Uno indígena al que había que disputarle la legitimidad en el lugar, el otro foráneo generador del desarrollo urbano, pero en tránsito a otro lugar a pesar de su esfuerzo por enraizarse localmente.



7. PUQUIO RENACERÁ

Ya desde algún tiempo previo al levantamiento del estado de emergencia en Puquio habían empezado a aparecer algunos signos del deseo de progreso urbano. En 1996 un afiche colgaba en la pared del único restaurante en la plaza principal de Puquio. Mostraba centralmente la vista panorámica de sus calles y techos, rodeada por las imágenes de la construcción de su nueva plaza de toros y nuevo local municipal, la crianza de alpaca, algunos de los símbolos de la localidad, y proclamaba: “Puquio renacerá”.

El municipio provincial de Lucanas lo había colgado allí, y en otros lugares estratégicos transformando en promesa lo que era un deseo compartido. Hacia finales de la década de 1990, slogans similares se podían encontrar en afiches y paneles que las autoridades locales⁹² habían mandado hacer en otras ciudades y pueblos del Perú. Recogían el deseo colectivo y la promesa política de prosperidad, y no solo de reconstrucción de infraestructura urbana, que buscaba expresarse después del tiempo de destrucción física, desconfianza, miedo y crisis económica que había caracterizado la vida cotidiana durante la violencia política de la década de 1980 y no terminaba de irse en la segunda mitad de la de 1990. Los devolvían como promesas de modernización urbana.

⁹² Sobre todo aquellas vinculadas al fujimorismo, como en efecto era el alcalde provincial de Puquio en ese momento.

Pero el afiche en el restaurante en Puquio presentaba tal deseo y promesa en términos poco confiables, según algunos de los asiduos asistentes al restaurante a quienes pregunté. Lo había colgado allí una gestión municipal de cuya capacidad dudaban. Un alcalde muy joven, veinticuatro años, demasiado dependiente del padrinazgo del presidente de la república o sus representantes. Además, el afiche despertaba ambiguas evocaciones. Pintaba el problema del renacimiento en términos del paisaje urbano modernizado al que todos aspiraban - calles y plazas, la construcción del ruedo y de un nuevo local municipal⁹³-, pero estaba clavado en un fondo rural -los cerros, chacras y quebradas- y rodeado de algunas imágenes de actividad agropecuaria y cultura local –capacitación de alpaqueros, danzante de tijeras. Los vecinos percibían que a través de intervenir en la infraestructura urbana se estaba hablando también de afectar el tejido social, la actividad económica y por supuesto la representación política. Parecían lectores críticos de M. Castells

“... la transformación espacial debe entenderse en el contexto más amplio de la transformación social: el espacio no refleja la sociedad, sino que la expresa, es una dimensión fundamental de la sociedad, inseparable del proceso global de organización y cambio social" (Castells, 2001,p 493)

Los asistentes al restaurante comentaban su anhelo de desarrollo urbano: se trataba en efecto de dotar a toda la extensión de Puquio, que incluía a las cuatro comunidades campesinas, de energía eléctrica, agua potable, alcantarillado y pavimento; pero también de construir una terminal para el transporte terrestre y un mercado, mientras procuraban conservar la tradición arquitectónica señorial que los antiguos ganaderos habían copiado de

⁹³ El anterior lo había quemado una incursión Senderista en 1992.

Huamanga y los representaba frente a la insurgencia del orgullo indígena y la modernización urbana popular. Ponderaban los efectos de la presencia de la base militar en las actividades locales, las posibilidades de un nuevo mercado para la producción local en Brasil que la carretera interoceánica abriría, y los efectos de los programas de asistencia del gobierno central (Pronaa, Foncodes, Pronamachcs) que se desplegaban desde Puquio y ellos consideraban perniciosos para la actividad económica local. En sus reflexiones la transformación espacial reflejaba y expresaba un medio que buscaba intervenir en el cambio social.

Así, al hablar de la promesa municipal comentaban la política local preguntándose quién puede liderar y beneficiarse del renacimiento. Hablar del futuro evocaba en ellos los tiempos previos a la ruina de la ganadería y la desaparición de los comerciantes ganaderos con su orgullo y estilo de vida gamonal⁹⁴; y los comparaban con los nuevos comerciantes, sobre todo puneños, que dominaban el comercio local y tendrían que tomar la posta, pero no tenían interés en hacerlo. Algunos de los símbolos en el afiche como la nueva fachada municipal –decían- proponían el retorno del esplendor perdido. Sin embargo, los comentaristas, aun añorándolo algunos, subrayaban que el esplendor propuesto en esos símbolos estaba asociado a un pasado cuya clase dirigente –comerciantes ganaderos y gamonales- ya no existía y no había sido sustituida. Además su dudosa recomposición a partir de unos débiles remanentes no sería ya bien vista ni tolerada, pues también sus antiguos subordinados, los campesinos de las comunidades indígenas que aun

⁹⁴ Rodrigo Montoya, antropólogo puquiano, escribió en 1973 su tesis doctoral en Francia justamente sobre el auge y ruina del comercio ganadero entre comienzos del siglo XX y la década de 1960 (Montoya, 1980).

componían la mayor parte de la población en Puquio, ejercían ahora de maestros, comerciantes y funcionarios, y no aceptarían subordinarse. Sin nueva clase dirigente ningún renacimiento les parecía posible ni podría encontrar consenso.

Entre 1996 y 1997 los nuevos sectores económicamente emergentes eran percibidos como foráneos - comerciantes puneños-, y sin una figura interesada en participar en la política local. En tanto foráneos no tenían interés en los asuntos colectivos ni se habían ocupado de establecer redes locales, y, por tanto, no había la percepción de que ellos podrían encabezar o representaban los intereses de la población local, y menos aún se ocupaban ellos de generar la idea de que sus intereses particulares podrían ser en verdad los de Puquio. Preferían mantenerse al margen⁹⁵. El cura, las autoridades municipales y policiales, al igual que los parroquianos sostenían que el gran problema en Puquio era que no estaban unidos, que no tenía líderes y que los poderes locales que asomaban no estaban interesados en el bien común.

7.1. Nuevo liderazgo

Dos preocupaciones estaban planteadas. Una era quién lideraría el prometido renacimiento. Un cierto consenso decía que, ante la ausencia de una clase dirigente local, liderar debía ser ahora una tarea o función del municipio, el cual era además el único que tenía o podía conseguir, a través del presupuesto que le asignaba el gobierno central, recursos para gastar en obras. Localmente nadie tenía plata para hacerlo.

⁹⁵Varios años después en 2003 A. Diez hace un estudio sobre élites locales que toma Puquio como uno de sus casos. Los entrevistados del restaurante habrían visto perfectamente reflejadas en él sus consideraciones.

En íntima relación con esta manera de ver se encontraba un segundo asunto: ¿qué características debía tener el renacimiento? Modernidad urbana – electrificación, saneamiento, mercado y terminal de transporte terrestre, etc.⁹⁶ para mejorar las oportunidades económicas-, cierto. Pero el alcalde no podía ser ya un dirigente local que pondría de su bolsillo el dinero para el gasto municipal como habrían hecho los señores de antaño. Temían y prácticamente aceptaban que quien ocupara la autoridad municipal carecería de una visión de comunidad y definiría las características del gasto de los fondos municipales en Puquio en función de los dictámenes del gobierno central, de sus limitados intereses particulares y de los de sus allegados; que desatendería y, por tanto limitaría, las posibilidades del resto de participar de los beneficios de tales gastos. Sospechaban que sus iniciativas los dejarían fuera, por lo que se ocupaban de sus asuntos sin esperar gran cosa del municipio.

Detrás de estas preocupaciones se encontraban también otros problemas: ¿Qué y quiénes habían resultado o sobrevivido de tiempos recientes y antiguos en Puquio que buscaba intervenir en ese espacio público urbano enmarcado en el afiche impulsando sus intereses? ¿La construcción del futuro tenía que ver con una idea de modernización urbana, o con disputas por la propiedad y el control territorial y simbólico? ¿Cómo se marcaba en las características físicas y uso del espacio urbano una modificación de la estructura económica y social local?

⁹⁶ Las comunicaciones no estaban en esta lista. El muy concurrido centro de cabinas telefónicas, la radio y el telégrafo parecían cubrir esta necesidad. Pero el 2001 cuando la compañía telefónica empezó a vender conexiones domiciliarias estas fueron adquiridas masivamente para ser pronto cortadas por falta de pago. Los teléfonos móviles (RPM) y las cabinas de internet los sustituyeron pronto con mucho más éxito.

Los parroquianos sostenían que era poca la infraestructura y capacidad que estaba en buen estado tras el retraimiento de las actividades y los destrozos causados tanto por la huida de la población⁹⁷ local como por las incursiones senderistas y de las fuerzas armadas. Demasiada gente, decían, encontraban preferible vivir de la ayuda social del Estado que trabajar para otros. Se podían ver que muchas chacras y edificaciones estaban abandonadas y que prácticamente nada se había construido recientemente. Y eran menos aun los que habían permanecido o sobrevivido en Puquio a los tiempos de la violencia política que estuvieran en condiciones de emprender el liderazgo municipal. Los parroquianos buscaban una cabeza política que colocar en el sillón municipal entre los pocos, incluidos foráneos recientemente afincados, que ahora tenían algún éxito económico. Las comunidades campesinas que habían proveído liderazgo municipal en los peores momentos de la violencia política⁹⁸ no eran ya para ellos lugar donde mirar, aunque seguían siendo un importante actor local.

Algunos otros procesos, que se iniciaban o potenciaban entonces con el levantamiento del estado de emergencia, deben sumarse también a las consideraciones en torno al eslogan del afiche animando al renacimiento. Estaban los cambios, por ejemplo, en las leyes del sistema de administración municipal, en la lógica de la inversión pública, la construcción de carreteras, el sistema económico y la exploración minera, el movimiento de la población, el

⁹⁷ El fenómeno de la emigración de la población de las zonas de emergencia hacia lugares más seguros fue general en todo el Perú sobre todo en la décadas de 1980. En el caso de Puquio la población local que huyó fue reemplazada con creces por desplazados de las áreas rurales y de otros pueblos y distritos de la región. (; Rivera, 2001)

⁹⁸ El primer alcalde indígena ...

ordenamiento político y la representación de las identidades, cuyos efectos quizá no eran todavía muy evidentes. Y, por supuesto, el gran implícito en 1996 y 1997 era aún la situación de guerra interna, la presencia de sus poderes y valores, y su lento desmantelamiento. Sobre sus efectos, formas y justificaciones difícilmente se hablaba en público, pero marcaban todavía el paisaje, emociones, expectativas y prácticas cotidianas.

Lo cierto es que en los últimos años del siglo XX la necesidad y los problemas de remontar la pobreza y el estancamiento, y de retomar localmente la conducción de los asuntos públicos de Puquio para convertirla en una ciudad moderna y dinámica eran preocupación cotidiana y general por el lugar de cada cual en el futuro que, como en el afiche, se expresaban, también, en y a través de la producción del espacio urbano⁹⁹.

7.2. El proyecto municipal

En efecto, según su alcalde, las autoridades municipales de Puquio en 1996 tenían que preocuparse por el progreso de su comunidad. Y esta tarea la dividía, gruesamente, en dos tipos de asuntos de los cuales ocuparse. Uno era el desarrollo de Puquio y el otro el desarrollo de los distritos de la provincia de Lucanas.

⁹⁹ Mi uso aquí del término producción del espacio reúne los dos ámbitos que Low separa: los factores sociales de la creación física del escenario a los que, siguiendo a Lefebvre, llama espacio producido, y los procesos fenomenológicos y simbólicos de la creación de una experiencia del espacio a la que llama espacio construido (2005). Debo decir que, a la inversa de su uso de los términos, yo asocio la noción de construir a todo lo que tiene que ver con la creación física del espacio urbano, y producir más bien a la creación de una experiencia y re significación simbólica, a lo que yo llamaría espacio vivido.

7.2.1. Ciudad intermedia: Los distritos de Lucanas

No era que el alcalde estableciera mayor vínculo económico entre uno y otro desarrollo, sino más bien burocrático o administrativo pues siendo capital provincial el alcalde de Puquio debía ocuparse de vigilar, decía, la marcha y ejecución del presupuesto que los distritos debían decidir y ejecutar por sí mismos. Como lo presentaba era que tenía que mostrar la eficiencia de un joven y honesto emprendedor que sabe conducir una empresa que no defrauda¹⁰⁰ y se ocupa, por tanto, de que los distritos trabajen bien, por ejemplo, reuniendo a todos los alcaldes y revisando con ellos sus planes y ejecución del presupuesto; los del municipio provincial incluido. Pero la iniciativa en los distritos no era competencia de la alcaldía provincial.

Como es de imaginarse no todas las personas en la provincia de Lucanas entendían de esa manera la relación con la alcaldía provincial, ni siquiera en la ciudad de Puquio cuyo declive económico era percibido también por algunos sectores como el declive de actividades agropecuarias realizadas dentro y fuera del distrito. La producción agropecuaria local –lana, quesos, carnes, cebada, papa y otros- y la que viniendo de fuera era comercializada por los habitantes de Puquio o a través de sus instalaciones y servicios –el camal, el transporte, el mercado, los compradores de lana, el banco, el teléfono, etc.-, en su opinión, debía crecer. La feria agropecuaria, que forma parte de las celebraciones del Señor de la Ascensión, patrón de la Provincia de Lucanas, y es organizada por el municipio de Puquio, es decir de la provincia de Lucanas, debía volver al esplendor que alguna vez tuvo. No solo para exhibir la

¹⁰⁰ Según su testimonio, 24 años lo hacían el alcalde más joven del Perú, y la juventud emprendedora y exitosa que viene a lograrlo donde los mayores habían defraudado fue una de sus banderas durante la campaña electoral bajo el lema ‘nace una esperanza’.

producción de la provincia (), explicó uno de los promotores de esta perspectiva que sería alcalde provincial tres períodos después, sino fundamentalmente porque la feria debía volver a ser un lugar para hacer negocios. En ese



Foto 30: Expositores en la feria agropecuaria

momento, eran raros los productores y compradores de otros distritos o provincias que venían a la feria. Y la producción local no era competitiva. Por ejemplo, la papa que se comercializaba en Puquio venía de Andahuaylas y era más barata que la producida localmente; la quinua, el cuy y la carne de alpaca no tenían mercado. En esta perspectiva el municipio provincial debía ocuparse mucho más activamente no solo de invitar a exponer en la feria, sino también de asuntos como mejorar las condiciones de producción y comercialización en la provincia, identificar los productos más rentables, buscar mercados a la producción local y establecer convenios o capacitar a los locales para presentarse y negociar en ellos, y para producir más eficientemente.

Ya había algún movimiento en esa dirección, el levantamiento de estado de emergencia era muy reciente pero algunos de los emigrantes del distrito y la provincia empezaban a volver, a ver cuál era la situación de sus terrenos y otras propiedades, y a evaluar si resultaba rentable retornar a la producción agropecuaria o si sería mejor vender. Los emprendedores locales circulaban cada vez más por los distritos y provincias del sur viendo si las diferencias de precios les permitía ganar comparando la producción en el campo para venderla en Puquio, Nazca o Lima o Arequipa; o si lograban sostener el abastecimiento regular de algunos puntos de venta en las ciudades de la costa. Se trasladaban en moto o en las combis locales, hacían el negocio y luego buscaban el medio de transportar los productos. Alguno había intentado, sin éxito todavía, convocar a una entidad financiera, banco o caja municipal de Ayacucho o Ica, a establecer una sucursal en Puquio¹⁰¹. El Ministerio de Agricultura a través de Conacs intentaba mejorar la producción de lana de vicuña y de alpaca en los distritos de la provincia y conseguir mejores precios por su exportación. Después de todo la reserva natural de Vicuña de Pampa Galeras estaba en el territorio de la provincia y de la Comunidad Campesina del distrito de Lucanas, los otros distritos y anexos de Puquio participaban en los programas de mejoramiento de la crianza de alpaca y una empresa de comuneros había pedido pastos a la comunidad de Ccollana para introducir vicuña. La comunidad de Ccayao, como la de Ccollana intentaba también crear una empresa de servicios agropecuarios. Y, por su parte, Foncodes y

¹⁰¹ Cuando finalmente se instaló la caja municipal de Ayacucho, los primeros en solicitar y recibir crédito fueron los empleados –maestros y trabajadores de las dependencias del estado cuyo crédito personal se podía descontar directamente de sus sueldos a través de convenios con sus empleadores. (cuaderno de campo, entrevista con el administrador de la agencia en Puquio, febrero 2001)

Pronamachcs emprendía proyectos localizados de mejoramiento de la infraestructura urbana y agropecuaria.

Sin embargo, asuntos como el viejo proyecto de irrigación a partir del represamiento de la laguna de Yahurihuri que mejoraría con riego las condiciones de la producción agropecuaria local y de distritos en otras provincias no terminaban de ser prioridad para la administración provincial en 1996. Y tampoco el fomento las iniciativas de investigación local en sistemas de mejoramiento de la producción ecológica y engorde de cuy de modo que fueran también económicamente rentables. Lo que marchaba sin la intervención de la política local era la exploración minera formal y la compra de oro a la pequeña minería informal.

7.2.2. Ciudad Rural

No es que la infraestructura agropecuaria, y a través de ella el desarrollo de las zonas rurales le fuera completamente ajeno a la iniciativa política municipal. Después de todo el distrito de Puquio estaba compuesto también de otros 89 centros poblados -5 anexos, 5 caseríos y 79 unidades agropecuarias- que sumaban 987 viviendas en 1999 (Tabla 21), y el mismo Puquio incluía cuatro organizaciones campesinas.

Tabla 21: Asentamientos en el distrito de Puquio

Área	Categoría	#	Viviendas
URBANO	CIUDAD	1	3610
URBANO/RURAL	ANEXO	5	463
RURAL	CASERIO	5	185
RURAL	UNID.AGROPECUARIA	79	339

INEI: Centros Poblados : (Información correspondiente al pre-censo 1999)

Según el testimonio del alcalde el municipio había solicitado formalmente a las comunidades que enviaran, también formalmente, la lista de sus requerimientos y proyectos. Aun cuando la nueva ley municipal no lo obligaba a hacer un presupuesto participativo, ni a convocar a cabildo, consideraba, dijo, que consultar era una buena manera de atender a los deseos de su pueblo y de mostrar respeto. El consejo municipal evaluaría luego las solicitudes, y priorizaría las actividades y obras a emprender buscando colaborar con instituciones como Foncodes y Pronamachcs. Así, ese mismo día de la entrevista, a la una de la tarde, iría, informó el alcalde, a entregar la obra que habían hecho a pedido de las comunidades de Pischccachuri y Ccayao para elevar el dique de la laguna de Ccoriccocha a las afueras de Puquio a fin de aumentar el volumen de agua con que los campesinos de ambas sectores riegan.

Pero el consejo municipal, en las reuniones a las que pude asistir, trataba los pedidos de los distritos y de las comunidades campesinas de Puquio como molestosos asuntos venidos de fuera. Es más, cuando tuvieron que incluir en sus reuniones a los presidentes de las comunidades campesina de Puquio, colocaron las horas de reunión lo más tarde posible en la noche, *'para que solos terminen por no venir'* ya que están levantados desde muy temprano en la mañana.

Y sin embargo, además de sus ocupaciones 'principales', como dice el censo, de comerciantes, empleados públicos, maestros o profesionales independientes, los miembros del consejo mantenían, lo que uno de ellos llamó

‘mi economía’, es decir terrenos y ganado que trabajaban contratando peones o hacía sembrar o cuidar a través de convenios al partir con antiguos allegados. Me lo explicó un miembro del consejo la primera vez, y luego un docente del Instituto superior pedagógico. La línea base sobre la que se construía su estrategia económica era la producción de los terrenos y ganado de la unidad familiar, no siempre propiedad del varón, con frecuencia de su señora. Se hacía queso, se guardaba la cosecha para consumir a lo largo del año y a veces se mataba o vendía un animal. Así ella y el campo mantenían la subsistencia familiar del día a día. Los ingresos como docente, empleado del hospital, contador y ahora la dieta municipal era destinado a gastos importantes y extraordinarios como por ejemplo mejoras en la vivienda y equipamiento doméstico, ropa, salud y útiles escolares. Para ellos campo era fundamental pero no había allí posibilidades de ningún ingreso que los hiciera crecer. Podían ser también comuneros para tener acceso a los pastos, pero no calificaban como agricultores.

Los agricultores en Puquio, es decir, los que intentaban vivir de la agricultura y del ganado sin ser comuneros, no estaban representados en el consejo. Sus necesidades de agua se expresaban parcialmente en las demandas de las comunidades, sus necesidades mercado y servicios eran proyectos desatendidos o se tramitaban como desarrollo urbano. Y su identificación como agricultores revelaba su dificultosa identificación con un pasado ganadero y gamonal en el que habían sido señores menores.

7.2.3. Modernización de la gestión municipal

Los intereses del consejo estaban, más bien, en dos dimensiones de lo que entendían era modernizar Puquio para abrir las puertas al desarrollo. De un lado se trataba de modernizar y ajustar el funcionamiento municipal a las novedades del sistema legal, y de otro ocuparse de la infraestructura y servicios urbanos que entendían era parte de los asuntos del crecimiento de Puquio.

Como parte de una política general de modernización de la gestión municipal, en 1994 se había incluido en la ley de municipalidades (Ley N°2637) la posibilidad de remunerar a alcaldes y regidores con recursos del municipio, a la par que la ley de participación ciudadana (Ley N°2300) había creado mecanismos por los cuales los ciudadanos podían fiscalizar las decisiones y el manejo económico municipal, así como revocar a sus autoridades. Dos años después, ahora que la autoridad militar había dejado de intervenir en la conducción de los asuntos locales, los miembros del consejo municipal estaban interesados en mejorar las dietas de los concejales, y –por tanto- también en organizar las finanzas –las cuentas y la recaudación- del municipio y en mejorar los servicios que prestaba. Se trataba de modernizar, decían, una institución que no tenía profesionales y cuyos trabajadores habían sido nombrados de favor o por presiones por gobiernos municipales anteriores que, además, no habían pagado sus obligaciones sociales. Querían tener dinero; las cuentas claras para mejorar la recaudación y responder a cualquier fiscalización; y dar servicios y hacer obra que les permitieran la legitimidad para cobrar ‘*como el distrito de Miraflores*’ en Lima.

Sabían bien que no podían pagar las dietas que pagaba ese distrito, pero vale la pena detenerse un segundo en esa comparación que se repetía cuando se hablaba del funcionamiento del municipio revelando que el modelo de vida y organización institucional y espacial al que aspiraban no era en general el de la gran ciudad de Lima con su degradado centro y sobrepoblados barrios marginales, sino uno más específico, el de un distrito más bien tradicional de clase media alta.

El municipio, contrataba ahora, por ejemplo, un director municipal, un contador externo y profesionales en la oficina de catastro, pero, a juicio del alcalde y otros trabajadores y funcionarios del municipio, conseguir más personal profesional era delicado pues pasaba por despedir personas que habían hecho cierta carrera en el municipio. Lo hecho, o el modo de hacerlo hasta el momento estaban ya causando roces con los trabajadores y su sindicato¹⁰².

En opinión del alcalde había sido muy acertado ocuparse primero de continuar y mejorar la obra de construcción del local municipal que dejaría no solo una marca de eficiencia y calidad en el paisaje sino también en la memoria de los puquianos. El diseño de los arcos estilo huamanguino del primer piso ya estaba establecido desde el período municipal anterior, pero el segundo piso y la mejora de su balcón eran enorgullecidos logros de su gestión municipal.

¹⁰² Los roces con el personal llegaron como pleitos al poder judicial quien le dio la razón en uno de ellos, y finalmente sancionó al alcalde por abuso de autoridad.

Luego proyectaba adquirir el equipo que se necesita -por ejemplo, camión, retroexcavadora y motoniveladora- para atender a los pedidos de los distritos, así como el camión compactador de basura para el propio Puquio¹⁰³. No solo el consejo de ese momento, los siguientes dos gobiernos municipales, encabezados, como el presente también por empresarios distribuidores de cerveza y transportistas, incluyeron en sus prioridades la necesidad de dotar al municipio de equipamiento. A diferencia del presente el segundo de ellos intentó crear con el equipo una empresa municipal de servicios que les permitiera atender los pedidos y hacerlo de manera rentable.

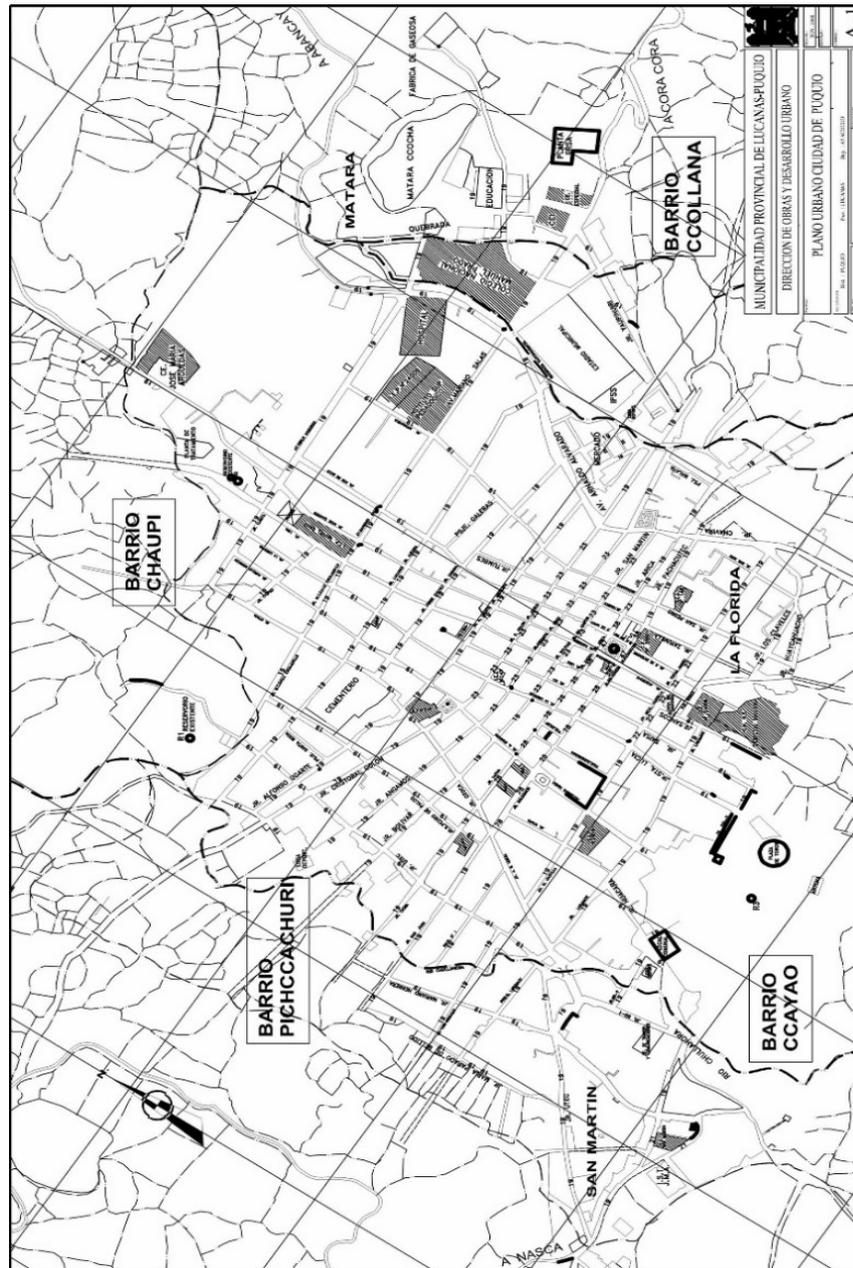
Por de pronto, otra tarea que emprendió la modernización de la gestión municipal fue la elaboración del catastro de Puquio con el que proyectaban, por un lado, ayudar a identificar a esos dos tercios de propietarios que calculaban no estaban tributando y, por otro lado, ordenar la expansión urbana, identificar las obras que la ciudad necesitaba y el lugar donde ubicarlas. Esta es la tarea que en sus trabajos preliminares produce el mapa de los límites de los barrios que ya utilizamos. Pero el plano final que pude ver el 2008 si bien consigna los nombres de los viejos y nuevos barrios, y algunas manzanas, accidentes y edificaciones que no estaban o han variado respecto del primero, ya no considera -¿útil o posible?- incluir límite alguno (Mapa 10).

1.1.1. Desarrollo urbano

Las autoridades del municipio, como diversas personas de quienes lo habían tomado, estaban especialmente preocupadas por las características de

¹⁰³ El robo de los fondos para esta compra motivó el levantamiento de la población de Puquio, que en febrero de 1997 tomó las calles y cerró el municipio.

Mapa 10: Plano municipal de Puquío 2008



la infraestructura y servicios urbanos pues pensaban que el progreso y prestigio local y personal estaba unido a la transformación de Puquío en un centro urbano moderno, integrado, por lo menos al país, y capaz de dar empleo a sus habitantes. Si bien criticaban la emigración de la elite y sus hijos, lo que algunos veían como dejadez de los campesinos y los nuevos sectores medios, y otros como falta de oportunidades y adecuada remuneración, y el olvido de

los emigrantes y autoridades nacionales; o se quejaban de la inseguridad e insubordinación de los naturales que traían la educación y las costumbres de la costa, y de la ruptura del control familiar y el alza del costo de peones y empleados producidos por la existencia de mejores alternativas laborales en la costa cada vez más cercana; y además resentían los intentos de despreciar, y explotar o tomar ventaja de los cambios en las relaciones sociales que percibían en los otros sectores –todos resultado de un lento proceso de cambio (Arguedas, 1975), articulación al mercado capitalista (Montoya, 1980) y urbanización- los diversos intereses en Puquio pusieron algún esfuerzo en imaginar con anticipación y prepararse para los cambios que veían llegar.

Hacia finales de 1997 se veía crecer en Puquio, poco a poco, la población, las pensiones y restaurantes, los negocios de abarrotes y bazares, los alimentos y equipo para el hogar y el trabajo, traídos de fuera y las distribuidoras de cerveza, los trámites administrativos, la formalización de los empleados y los visitantes, los proyectos de asistencia social y mejoramiento de la producción pecuaria, la exploración minera, los talleres de carpinterías, los moto taxis para el transporte local y las combis y colectivos para el regional, la fábrica de gaseosa y los retornantes que venían a explorar sus posibilidades. Según el subprefecto, solo la construcción de la carretera había traído alrededor de 300 trabajadores que se quedarían en Puquio mientras dure la construcción¹⁰⁴. Y aunque su impacto en las actividades económicas no era tan visible, esta tendencia a recuperarse asociada a la sensación de seguridad que producía declarar el fin de la violencia política y levantar el estado de

¹⁰⁴ Según pude comprobar algunos alquilaban un cuarto y traían a sus hijas para que los atiendan, les preparen los alimentos, pues en Puquio podían ir al colegio.

emergencia en la zona, tenían ya un impacto en las percepciones y expectativas. La afluencia, pequeña, pero regular de foráneos les hacían pensar que eran pobres, pero el crecimiento económico era posible. Y el 2004 se las licencias municipales de funcionamiento podían dar fe de algunos que eso empezaba a ocurrir: 3 bancos donde había habido solo uno, 5 grifos donde no había ninguno (Tabla 22).

Tabla 22: Licencias de funcionamiento otorgadas en 2004

Giro	Total general
Total general	256
Agencia de transportes	4
Agro veterinaria	1
Abarrotes	148
Bazar	36
Restaurant	19
Banco	3
Carpintería	8
Farmacia	3
Grifo	5
Hostal	4
Notaría	1
Panadería	3
Peluquería	7
Radio	3
Servicios	2
s/i	9

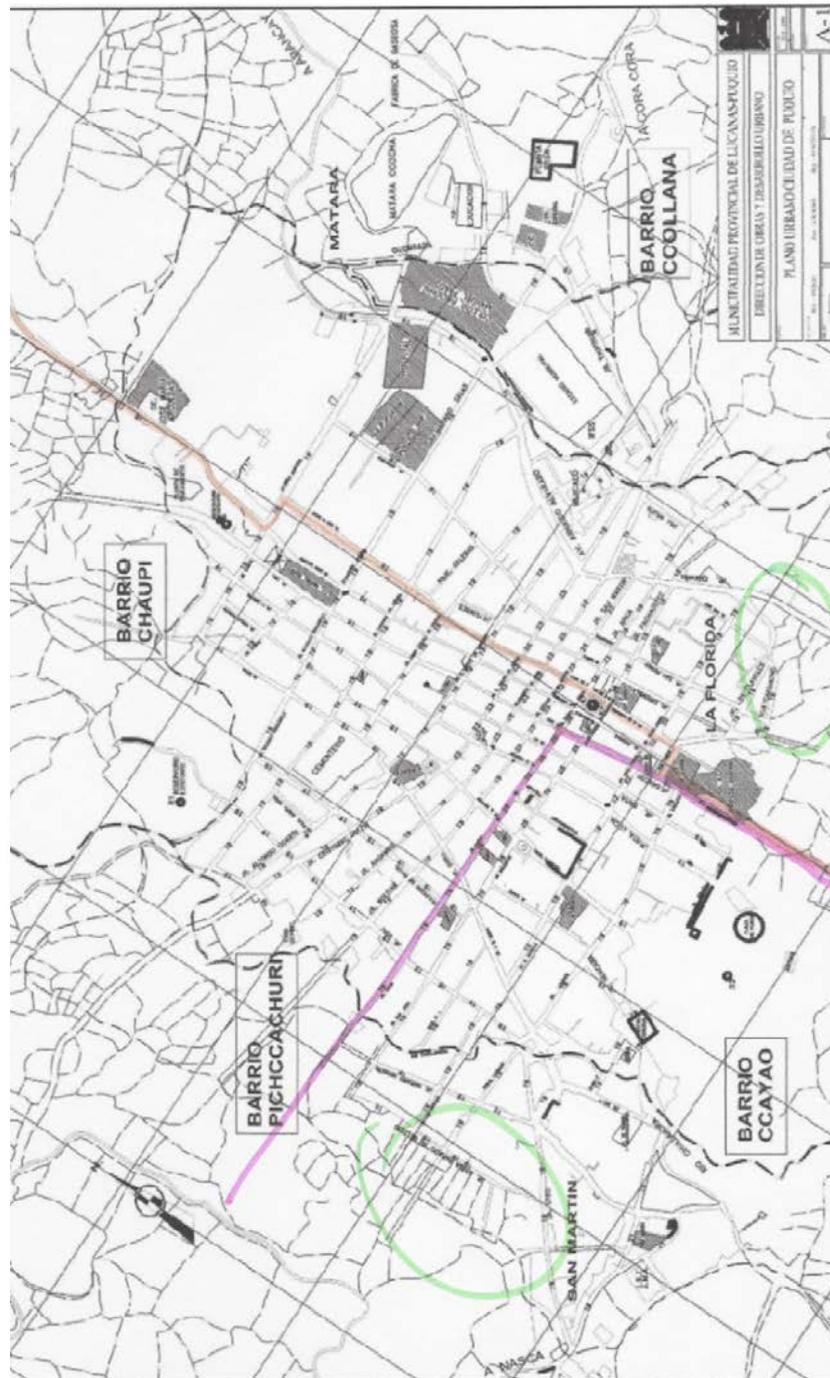
Cuando volví a Puquio solo cuatro años después el 2001 uno de los empleados de la oficina catastral, se había retirado y afirmaba con seguridad que otra vez había en Puquio interés y recursos para comprar casas y terrenos dentro del perímetro urbano y en los campos adyacentes. Según explicó, urbanizar campos de cultivo, incluso si son de los que contaban con riego era un negocio seguro y rentable para los propietarios ausentes y para los emprendedores como el mismo que tiene los contactos necesarios y el conocimiento del mercado; porque los comerciantes tienen suficientes ingresos como para comprar y pagar mensualmente. Los campos de cultivo de la familia

Aliaga en zona de la Florida del otro lado de la carretera los había urbanizado y los estaba vendiendo después de convencer a su dueño que acepte un adelanto a cuenta de pagarle el resto en el plazo de un año. Mientras tanto ya había registrado la propiedad a su nombre y había vendido casi todos los lotes sobre el plano de la urbanización, que, eso sí contaba ya con la autorización municipal. El contrato que firmaban los compradores estipulaba que perderían la propiedad y el dinero invertido si dejaban de pagar la mensualidad de un mes. En el campo 'urbanizado' había solo un gran arco a modo de entrada, algunas marcas blancas en el suelo delimitando las esquinas de los lotes, un par de edificaciones y unos cuantos entusiastas que estaban haciendo adobe para construir su casa siguiendo, como habían hecho los demás, los planos que el empresario les vendía aprobados por el municipio también. La diferencia entre este desarrollo y la invasión de los campos de cultivo de Ccallao era que esta es más cara pero tiene todos los papeles en regla. Ninguno de los dos contaba con instalaciones desagüe o luz, como casi todo el resto de Puquio, el agua se tomaba del canal de riego y se construía en adobe. (Mapa 11)

Aunque solo seis años después de mi estadía el área urbana de la ciudad se había expandido, entre 1996 y 1997 los propietarios no encontraban todavía comprador que volviera rentable vender sus propiedades y seguía construyéndose en adobe¹⁰⁵. Pero también se escuchaba decir que los puquianos desaprovechaban sus oportunidades, y que había que hacer algo al respecto.

¹⁰⁵ Hoy, 2014, la construcción en material noble se ha generalizado, Puquio cuenta con una ladrillera, además de los que llegan de la costa y los comuneros construyen también en ladrillo y cemento, y eso ha cambiado la forma de celebrar la fiesta del techao de la vivienda (observación y entrevista 2013).

Mapa 11: Ubicación de nuevos crecimientos



Difícil saber cuáles eran las prioridades del municipio o de la gente pues hablaban más de sus aspiraciones – lo que Puquico debería tener- que de sus proyectos –lo que estaban o irían a hacer. Había las cosas que parecían tener que ver más con la comodidad y el prestigio de la vida en Puquico y otras que se articulaban más bien claramente como estrategias de crecimiento económico.

Entre estas últimas estaba el nuevo mercado a ubicarse en el barrio de Ccollana, cerca del paradero del transporte que lleva a los distritos y provincias de la región. Para los comuneros y agricultores debía ser un lugar para vender sus productos más cerca a las vía de transporte, debía ser un mercado mayorista, y la Comunidad de Ccollana lo incluía entre los encargos a resolver con el municipio que le hacían a su nuevo presidente en 1997. El municipio, más bien, lo pensaba como el espacio para aliviar el desbordado mercado que un par de cuadras detrás de la municipalidad marcaba el centro de la actividad comercial de Puquio. Pero el mercado no constaba solo de puestos de alimentos preparados y sin preparar, estaban también los bazares, las tiendas de abarrotes, medicina, ropa, zapatos, y motocicletas, instaladas en los locales dentro y entorno al mercado, además de los puestos improvisados en la calle. Abastecían ese creciente sector de Puquio que no tiene terrenos agrícolas –casi dos tercios de la población según el censo de 1993, a todos los vecinos y a las personas que vienen de los asentamientos y distritos de los alrededores –San Juan de Lucanas, Lucanas, San Pedro, Chilques, por ejemplo, con la enorme variedad de productos que no se producen localmente.

Si de proyectos se trataba, los emprendedores locales, esos que están atentos a las oportunidades, a aprovechar las diferencias de precio entre el punto de producción y de venta o a buscar mercado para sus productos le dan más importancia al hecho de que Puquio está ubicado sobre la carretera que los conecta en su ruta a la Amazonía con las provincias altas de Cusco y Apurímac y con los mercados y posibilidades de comunicación de los puertos de la costa y la Carretera Panamericana. Esta ubicación, comprobaban otros, los

hace una parada forzada en la ruta del transporte de bienes y personas y les permitía también imaginarse como la puerta a la región. Eran conscientes de residir en un nudo de comunicaciones por lo que pensaban que tenían una oportunidad de crecer tanto por el comercio que se facilitaba con la carretera, como por las oportunidades de trabajo que la atención al transporte de bienes y pasajeros podía significar. Esto beneficiaría a un sector de servicios que tradicionalmente es bastante grande en Puquio, pero que no estaban viendo la oportunidad.

Lo importante, decían, era retener en Puquio a los pasajeros, comerciantes y transportistas que circulaban cada vez en mayor número hacia Nazca y la carretera Panamericana, o hacia Abancay y Cusco rumbo a Brasil. Para ello había que brindarles servicios. Ya en 1996 se comentaba que esa carretera sería parte de la carretera interoceánica. Había por tanto que prever la construcción de una terminal de transporte terrestre adecuada y retirar los paraderos de la calle sobre la Av. Mariscal Castilla, retirar también las vendedoras de quesos, emoliente y viandas que se congregan a la hora de llegada de los buses y camiones. La ubicación podía ser un terreno abandonado según unos, y de propiedad del municipio según otros, que estaba sobre la misma avenida Mariscal Castilla a solo una cuadra de donde se detenían en ese momento. ¿Pero quién tendría la decisión para sanear el predio y la plata para hacer esa inversión? Había además también que mejorar enormemente la calidad del abundante servicio de alojamiento y alimentación, y sobre todo, había que proveer servicios mecánicos y otros a los vehículos. La carretera podía proveer empleo, pero de momento ni siquiera había un grifo

funcionando, no había electricidad las 24 horas y tampoco mayores facilidades telefónicas¹⁰⁶.

Por supuesto todo empezaba por mejorar la carretera que felizmente no pasa ya por el centro de Puquio sino por un costado, comentaban. El gobierno se estaba ocupando ya de los tramos fuera de la ciudad, pero los locales sabían que antes de emprender el tramo que la atraviesa tenían que colocarse las instalaciones de agua y desagüe así que estaban atentos a las negociaciones que el municipio emprendía con la misma empresa encargada de hacer la carretera para que se ocupara también de estas instalaciones en la ciudad¹⁰⁷.

El alcalde entendía bien que la electricidad significaría mayores oportunidades de trabajo y repetía que el gobierno le había prometido que habría electricidad las 24 horas en marzo de 1997. Pero las obras de alumbrado público estaban detenidas. La energía eléctrica llegó en efecto, pero en el 2009. Y con ella llegó también la telefonía domiciliaria y pública. La caseta telefónica se agregó al paisaje de la plaza hasta que la telefonía inalámbrica la desplazó. En cambio la electricidad llegó para quedarse en la plaza, en cuanto pudieron remodelarla 24 faroles de tres luces cada uno se apoderaron de ella.

¹⁰⁶ El 2004, según las licencias otorgadas por la municipalidad funcionaban 5 grifos donde no había habido ninguno (Tabla 22).

¹⁰⁷ En efecto la instalación de agua y desagüe en el tramo de la carretera y en todo puquio se emprendió un par de años después pero las zanjales y buzones abiertos estuvieron abandonados por muchos años hasta que alrededor del 2010 la obra quedó terminada cuando un segundo proyecto del gobierno volvió a hacer toda la carretera.

Pero todo eso estaba fuera de las capacidades directas de la alcaldía por lo que el alcalde, consideraba más práctico pensar más bien en las personas que viven de su trabajo en los servicios urbanos en Puquio. Para ellos y para sus hijos la ciudad tenía que tener atractivos.

“... porque tú sabes que acá en Puquio no hay mucha gente de poder, solamente los comerciantes, hay maestros pues que no les alcanza para que sus hijos estudien como debe ser,..... para que se desempeñen mejor en sus estudios, comprarse sus libros y tantas cosas no? también en la adolescencia tantos jóvenes quieren vestirse bien porque las chicas no?, tantas, son cositas muy importantes no? esas cositas, no, ese chico se viste bien, allí están, tantas cositas no? y otras cositas como le digo no?, canchas de fulbito, hay un patrimonio, esto del estadio no?, va a ser una gran obra, ni Ayacucho lo tiene ese estadio, a nivel de Ayacucho, ni Ica, ni Nazca” (casete 13, alcalde, 1996)

El estadio como la plaza de toros se había empezado a construir en la década de 1970 y no habían podido concluirse todavía, ni había fondos para hacerlo en el presupuesto municipal. Para lo que sí estaban gestionando fondos era para apoyar la liga deportiva y para arreglar las plazas cuyas maqueta o plano –diseños de un joven egresado de la Universidad Ricardo Palma contratado para la oficina de catastro- podían verse en el hall de entrada al local municipal. Dos lugares donde la gente se podía encontrar y que le daban calidad a la ciudad.

La única plaza que no se había previsto remodelar era la plaza Bolognesi. En Pichccachuri la plaza se había rebautizado como plaza José María Arguedas y debía contener no solo un homenaje al escritor, sino también a la fuerza de los ayllus de Puquio. Un primer intento de convertirla en una plaza de cemento con jardines y monumento central había quedado trunco. Era

cosa de terminarla¹⁰⁸. La plaza de Ccollana era aún una cancha y estaba en pendiente, así que además de veredas y jardines tendría una gradería frente a la capilla, decía el arquitecto en el municipio, lugares para sentarse y mucha luz porque allí estaba la mayor parte de los bares de Puquio. Cuando le pregunté si tendrían espacio para las fiestas religiosas populares que se celebran allí con procesión, banda, baile y castillos, me miró desconcertado y dijo que la gente se las arreglaría. Que estarían felices con la plaza nueva que les hicieran.

Y finalmente estaba la plaza de Makuli. Esa era para él la más interesante pues estaba muy cerca del centro, en el recorrido de la procesión del Señor de la Asunción, la mayor fiesta religiosa de Puquio, y se podría allí incluir tiendas de artesanías y ponche para crear trabajo aprovechando la afluencia de visitantes. Sería un lugar para los jóvenes enamorados el resto del año. La Comunidad Campesina del Barrio de Chaupi la incluía entre los encargos a su nueva junta directiva. Y si bien en el discurso en su juramentación pude comprobar que tenían conocimiento de que aún estaba por resolverse la propiedad del lugar, pues Makuli no era de momento una plaza pública, no pude saber qué se imaginaban sería la función y diseño de ese espacio¹⁰⁹.

¹⁰⁸ En otra oportunidad he escrito sobre la complejidad de la auto presentación y la búsqueda de legitimidad de las autoridades a través de esta obra y su escultura que se diseña siguiendo la letra de un cuento y la tradición oral y no la de la novela *Yawar Fieta* con que Arguedas describe la fluidez y contradicciones de la auto representación de los habitantes de un pueblo que llama Puquio y tiene cuatro comunidades indígenas. Rivera, 2003.

¹⁰⁹ Las plazas se remodelaron en los años y gobiernos municipales siguientes. Todas se usan de algún modo aunque no han sabido acomodar en ellas espacio para las actividades culturales populares que requieren cerrar alguna de las calles aledañas para poder realizarse, salvo Makuli. El barco le llaman ahora, y es una plataforma de cemento inaccesible bajo la cual hay pequeños espacios para tiendas abandonados.

1.1.2. El Señor de la Ascención

Makuli o Makuli Rumi era en 1996 otro punto infaltable en aquel recorrido por las plazas de Puquio por el que llevaban los lugareños a todo visitante. No porque fuera una plaza más, sino porque era el lugar donde apareció el Señor de la Ascención y permitía hablar de la devoción que identifica Puquio como la capital de la provincia y como un centro comercial. Y es probable que la celebración del señor de la Ascención haya adquirido la importancia de fiesta principal porque todos en Puquio han encontrado su lugar en ella.

Se puede escuchar el relato de la leyenda del Señor de la Asención casi de cualquier persona en Puquio, y por si no la supieran los programas de las festividades suelen incluirla, así como el compendio de leyendas de aquel grupo de escolares en la feria de escolar de ciencias y la Monografía de Puquio de Da Silva (1977), por supuesto cada versión incluye u omite algo que no estaba en la otra. Hago aquí un apretado resumen de los elementos que escuché entre 1996 y 1997. Una versión dice que una señora, la Señora Salas, alertada por su pastor encontró bajo la piedra Makuli Rumi que estaba en su corral la cabeza y los hombros de una imagen del Señor, y ella muy devota se asombró, mandó reconstruir la imagen en Lima y con la autorización del los sacerdotes la llevó al templo de Cahupi, desde entonces se inició la devoción¹¹⁰. Otra versión cuenta que dos arrieros, hermanos, dejaron sus animales y se acomodaron a pasar la noche al abrigo de la gran piedra en el

¹¹⁰ El Programa General de las Fiestas en Honor al Señor de la Ascención del 2014 preparado por el municipio incluye una versión muy detallada de este proceso incluyendo la precisión de fechas -1816 el año del descubrimiento de la imagen rota- y nombres de los que participaron. Se puede consultar en <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=470847253049247&set=a.470845826382723.1073741894.10003719289536&type=3&theater>

lugar llamado Makuli. Una mujer de Puquio, dicen, los vio cansados y con frío y les llevó algo de comer para que se abriguen. A la mañana siguiente su pastor vino a avisarle que los arrieros se habían ido, y cuando ella fue a ver encontró los hombros y la cabeza de la imagen de un Cristo. Muy devota la hizo completar y la colocó en Chaupi. Pero como eran dos hermanos después de un tiempo hicieron una copia y la llevaron a Ccollana, ese es Achico. El de Chaupi es el mayor, pero los dos se encuentran en la iglesia matriz y de retorno a sus templos recorren juntos las calles hasta Makuli donde Achico se despide para ir a su templo en Ccollana.

La historia habla de arrieros, es decir comerciantes que llegaron y se quedaron en Puquio. Habla de pastores pero no dice que fueran indígenas, que estaban al servicio de una mujer, a mi pregunta sobre quien era ella una de las respuestas dijo una vecina comerciante también con bastantes recursos para hacer arreglar la imagen. La otra versión agrega que Puquio está compuesto de dos grupos humanos, hermanos entre sí, que por lo tanto ponen en sus templos al mismo señor y organizan su fiesta juntos. Puntualizan que aunque Achico es el menor, Ccollana es el principal. La devoción al Señor de la Asunción siempre fue importante, dicen, es el patrón de ambos barrios, aunque no saben precisar cuándo se volvió el patrón de la provincia y no de Puquio. Y tampoco registran lo que el párroco me hizo notar, que siempre le piden que celebre misa en los templos de los barrios de Pichccachuri y Ccallao para los patronos de estos barrios al día siguiente de retornadas ambas imágenes a sus templos.

La presencia de las comunidades en la fiesta ha quedado opacada por el protagonismo que han tomado en su organización los sectores no indígenas de Puquio. En la década de 1970, uno de los curas alemanes de la congregación de los Misioneros el Sagrado corazón que estuvieron primero a cargo del templo de Chaupi solamente y después de todos los templos de Puquio, decidió poner orden en la celebración y creó para ello la Hermandad de los Caballeros del Señor, desde entonces la hermandad es la que convoca a las comunidades, devotos y autoridades a organizar la celebración, fija las fechas, da los turnos de las novenas, arregla el templo, define el recorrido, invita a hacer alfombras de flores y las ubica, etc. Al comienzo solo eran varones los Caballeros, de las familias de comerciantes y vecinos más acomodados y probos que el cura aprobaba, ahora pueden ser hasta mujeres e indígenas que ahora son empleados o tienen incluso más dinero que los demás. (Entrevistas a la presidenta de la Hermandad 1996 y a dos de sus antiguos miembros y presidentes).

Si las comunidades de Cahupi y Ccollana eligen a los mayordomos (foto 28) que convocan a sus allegados para preparar las celebraciones incluidas misas, serenata y castillos; la hermandad los acepta y acepta también a los devotos que se ofrecen para las novenas, e invita a las organizaciones a hacer las alfombras, invita por ejemplo a la policía, al hospital, al Seguro Social, al municipio o a sus trabajadores, al sindicato de Choferes o al de vendedores del mercado, a los colegios, la Ugel, Foncodes y Senasa y al notario entre otros. Pero el Señor de la Ascensión motiva una fiesta aun mayor que, como podemos ver, excede la participación de las comunidades campesinas y la

organización de la Hermandad. La feria agropecuaria la solían organizar los ganaderos, así como la corrida de toros; ahora están a cargo del municipio que busca entre las instituciones locales y del estado, y entre personas más solventes quiénes lo apoyen con los gastos. Desde algún tiempo ahora Sánchez, un comerciante que está creciendo también en el transporte de pasajeros, pone una banda de mariachis para la procesión y dona algunos toros para la feria taurina¹¹¹. Así como él todas las personas e instituciones con algunos recursos pueden mostrar su devoción. Conacs pone toros, el grupo cultural de jóvenes pone danzas folklóricas, el hotel una alfombra. Y el municipio puede incluir en el programa la exhibición de sus logros y actividades culturales, aunque en 1997 no lo llegó a hacer pues estaba en pleno proceso la organización de la demanda de revocatoria del alcalde. Los maestros también estaban presentes en una de las actividades más significativas: el desfile escolar que organizan los colegios.

Las alfombras en la calle, los oferentes de toros y el desfile escolar hablan de todo ese sector urbano de trabajadores dependientes del estado o de privados y de esos nuevos emprendedores que son casi dos tercios de la población de Puquio. Ellos son los que compran las entradas para las dos fechas de las corridas de toros, la plaza de toros de Puquio sería la tercera más importante del Perú¹¹² (Foto 31). Ellos y los que retornan a celebrar su identidad y ver el estado en que quedaron sus cosas. La mayoría de los comuneros ve la primera parte de la corrida desde el cerro y entra a la mitad cuando abren las puertas para llenar la plaza sin cobrar. (Foto 32)

¹¹¹ Sánchez será elegido alcalde un par de períodos después.

¹¹² Forma parte de



Foto 31: Espectadores en las graderías

Foto 32: Mirando desde el cerro atrás



Y, en esa algo deslucida celebración, dicen, porque el municipio estaba descabezado, los puquianos que retornaban por la fiesta tuvieron oportunidad de poner su sello en ella. Le disputaron las andas del señor a los comuneros que se habían organizado para llevarlas (foto 32) y reintrodujeron al señor en su caballo en el desfile escolar.



Foto 32: Residentes disputando cargar el anda del Señor de la Asunción de Ccollana.

Así ese desfile mostró mucho de la manera como los habitantes de Puquio se ven a sí mismos no solo en sus templos y en la plaza de toros, sino también en la plaza central. Un visitante se coló a encabezar el desfile, montado en su caballo con sombrero y poncho a la usanza tradicional, y debiera traer arreos de plata, comentaban, pues los grandes señores de Puquio tenían plata de sus minas (Foto 33). Siguieron las reinas de cada

Foto 33: Jinete logra incluirse



colegio y las estampas de nuestra tierra, la personificación de las danzas del folklor de Puquio y otros departamentos y algunos grupos que más bien hablaba del folklor global (Foto 34, Foto 35, Foto 36, Foto 37). Un poco del pasado ganadero¹¹³ y un poco del presente multicultural y globalizado.

Foto 34: Reina



Foto 35: Globalizados



¹¹³ El caballo no solo resulta siendo el emblema de acopiadores de ganado y lana, y de los sectores altos y prestigiosos de Puquio, sino en general de la masculinidad no indígena.



Foto 36: Carnaval puquiano

Foto 37: Ayacuchanas



8. A MODO DE CIERRE

Rodrigo Montoya decía siempre que algo especial de Puquio es que contiene cuatro comunidades campesinas indígenas, y tenía razón, eso marcaba la vida cotidiana y la representación aunque el peso de los sectores urbanos estaba creciendo y el de las actividades primarias no podía ser considerado el mayor. Cuando entre 1996 y 1997 Puquio vivió un momento crítico alimentado por el fin del estado de emergencia que permitiría y obligaría a reconstruir y a pensar en explorar posibilidades y sentar las bases para nuevos rumbos, encontramos que varias versiones o formas de la estructura urbana y de las identidades se mostraban como posibilidades de la experiencia del espacio local simultáneas.

La población en Puquio se percibía en general alejada, cercada, observada, pobre, y sin alternativas, y para muchos también necesitando liderazgo, generar oportunidades y reafirmar su identidad frente a imágenes de ruralidad o atraso que rechazaban.

En una perspectiva, en la que se podían reconocer indígenas, la ruralidad de la población no era un problema, sino la pobreza urbana y rural. Y tampoco la identificación étnica. Campesinos e indígenas no tenían problemas de manifestarse en el espacio marcando con sus fiestas y desplazamientos los territorios de cuatro comunidades y sus identidades indígenas excluyentes.

Marcando también el centro como el lugar del encuentro o confluencia local, del poder político del estado, la sociedad nacional y la iglesia, y como el espacio simbólico vacío de los foráneos.



Mapa 12: Esquema indígena

El centro simbólico era reconocido por todos. La perspectiva del estado, de ese otro que se manifestaba en el espacio en Puquio a través de sus funcionarios o autoridades, ritos cívicos y organización administrativa, y edificaciones marcaba también el centro como el lugar del poder y el vínculo con la sociedad mayor, pero lo marcaba, no como el lugar de confluencia, sino como el allí adentro respecto del aquí afuera que compartían la sociedad nacional dominante y su Estado. Ese afuera de Puquio era el territorio que el estado controlaba y recorría, en el se encontraba el espacio humano y significativo de sus representantes; y desde ese aquí se generaba su relación modernizante, vigilante, diferenciadora y también denigratoria de ese otro alejado y distinto en cuyo centro y márgenes instalaba sus símbolos, sus agentes y sus edificaciones.



Mapa 13. Esquema del Estado

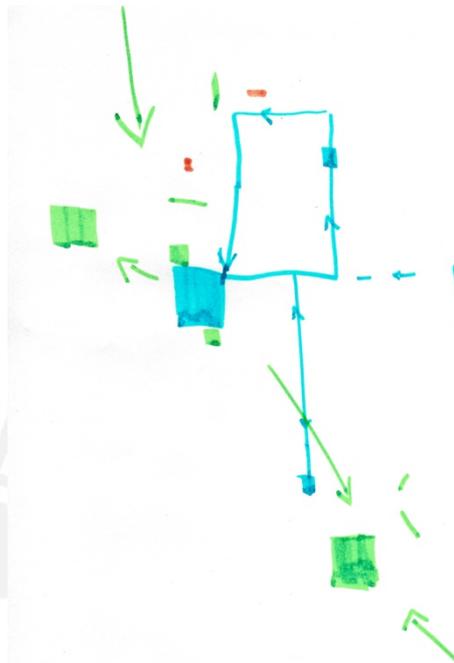
Pero el centro no era el centro geográfico de la aglomeración, y tampoco su centro histórico, y eso se podía vivir como motivo de cuestionamiento local a los poderes tradicionales. En esta perspectiva no solo la mirada que percibían

desde adentro, sino también desde afuera importa pues es la medida de las aspiraciones locales. Pero si por un lado se quería ser urbano y exhibir las cualidades del consumo de equipamiento, servicios y estilo de vida de una ciudad imaginada como Lima, del otro también se buscaba legitimidad en una alianza con la comunidad e imagen indígena local que los envuelve. Y aunque no siempre se querían confundir con ellos, y preferían mantenerse separados y reclamarse agricultores o ganaderos comerciantes en una tradición hispana ayacuchana, la disciplina y resistencia indígena eran vistas como el motivo de su orgullo y el fundamento de la comunidad local a la que pertenecían. Dos versiones de su origen, la leyenda del niño Jesús y la memoria de de la bonanza ganadera proporcionaban el vínculo con la tierra y la profundidad histórica a quienes se sabían un grupo de forasteros de tránsito en el lugar.

Mapa 14: Esquema tradición

En la perspectiva del futuro, sin embargo, ninguno de los anteriores podía ser el líder. No es claro quién podía ocupar el centro simbólico y la tarea de liderar la superación de la pobreza, el crecimiento urbano y el aprovechamiento de las oportunidades de la ubicación estratégica en la interconexión local, regional e internacional. Un liderazgo burocrático era lo que parecía factible, el municipio estaría en posición de conducir y organizar el interés colectivo. Pero se mostraba desarrollándose una comunidad urbana diversa, que no reclamaba unidad, ni profundidad histórica, o indigenidad, sino diversidad de intereses, proyección regional y participación económica, y

despreciaba o ignoraba la mirada del otro. La literatura que organizaba esa mirada desde el otro era tratada como decorado o como oportunidad, el estado y la sociedad nacional eran las condiciones del medio ambiente, y las comunidades indígenas aliados, parientes o ellos mismos. Su espacio no es el centro sino la ciudad que colonizaban con su trabajo y residencia, como con las muchas actividades y espacios que componen la fiesta de Mayo, como genéricamente se refieren a la fiesta del Señor de la Asunción.



Mapa 15: Esquema participativo

No todos estaban en el espacio público, por lo menos no entre 1996 y 1997. No estaban las fuerzas políticas organizadas, salvo el partido de gobierno que actuaba sin identificarse, o el APRA que intenta la primera reunión cerrada partidaria en años. No estaba la economía ilegal de lana de vicuña y de coca. No estaba la industria de la construcción y su producción de materiales, servicios mercado de terrenos, todavía. Pero discretamente, se mostraban tanteando el terreno, la minería y la ganadería de alpaca y vicuña que querían renovar una actividad con tradición local.

En otra nota se puede decir que convivían la aldea y la ciudad rural definidas no solo por las actividades agropecuarias que organizaban la vida como agricultores y comuneros de un sector significativo de las personas, sino también porque parte importante de la producción del campo, no toda, se

consumía entre quienes sin definirse como agricultores o campesinos participaban en su producción, como los empleados públicos, maestros o comerciantes que sostenían su economía cotidiana con la producción de sus chacras y ganado. Porque contaban con un mercado que proveía tanto de espacio para adquirir insumos y servicios técnicos o bienes que no se producen localmente, como para extraer la producción local. Porque gran parte de las relaciones laborales y comerciales, así como el acceso a la tierra y el trabajo, suponían vínculos personales cercanos e identidades colectivas étnicas, pero también la fijación de salarios y horarios que, aunque bajos los primeros y demasiado extensos los segundos, producían trabajadores rurales y urbanos con libertad de negarse o renunciar. Porque los espacios eran construidos activamente como lugares públicos a la vez territorios de comunidades étnicas y barrios residenciales, además de cercanos y caminables. Porque el anonimato no existía y contaba con servicios policiales, educación, salud, recreación y organización campesina. Porque el orgullo de la identidad colectiva residía en la organización, capacidad y firmeza indígena y el espacio vivido los veía confluir en el centro. Porque el tiempo, los lugares y las jerarquías las marcaban las fiestas campesinas, pero el progreso lo construyeron foráneos. Y porque la leyenda que hablaba de su legítimo derecho a habitar Puquio, también podía hablar del poder de los cerros y de los indios, y de su restauración. Y porque estaba lejos.

Y la aldea y la ciudad rural empezaban a convivir y confundirse con la pequeña ciudad intermedia, y simplemente con la ciudad, porque es aquí donde residían o circulaban comerciantes, ganaderos, mineros, policías,

funcionarios públicos, choferes y emprendedores que también organizaban su vida tanto en torno a la habilitación de espacios productivos que se encuentran fuera de la continuidad urbana y alcanzan otros espacios, urbanos o no, como quienes organizaban su vida en torno, o principalmente en torno, a actividades de servicios y transformación en Puquio mismo, carpinteros, molineros y panaderos, cocineras, tenderas, maestras, jueces, médicos, choferes, estudiantes y notario, entre otros, sin que por ello, sin embargo, fueran todos ajenos a las actividades del campo. Sus espacios de identificación superponían y excedían los barrios en que vivían, los pueblos de los que venían, la provincia a la que pertenecían, e incluso eran completamente ajenos a una identificación local. Pero empezaban a requerir viviendas en terrenos cercanos. Sus tiempos y recorridos eran cada vez menos caminables, aunque algunos se detenían en las esquinas, plazas, restaurantes y salas de baile y billar a ver si pasaba la gente que todavía conocían. Si bien la conspiración política ocurría en otro lugar, todos pugnaban por tener o conservar un lugar en la representación local y en la gestión municipal.

Si el espacio es una experiencia que constituye lugares, protagonistas e identidades, en este texto solo he empezado a dibujar el gran panorama de los muchos, densos y entrecruzados Puquios que se podía vivir entre 1996 y 1997. Las identidades étnicas y de clase y su entrecruzamiento, así como sus espacios y modos de representación han resultado privilegiados en esta descripción. No he explorado para nada todavía el modo como los recorridos individuales, los estilos de vida, o los géneros y generaciones son marcadores de los espacios en los que son producidos en Puquio.

9. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGNEW, John. 2011 "Chapter 23: Space and Place" en J. Agnew and D. Livingstone (eds.) *Handbook of Geographical Knowledge*. London: Sage, 2011
Recuperado el 11 de agosto de 2015 de:
<http://www.sscnet.ucla.edu/geog/downloads/856/416.pdf>
- ALVAREZ NEVERIANO, Neida. 2010. "La descentralización educativa en el Perú". Pp 7-26 en *Educación*. Vol. XIX, N° 37, setiembre.
recuperado el 11 de 09 del 2015 de:
<file:///D:/maria%20rivera/Downloads/2549-9854-1-PB.pdf>
- APPADURAI, Arjun. 1995. 'The Production of Locality', p. 204-225, in Richard Fardon ed. *Counterworks. Managing The Diversity of Knowledge*. Routledge, London and New York
- ARGUEDAS, José María. 1968. *Las comunidades de España y del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ARGUEDAS, José María. 1975. "Puquio, Una cultura en proceso de cambio. La religión local." en *Formación de una Cultura Indoamericana*, Ángel Rama, Siglo XXI, México: Siglo XXI
- ARGUEDAS, José María. "La cultura es un patrimonio difícil de colonizar"
- ARGUEDAS, José María. 1983. "Yawar fiesta". en José María Arguedas. *Obras Completas*. tomo II. Lima: Editorial Horizonte. Primera edición en xx
- ARGUEDAS, José María. 1983. "No soy un aculturado". en José María Arguedas. *Obras Completas*. Tomo V. p. 13-14. Lima: Editorial Horizonte.
- ARGUEDAS, José María. 1983. "Canto Kechua". en José María Arguedas. *Obras Completas*. Tomo V. p. xx. Lima: Editorial Horizonte.
- AUGÉ, Marc. 1993. *Los "no lugares" espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa, ISBN: 84-7432-459-9; (primera edición en español).
- BURGA, Manuel y Alberto FLORES GALINDO. 1991. *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. 5ta Ed. Lima: Ediciones Rikchay Perú.
- BRYCE, Alfredo. 19. *Un Mundo para Julius*. Primera edición 1970.

- CÁNEPA, Gisela. 2006. "Ciudadanía en escena: fiesta andina, patrimonio y agencia cultural" en Gisela Cánepa ed. *Mirando la esfera pública desde la cultura en el Perú*. Lima: CONCYTEC. 221-242
- CÁNEPA, Gisela. 2008. The Fluidity of Ethnic Identities in Peru. CRISE WORKING PAPER No. 46
recuperado El 12-06 2011 de
<http://r4d.dfid.gov.uk/pdf/outputs/inequality/wp46.pdf>
- CASTELS, Manuel. 2001. "La sociología urbana en el Siglo XXI", Susser, Ida (ed.), *La sociología urbana de Manuel Castells*. Madrid: Alianza Editorial
- CHATTERJEE, Partha. 2002. "Comunidad Imaginada: ¿Por quién?" *Historia Caribe*, vol. II, núm. 7, pp. 43-52 Universidad del Atlántico Barranquilla, Colombia
- CLIFORD, James. 1999. *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Gedisa Editorial.
1988. *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge, Mas: Harvard University Press.
- CROWN, Croatian World Network. 2015. "Croatas en el Perú",
Recuperado el 19 del 09, 2015 de:
<http://www.croatia.org/crown/croatians/www.croatians.com/1aPERU-SOCIETY%20LIST.htm>
- DA SILVA, Alfredo. 1977. *Monografía de Puquio*.
- DAMONTE VALENCIA, Gerardo. 2011, *Construyendo territorios. Narrativas territoriales aymaras contemporáneas*. Lima: Grade; Clacso.
- DE CERTEAU, Michel. 2008. "Andar la ciudad" en *Bifurcaciones. Revista de Estudios Culturales Urbanos*. N° 7. Recuperado El 23 de abril 2015 de www.bifurcaciones.cl
corresponde al capítulo VII "Andares de la ciudad" en De Certeau, Michel 2000. *La invención de lo cotidiano La invención de lo cotidiano. I Artes de Hacer*. México: Instituto tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Universidad Iberoamericana.
- DE CERTEAU, Michel. 2000a. "Introducción" p XLI-LV. en De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano. I Artes de Hacer*. México: Instituto tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Universidad Iberoamericana. Traducción de Alejandro Pescador. Primera edición 1990.
- DE CERTEAU, Michel. 2000b. "Un lugar común: el lenguaje ordinario" p 5-18. en De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano. I Artes de Hacer*. México: Instituto tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Universidad Iberoamericana. Traducción de Alejandro Pescador. Primera edición 1990.

- DE LA CADENA, Marisol. "Indigenistas liberales frente al comité Tawantinsuyu: la construcción del indio", pp 104-151 en Marisol de la Cadena *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Perú, IEP, 2004
- DE LA CADENA, Marisol. 1998. "El racismo Silencioso y la Superioridad de los Intelectuales en Perú". p. 85-109 en: *Socialismo y Participación --*; No. 83, Dic.
- DE LA CADENA, Marisol de la. 1991. "Las mujeres son más indias": Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco.' *Revista Andina*, No.1, Julio 1991:7-47
- DIEZ HURTADO, Alejandro. 2003. *Elites y poderes locales: Sociedades regionales ante la descentralización*. Lima: DFID
- FISKE, John. 1997. *Reading the popular*. London and New York: Routledge. 1st ed. 1989.
- GARCIA CANCLINI, Néstor. 2002. *Culturas Populares en el capitalismo*. Grijalbo: México
- GUIARD, Luce. 2000. "Presentación. Historia de una investigación" p XIII-XXXV. en De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano. I Artes de Hacer*. México: Instituto tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Universidad Iberoamericana. Traducción de Alejandro Pescador. Primera edición 1990.
- GLAVE, Luis Miguel. 1992. *Vida, Símbolos y Batallas. Creación y recreación de la comuidad indígena Cusco, siglos XVI-XX*. Fondo de Cultura Económica. Perú.
- GUPTA, Akhil y James Ferguson. 2008. "Más allá de la 'cultura': Espacio, identidad y las políticas de la diferencia" en *Antípoda* N° 7 julio-diciembre, páginas 233-256. Traducción de Erna von der Walde. El texto original apareció en 1992 en *Cultural Anthropology* 7 (1): 6-23.
- HARRIS, Olivia. 1995. 'Knowing the past: Plural identities and the antinomies of loss in highland Bolivia', pp.105-123, in Richard Fardon ed. *Counterworks. Managing the diversity of knowledge*. Routledge, London and New York
- HARVEY, David. 2013. "El derecho a la ciudad" p. 19-49 en David Harvey. *Ciudades rebeldes Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Salamanca: Ediciones Akal.
- HARVEY, Penelope. 1997. "Jugando por la identidad y la tradición. Las corridas de toros en el sur andino." En *Tradición y modernidad en los andes*, Enrique Urbano comp., 2d| 2°ed.: 221-242, Cusco: Centro de estudios regionales andinos "Bartolomé las Casas"
- HARVEY, Penelope. 1989. *Género, autoridad y competencia Lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos*. Documento de

trabajo N. 33, Serie Antropológica, IEP Instituto de Estudios Peruanos, Lima - Perú

- HOBBSAWM, Eric. 2002. “Inventando tradiciones”, pp. 7-21, en Eric Hobsbawm y Terence Range eds. *La invención de la tradición*, Barcelona: Crítica. Primera ed. en inglés en 1983
- HURTADO, Isabel. 2000. “Dinámicas territoriales afirmación de las ciudades intermedias y surgimiento de los espacios locales” en *Perú : el problema agrario en debate SEPIA VIII*, Seminario Permanente de Investigación Agraria , Hurtado, Triveli y otros Ed. (8o: Ago. 1999: Chiclayo) ITDG: 2000
- INEI Instituto Nacional de Estadísticas e Informática y Fondo de Población de las Naciones Unidas. Dirección Nacional de Censos y Encuestas. 1994. *Censos Nacionales 1993 IX de Población, IV de Vivienda. Resultados definitivos a nivel provincial y distrital. Provincias de Sancos, Lucanas, Departamento de Ayacucho*. No.24. Lima
- INEI Instituto Nacional de Estadísticas e Informática. 1993. *Censo Nacional de Población y Vivienda 1993* recuperado en diversas oportunidades entre 2004 y 2015 de <http://censos.inei.gob.pe/bcoCuadros/CPV93Cuadros.htm>
- LANDA VASQUEZ, Ladislao. 2008. “El Inkari en Pacapauza” pp 185-189. En *Revista de Antropología*. N°6
- LAUER, Mirko. 1997 *Andes Imaginarios. Discursos del Indigenismo 2*. CBC y Sur. Lima
- LEFEBVRE, Henri. 1974. “La producción del espacio”. En *Papers: Revista de Sociología*. N°3: 219-229). Recuperado e. 23 de abril 2015 de <http://papers.uab.cat/article/view/v3-lefebvre/pdf-es>
- LOW, Setha M. 2005. “Spatializing Culture: The social Production and Social Construction of Public Space in Costa Rica”. Pp. 111-137 en Setha M. Low ed. *Theorizing the City. The New Urban Anthropology Reader*. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press. Primera ed. 1999.
- MALETA, Héctor y Alejandro BARDALES. 1983. *Perú las provincias en cifras 1876 -1981. Vol. I Población y Migración*. Serie Estadística No. 2. Lima: Universidad del Pacífico y Amidep
- Molineux, citado por Anderson
- MANRIQUE, Nelson. 1998. “Circuits marchands et accumulation regionale, les hautes provinces d’Arequipa (Perou), XVIIIe-XXe siecles”. These presentee pour l’obtention du Doctorat de l’Ecole des Haute Etudes en Sciences Sociales, Histoire et Civilisation, Paris.

- MONTOYA, Rodrigo. 1980. Capitalismo y no capitalismo en el Perú: un estudio histórico de su articulación en un eje regional. Lima: Mosca Azul.
- MONTOYA, Rodrigo. 1987. *La cultura quechua hoy*. Lima: Mosca Azul, 1987
- MONTOYA, Rodrigo, M. J. SILVEIRA y F. J. LINDOSO. 1979. *Producción Parcelaria y Universo Ideológico. El caso de Puquio*. Lima: Mosca Azul Editores
- MONTOYA, Rodrigo. 1995. "Arguedas en España: Crónica de un viaje de la nostalgia" p. 165-174 en Maruja Martínez y Nelson Manrique eds., *Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después*, Lima: DESCO, CEPES, SUR
- PORTOCARRERO, Gonzalo y Patricia OLIART. 1989. El Perú desde la escuela. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- PINILLA, Carmen María. 1995. "Arguedas y el conocimiento comprensivo" p. 209-232 en Maruja Martínez y Nelson Manrique eds., *Amor y fuego. José María Arguedas 25 años después*, Lima: DESCO, CEPES, SUR
- REMY, María Isabel. 2013. "Reflexiones sobre lo rural (y lo urbano) en el Perú." Pp 71-82 en José Canziani y Alexander Schejtman (eds.). *Ciudades Intermedias y desarrollo territorial*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
- RIVERA Orams, Cecilia. 2001. "Campesinos y pobladores: reconstruyendo la imagen de uno". Pp.516-551. en *Perú: actores y escenarios al inicio del nuevo milenio*, Orlando Plaza. Ed. Lima: PUCP, Facultad de Ciencias Sociales.
- RIVERA Orams, Cecilia. 2003 "Puquio: Memoria e identidad" pp.435-449 en *Batallas por la memoria: antagonismos de la promesa peruana*. en M. Hamann, S. López Maguiña, G. Portocarrero, V. Vich eds. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales.
- ROCHABRUN, Guillermo ed. 2000 La Mesa Redonda sobre "Todas las sangres" 2a ed. Lima : IEP : PUCP. Fondo Editorial
- ROMERO, Raúl. 1999. "De-esencializando al mestizo andino" en *Cultura y globalización*. Carlos Ivan Degregoria y Gonzalo Portocarrero (eds.), pp.163-179. Lima: PUCP, IEP, Universidad del Pacífico.
- ROSALDO, Renato. 1993. *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. London: Rutledge. Primera edición 1989.
- SAID, Edward. 1994. *Culture and Imperialism*. Great Britain: Vintage.

- SALCEDO Fidalgo, Andrés y Austin Zeiderman. 2008. "Antropología de la ciudad: hacia un análisis crítico e histórico" en *Antípoda*, N.7, Julio – Diciembre.
- SCHEJTMAN, Alexander. 2013, "Desarrollo Territorial rural y ciudades intermedias" . p33-60 en José Canziani y Alexander Schejtman (editores), *Ciudades intermedias y desarrollo territorial*. Lima:Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 2003. "¿Puede hablar el subalterno?" pp 297 – 364 en *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 39. Enero-diciembre. Primera edición 1988
- TUAN, Yi-Fu. 2001. *Space and place. The perspective of experience*. London, Minneapolis: University of Minesota Press. Eighth Printing. Recuperado el 03, '4, 2015 de <https://es.scribd.com/doc/74727455/Yi-Fu-Tuan-Space-and-Place>
- TURINO,Thomas. 1993. "La coherencia del estilo social y de la creación musical entre los Aymaras del sur del Perú". en *Música, danza y mascararas en los Andes*. Raúl Romero (ed.), 61-96. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RESAL – PERÚ Comisión Europea – Europe Aid Seguridad Alimentaria. 2001. *Propuesta de estrategia para trabajar con Ong en provincias rurales extremadamente pobres*. Consultado el 04 de febrero 2005 en www.DRN-Network.com
- STOBART, Henry. 1996. "Los wayñus que salen de las huertas. Música y papas en una comunidad campesina del Norte de Potosí." en *Madre melliza y sus crías. Ispall mama wawampi. Antología de la papa*. Denise Y. Arnold y Juan de Dios Yapita (comp.), 413-431. Bolivia: hisbol – ILCA
- QUIJANO, Aníbal. 2014. "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina" p. 777 en Quijano, Aníbal. *Cuestiones y Horizontes. Antología esencial. De la dependencia históricoestructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Selección a cargo de Danilo Assis Clímaco; con prólogo de Danilo Assis Clímaco. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014. Originalmente publicado en: *Colonialidad Del Saber Y Eurocentrismo*. Edgardo Lander, ed. UNESCO-CLACSO 2000. Buenos Aires, Argentina.
- Vargas Llosa, Mario. 1996. *La Utopía Arcáica. José María Arguedas y las Ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica
- VERGARA, Ricardo. 2013, "Ciudades rurales y superación de la pobreza extrema", p61-70 en José Canziani y Alexander Schejtman (editores), *Ciudades intermedias y desarrollo territorial*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.